Fatmagül Berktay

Dünyayı Bugünde Sevmek

HANNAH ARENDT'İN POLİTİKA ANLAYIŞI



metis

Fatmagül Berktay

Dünyayı Bugünde Sevmek

Hannah Arendt'in Politika Anlayışı

AÜSBF'de Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Bilimi, York Üniversitesi'nde (İngiltere) Kadın Araştırmaları okudu ve "Women and Religion: Discourses of Domination and Resistance" (Kadınlar ve Din: Baskı ve Direnme Söylemleri) adlı bir tez yazdı. Doktorasını AÜSBF'de siyaset bilimi dalında tamamlayan yazar, çeşitli gazete ve dergilerde feminist edebiyat eleştirisi, tarih, siyaset ve felsefe alanlarında yazılar yayımladı; yazılarından bir bölümü *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak* (Pencere, 1992) adlı kitapta toplandı. *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın* (Metis, 1996) adlı kitabı İngilizcede 1998 yılında Black Rose Books tarafından yayımlandı. Sonraki kitabı *Tarihin Cinsiyeti* (Metis, 2003) Arapçaya çevrilerek Dar Kreideh yayınevi (Beyrut) tarafından 2009'da yayımlandı. Yazarın *Politikanın Çağrısı* (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010) adlı bir kitabı daha yayımlanmıştır. İÜSBF'de Siyasal Düşünce Tarihi, Siyaset Teorisi ve Feminist Teoriler dersleri veren Fatmagül Berktay'ın ilgi odağını, "politika" ve "politik olan"a ilişkin alışılagelmiş kavramsallaştırmaların ötesine geçmeyi hedefleyen eleştirel teori oluşturuyor.

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Dünyayı Bugünde Sevmek
Hannah Arendt'in Politika Anlayışı
Fatmagül Berktay

© Fatmagül Berktay, 2012
© Metis Yayınları, 2012

Birinci Basım: Mayıs 2012

Yayıma Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen

Kapak Fotoğrafı: Londra, Eylül 1940
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-846-0

Fatmagül Berktay

Dünyayı Bugünde Sevmek

HANNAH ARENDT'İN POLİTİKA ANLAYIŞI

metis

Ağabeyim Bülent Tanör'ün
sevgili anısına...

İçindekiler

Giriş:
Benim Hannah Arendt'im
11

Politika: Bir Özgürlük Vaadi
33

Totalitarizmin Paradigması Olarak
Toplama Kampı
75

"Zamanımızın Tehlikeleri":
İdeoloji, Yalan, Hakikat
115

Dünyaya Minnet Duymak
148

Kadınların Arendt'i
193

Giriş:
Benim Hannah Arendt'im

"Benim için önemli olan, anlamaktır."*
Hannah Arendt

HANNAH ARENDT (1906-1975), pek çok siyasal bilimci tarafından 20. yüzyılın en önemli politika teorisyenlerinden biri sayılıyor. Gerçekten de, insanlık tarihinin en çalkantılı, birçok yönden en utanılacak olaylarının yer aldığı bir zaman diliminde yaşamış olmanın getirdiği yük ve sorumlulukla, modern politik yaşamın hem totalitarizm dehşeti hem de özgürlük olanağı açısından taşıdığı potansiyel üzerinde herkesten çok düşünen, yaratıcı ve çarpıcı analizlere ulaşan bir teorisyen... Arendt'i okumak ve anlamaya çalışmak, sürekli yeni sorulara açılan, hiç beklenmedik dönemeçlerle karşılaşılan, kimi zaman tedirgin edici de olabilen dönüşsüz bir düşünme labirentine girmek anlamına geliyor. Arendt'in düşüncesi hakkında yazmak ise daha da korkutucu olabiliyor, çünkü sürekli onun eleştirel bakışını omzunuzun üzerinde hissediyorsunuz, böylesine geniş ve derinlikli bir düşünmenin hakkı ne kadar verilebilir kaygısı aklınızı ve yüreğinizi sıkıştırıp duruyor. Bu kaygıyı biraz aşabilmemi sağlayan da aslında gene Arendt'in kendisi oldu. Öğrencisi ve biyografı Elizabeth Young-Bruehl, onun derslerde sessiz duran öğrencilerine,

* "What Remains? The Language Remains", *Essays in Understanding, 1930-1954*, Jerome Kohn (haz.), Harcourt Brace and Company, 1994, s. 3. Alıntının devamında. Arendt, kendisi için yazmanın da bu anlama sürecinin bir parçası olduğunu söyler: "Benim için önemli olan anlamaktır. Bana göre yazmak anlamanın peşine düşmektir, anlama sürecinin bir parçasıdır."

"hadi tartışmaya katılın da bu dünya için bir şeyler yapın" dediğini aktarır.[1] Bu uyarıyı ben de üzerime alındım – Arendt'in öğrencisi olmak insanı sorumlu kılıyor!

Başka herhangi bir yapıtı olduğu gibi, politika teorisine ilişkin "klasik" yapıtları da boşlukta okumayız; ne çağdaş dünyanın sorunlarından, ne çağdaş literatürden, ne de kendi toplumumuza ilişkin kişisel kaygılardan kopabiliriz. Marguerite Yourcenar, "insanlar her zaman bir kitapta kendi yaşamlarını yansıtan yönü görürler," der.[2] Politika teorisine son yıllarda artan ilginin bir nedeni de, insanların kendi çevrelerindeki dünyayı anlamlı ve dolaysız biçimde denetleme olanağından giderek yoksun kalmaları. Bu durumda bize bir anlam çerçevesi sunabilecek yazarları ve yapıtları daha fazla arıyoruz. Tabii burada kendi kaygılarımızın, yargılarımızın da farkında olarak yazarın meramını anlamaya çalışmak öncelik taşıyor ama asıl çekici olan, o yazarla "birlikte düşünme" serüvenine dalmak. Arendt'le birlikte düşünmenin en çarpıcı –ve tedirgin edici– yönü ise, edinilmiş yargılarımızın, neredeyse otomatikleştirdiğimiz varsayımlarımızın sınanmasına ve tazelenmesine yol açması. Arendt okumak, onun "peki, kazandığımız zaman ne kaybedeceğiz?" çarpıcı sorusu üzerinde düşünmek zorunda kalmak demek. Çünkü Arendt de sofist Protagoras gibi, eleştirel düşüncenin özünde "şeylerin iki yönlülüğünü araştırma"nın yattığını düşünür ve "kendi görüşüm" kesinkes doğru diye saplanıp kalmak yerine, her şeyin diğer yüzüne bakma gereğini vurgular.

Aslında Arendt'in de kendi okumalarıyla tam da bu gereği yerine getirdiği söylenebilir. Günümüzde politikanın ne anlama geldiğini; insanların birbirleriyle nasıl bir araya geldiklerini; hem kim olduğumuzun, hem de neye muktedir olduğumuzun anlamını araştırırken Aristoteles'ten, Kant'tan, Marx'tan, Nietzsche'den, Husserl'den, en çok da Heidegger ve Jaspers'den etkilenmiştir, ama hiçbirinin tilmizi değildir. Bu düşünürlerin yapıtlarına eleştirel bir mesafe almakla kalmaz, aynı zamanda ve daha önemlisi, hem *onlarla birlik-*

1. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For Love of the World*, Yale University Press, 1982 (2. baskı 2004).

2. M. Yourcenar, *Açık Gözler, Matthieu Galey ile Söyleşi*, çev. Ayten Er, Ankara: Doruk, 2008, s. 200.

te hem de onların yapıtlarındaki *ikilemler içinden düşünerek* bu yapıtları yeni bir ışık altında okumamızı sağlar, ne salt kendisinin ne de salt onların olan bir perspektifle...

Anlamak, Endoktrinasyona Direnmektir

Benim bu kitapta okurla paylaştığım ve başlangıcı epey eskilere giden Arendt'le "birlikte düşünme" çabamın birincil amacı, içinde yaşadığım toplumu kendi kaygılarım açısından yorumlama ve anlamlandırmaya çalışmaksa, diğeri doktora öğrencilerimde Arendt'in yapıtlarına yönelmeyi sağlayacak bir entelektüel heves uyandırmaktı – hâlâ da öyle. Son yirmi yılda bütün dünyada Arendt'e olan ilgi olağanüstü derecede arttığı halde Türkiye için aynı şeyi söylemek mümkün değil. Oysa Arendt'in politik düşüncesine ve yöntemine en fazla ihtiyacı olan toplumlardan biri, bizimkisi. Bu açıdan, politika teorisiyle uğraşanların ayrı bir sorumluluğu olduğu kanısındayım. Toplumsal değişimin kaynağı felsefe değil politikadır, ama düşüncelerin özgürleştirici politika açısından hayati bir önemi olduğu inkâr edilemez. Verili olanın aynı zamanda da gerekli olduğu varsayımını yıkan, düşüncelerdir; çünkü verili olanın eleştirilebilmesi için kullanılabilecek bakış açılarını sunan, onun yerine geçirilebilecek alternatiflerin tasavvur edilebilmesi için esin veren, onlardır. Arendt, kişinin kendisinin aktif politika içindeki bir "siyasal hayvan" olmadan da politikayı anlayıp üzerinde düşünmesinin mümkün olduğuna boşuna dikkat çekmez.[3] Özellikle iktidar odaklarına mesafeli olmak, eleştirel düşünme açısından vazgeçilmezdir.

Ancak eleştirel politika teorisyeni, eleştirdiği toplumun ve kurumlarının egemen iktidarının dışında olsa da bu, o toplumun sorunlarının ve kaygılarının da dışında olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, eleştirisinin normatif zeminini, bizzat o toplumun idealleri ve gerilimleri oluşturur. Bunlar, örneğin bilinip özlendiği halde ihlal edilen, uyulmayan ilkeler biçiminde ya da egemen düşüncelere meydan okuyan toplumsal hareketler biçiminde toplumun içinde zaten vardır. Nitekim Arendt bir yandan içinde yaşadığı dünyadan

3. E. Young-Bruehl, *a.g.y.*, s. xi.

kendisini sonuna kadar sorumlu hisseden ve onun insani olmayan yönlerini eleştiren, ama aynı zamanda verili olan içindeki değişim olanaklarını da gören ve başka türlü olabileceğini tasavvur eden bir düşünürdür. Hukuksal / kurumsal ilişkilere indirgenmeyen, tersine bireyin kendiliğindenliğini, tahayyül gücünü, katılımını ve özneleşmesini vurgulayan bir (otantik) politika anlayışını kurguladığı ve bu anlayışın insan eylemiyle parlayıp söndüğü bütün uğraklarına özel önem verdiği için, Arendt'in politika teorisi aynı zamanda derin bir ahlaksallık barındırıyor.[4]

Neyi okuduğumuz kadar neyi aktarmayı seçtiğimiz de, kuşkusuz, tarihsel geçmişimiz ve bugünümüzle çerçeveli. Anlamak, dışsal gözleme dayanan açıklamanın aksine, yaşanmış deneyime dayanır. Sonuç olarak benim Arendt okumam da kendi içinde yaşadığım toplumun sorunlarından kaynaklanan kaygılarımın, entelektüel birikimimin, yaşam deneyimlerimin ve bunların zihnimdeki izdüşümlerinin sınırlamalarını taşıyor. Her türlü koşullanmışlığımla, olduğum insan olarak okuma ve anlama çabamı... Ben de, Robert Fine gibi, "anlamak ediminin, bizatihi endoktrinasyona ve kayıtsız şartsız itaate direnen bir şey"[5] olduğuna inanıyorum. Ve kendimle birlikte, okuru da "anlama"ya çağırıyorum. Dolayısıyla elinizde tuttuğunuz kitap, "benim Hannah Arendt'im"i yansıtıyor, ele aldığım temalar kadar dışarıda bıraktıklarımla...[6]

Türkiye, hem yapısal hem de zihinsel özellikleri bakımından derin bölünmeler ve çatışmalar barındıran ama tarihsel otoriter yönetim gelenekiyle bu bölünmeleri yok sayan, yok sayamadığı zaman da çoğu kez zulümle bastırmaya çalışan bir ülke. Bu özellikler ve

4. Bu "uğraklar" esas olarak devrimci anlardır. Ancak Arendt'in devrim anlarını ele alışının kavramsal ya da açıklayıcı bir nihailik taşımadığını, daha ziyade "yeni başlangıçları" düşünmek ve tartışmak için referans noktası olabilecek politik kendiliğindenlik imgeleri sunmaya yaradığını hatırlamak gerekir. Dolayısıyla görebilseydi muhtemelen "Arap Baharı"nı da bu türden bir kendiliğindenlik ânı olarak selamlayacağı kanısındayım.

5. Robert Fine, "Introduction", *Political Investigations, Hegel, Marx, Arendt*, Routledge, 2001, s. 3.

6. Arendt'in yapıtı öylesine kapsamlı ve çağrışımlı ki, bir tek temayı ele almak bile bir kitap için fazlasıyla yeterli. O yüzden esas ilgi alanım olan politika teorisine ve totalitarizm konusuna ağırlık verdim. Gelecekte Arendt'in başka temalarını, özellikle de bu kitapta dışarıda bıraktığım Marksizm'le ve Heidegger'le ilişkisini odak alan bir çalışma tasarlıyorum.

gelenek, politikanın salt güç, tahakküm ve rant paylaşımıyla özdeşleşen bir biçimde sürdürülmesine yol açıyor; dolayısıyla değersiz, kirli bir uğraş ve süreç olarak algılanması normal. "Kirli politika" algılamasının yaygınlaşmasında askeri darbelerin ve vesayetin de önemli bir payı olduğu inkâr edilemez. Bu açıdan son zamanlara dek, sivil yönetimlerin ve politikacıların hor görüldüğü Weimar Almanyası ile Türkiye arasındaki benzerlik dikkat çekiciydi. Askeri vesayetin geriletildiği koşullarda ise, bu kez de sivil vesayet hayaletinin politik ortam üzerinde dolaştığına ve politikanın anlamını bulanıklaştırdığına tanık oluyoruz. Otoriter devlet merkezli tahakküm geleneği, sivil-asker ayrımı tanımıyor. Dolayısıyla, politikanın ve "politik olan"ın anlamını tartışmak, farklı bir politika anlayışından kaynaklanan bir yurttaş rasyonalitesi arayışına girmek bugün özel bir önem kazanıyor. Elinizdeki kitabın ilk makalesi olan "Politika: Bir Özgürlük Vaadi"nin kaygısını bunlar oluşturuyor.

Arendt'in anlayışında politikanın, geleneksel olarak yapıldığı gibi, salt bir iktidar mücadelesi, yöneten ile yönetilen arasındaki ayrım, ya da (kıt) ekonomik kaynakların bölüşümü meselesi vb. olması mümkün değil. Ona göre, politikanın yer aldığı kamusal alan, her şeyden önce, eylem/söylem ve karşılıklı tanınma aracılığıyla yurttaşların kendi aralarında oluşturdukları ve kendilerini ilgilendiren kararlara katıldıkları bir çoğulluk uzamıdır. Demokrasinin bürokratik ve formalist bir krize girdiği, oy verme ötesinde anlamlı bir katılım olanağının kalmadığı ve oy veren seçmen katılımının bile azaldığı, siyasal yönetimlerin küresel işletme mantığı içinde insan unsurunu dışlayan bir "iş bitiricilik" yarışma girdikleri günümüzde, kamusal alanın giderek karardığını görmemek mümkün değil. Bu olgu, demokraside temsil krizine yol açtığı gibi, küreselleşme tehdidiyle birleşerek milliyetçiliğin ve çeşitli biçimlerde ırkçılık ve yabancı düşmanlığının, dinsel ya da dindışı fanatizmin yükselişine de zemin hazırlıyor.

Böyle bir durumda demokrasiye gerçek bağlılık politikanın, geleneksel olarak yapıldığı gibi, sadece seçimlere ve fosilleşmiş siyasal parti faaliyetine indirgenmesinin ötesine geçilip modern devletin ve korporasyonların geliştirdiği iktidar biçimlerinden nasıl kurtarılabileceği üzerinde düşünmeyi gerektirir. Sorun, geleneksel parlamenter ya da başkanlık sistemlerinin, seçim ve kuvvetler ayrılığı

vb. denetim mekanizmalarının ötesinde "aşağıdan", yurttaş deneyiminden ve eyleminden başlayan, yurttaşların karar alma süreçlerine katılmasına olanak veren ve bu katılımın özel işletmecilik mantığı tarafından engellenmesini önleyen bir politika anlayışının geliştirilmesidir. Buysa hem demokrasinin hem de politikanın anlamının yeniden değerlendirilip dönüştürücü politika olanakları üzerinde düşünmeyi gerektirir. İşte tam bu noktada, Arendt'in geleneksel olandan tümüyle farklı politika anlayışı, "başka türlü olabilecek" olanı tasavvur etmemizi mümkün kılacak biçimde devreye girer.

"Trabzansız" Düşünebilmek

Bu sorgulamanın hareket noktası, politika düşüncesinin tarihsel olarak başladığı yer –eski Yunan– ve orada sorulan sorulardır: Toplumun biçimi ve niteliği nedir? Yurttaş olmanın anlamı nedir? Sitenin yönetimine katılmak ne anlama gelir? vb. vb. Ama Claude Lefort'un dediği gibi, sorular açısından Antikiteye dönsek bile, onlar üzerindeki düşünüşün araçları ve yöntemleri açısından dönemeyiz. Eski soruları sormak, evet, ama hem kendi dünyamızı değiştirme kapasitemizi kabul eden, hem de mesnetsiz metafizik varsayımlara dayanmadan bu kapasiteye sınırlar koyabilen yeni bir sorgulama biçimine ihtiyacımız var. İşte bu sorulara yanıt verme arayışında bir politika teorisyeni olmak, "hem eski soruları önemsemeyi, hem de onları yeni bir biçimde sormayı gerektirir; ne geçmişe özlem duymak, ne de kehanetçi olmak anlamına gelir. Başka bir deyişle, Hannah Arendt'in yapıtında bulunan niteliklere sahip olmak anlamına gelir."[7]

Arendt'in politik felsefesini muhafazakârlık, liberalizm, sosyalizm gibi geleneksel kategoriler içinde sınıflandırmak zordur. Nitekim kendisi de "liberal" mi, "muhafazakâr" mı olduğu sorusuna, "Bilmiyorum... Biliyorsunuz sol benim muhafazakâr olduğumu düşünüyor, muhafazakârlar da bazen sol ya da sahtekâr ya da Allah bilir ne olduğumu... Söylemeliyim ki, bunları hiç umursadığım yok. Bu yüzyılın gerçek sorunlarının bu tür şeylerle aydınlığa kavuşturula-

7. Claude Lefort, "Hannah Arendt and the Question of the Political", *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press, 1988, s. 47.

bileceğini düşünmüyorum,"[8] diye cevap verir. Arendt, özerk bir politik alanın varlığını tehdit eden tarihsel ve toplumsal güçlerin fenomenolojik incelemesini yaparken, soyut tefekküre yönelik "metafizik" eğilimlerden uzak durarak dünyayı düzene sokma ve egemenlik altına alma yönündeki araçsallaştırıcı girişimlere karşı eleştirel bir tavır alır. Dolayısıyla, genel olarak bir politika felsefecisi olarak bilinse de, kendisi hem bu tanımlamayı hem de geleneksel politika felsefesinin yaklaşımını reddeder. Claude Lefort, "Arendt bir teorisyen, hatta bir filozoftu ama bu sanı daima reddetmiş olması tesadüf değildi, çünkü yapıtında teori geliştirme arzusu ile olaylara yanıt verebilmek için özgür kalma isteği arasında sürekli bir gerilim buluruz," der.[9] Arendt ise kendi yaklaşımını "trabzansız düşünme" olarak nitelendirir: "Ben buna trabzansız düşünme diyorum. Yani, merdivenlerden iner çıkarken daima trabzana tutunabilirsiniz düşmemek için. Ne var ki biz bu trabzanı yitirmiş durumdayız... Ben her zaman düşünme [edimine], *başka hiç kimsenin daha önce düşünmemiş olduğu gibi başlanması ve ondan sonra başka herkesten öğrenilmesi* gerektiğini düşünmüşümdür"[10] (*abç*).

Arendt ne eskiyi ihya, ne de tarihsel olarak eskimiş olanı tümüyle inkâr peşindedir. "Şimdi"nin karanlığından kurtulmak için hâlâ değişmemiş bir geçmiş nostaljisine ya da daha iyi bir gelecek beklentisine sığınma çabasının beyhude olduğunu düşünür. O, içinde yaşadığı dönemi düşüncede yakalamak peşindedir: "Zamanın en korkunç olgularına odaklanarak onlarda yeni ve benzersiz olanı anlamaya çalışır, böylelikle onların 'olup bitmiş felaketler'e indirgenmesini önlemek ister. Geçmiş ile gelecek arasındaki uzamda yaşamayı seçerek aynı anda hem tarihselleştirici, hem de bugün üzerinde yoğunlaşan bir düşünme biçimi geliştirir."[11] Geçmişi ihya etmek

8. "Hannah Arendt on Hannah Arendt", *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Melvyn A. Hill (haz.), St. Martin's Press, 1979, s. 333-34.

9. Lefort, *a.g.y.*, s. 47. Etienne Balibar ise, "Arendt hiçbir zaman aynı kitabı iki kere yazmayan, ve bunun ötesinde, aynı bakış açısından birbirini izleyen iki kitap yazmamış bir düşünürdür," der. "(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy", *Social Research* 74 (3), 2007, s. 727-38.

10. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, s. 337.

11. Nancy Fraser, "21st Century", *Contemporary Political Theory* 3 (3), Aralık 2004, s. 2. Arendt'in kendisi, Karl Jaspers'ten "Ne geçmişe ne de geleceğe bağ-

mümkün olmadığı gibi, arzulanır da değildir, çünkü Batı siyasal geleneği kendi içinde çelişkilidir; politik değerlerin ve kamusal yaşamın doğasını açıklamak kadar, onları çarpıtır da. Ancak Arendt bir yandan Batı siyasal geleneğini eleştirir ve metafiziği "sökerken"[12] diğer yandan bu geleneğin içinde taşıdığı düşünce gücünün hakkını verir. Dolayısıyla, kavramsal düşünceyi çökertmeye çalışan bir "yapısökümcü" olmadığı gibi, deneyimin düşünceye uydurulmasını talep eden Platonvari bir politik rasyonalist de değildir. Arendt'in peşine düştüğü konular, düşünce tarihinin vazettiği soyut sorunlar olmaktan çok, dünyanın en karanlık dönemlerinden birinde yaşadığı deneyimlerden kaynaklanır ve "yaşanmış deneyim"in eleştirel düşünme açısından vazgeçilmezliğini ortaya koyar.

Arendt okumanın en aydınlatıcı yanı da onun bu alışılmış kategorilere, sınıflandırmalara, klişelere meydan okuyan ve her olguyu kendi somutluğu içinde analiz eden sarsılmaz bağımsız düşünme çabasıdır. Bu tarz düşünme çabasının bizi, "eğer tarihi bilirsek onun tekerrür etmesini önleyebiliriz" iyimserliğinden olduğu kadar, yönetimlerin her ediminde polis devletinin izlerini arama kötümserliğinden de kurtarabileceğini düşünüyorum. "İyimserliğin" de "kötümserliğin" de reddettiği iki sözcük olduğunu söyleyen Yourcenar'ın dediği gibi aslolan, "gözleri açık tutmak"[13]; yani Arendt'in yaptığını yaparak olgulara ve olaylara açık gözlerle bakıp anlamaya çalışmak ve onları "trabzanlara tutunmaksızın", kalıplaşmış çerçevelere uydurmaya kalkışmaksızın analiz etmek...

---

lan. Önemli olan tümüyle bugünde kalmaktır" alıntısını yaptıktan sonra, "bu cümle tam yüreğime isabet etti, dolayısıyla ona bağlandım," der (aktaran Steve Buckler, "Introduction", *Hannah Arendt and Political Theory*, Edinburgh University Press, 2011). Arendt'in bu konudaki tutumu için bkz. *Between Past and Future, Six Excercises in Political Thought*, Meridian Books, 1963 (ilk baskı). Türkçede: *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim, 1996.

12. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, haz. Mary McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, s. 212.

13. Yourcenar, *a.g.y.*

Totalitarizmi Anlamanın Zorlukları

Birçok yazarın tespit ettiği gibi, Arendt'in yapıtında çelişkiler vardır ama, yapıtı temel kaygıları eşliğinde okunduğunda genel bir tutarlılığın varlığı şüphe götürmez. Düşünüşünün merkezinde, insanlar arası etkileşime ve çoğulluk olgusuna bağlılık ile bunları yok eden "politik kötülük" ya da totalitarizm sorunu yer alır. "Eğer bu dünyada kendimizi evimizde hissedeceksek ... totalitarizmin özüyle bitmeyen diyaloğa katılmak zorunda" olduğumuzu vurgular, çünkü "en iyi bilinen doğrular" günümüzde geçerliliğini yitirmiş durumdadır ve artık esas görev bu felaketin nasıl gerçekleştiğini anlamak ve bugün ne yapılması gerektiği sorusuna cevap aramaktır.[14] Açıktır ki bu çok zorlu bir görevdir. Nitekim Arendt, "Anlama ve Politika" (*Understanding and Politics*) başlıklı yazısının altbaşlığını "Anlamanın Zorlukları" koyarken sosyal teorinin geleneksel yöntemleriyle totalitarizmi anlamanın güçlüğüne işaret eder:

Bütün politik kavramlarımız ve tanımlarımız totaliter olguları anlamak için yeterli olmadığı gibi, bütün düşünme kategorilerimiz ve zihinsel yargı ölçütlerimiz de onları uygulamaya kalktığımızda elimizde patlıyor gibidir.[15]

Dolayısıyla Arendt'e göre yeni ve benzersiz olanı eski, alışıldık araçlar ve yöntemlerle açıklamaya çalışmak, *bilinmeyeni bilinene indirgemek* eğilimine karşı durmak gerekir; ancak diğer eğilim, yani totalitarizmin anlaşılamaz olduğunu savunmak da aynı derecede tehlikelidir: Totalitarizmin rasyonel bir açıklamasını yapmakta zorlanmamız, onun insan kavrayışının ötesinde olduğunu düşünmemize yol açar.[16] Bu tepkinin nedeni, haklı olarak, "her şeyin mümkün ve mubah" olduğu bir durumu kabullenmekte güçlük çekmemizdir. Nitekim, toplama kamplarında yaşamış olanların çoğu yaşadıklarını anlamlandırmakta zorlanırlar. Ama havsalaya sığmasa da totali-

14. "Understanding and Politics", *Essays in Understanding*, s. 322-23 ve "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovanovich, 1968, s.10.

15. "Mankind and Terror", *Essays in Understanding*, s. 302.

16. "Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps", *Essays in Understanding*, s. 232 vd.

tarizmi anlama uğraşından vazgeçemeyiz; bu, totaliter düşünceye teslim olmak anlamına gelir.

Totaliter rejimler, anlamanın yerine kayıtsız şartsız itaati yerleştirmeye çalışırlar. Anlama, yukarıda da değindiğim gibi, endoktrinasyonun tersidir ve bizatihi politik bir eylemdir, çünkü ancak başkalarıyla birlikte yapılabilir. Gerçekten anlamak için başkalarının görüşlerini öğrenmek ve dikkate almak, onların "zihinlerine konuk olmak", sonra da anlama ediminin sonuçlarını açık ve zorlamasız bir tartışma içinde başkalarıyla paylaşmak gerekir. Bu nedenle Arendt anlamayı, "derin bir biçimde insani bir eylem... yaşamanın özgül biçimde insani bir yolu" olarak tanımlar.[17] Ancak anlama, elbette ahlaki yargıyı ortadan kaldırmaz; totaliter terörü anlamak, onu bağışlamak ya da suçları normalleştirmek anlamına hiç gelmez.

Yönetsel aygıt da dahil olmak üzere toplumun tümüne sirayet edip onu pençesine alan totaliter rejimler, tahakkümlerini bireyleri "içeriden" terörize ederek yürütürler. Bu rejimlerin herhangi bir rasyonaliteye ve faydaya dayanmayan keyfiliği, hayatın normal olarak dayandığı ortak deneyimi, paylaşılan gerçekliği parçalayarak insanların olup biteni rasyonel bir şekilde açıklamasını ve anlamlandırmasını engeller. İkinci Dünya Savaşı sırasında olduğu gibi, rejim dışındakilerin, totaliter hareketlerin yarattığı tehlikeyi anlamasını zorlaştıran budur. Nazizm deneyiminde belirli halkların ve insan kategorilerinin yok edilmesi olgusu, kitlesel şiddetin bir başka örneği olmanın çok ötesinde, insanın denetlenmesi ve değiştirilmesi çabasındaki nihai noktadır ve rejimin esas temelini oluşturur. Eric Voegelin'in *Totalitarizmin Kökenleri*'ne ilişkin eleştirisine yanıt verirken Arendt'in dediği gibi, totaliter suçluları salt "caniler", ayrıksı canavarlar olarak görüp cezalandırmak yeterli değildir. Totaliter rejimin görevlileri her gün karşılaştığımız kıt zekâlı, sıradan insanlardır. Tıpkı, "Ruslar seni asacaklar, biliyorsun değil mi?" diye sorulduğunda, gözyaşlarına boğularak "beni niye assınlar, ben ne yaptım ki?" cevabını veren Maidanek ölüm kampı sorumlusu gibi![18] Cina-

17. "Understanding and Politics", *Essays in Understanding*, s. 308.

18. Hannah Arendt, "Organized Guilt and Universal Responsibility", *Essays in Understanding*, s. 127. Burada Arendt, Amerikalı muhabir Raymond A. Davies' in Maidanek kamp sorumlularından biriyle yaptığı röportajdan (*PM*, Pazar, 12 Kasım 1944) alıntı yapmaktadır. Maidanek kampının "sadece muhasebecisi" olduğu-

yetin "yurttaşlık görevi statüsüne çıkarıldığı" bir dünyada, bildik ahlaki ve hukuksal kategoriler yeterli olamaz.[19]

Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda anlattığı olgu, yani insanların birlikte hareket ederek kendilerini yaratma olanağına sahip oldukları kamusal alan duygusunu yitirmeleri, determinizm ve kaderciliği besleyerek içinde yaşadığımız dünyayı denetleme olanağımızı yok eder. Bunun sonucu, komplo teorilerinin kol gezdiği bir ortamda gerçeklikten kopmak kadar, başkalarından da kopmaktır. Kişi böyle bir ortamda hem maddi hem de manevi anlamda yersiz yurtsuzlaşarak ırkçılığın, milliyetçiliğin, her türlü bağnazlığın peşinden düşünmeden koşmaya açık hale gelir. Totalitarizmin özlediği "kitleselleşmiş" ya da "sürüleşmiş" insan tipi bundan başkası değildir. Amaç ve çıkarlarda farklılaşsalar da, otoriter veya totaliter zihniyet yapısı ve yöntemler açısından benzeşen siyasal gelenekler bu insan tipinde kendilerine verimli bir toprak bulurlar. Arendt bu insan tipinin, yeni bir dönemde eski ahlaki alışkanlıkları ve kuralları çabucak unutup yerine yeni koşulların gerektirdiği davranış biçimlerini kolayca geçirebilmesine dikkat çeker. Sıradan insanların, savaş öncesinde Nazi terörüne, savaş sonrasında ise demokratik yaşam tarzına "neredeyse bir insanın ya da halkın sofra adabını değiştirmek için harcayacağı çabadan daha kolay biçimde", hızla uyarlanabilmeleri bunun göstergesidir. Etrafımızdaki dünyada da bunun örneklerini giderek daha fazla görmek insanı dehşete düşürüyor. Bu kitaptaki "Totalitarizmin Paradigması Olarak Toplama Kampı" ve "Zamanımızın Tehlikeleri: İdeoloji, Yalan, Hakikat" bölümleri, Arendt'in to-

---

nu söyleyen bu adam, kampta insanların öldürüldüğünü, gazla zehirlendiğini, ve bazen de canlı canlı gömüldüklerini itiraf ettikten sonra, "kişisel olarak kimseyi öldürmeye yardım etmediği" için sorumlu ve suçlu sayılmasına hayret etmektedir.

19. Hannah Arendt, "A Reply", *The Review of Politics*, Ocak 1953, *Essays in Understanding*, s. 401-9. Cinayetin "yurttaşlık görevi" addedilmesi konusunda başvurulacak en iyi kaynak, Eichmann davasını ele aldığı *Kötülüğün Sıradanlığı*'dır (çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis, 2008). Bu kitapta yer alan rapor ilk yayımlandığında büyük bir gürültü koparmış ve özellikle Yahudiler tarafından çok eleştirilmişti. Oysa daha sonra yayımlanan araştırmalar, insanlığa karşı inanılmaz suçlar işleyen Nazi görevlilerinin olağandışı canavarlıkta caniler değil, iş güç sahibi sıradan aile babaları vb. olduğunu doğruladı. Örneğin bkz. Christopher R. Browning, *Ordinary Men: Reserve Political Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, Harper Collins, 1992.

talitarizm kavrayışını açımlamanın yanı sıra, okuyucuyu çok yakınımızda olan bu türden tehlikeler üzerinde düşünmeye davet ediyor.

Contemptus mundi'ye karşı *Amor mundi*

Politik sorunlarımız ve kaygılarımız, tarihin rastlantılarının –hangi zamanda, nerede, nasıl yaşadığımız vb.– önümüze koyduğu, bir anlamda bizim için "seçtiği" ve bizi tavır almak zorunda bırakan olgulardır. Tabii olgulara gözlerimizi kapamak ve onlarla baş etmeye çalışmak yerine kendi benliğimize, "içimize" çekilmek de mümkün. Ama Arendt'in tutumu hiçbir zaman bu değildir. O daima "dünyadan yana ve onun için" tavır alır, her şeyi belirli bir zamanda dünyadaki konumu açısından anlamaya ve zihinsel yargıya tabi tutmaya çalışır. "Dünya" da hep, politikanın kaynaklanabileceği, her şeyin görünebileceği, insan ilişkiselliğinin, çoğulluğun uzamıdır.[20] Arendt, sağlam politik kurumların çoğulluğa dayanmakla kalmayıp bu çoğulluğu beslemesi ve gündelik hayatımızda yaşayan somut bir olguya dönüştürmesi gereğini vurgular. "Dünya", olanca kırılganlığı içinde, politik sorumluluk konusudur. Kırılganlık, benliğin acil ihtiyaçlarının, kaygılarının, çıkarlarının ötesine geçecek biçimde *dünyaya özen gösterme* yükümlülüğünü getirir.

Dünyanın kırılganlığının teslim edilmesi, kalıcılığın sağlanmasına ilişkin bir kaygı da yaratır. Politika; hatırlama, sınırlara saygı ve çoğulluk uzamının yaratılıp korunması yoluyla, bu kalıcılık kaygısına yanıt verir. Arendt, totalitarizm sonrasında bir nükleer savaş ihtimalinin yaşamı ve uygarlığı daha da kırılgan hale getirdiği koşullarda, filozofun yeryüzüne ilişkin kaygıları reddetmesi, dünyayı hakir görmesi (*contemptus mundi*) tavrına karşı çıkarak dünya sevgisini (*amor mundi*) savunur. *İnsanlık Durumu* kitabına ilk başta "*Amor Mundi*" başlığını koymayı düşünmesi rastlantı değildir.[21] İçinde ya-

20. "[Dünyayı] şimdi çok daha geniş bir anlamda, şeylerin kamusal hale geldikleri, insanın içinde yaşadığı ve kendisini sunduğu, her türlü şeyin göründüğü bir uzam olarak anlıyorum" ("What Remains? The Language Remains", *Essays in Understanding*, s. 20).

21. Aktaran E. Young-Bruehl, *a.g.y.*, s. xxiv. Arendt'in tutumu sadece dünyayı hakir görme geleneğiyle değil, *amor fati* (kader sevgisi, kadercilik) ile de karşılaştırılabilir.

şadığımız dünyaya, bize sunulmuş olana minnet duymak; hem fiziksel olarak yeryüzüne hem de insan ilişkilerine hoyratça yaklaşan, "dünyadan yüz çevirmiş modernler"e anlamlı bir uyarı niteliğinde olduğu gibi, Arendt'in politika anlayışını kavramak açısından da merkezi önemdedir.

Gerçekten de "dünya" kavramı, Arendt'in düşüncesinin merkezinde yer alır: Ortak bir politik uzamı paylaşanlar "arasında" (*interest*) bir dünya vardır. Dünya, yeryüzünün fiziksel olanaklarıyla birlikte insanların iş aracığıyla yarattıkları her türlü nesnenin oluşturduğu ve bu nesneler dolayımıyla geçici insan yaşamının kalıcılık kazandığı uzamdır. Fakat en önemlisi, içinde hareket ettiğimiz kamusal alanı tanımlayan bütün o elle tutulamaz ilişkilerin, kurumların ve pratiklerin yarattığı *öznelerarasılık* niteliğidir. Bu "insan ilişkileri ağı", kolektif bir hatırlama mekânı da oluşturarak nesnelerin dünyasını anlamla donatır. Dolayısıyla bu ortak dünyaya salt güvenlik vb. için değil, anlam için de ihtiyacımız vardır. Üstelik bu dünyayı sadece çağdaşlarımızla değil, bizden sonrakilerle paylaştığımıza göre onu koruma ve yaşamaya uygun bir yer olarak gelecek kuşaklara aktarmakla yükümlüyüzdür.

Politik sorumluluk, dünyaya karşı açık olmayı ve onun çağrılarına yanıt vermeyi gerektirir; sahici politik eylem, dünyanın tarafında olarak onun uğruna yapılan eylemdir. Bu tutum, totalitarizmin hiçbir sınır tanımayan, her şeyi mubah sayan anlayışının tam karşıtıdır. Koruma ve özen gösterme sorumluluğu, sunulmuş olana minnet duymayı, çoğulluk ve doğumluluk gibi insan varoluşunun, bizim "yapmamış olduğumuz" ve o nedenle de eylemin sınırlarını oluşturan koşullarına saygı göstermeyi gerektirir. Totalitarizmin yol açtığı felaketler ise, insanları dünyayı belirli bir şablona göre şekillendirmekte kullanılacak hammaddeler olarak gören ve sınır tanımayan zihniyetinden kaynaklanır. Totalitarizm politikayı "mükemmel toplum"u inşa etmek için bir araç olarak kullanarak kırılgan insan ilişkileri ağını, "aramızdaki dünya"yı yok ettiği için Arendt, "bu dünyadan ayrılırken iyi bir insan olmuş olmaktan çok, ardımda daha iyi bir dünya bırakmış olmayı isterim" der. Kaygısı, (eskilerin "hasis menfaatler" dedikleri) dar benlik çıkarlarının ötesine geçerek bize sunulmuş olana, ortak dünyamıza karşı sorumluluğumuzu hatırlatmaktır. Arendt'in politika felsefesi, içinde aşkınlık barındırma-

yan, hiçbir şeyi "öte dünyaya" bırakmayı önermeyen, "dünyaya yönelik tutkulu bir açıklığı ve sevgiyi" içeren bir düşünce. "Dünyaya Minnet Duymak" bölümü bu izlekleri açımlamayı ve dünyayı bugünde sevmenin anlamını vurgulamayı amaçlıyor.

"Kabileye Sadakat", Politik Mücadele İhtiyacına Cevap Veremez

Bir bütün olarak baktığımızda, Arendt'in düşüncesinin temel izleklerinin çoğulluk, zihinsel yargının politikası ve kamusal özgürlük olduğunu görürüz ve bunların da yaşadığı tarihsel dönemde "verili" bir politik olgu olarak kendi kimlik sorunuyla baş etmeye çalışmasıyla ilişkili olduğunu fark ederiz. Bu, kimliğinin "Yahudilik" boyutunun neden bazen diğer boyutların önüne geçtiğini anlamamızı sağladığı gibi, "istisnai Yahudi" olmayı reddetmesi ile "istisnai kadın" olmayı reddetmesi arasında bağ kurmamıza da izin verir. Çoğu kez, bir Yahudi ve bir kadın olarak ondan beklenen şekilde davranmaması ve bazen her iki kimliğe yönelik eleştirel ifadeler kullanması, Yahudi ve feminist yazarlardan sert tepkiler almasına neden olmuş, hatta her iki anlamda da "kendi kimliğine ihanet ettiği" suçlamasıyla karşılaşmıştır. Arendt'in toplumsal olarak inşa edilmiş etkileşimsel bir olgu olarak ele aldığı ve hem benzersizliği hem başkalarına bağlılığı, hem ayrılmayı hem birleşmeyi içeren kimlik teorisi, politika felsefesinin anlaşılmasına olduğu kadar, kendi yaşamına da ışık tutar. Bunun yanı sıra erken dönem feminist yazarların hayli yüzeysel okumalarının ötesine geçen daha yakın zamandaki çalışmalar, Arendt'in yapıtının feminist teori açısından taşıdığı zenginlikleri incelemeye ve çoğulluk, benzersizlik, dayanışma ve doğumluluk gibi birçok Arendtçi izleği birbirine bağlamaya imkân verdiği için son bölümün başlığı "Kadınların Arendt'i".

Arendt'in politik eylem teorisi, çoğulluğu yaratan benzersizliğin yitirilmemesini vurgular; ancak bu, herhangi bir bireyi kendi grubundan ayırmak için onun "istisnai" ya da "olağanüstü" olarak nitelendirilmesi anlamına hiç gelmez. Tam tersine bireyin benzersizliğinin tanınması, onun başkalarıyla özgürce dayanışabilmesinin yolunu açan bir olgudur. Buna karşılık, egemen iktidar ve zihniyet,

marjinalleştirilmiş bir toplumsal grubun dayanışmasını bozmak için sıkça o grubun mensuplarından bazılarını "istisnai" olarak nitelendirip mostralık bir konuma sokar. Böylelikle diğerlerinden ayırdığı "istisnai" bireye, "sen kendi grubunun öbür (aşağı) üyelerinden farklısın, daha iyisin" mesajı verilirken aslında söz konusu grubun bir bütün olarak "aşağılık/ötekilik" konumu pekiştirilmiş olur.

Arendt'in 20. yüzyılın ilk yarısında doğmuş bir Avrupa Yahudisi ve kadın olarak entelektüel alandaki çığır açıcı başarıları çeşitli vesilelerle ona bir Yahudi ve kadın, dolayısıyla da marjinalleştirilmiş bir grubun üyesi olduğunun hatırlatılmasına yol açmıştır. Princeton Üniversitesi'nde yaşadığı deneyim bunun çarpıcı örneklerinden biridir. Üniversite yönetimi, Amerikan akademi tarihinde ilk kez bir kadın olarak ona "tam profesörlük" statüsünü tanıdığı zaman, övündükleri bu "öncü" kararın *New York Times* gazetesinde haber yapılmasını ister. Arendt bunu öğrendiğinde çok öfkelenir ve üniversite yönetimini kendisine tanınan pozisyonu kabul etmemekle tehdit eder; çünkü "bu snob üniversitenin saygıdeğer beyefendileri" onun bu başarısını kadın, kendi deyişiyle "*feminini generis*" olduğu için kabul etmekte zorlanmakta ve istisnai bir şey olarak görmektedirler.[22]

Princeton olayı, Arendt'in kendisini kimliğinin bir tek boyutuyla tanımlamaya ve kategorize etmeye çalışan özcü tutuma verdiği politik bir yanıttır. "İstisnai kadın" olmaktan memnun olmak, "asimile olmuş Yahudiler"in, dostu düşmandan, iltifatı hakaretten ayıramayıp bir Yahudi düşmanı onlara "öbürleri gibi olmadıkları"nı, "Yahudi derken kendilerini kastetmediğini" söylediğinde memnun olmaları gibidir. Buna karşı çıkmak ise, sizi görünüşte taltif eden ama bunu yaparken hem mensup olduğunuz marjinalleştirilmiş gruptan koparan, onunla dayanışmanızı bozan, hem de başarının ancak egemenin dünyasına asimile olmakla elde edilebileceğini vurgulayan aşağılayıcı tavra bir meydan okuma...

Toplumsal kimliklerin politik önemi, insanın içinde yaşadığı koşullara göre değişir. Arendt'in kimliğinin farklı boyutlarıyla ilgili politik tutumları, onun yeryüzündeki insan çoğulluğunun korunması kaygısıyla yakından ilişkilidir. Naziler, Yahudileri dünya üzerinden silmeye karar verdiklerinde Arendt kişinin kendisini Yahudi olarak

22. Elizabeth Young-Bruehl, *a.g.y.*, s. 272-73.

tanımlamasının görev haline geldiğini düşünür. Çünkü böyle bir durumda ancak bir Yahudi olarak saldırıya karşı koyabilirsiniz: "...size Yahudi olarak saldırıldığında Yahudi olarak karşılık vermek zorundasınız, 'afedersiniz *ben Yahudi değilim, insanım*' diyemezsiniz. Bu aptalcadır[23] (*abç*).

Buradaki *koşullu* kullanıma dikkat etmek gerekir; Arendt her durumda, "kim" olduğunuzu değil de "ne" olduğunuzu anlatan verili kimlikle hareket etmeyi değil, ancak bu kimlik saldırı altındayken ve dolayısıyla *kamusal alanda politik bir eyleme konu olabileceği zaman* ona sahip çıkmayı vurgulamaktadır. Dayanışma, karar verilerek yapılan gönüllü bir politik eylem biçimidir ve "Yahudilik" burada özcü bir tanıma değil, politik dayanışma vesilesine işaret eder. Feminist teori içindeki yeni tartışmalar da, biyolojik aynılığa dayalı özcü "kadın" kategorisinin problemlerine dikkat çekiyor ve "kadınlığı" Arendt'in Yahudiliğini anladığı gibi, yani politik dayanışma uzamı olarak anlıyor. Bu teorik pozisyon bir yandan özcülüğe karşı dururken, diğer yandan ezilen bir toplumsal grup olarak kadınların baskıya karşı ortak mücadelesini mümkün kılıyor. Çünkü herhangi bir ezilen gruba karşı duyulan kişisel sevgi ya da sadakat, politik mücadele ihtiyacına cevap veremez. Tam tersine "kabileye sadakat" hem olgular karşısında tarafsız zihinsel değerlendirme yetimizi yok eder, hem de bizi başkalarından koparır. Oysa başkalarından mahrum kalmak en büyük yoksunluktur ve dünyayı değiştirmek istiyorsak başkalarıyla birlikte eylemekten başka çaremiz yoktur. Arendt'in deyişiyle, "insanlık sevgisi, kendisini, dünyayı başkalarıyla paylaşmaya ne kadar hazır olduğumuzda" gösterir. Sonuç olarak, dünyayı olabileceği zengin ve olağanüstü yere çevirecek olan, işte bu çoğulluktur. O bize sürekli, içinde yaşadığımız aşırı bireyci, atomize olmuş kültürde dünyayı başkalarıyla paylaştığımızı ve bunun sonucu olan sorumluluk duygusunu hatırlatır.

23. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, s. 333. Benzer biçimde, Türkiye'de kadın hareketinin toplumsal cinsiyet bilincini yerleştirme çabalarına karşı solcu erkekler ve kadınların, yıllarca, "kadın-erkek yoktur, insan vardır" sloganını kullanmış olmaları ilginçtir.

Şair ile Filozof Arasındaki Bir Öykü Anlatıcısı

Arendt'in "ne söylediği" kadar "nasıl söylediği" de farklıdır ve bu farklılık önemlidir. Sheldon Wolin, "politik teorinin çağdaş dünyayla ilişkilendirilmesi gerektiğini savunanlar için *İnsanlık Durumu*'nun 1958'de yayımlanmasını "çığır açıcı" olarak nitelendirir ve onun "dünyaya yeni bir şey getirdiğini" vurgular: "Arendt, yepyeni bir dil getirmiş ... ve onunla birlikte politikaya, akademik siyasal bilimin ıvır zıvır ve sıkıcı kategorilerinin aşılmasını sağlayan bir ciddiyet ve değer kazandırmıştır. Geçmişin büyük politik teorilerinin tarih kitaplarında sıkışıp kalmasına son vermiş ve onların günümüzün sorunlarını nasıl aydınlatabileceklerini göstermiştir."[24]

Arendt'in herkesten farklı üslubu, politikanın alışılmış teorileştirilme biçimlerine bir meydan okuma olduğu kadar, "steril" tartışma yöntemine de alternatif oluşturur. Son sözü söylemeye, tartışmayı sonuçlandırmaya yanaşmayan bir tarzdır bu. Deneyime ve politik olana ilişkin indirgeyici sonuçlardan kaçınan bu tarz, olguların somutluğunun ve çoğulluğun yakalanmasına izin verir. Buckler'ın işaret ettiği gibi Arendt, kabul edilmiş anlamda bir sosyal bilimci değildir: "Sosyal bilimin karakteristiği olan ampirik bulgulara ve açıklayıcı varsayımlara geleneksel bağlılık, [Arendt'in] gözünde politik eylemi sahte bir biçimde ölçülebilir ve tahmin edilebilir olana indirgeyen 'davranışçı' bir yaklaşımdır."[25] Bu yaklaşım, içkin olarak kendiliğinden ve tahmin edilemez olan sahici politik eylemin doğasına aykırıdır ve davranışı giderek daha da rutinleştirme peşinde ko-

24. Sheldon S. Wolin, "Hannah Arendt and the Ordinance of Time", *Social Research* 44 (1), Bahar 1977, s. 92, 93. Wolin, Arendt'ten önceki ABD politik teorisi için şu yerinde saptamayı yapıyor: "Ne politik, ne de teorikti. Sonuçta, II. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde, politikanın bilimsel incelemesinin doğa bilimlerinin yöntemini izlemesi gerektiğini savunanların meydan okumasına çok açık durumdaydı. Bu, teorinin 'metodoloji'yle özdeşleştirilmesi sonucuna yol açmakla kalmıyor, aynı zamanda tarih ve felsefeye düşmanlık gütmesine de neden oluyordu. Bunun sonucu ise, bu yeni teori biçiminin 20. yüzyıl politikasına egemen olan sorunlar –savaş, totalitarizm, demokrasi, emperyalizm, ırkçı baskı, ekolojik politika ve şirket iktidarı– hakkında ilginç veya anlamlı bir şey söyleyememesiydi."

25. Steve Buckler, *a.g.y.*, s. 2.

şan modern kitle toplumlarının –ve onların "iş bitirici", menajeryel devletlerinin– taleplerine uygundur. Arendt'in maalesef çok yerinde saptamasıyla, "modern davranışçı teorilerin sorunu yanlış olmaları değil, gerçekleşebilir olmalarıdır".[26]

Arendt, içinde yaşadığımız karmaşık ve çelişkili dünyada politik olanı tüm olumsallığı ve insaniliği içinde kavramak ve eleştirdiği tarzda bir kalıplaştırma içine sokmamak ister. Bu nedenle, onun yapıtlarında politikaya uygulanabilecek reçeteler aramak boşunadır.[27] Bu gerçek, sanıyorum Arendt okumaya başlayan öğrencilerimin ilk başta duydukları tedirginliği açıklıyor. Çünkü alışkın olduğumuz tarz hep bize kesin doğruların öğretilmesi, net tanımların verilmesi. "Hoca" ya da "filozof" son sözü söyleyen, söylemesi gereken kişi değil midir? Arendt ise, donmuş akademik tanımlar peşinde koşmak yerine üslup olarak tartışmayı kapatmayan, son sözü söyleme kibrine kapılmayan "öykü anlatıcılığı"nı seçer: "Öykü anlatmak, tanımlama hatasına düşmeden anlamı ortaya çıkarır."[28] Üstelik yer yer kendi kendisiyle çelişmekten de korkmaz. Bu tarz, hegemonik ve mutlak hakikat fikrine karşı bir meydan okuma olan düşüncesine uygundur. Öğrencilerimin o ilk "travma"dan sonra, "tedirginliğin" sahici düşünmenin başlaması için bir önkoşul olduğunu gösterircesine, Arendt'le "birlikte düşünme"ye başlamalarında ve bundan duydukları keyifle beni de heyecanlandırmalarında bu tarzın önemli bir payı var.

Dünyayı hem karmaşıklığından ve derinliğinden, hem de şiirselliğinden arındırmadan anlama kaygısı da Arendt'in üslubuna ve diline yansıyarak düşüncesine poetik ve estetik bir boyut katar. Hans

26. *The Human Condition*, Doubleday Anchor Books, 1959, s. 322. Alıntılarımı bu edisyondan kendi çevirimle yapıyorum. Bence başlığı "İnsanlık Koşulu" olarak çevirmek daha doğru olduğu halde, Türkçede *İnsanlık Durumu* adıyla yayımlandığı için (çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1993) metnin içinde "İnsanlık Durumu"nu kullandım.

27. Seyla Benhabib'in işaret ettiği gibi, Arendt'i, bütün politik sorularımıza yanıt verdiği için değil, politik olarak düşünmemize yardımcı olduğu için okuruz zaten ("Personal is not the Political", http://bostonreview.mit.edu./BR24.5/benhabib.html).

28. *Men in Dark Times*, s. 105. Arendt'in öykü anlatıcılığının farklı analitik boyutları için bkz. Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, 1994.

Morgenthau onun bu özelliğini çok güzel ifade eder: "Politik konulardaki öngörülerinin çok geniş çağrışımlı niteliğini düşünürseniz... onun zihninin yakınlıklar yaratan, o âna dek kimse tarafından fark edilmemiş olan ama bir kez formüle edildi mi herkese apaçık görünen ilişkiler keşfeden poetik zihne benzer bir biçimde çalıştığını anlarsınız."[29] Yapıtının poetik boyutu, bence aynı zamanda Arendt'in "dünya sevgisi"nin bir başka göstergesidir. Çünkü dünyayı başka bir şeye indirgemeye, kendi düşüncelerine uyduracak biçimde "kesip biçmeye" ve düzene sokmaya çalışmadan olanca derinliği, karmaşıklığı ve zenginliği içinde anlamaya çalışır. Bu çabanın sonucu, yapıtlarındaki "anlam çoğulluğu" ve zengin çağrışımsallıktır. Alışageldiğimizden çok farklı bir politika anlayışını içeren düşüncesi ve özgün dili, onun perspektifine tümüyle karşı olunduğu durumda bile insana tahayyül etmeyi, bir şeyler başlatmayı, bir şeyleri değiştirmeyi öğretir.

Arendt'in harikulade deyişiyle "anlayan yüreğin" yetisi, işte bu "tahayyül armağanıdır": "... gerçek anlama, hiçbir zaman bitimsiz diyalogdan ve 'kısır döngüler'den bıkmaz, çünkü sonunda tahayyülün, daima korkutucu olan hakikat ışığının en azından bir parçasını yakalayabileceğine güvenir. Tahayyülü fanteziden ayırmak ve gücünü harekete geçirmek insani olguları kavramanın 'irrasyonel' olması anlamına gelmez. Tersine, Wordsworth'ün dediği gibi, 'tahayyül... en seçik kavrayışa, zihin genişliğine verilecek başka bir addan ibarettir ve en yüksek biçimindeki Akıldır.'"[30] Arendt'in bu anlayış çerçevesinde günümüz insanını politikaya davet etmesinin, "bizlerde ölmemiş olsa da uyuklar durumda olduğunu umut ettiğimiz özgürlük arzusunu uyandırma çağrısı"[31] olduğuna ben de inanıyorum. Belki henüz varlığı tam olarak ortaya çıkmamış ama günün birinde çıkacak olan bir kamuya hitap ediyor. Bence öğrencilerinin görevi

29. H. Morgenthau, "Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy", *Social Research* 44 (1), Bahar 1977, s. 131. Judith Shklarda, Arendt'in kendisini "şair ile filozof arasında bir yere" yerleştirdiğine işaret eder: "Rethinking the Past", *Social Research* 44 (1), Bahar 1977.

30. *The Prelude*, XIV. Kitap, s. 190-92'den aktaran Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, s. 323.

31. John McGowan, *Hannah Arendt, An Introduction*, University of Minnesota Press, 1997, s. 45.

de, işte böyle dünya sevgisiyle dolu yurttaşların oluşturduğu bir kamunun meydana çıkmasına katkıda bulunmak.

Hannah Arendt, içinde yaşadığımız dünyanın gerçek sorunları, özellikle özgürlük ve demokrasi üzerinde; "daima can sıkıcı biçimde *belirsiz* ve *olumsal* olan", *mutlak doğruların kolaylığını sunmayan* kamusal yaşamın sorunları üzerinde düşünmeye cesaret eden ve bizi de düşünmeye çağıran bir teorisyen.[32] Sistemli bir ideolojik çerçeve oluşturmaktan kaçınırken esas çabası, "yaşanmış deneyimden kaynaklandığı ve rehber olarak da yalnızca onu almak zorunda olduğu için hiç kimsenin tekelinde olmayan o insani kapasitede, nasıl *düşünüleceğinde* deneyim kazanmak".[33] Ancak düşünme, en önemli insani yetilerden biri olsa da, insanın otomatik, kendiliğinden bir özelliği değildir ve mutlaka gerçekleşecek diye de bir şey yoktur; onu önsel olarak elde var sayamayız. İnsan "düşünen hayvan" değil, "düşünmeyi seçebilen" ya da Eichmann ve başka birçok örnekteki gibi, "seçmeyebilen" varlıktır. Bu nedenle, insanı belirleyen bir özgül nitelik değil, bir eylemdir ve düşünmenin de, düşünmemenin de ahlaki sonuçları vardır. "En büyük kötülükleri yapanlar, hatırlamayanlardır çünkü konu üzerinde hiç düşünmemişlerdir ve hatırlama olmayınca onları tutan hiçbir şey olmaz," der Arendt.[34]

Anlamak ve zihinsel yargıda bulunmak, birlikte, Arendtçi politik düşünmeyi ve politik eylemi oluşturduğu için onun politika teorisinin bizi ahlaki sorumlulukla baş başa bırakan çok önemli bir kişisel boyutu vardır. Arendt'in öyküleri politik eyleme kesin teorik tanımlar getirmez ama onları dinleyenleri, dünyaya karşı daha fazla politik sorumlulukla donanmış yurttaşlar haline getirebilir. Onun anlama çabasına katılmak, bizim kendi anlama ve zihinsel yargıla-

32. Andrew Schaap'ın işaret ettiği gibi, "olumsallık, verili olduğunu düşündüğümüz şeylerin keyfiliğini ortaya koyarak dünyada kendimizi evde hissetmemizi sarsar. Ne ki, olumsallığın kabulünün yarattığı güvensizlik duygusu, özgürlüğümüzü duyumsamamızdan koparılamaz... Olumsallık... politik yaşamdaki özgürlüğü, fırsatları ve yeniliği yakalayabilmek için gereklidir. Arendt'in dünyasallık etiği, bir yandan uzlaşmaya olan inancı muhafaza ederken diğer yandan politikanın riskini de göze alan bir kavrayışı kapsar" (Andrew Schaap, *Political Reconciliation*, Routledge, 2005, s. 55).

33. "Preface", *Between Past and Future*, s. 14.

34. "Some Questions on Moral Philosophy", *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (haz.), Schocken Books, 2003, s. 95.

ma ihtiyacımızdan koparılamaz. Bu dünyada bir iz bırakacaksak bunu kamusal alandaki eylemlerimizle yaparız; eylemleri anlaşılır kılansa kişiler ve onların öyküleridir.

Elinizdeki kitabı gerçek bir kamusal aydın olan ağabeyim Prof. Dr. Bülent Tanör'ün anısına adamamın bir nedeni, bu. Arendt'in kaygısı, "aramızdaki dünya"yı korumak için özgür kamusal alanların önemini vurgulayıp ortaya çıktıkları her yerde ve zamanda onları selamlamaktı. 2002 yılında kaybettiğimiz Bülent Tanör'ün öyküsü, dünyaya karşı sorumluluk duygusunu hayatının sonuna kadar taşıyan, ömrü boyunca hem sahiden düşünmeye, hem de düşüncelerini onurla savunmaya cesaret eden bir "hakikat anlatıcısı" olarak ülkesinde özgür kamusal alanların ortaya çıkması için mücadele etmiş bir insanın öyküsü. "Anlayan yürek" nitelendirmesine çok uyan biçimde herkesten öğrenmeye ve değerli bulduğu her şeyi takdir etmeye, bize sunulmuş olanın hakkını vermeye hep hazır olan Bülent ağabeyim, Arendt'in deyişiyle bu "pek de güzel olmayan" dünyayı kendisinden sonrakiler için daha iyi bir yer haline getirmeye çalıştı, çünkü onu bugünde sevmeyi bildi. Keşke bu kitabı da okuyabilseydi...

Fatmagül Berktay
İstanbul, Şubat 2012

Politika: Bir Özgürlük Vaadi

HANNAH ARENDT, en önemli iki yapıtını –*Totalitarizmin Kökenleri* ve *İnsanlık Durumu*[1]–, insanlığın 20. yüzyılda yüz yüze kaldığı, o güne dek tanık olunmamış olağanüstü bir felaketin, totalitarizmin gölgesi altında yazdı. Dolayısıyla Arendt'in dünyasına girmek, 20. yüzyılın politik ve ahlaki karabasanlarıyla yüzleşmek, onlar üzerinde düşünmek anlamına gelir. Yaşamı süresince iki dünya savaşı, devrimler, iç savaşlar gördü Arendt, ama bunlardan daha korkuncu insanları düşünmeden itaat eden birer otomata dönüştürmek amacıyla bizatihi insan doğasını değiştirmeye çalışan totalitarizm deneyimiydi. İnsanlık açısından gerçek bir kâbus olan bu deneyim onu, 20. yüzyılın karanlığından nasıl çıkılabileceği üzerinde düşünürken hem totalitarizmi daha önceki baskı ve korku rejimlerinden farklı bir sistem olarak tahlil etmeye, hem de geleneksel olandan köklü biçimde farklı bir politika anlayışı geliştirmeye yöneltti: Bu anlayışa göre politikanın kaynağı, birbirleriyle etkileşim ve iletişim içinde eyleyen benzersiz bireylerin oluşturduğu bir çoğulluk ve özgürlük uzamı olan kamusal alandı.

Totalitarizmin en belirgin niteliklerinden biri, belki de birincisi, çoğulluğu ve onun ifadesi olan politikayı ve politikanın yer aldığı kamusal alanı ortadan kaldırmaya çalışmasıdır. Farklı çıkar ve görüşlerin birbirleriyle çarpıştığı kamusal alanı tümüyle yok etmeyi amaçladığı için totalitarizm, varoluşsal ve ontolojik bir durum olan

1. Her iki yapıt da Türkçe olarak yayımlandı (*İnsanlık Durumu* ve *Totalitarizmin Kökenleri*, İletişim). Ancak, aksi belirtilmedikçe, alıntılar orijinal İngilizce baskılardan (*The Human Condition*, Doubleday Anchor Books, 1959 ve *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace and Company, 1979 [1951]) benim tarafımdan yapılmış çevirilerdir; bu kitapları sırasıyla *THC* ve *OT* olarak belirteceğim.

"çoğulluk" olgusundan nefret eder. Bu nefret, insanları aynılaştırarak bizatihi bireyi ortadan kaldırmak, herhangi bir başkasıyla değiştirilebilecek ölçüde "fuzuli" kılmak biçimini alır; çünkü çoğulluk, bireylerin benzersizliğinin ortaya çıkabilmesine bağlıdır. Politika ancak benzersiz bireylerin eylemde bulundukları, farklılığın egemen olduğu bir kamusal alanda yer alabilir. Ve tam da bu nedenle, totaliter yönetim açısından aşılması gereken bir engeldir.[2] Politik olmayan rejimlerde de belli ölçülerde politika vardır ama bu, çoğunlukla "saray politikası" ya da kendi içinde çelişkili bir terim olan "özel politika"dır – kapalı kapılar ardında yapılan ve küçük kliklerin birbirlerini etkisiz kılmak için giriştikleri ayak oyunları... Egemen iktidar çevresi bunu da engellemeye, örtbas etmeye, mutlak bir "birlik ve beraberlik" görüntüsü vermeye çalışır. Bu aynılaştırıcı "birlik ve beraberlik" takıntısı, totalitarizmin yolunu döşeyen en önemli unsurlardan biridir. Politikayı yok etme çabası, politikanın benzersiz niteliğinden, yani *birlikte* yapılan kamusal bir etkinlik olmasından ve kurulu düzenin sahiplerinin, kendilerini denetleyecek bir "kamu"dan duydukları korkudan kaynaklanır.[3]

2. Nazi Almanyası'nın yöneticilerinden Goebbels'in ünlü, "politikacılar ve politik partiler sorunları sürdürmek için vardır, bizse sorunları çözmek için" deyişi, bu anlayışı net biçimde yansıtır. Politikayı hakir görme ve politika dışı güçlerden medet umma anlayışının, Türkiye dahil günümüzün demokratik olduğunu iddia eden toplumlarındaki yaygınlığı, günümüzde "politikayı savunma"yı görev haline getiriyor. Ancak burada söz konusu olan, "bürokratik idare" anlamında politika değildir. "Bürokratik idare" gerçekten sorun çözmeye yöneliktir, oysa Agnes Heller'in net ifadesiyle, "politikada sürekli ihtiyaç duyulan eylem türü, sorun çözme *değil*, inisiyatif alma'dır. Demokratik modelde (ilke olarak) herkes inisiyatif alabilir. (...) politik düşünme, sorun çözmenin çok ötesinde, düşünümsellik ile tahayyülün bileşimi olan bir şeydir. İşte bu yüzden Arendt, haklı olarak, her şeyin 'politikleştirildiği' totaliter devletlerde aslında politikanın var olmadığını söyler" (Agnes Heller, *A Theory of Modernity*, Blackwell Publishers, 1999, s. 68).

3. Ancak Seyla Benhabib'in işaret ettiği gibi, totaliter rejimde bile kamusal alanın tümüyle ortadan kalktığını söylemek yanıltıcı olur. Kamusal alanın bir tür "göçü"nden ve yeni bir "yeraltı kamusu"ndan söz etmek daha doğrudur (*The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, 1996, s. 69-75). Nitekim, özellikle Doğu Avrupa ülkelerinin deneyimi bunu doğrulamaktadır. Ayrıca Arendt'in kendisi de, "karanlık dönemlerdeki ışığa" ve direnme olanaklarına işaret eder. Gerçekten de totaliter bir rejimde bile, lider tek başına eylemde bulunmakta özgür olmadığı, çevresindeki küçük bir gruba danışmak zorunda olduğu sürece, politikanın varlığından söz edilebilir. Ancak bu, söz konusu rejimde üstesinden gelinmesi, yok edilmesi gereken bir durumdur. Bu noktada politik özgür-

Totalleştirme ve politikayı yok etme eğiliminin sadece 20. yüzyılın tarihsel totalitarizm deneyimleriyle sınırlı olmadığını bugün daha açık görebiliyoruz. Politikanın çarpıklaşması ve anlamını yitirmesiyle birlikte kamusal alanın ve "kamusal insan"ın yok olması tehlikesi de artıyor. Günümüz yönetimleri, kamusal alanlar yaratmak yönünde yalnızca başarısız olmakla kalmıyorlar, çoğu yerde ona karşı açıkça düşmanca davranıyorlar; çünkü sıradan yurttaşların katılımına açık bir kamusal alan, yönetenlerin eylem ve işlemlerinden dolayı hesap vermelerini gerekli kılmanın ötesinde, "uzman" politikacının politika üzerindeki tekelini de kırabilir. Ancak Arendt'e göre, insanlığımızı ve geleceğimizi ipotek altına alan bu kamusallığın yitimi tehlikesine karşı mücadele umarsız değildir. Onun, reelpolitikle en ufak bir ilgisi olmayan politika anlayışı, "toplumda insanların salt iktisadi hayvanlar olmaktan farklı bir biçimde var olabilecekleri ve benzersizliklerini algılayabilecekleri, yurttaş olarak değerlerinin servetlerine bağlı olmayacağı bir kamusal alan"[4] yaratma fırsatımızın hâlâ var olduğunu hatırlattığı için özellikle değerlidir.

Kendini Sorumlu Hissetmek

Dünyaya politikanın prizmasından bakmak, onun içinde politik bir biçimde eylemek, olaylar karşısında sorumluluk hissedip tavır almak anlamına gelir. Bu yalnızca uzman politikacılara değil, politika teorisyenleri de dahil olmak üzere bütün yurttaşlara özgü ve daha önemlisi, gerçekleştirilebilir bir görevdir.[5] Politik biçimde eyle-

---

lük ile demokrasinin basitçe özdeşleştirilmesine karşı da dikkatli olunmalıdır. "Özgür rejimler, kitlelerin etkin ve gönüllü onayına dayanır" önermesi –salt bununla sınırlı olduğu sürece– 20. yüzyılın totalitarizm deneyimleri karşısında ayakta duramaz. Hannah Arendt'in *Totalitarizmin Kökenleri*'nde işaret ettiği gibi, totaliter rejimlerin kitle hareketi sonucunda kurulması ve sonuna dek de kitle desteğine sahip olması, acıklı olsa da gerçektir.

4. Richard Sennett, "Yeni Kapitalizm", çev. Mehmet Tezcan, *Defter* 35, Kış 1999, s. 32, devamında: "Arendt, özellikle büyük ölçekli ve gayrişahsi şehir yaşamında, insanların yalnızca kişisel servetlerini yansıtmayan bir kamusal varoluş yürütebileceklerini umuyordu."

5. Politika teorisyeninin, bir yandan politikayı bir araştırma nesnesi olarak ele alıp incelerken bir yandan da eleştirel düşünme ile olaylar ve olgular arasındaki bağı kurarak var olanın değişmesi için çaba harcamak gibi bir misyonu olmalıdır.

mek, ilk anda aklımıza geldiği gibi ikiyüzlü bir tavizkârlığın, eğilip bükülmenin olağan görülmesi, "dün dündür, bugün bugündür" anlayışının uygulanması ve "ne pahasına olursa olsun amaca ulaşma" hırsıyla her şeyin mubah sayılması değil. Tam tersine, insanların ortak bir dünyayı nasıl paylaşabileceklerini keşfetmek ve paylaştıkları şeyleri sıradanlaştırmadan, banalleştirmeden nasıl genişletebilecekleri üzerinde düşünmek demek.

Hannah Arendt'in politika anlayışı, bizi "politik olan", yani toplumun kendisini bir birlik olarak algılamasını sağlayan kurucu güç üzerinde farklı bir biçimde düşünmeye çağırarak totalitarizm sonrası dönemde "düşüncenin yeniden başlaması" ihtiyacına cevap veriyor – her türlü sorumuza hazır cevaplar, reçeteler sunduğu için değil, tam tersine politikanın ne olduğu üzerinde düşünmemizi ve var olan yargıları sorgulamamızı sağladığı için... Bu noktada, "politik olan nedir?" sorusu gündeme geliyor. Hannah Arendt, Claude Lefort'un işaret ettiği gibi, politik olana gerçek anlamını verme çabasına girişen az sayıdaki düşünürden biridir: "Bu [20.] yüzyılın olayları, özellikle de totaliter rejimlerin ortaya çıkışı daha önce görülmeyen bir şey olduğu için düşüncenin yeniden başlamasını gerekli kılar."[6] "Politik olan"ın yorumlanması kaygısı, politika biliminin veya politik sosyolojinin kaygısından farklıdır ve politik felsefe geleneğiyle ilişkinin gözden geçirilmesine ihtiyaç gösterir. Nitekim Chantal Mouffe, "politika" ile "politik olan" arasındaki ayrımı netleştirirken "politikanın deneysel alanıyla ilgili olan politika bilimi ile politika teorisi" arasında ayrım yapar. Politika teorisi, "politik olan"ın özüne ilişkin sorular sorar; Heidegger'den ödünç alınan bir tanımlamayla, politika "ontik" düzeye işaret ederken politik olan "ontolojik olan"a gönderme yapar. Ontik düzey, bildiğimiz politikanın

6. Claude Lefort, "Introduction", *Democracy and Political Theory*, s. 6. Ancak Lefort kendisinin, "Arendt'in öne sürdüğü ... [totalitarizme yol açan] olayların Batı düşüncesinin kategorilerini yok ettiği, dolayısıyla da düşünmeye politika felsefesinin bütün öğretilerini reddederek başlamak gerektiği" kanısını paylaşmadığını belirtir. Oysa Arendt'in, geçmişin düşünsel mirasını reddettiği doğru değildir. Zaten Lefort da, Arendt'in "geçmişin büyük yazarlarıyla sürekli bir tartışmaya girerek... kendi kendisiyle çeliştiğini" söyler (*a.g.y.*). Bu tartışmanın varlığı, başlı başına, düşünsel mirasla diyalog içinde olmak demektir; o mirası eleştirmek, onun tümden reddi anlamına gelmez. Lefort'un, Arendt'in gelenekle olan tartışmasını tam anlamıyla değerlendirmediği kanısındayım.

çok yönlü pratikleriyle, ontolojik düzey ise, toplumun nasıl kurulduğuyla ilişkilidir.[7]

Arendt'in özgün olduğu herkesçe kabul edilen politik düşüncesinin eklektik niteliği, bazı yazarları özellikle rahatsız edip tutarsızlık eleştirilerine yol açar. Oysa onun tutarlı bir "sistem" yaratmaya çalışmadığını, tam tersine yaklaşımının mantıken tutarlı kapalı sistemlere temelden karşı olduğunu hep hatırda tutmak gerekir. Elisabeth K. Minnich'in haklı olarak işaret ettiği gibi, Arendt'in sistem oluşturma çabasının bulunmaması ve "geleneğe" karşı tutum alması, düzeltilmesi gereken hatalar değil, onunla birlikte, *farklı biçimde düşünmeye* yönelik bir çağrıdır.[8] Arendt'in yaptığı, içinde yaşadığı zaman dilimi, yani kendi "geçmiş ile gelecek arası" üzerinde somut biçimde düşünme egzersizidir. Zaten bizi düşünmeye ve sorumluluğa davet eden deneyimin yeri de tam burasıdır:

> Ne yaparsam yapayım bir boşunalık hissine kapılıyorum. Kaybetme tehlikesi içinde bulunduğumuz şeyle karşılaştırıldığında her şey gayriciddi geliyor. Sadece kendime, geçmiş ile gelecek arasındaki boşluğa, *düşüncenin gerçek geçici yeri olan* o boşluğa düşme izni verdiğim zaman bu hissin ortadan kaybolduğunu biliyorum.[9]

Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında* adlı yapıtına yazdığı önsözde, düşüncenin yaşanmış deneyimlerden kaynaklandığını ve kendisine [düşünceye] yol gösterecek biricik rehber olarak da deneyime ve olgulara bağlı kalması gerektiğini söyler. Zaten politikaya olan ilgisi, gene kendi ifadesiyle, 1933 yılının 27 Şubatı'ndaki Reichstag yangınıyla başlamıştır: "Benim için bu tam bir şoktu ve o andan itibaren *kendimi sorumlu hissettim*"[10] (*abç*). Arendt'in düşünmeyi, soyut tefekkürün uzak ufuklarından indirip bugün, şu anda gerçek dünyada olan bitenler karşısında ne yaptığımız, nasıl davrandığımız ile birleştirme çabasının ardında, işte bu neredeyse varo-

7. Chantal Mouffe, *On the Political*, Routledge, 2005.

8. Elisabeth Kamarck-Minnich, "Thinking with Hannah Arendt, An Introduction", *International Journal of Philosophical Studies* 10 (2), s. 125.

9. Arendt'in Mary McCarthy'ye Mektubu (Şubat 1968), *Between Friends, The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, Carol Brightman (haz.), Harcourt Brace and Company, 1995, s. 213.

10. "What Remains? The Language Remains", *Essays in Understanding 1930-1954*, s. 4.

luşsal sorumluluk duygusu yatar. 20. yüzyılın politik olayları politika teorisyenini, bu tür sarsıcı politik deneyimler ile varoluş ve düşünme biçimlerimizin kökleri arasındaki ilişkiyi araştırmak ve totalitarizm sonrası dünyada insan onurunu ve özgürlüğünü yükseltecek bir politika anlayışı geliştirmekle sorumlu kılmıştır. Arendt, özerk bir politik alanın varlığını tehdit eden tarihsel ve toplumsal güçlerin fenomenolojik incelemesini yaparken, kendisini sorumlu kılan bu çağrıya yanıt vermektedir.

Gerçekten de, Claude Lefort'un net biçimde ifade ettiği gibi, 20. yüzyılda hiçbir politika teorisyeni, düşünce ile olaylar arasındaki bağı Hannah Arendt'ten daha sıkı bir şekilde kurmamıştır: "Düşüncelerimize birdenbire müdahale edebilen bilinmeyen, beklenmedik öğenin ve başkalarıyla paylaştığımız evrenin *düşüncenin esas doğum yeri* olduğunu, düşünceyi doğuran güçler olduğunu, hiçbir yazar onun kadar açık seçik görmedi"[11] (*abç*). Bu ilişki sıkıca kurulduğu zaman, kendini sorumlu hissetmemek ve ona uygun biçimde davranmamak mümkün değildir ya da ancak dünyaya ve politikaya sırt çevirmekle, kendi kabuğunun içinde özgür olunabileceğini sanmakla mümkün olabilir.

Arendt'in yöntemi, kendi ifadesiyle, "yapıyor olduğumuz şey üzerinde düşünmek"ten ibarettir, aynı anda hem tarihsellik, hem de "bugün" üzerinde odaklanan bu düşünme çabası basitmiş gibi görünür, ama herhalde dünyanın en zor şeylerinden biridir. Bu yöntem onu, içinde yaşadığı dönemin felaketlerini tahlil ederken aynı zamanda bu felaketlerin nasıl aşılabileceği üzerinde düşünmeye sevk eder – çünkü bu mümkündür! Arendt, "hakikatin bir tahayyül meselesi" olduğunu belki de herkesten daha iyi görmüştür. Yeni bir dünya yaratacak olan, insanların birlikte yaşama, ortak bir dünyayı paylaşma ve bu dünya uğruna birlikte eylemde bulunma deneyiminden, gerçek anlamda politikadan başka bir şey değildir.

11. Claude Lefort, "Hannah Arendt and the Question of the Political", *Democracy and Political Theory*, s. 47. Dana R. Villa da, Arendt'in, Nietzsche'nin "tanrının öldüğünü ifşa etmesinden sonra", politik eylemin niteliği üzerine düşünen ilk politika teorisyeni olduğunu söyler. Bkz. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996.

Sahici ve Sahte Politika Ayrımı

Oysa günümüzde politika dendiği zaman akla ilk, politikayı kötüleyen ve ondan kaçınmayı öğütleyen önyargılar geliyor (zaten totaliter yöneticiler politikaya saldırırken hep bu yaygın önyargıların getirdiği kolaylığa sığınırlar). Bu nedenle, "günümüzde politikaya ilişkin her türlü tartışma, profesyonel politikacı olmayan herkesin paylaştığı, politika karşıtı önyargılardan başlamak zorundadır", çünkü "bu önyargılar düşüncemizi işgal etmekte ve politikayı, aslında onu yok edecek olan şeyle karıştırmaktadır."[12] Arendt'i, sahici (otantik) politika ile sahte politika arasında ayrım yapmaya yönelten de budur. Onun "sahici politika" anlayışı, bir yandan eski Yunan kent devletlerinin *–polis–*, özellikle Perikles dönemi Atinası'nın deneyimine, modern çağda ise Amerikan ve Fransız devrimleri ile Avrupa'da 1848 ve sonrasında işçi sınıfı direnişleriyle ortaya çıkan olayların ve politik biçimlerin (devrimci konseyler[13]) yorumlanmasına dayanır. Arendt, "konsey sistemi"ni, daima yenilgiye uğramakla birlikte 18. yüzyıldan bu yana bütün devrimlerin biricik otantik ürünü olarak nitelendirir.[14]

Daha sonra, 1960'larda ABD'de patlak veren sivil itaatsizlik eylemlerini de sahici politika listesine ekler. Politik özgürlük, *belli* tarihsel dönemeçlerde, en yakın olarak da modern devrimler sırasında görünmüş bir olgudur – "parlayıp sönmüş" deyimi belki daha uygundur. Çünkü Arendt, sahici politikanın özü olan eylemi, her şeyden önce, süreçleri başlatma ve kesintiye uğratma yetisi olarak görür. Dolayısıyla devrimler onun için, birer başlangıç ya da yeniden

12. "Introduction Into Politics", *The Promise of Politics*, Jerome Kohn (haz.), Schocken Books, 2005, s. 96.

13. John F. Sitton, Arendt için devrimci konseylerin salt bir "halk ütopyası", neler yitirmiş olduğumuzu hatırlamak için başvurulan teorik bir kurgu değil, politik ilkelerin cisimleşmesini sağlayacak biricik modern biçim olduğunu savunuyor: "...konsey demokrasisi Arendt'in politik felsefesinin yoğunlaşmış ifadesidir". ("Hannah Arendt's Argument for Council Democracy", *Politics* 20 (1), Sonbahar 1987, s. 80-100). Arendt için devrimci konseyler, *sözlerin bir ideolojinin kalıplaşmış mantığına veya parti disiplinine hapsedilmediği eylem ve dayanışma alanları* oldukları için değerlidir.

14. "The Revolutionary Tradition and Its Lost Treasure", *On Revolution*, The Viking Press, 1965, s. 217-85.

başlama ânıdır. Bu birkaç büyük "tarihsel iyi talih ânı", her şeye rağmen belirleyici önemdedir, çünkü "ancak bu anlarda politikanın anlamı –ve birlikte getirdiği yararlar ve zararlar– kendisini tam olarak gösterebilmiştir. Bu dönemlerde kısa süreliğine de olsa kendisini ortaya koyabilmiş olan bazı fikirler ve kavramlar, politik deneyimin tam olarak gerçekleşemediği dönemleri de belirleyecek *standartları* koymak bakımından önemlidir; ancak bu, hiçbir şekilde onlara içkin olan *örgütsel biçimlerin sonradan taklit edilebileceği* anlamına gelmez[15] (*abç*).

Arendt, modern politik kurumların, önemli politik olguların biçimini muhafaza ederken içeriğini yok ettiklerini düşünür. Burada hemen akla gelen soru, bu içeriği çağdaş politik yaşama yeniden kazandırmanın nasıl mümkün olacağı,bu açıdan hangi yeni kurum ve pratiklere ihtiyaç olduğudur. Yani, böyle bir eleştirel perspektif somut norm ve pratiklerde nasıl cisimleştirilebilir, uygulanabilir hale getirilebilir ve sonuçta onları uygulayacak insanların gündelik yaşamının bir parçası kılınabilir? Hannah Arendt, tam da bu noktada gerçekçi olmayan bir politika teorisi önermekle eleştirilir. Çünkü bu konuda somut reçeteler önermez. Onun uğraşı, dar kurumsal anlamda politikanın incelenmesi değil, "politik olan"ın araştırılmasıdır. Politika teorisi politik pratiklerin ve kurumların nasıl işlediğinden ziyade, onların anlamlarını araştırır. Arendt'in politika teorisinin belkemiğini böyle bir anlam arayışının oluşturduğu apaçık.[16] Bütün yaşamını "anlama"ya adamış olan bir teorisyenden somut kurumsal reçeteler beklemek, onun düşüncesini sığlaştırmaktan başka bir şeye yaramaz.

Çağdaş demokrasinin ve politikanın yozlaşması meselesi Arendt'i, Aristoteles'ten aldığı ayrımı kullanarak modern toplumda otantik politikanın yerini çarpıtılmış, sahte politika biçimlerinin almasının nedenlerini açıklamaya, sonra da çoğulluk üzerine kurulu "sahici" bir politikanın ve onun getireceği özgürlüğün koşullarını araştırmaya yöneltir. Gerçek bir kamusal yaşamın unsurları olan özgürlük, eylem ve kamusal alan ile bunlar arasındaki ilişki, Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda geliştirdiği kavramsal çerçevenin anlaşılması açı-

15. "Introduction into Politics", *a.g.y.*, s. 119-20.

16. Bu konudaki belki de en özlü ve politika teorisiyle uğraşan herkesin okuması gereken makalesi "Introduction into Politics"dir. *A.g.y.*

sından önemlidir. Bu kavramlara yeni açılımlar kazandırdığı kuşkusuz, ancak bunlar bazılarının iddia ettiği gibi var olan politik gerçeklikten radikal biçimde kopuk, edebi ya da spekülatif kurgular değildir. Esas olarak verili kurumların eleştirilmesine hizmet etmekle birlikte, yenilerini spesifik olarak tanımlamaksızın, gerçek bir kamusal yaşam için eski ya da yeni olsun politik kurumların *hangi ihtiyaçları ve talepleri karşılamaları gerektiğine* işaret ederler.[17]

Arendt, Batı demokrasilerinin çıkarların temsilinde başarılı oldukları ancak yurttaşlığı geliştirmedikleri, sivil hakları korudukları ama özgürlüğün varlığını güvenceye almadıkları kanısındadır. Sahici politika olanağı çöktüğü zaman onun yerini ister istemez, günümüz toplumlarında olduğu gibi, kitle kültürünün desteğinde örgütlü politik yalanlar,[18] tahakküm ve hatta şiddet doldurur. Dolayısıyla özgürlüğü, politik alana söz ve eylem ile katılmakta gören ve deneyimleyen, böylece politik birlikteliğin sürdürülmesine doğrudan katılan bir yurttaşlık idealinin tanımlanması önemlidir. Bu, Aristoteles'in yaptığı gibi sistemli bir yurttaşlık anlatısı olmasa da, gerçek bir kamusal alan için vazgeçilmez bir idealdir. Nitekim Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda ve *Totalitarizmin Kökenleri*'nde, gerçek yurttaşlığın yok oluşunu ve tıpkı politikanın anti-politikaya dönüşmesi gibi sahte, "anti-yurttaşlık" biçimlerinin ortaya çıkışını anlatır.

"Umutsuz" Bir Soruya Umutlu Yanıt

Peki, sahici politikanın anlamı nedir? Arendt'in bu soruya verdiği yanıt çok net olmakla birlikte, kavraması hiç de kolay değildir. Çünkü, "politikanın anlamı, özgürlüktür... [Oysa] günümüzde bu, ne apaçık, ne de hemen kabul edilebilir bir yanıttır. Bugünlerde hiç kimse politikanın anlamı nedir diye sormuyor [...] bugünlerde sorduğumuz soru, politikaya ilişkin gerçek deneyimlerimizden, yüzyılımızda politikanın yol açtığı felaketten ve daha da büyük felaketle-

17. Phillip Hansen, "Introduction", *Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship*, Stanford University Press, 1993, s. 9.

18. Arendt bu konudaki, "Zamanımızın Tehlikeleri: İdeoloji, Yalan, Hakikat" bölümünde ele alınacak olan olağanüstü analiziyle, günümüz politikasının anlaşılmasına çok önemli bir katkıda bulunur.

re yol açması tehlikesinden kaynaklanmakta. Dolayısıyla bizim sorumuz çok daha radikal, daha saldırgan, ve daha umutsuzdur: Politikanın hâlâ bir anlamı var mı?"[19]

Bu "umutsuz" soruya, Arendt gene de umutlu bir yanıt verir. Umut, her insanın bu dünyaya doğarak yeni bir başlangıç yapma olasılığında içkin olan "mucize"den kaynaklanır. Herhangi bir aşkınlık (tanrı, doğaüstü güç, vb.) değil insanın kendisi, "mucize yaratma konusunda en inanılmaz ve gizemli yetiye" sahiptir ve "gündelik dilimizde" bu mucizenin adı "eylem"dir: "Eylem, kendiliğindenlik niteliğine sahip doğal süreçlere çok benzeyen bir süreç başlatma yetisi açısından benzersizdir; yeni bir şeyler başlatır, inisiyatifi ele alır, ya da Kantçı bir terimle, kendi olaylar zincirini yaratır. Özgürlük mucizesi işte bu başlangıç yaratma yetisinde yatar ve her insanın, yalnızca kendisinden önce orada bulunan ve kendisinden sonra da orada bulunmaya devam edecek olan bir dünyaya doğması nedeniyle *bizzat kendisinin yeni bir başlangıç* olmasına içkindir"[20] (*abç*).

İnsan yaşamında anlam, doğanın içinde var olan ama onun dışına, ötesine geçen insanın özgür eylemleriyle yaratılır. Arendt'in özgürlük kavramı varoluşsal bir insan anlayışı üzerine kuruludur: Verili, değişmez bir insan doğası yoktur; insan kendini yaratan bir varlıktır. Ve özgürlük, Arendt için hiçbir zaman tümüyle bireysel, içsel ya da kişisel bir nitelik taşımaz. Doğa tarafından verilmiş, güvence altına alınmış bir olgu değil, insan birlikteliğinin sonucudur ve bu anlamda politiktir. Politik olma niteliği de insanın özsel bir niteliği değildir; "politika, insanlar *arasında*, ve dolayısıyla insanın *dışında* ortaya çıkar... Politika, *insanlar arasındaki yerde* doğar ve ilişkiler biçiminde kurulur."[21] Birlikteliğin kendisi de verili değil, insanlar tarafından ulaşılan, *başarılan* bir durumdur ve her birliktelik türü özgürlüğü doğurmaz; tersine bazıları, totaliter rejimlerde aşikâr olduğu gibi, özgürlüğü yok etmeye yönelebilir.

Arendt'in politika anlayışı, bilinen tanımlara uymaz. Örneğin Max Weber için politika, başkaları yerine karar verme, onlar üzerinde iktidar uygulama, yönetme ve olayların akışını denetleyebilme

19. "Introduction into Politics", *a.g.y.*, s. 108.
20. *A.g.y.*, s. 113. 21. *A.g.y.*, s. 95.

yetisidir. Yani politika, birlikte yapılan bir şey değil, birilerinin başka birilerine yaptığı bir şeydir.[22] Son zamanlarda yeniden gündeme gelen Carl Schmitt, gerçek politik eylemin, düşmana karşı mücadele olduğunu ileri sürer. Üstelik mücadele kişiler arasında değil, silahlı kuvvetler, ordular arasındadır ve temel karşıtlık dost-düşman ayrımıdır. Ama Schmitt'te toplumların dostları neredeyse yokken, düşmanların varlığı gerekli ve kaçınılmazdır; bu ayrım olmazsa politik yaşam bütünüyle ortadan kalkar.[23] Arendt ise, Clausewitz'in net biçimde ifade ettiği, "savaş, politikanın başka araçlarla devamıdır" anlayışının tam tersine, şiddetin olduğu yerde politikanın tümüyle ortadan kalkacağını savunur. Weber'in, başkaları *üzerinde* iktidar kullanma anlayışından da çok farklı olarak, Arendt için politika, "insanların başkalarıyla *birlikte* oldukları zaman, ne onlar için ne de onlara karşı – yani salt insan birlikteliği *içinde*" ortaya çıkan bir olgudur.[24]

22. Max Weber, *Meslek Olarak Siyaset*, çev. A. Timuçin, M. Sert, İstanbul: Chiviyazıları, 2006.

23. Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis, 2006. Weber ve Schmitt'ten daha çağdaş yazarlar, örneğin Chantal Mouffe, kendi "politik olan" anlayışının onlarınkine benzediğini belirtir: "Hannah Arendt gibi bazı teorisyenler politik olanı bir özgürlük ve kamusal müzakere uzamı olarak tasavvur ederken diğerleri onu bir iktidar, çatışma ve antagonizma uzamı olarak görür. Benim anlayışım kesinlikle ikincilerin perspektifine aittir. Aslında politik olan ile politika arasındaki ayrımı tam da buna göre yapmaktayım. Politik olan derken, insan toplumlarının kurucu unsuru olan antagonizma boyutunu, politika derken ise, politik olanın yarattığı çatışma ortamında birlikte yaşamayı örgütleyen, düzeni kuran pratikleri ve kurumları kastediyorum." *A.g.y.*, s. 9. Ne var ki, Arendt'in kamusal alan ve politika anlayışı çatışmayı ve çıkar farklılıklarını dışlamaz, tersine, bunların varlığından dolayı birçok yazar tarafından Arendtçi kamusal alan "*agonistik*" (yarışmacı) olarak tanımlanmıştır.

24. *THC*, s. 180. Arendt'in politika anlayışı Carl Schmitt'inkinden çok farklı olmakla birlikte Schmitt'in yapıtlarını yakından incelemiş olduğu da bir gerçek. Nitekim, Arendt'in özel kütüphanesinde bir "yürüyüş" yapan Roger Berkowitz, Schmitt'in neredeyse tüm yapıtlarının burada bulunduğunu ve bunların dikkatle okunmuş olduğunu aktarıyor ("Six Questions for Roger Berkowitz", Scott Horton, Harpers.org.archive/2009/12/hbc-90006176). Berkowitz, Schmitt'in *Staat, Bewegung, Volk* adlı yapıtındaki, popülist hareketlerin ulus-devlete yönelik meydan okumasına ilişkin görüşlerini Arendt'in *Totalitarizmin Kökenleri*'nde emperyalizmin yükselişini tartışırken ele alıp gönderme yaptığını ve aynı şekilde ırk düşüncesinin ve totalitarizmin doğuşuna ilişkin anlatısında Schmitt'in *Politische Romantik* kavramından önemli ölçüde yararlandığını hatırlatıyor. Belki de daha önemlisi her iki düşünürün politika ile ekonomi arasında keskin bir ayrım yapmasıdır. Her ikisi de politik eylem özgürlüğünün yönetime uyarlanmaya indirgenmesinden tedirginlik

Polis: Politikanın Doğum Yeri

Politik birlikteliğin ilk belirgin örneği, eski Yunan'da özellikle Perikles dönemindeki Atina kent-devleti, *polis*'tir. "İlk politik birliktelik" biçimi olduğu için *polis*, aynı zamanda Batı politika geleneğinin başladığı yerdir. Birçok yazar, Arendt'in eski Yunan nostaljisi içinde kayıtsız şartsız bir *polis* savunucusu olduğunu öne sürer.[25] Oysa onun için *polis*, tarihsel ve normatif bir olgunun ötesinde, bir metafordur. Amacı Sokrates'i, en erdemli yurttaşını ve örnek düşünürünü ölüme mahkûm eden tarihsel *polis*'i değil; devrimlerde, demokratik halk konseylerinde, 1956 Macar ayaklanmasında, 1960 ve 70'lerin sivil itaatsizlik örneklerinde, yani ortaya çıktığı her yerde, özgür kamusal alanı savunmaktır. Aslında *polis*'in eski Yunan dahil hiçbir yerde tam anlamıyla gerçekleşmediği kanısındadır; devrimler de bu açıdan sadece birer *girişim*'dir, parlayıp sönmüş olan kıvılcımlar... Dolayısıyla, klasik dünyanın *polis*'i üzerinde düşünmek ona özgürlük, eylem ve kamusal alan kavramlarını teorik olarak yeniden tanımlama olanağı vermesi bakımından önem taşır.

Bu bağlamda Claude Lefort'un, Arendt'in geleneğe ve kaynaklara, sadece *onların bugün açısından içerdikleri yeniliği* ortaya çıkarmak için başvurduğu saptaması son derece yerinde: "[Arendt'in] bü-

---

duyarlar. Ancak Arendt'in politikayı Schmitt gibi dostu düşmandan ayırma edimi olarak görmediğini bir kez daha hatırlamak gerekir. Arendt için politikanın özerkliğinin korunması demek, insanın kendiliğinden eyleminin, beklenmedik biçimde eylemde bulunma yetisinin ortaya çıkabileceği uzamın korunması demektir. Bu özellikler, ekonomik sınırlamaların ve sosyal zorunlulukların dünyasında korunabilecek şeyler değildir.

25. Örneğin bkz. Noel O'Sullivan, "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, A. de Crespigny ve K. R. Minogue (haz.), Remzi Kitabevi, 1994 (2. baskı). George Kateb de, Arendt'in temsili demokrasi eleştirisinin ve "bu sistemde demokratik hiçbir şey görmemesinin" ardında aristokratik bir idealin yattığını ve modern toplumlara uygun bir politika anlayışının olmadığını savunur (G. Kateb, "The Questionable Influence of Arendt (and Strauss)", *Hannah Arendt and Leo Strauss, German Emigrés and American Political Thought After World War II*, haz. P. Graf Kielmansegg, Horst Mewes, Elisabeth Glaser-Schmidt, Cambridge University Press, 1997). Başka birçok yazarın da eleştirdiği bu nokta, son bölümde ayrıca ele alınmaktadır. Ancak burada, en azından, Arendt'in "bu sistemde [temsili demokrasi] demokratik *hiçbir şey* görmediğini" söylemenin tek yanlı ve yanıltıcı olduğunu belirtmeliyim.

tün incelemeleri açık seçik ve ayırt edici biçimde neyin politik olduğu, neyinse olmadığı konusuna bağımlıdır. Politik alan ile sosyal alan arasında; doğanın, yaşamın, zorunluluğun ve emeğin alanı ile kültürün, özgürlüğün ve eylemin alanı arasında; kamusal alan ile özel alan arasında; bireyin varoluşu ile yurttaşın varoluşu arasında yaptığı bütün o bildiğimiz kesin ayrımlarının nedeni budur."[26]

Politika, özgür insanların, örgütlü bir siyasal birim –*polis*– içindeki kamusal söz ve eylemlerinden oluşur. Ne var ki bu örgütlü siyasal gövdenin, "*polis*"in kurulması, başka herhangi bir düzenin kurulmasına benzemez. Bu kuruluş ânı, özgürlüğün doğuşuna işaret eder. Çünkü politika, ancak, farklı bakış açıları, farklı "hakikatler" olduğu konusunda en azından belli bir hoşgörünün ve farklı/rakip çıkarların var olduğu bir ortamda siyasal düzenin mümkün olduğu, hatta böylesinin daha iyi olduğu kabulüne dayanır ve onu temsil eder. Nitekim Aristoteles, *Politika*'nın 2. kitabında ideal devlet tasarımlarını ele alırken Platon'un *Devlet*'te *polis*'i ya da politik gövdeyi, homojen bir birliğe indirgemek istemesini eleştirir. Platon, filozofun ebedi uyum ve istikrar –mutlak birlik ve beraberlik!– takıntısını dile getirmektedir. Oysa Aristoteles'e göre, *polis*'te birliğin ileri noktaya vardırılması ve çatışmasız bir "bütünsel uyum"un gerçekleşmesi onu yok eder. Çünkü *polis* çok sayıda farklı ve benzersiz bireyin oluşturduğu bir birimdir ve politika ancak tek bir kabileye, tek bir dine, tek bir geleneğe mensup olmayan çok sayıda farklı bireyin bir arada olduğu ve ortak çıkarı ilgilendiren kararlara etkin biçimde katıldıkları örgütlü politik topluluklarda ortaya çıkabilir.[27]

26. Claude Lefort, *a.g.y.*, s. 6.

27. Burada hemen aklımıza gelen ve Arendt'in kamusal alan kavramsallaştırmasında Seyla Benhabib'in deyişiyle "çağdaş okuru rahatsız eden şey", Yunan politik yaşamının iyice idealize edilmiş bir resmini çizmesi değil, bundan çok daha fazla, *polis*'in agonistik politik alanının, bazı grupların – özellikle kadınlar ve köleler– dışlanmasına ve dışlananların emeğiyle zorunlu ihtiyaçların karşılanması sayesinde küçük bir azınlığın politika yapacak boş zamana ve olanaklara sahip olmasına dayanmasıdır ("Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas", *Habermas and the Public Sphere*, haz. Craig Calhoun, The MIT Press, 1997). Dolayısıyla, *polis*'in kamusal alanının, bugünkü demokratik politika ölçütlerimiz açısından gerçek anlamda çoğul bir alan olduğunu öne sürmek mümkün değildir. Ancak, Arendt'in bu olguyu tartışmamakla birlikte onun farkında olmadığı da doğru değildir. *İnsanlık Durumu*'nun II. Bölümü'nde "işbölümü" konusuna açıklama getirirken, terimi "mesleki uzmanlık"ta kullanıl-

Aristoteles için *politikon* terimi, insanın topluluksal yaşamının herhangi bir biçimine değil, özgül *polis* örgütlenmesine işaret eder ve kesinlikle bütün insanların politik olduğu ya da insanın her yaşadığı yerde politikanın, yani *polis*'in var olduğu anlamına gelmez. Kastettiği, örgütlü *polis*'in insanın topluluksal yaşamının en yüksek biçimi ve dolayısıyla spesifik olarak insani olduğu, insanlar tarafından yaratıldığıdır. Dolayısıyla, Aristotelesçi anlamda politika kendiliğinden apaçık ve insanların topluluk içinde yaşadığı her yerde kendiliğinden beliren bir olgu değildir. *Polis*'teki yaşamı diğerlerinden farklı kılan, özgürlüktür. *Özgür olmak ve* polis*'te yaşamak aynı şeydir* ve Yunanlılar özgürlüğü esas olarak kamusal alanda söz söyleme açısından eşit olma konumu [*isonomia*] olarak kavrarlar.[28]

Bu anlayış belki de en iyi ifadesini Sophokles'in *Antigone*'sinde yer alan, Haemon ile Thebai *polisi*'nin yöneticisi Kreon arasındaki diyalogda bulur. Tiranlık hevesindeki egemen Kreon, küstahça ki-

---

dığı gibi toplumu "gizli bir el" vasıtasıyla çeşitli ihtiyaçları gideren kısımlara bölen [doğallaştırılmış] işbölümü anlamında kullanmadığını belirtir. Bu tür yaklaşım, "cinsiyetler arasındaki *tuhaf* işbölümü açısından da geçerlidir... Bu anlayış, insan türünün işlerinin kadın ve erkek arasında bölünmüş olduğunu varsayar. Bu argüman antik dönemde kullanıldığında vurgu ve anlam epey farklıdır. Esas ayrım, ev içinde geçirilen yaşam ile dışarıda, dünyada geçirilen yaşam arasındadır. Sadece bu ikincisi insana yaraşır yaşamdır ve *burada, işbölümü fikri açısından gerekli olan erkek ile kadın arasındaki eşitlik nosyonu elbette tümüyle eksiktir* (*THC*, s. 313, dn. 38; *abç*). Ve gene, "kadınların ve kölelerin bir sayıldığı ve birlikte yaşadıkları, hiçbir kadının, hatta aile reisinin karısının bile kendi eşitleri –diğer özgür kadınlar– arasında yaşamadığı, dolayısıyla statünün doğuma değil, yapılan 'işe' ya da *işleve* bağlı olduğu Wallon tarafından gayet iyi ortaya konmuştur" (*THC*, s. 321, dn. 81, *abç*). "Sokrates" makalesinde de şöyle der: "Kişinin kanaatini belirtmesi görünebilmesine, başkaları tarafından görülüp işitilebilmesine bağlıydı. Yunanlılar için bu, kişinin başkalarınca görülüp işitilmediği hanenin mahremiyetinde eksik olan ve kamusal alana bağlı bulunan esas büyük ayrıcalıktı (*Aile, eş ve çocuklar, ve köleler ile hizmetkârlar tabii ki tam anlamıyla insan sayılmıyordu*). Özel yaşamda kişi gizlenmiş durumdadır, görünüp parlaması mümkün değildir ve sonuç olarak orada *doxa* (kanaat) da mümkün değildir" (*The Promise of Politics*, s. 14, *abç*).

28. "Introduction into Politics", s. 117, 118. "*Isonomia*, herkesin yasa önünde eşit olduğu değil, politik eylemde bulunma açısından eşit konumda oldukları anlamına gelir ve *polis*'te bu eylem esas olarak birbirleriyle konuşma biçimini alır. Dolayısıyla *isonomia* özünde eşit konuşma hakkıdır ve bu anlamda *isegoria* ile aynı şeydir... Buyruk verircesine konuşmak ve itaat etme biçiminde dinlemek, gerçek konuşma ve dinleme olarak kabul edilmez."

bir (*hubris*) içinde, "bana nasıl yöneteceğimi *polis* mi öğretecek?" diye haykırır ve devam eder, "bu *polis*'te benden başka kimse buyruk veremez!" Haemon'un ona verdiği yanıt ise, tek bir cümlede politikanın özünü ortaya koyar: "Ama tek bir kişiden buyruk alırsa, o zaman *polis polis* olmaktan çıkar."[29] Tek kişi yönetecekse, buyursun, bütün kum tanelerinin aynı olduğu güzel bir çölü yönetsin! Gerçekten de, yurttaşların kararlara katılmadığı, sözlerinin dinlenmediği yer, politik anlamda ancak çöl olabilir. Kreon'un temsil ettiği totaliter zihniyet, her şeyin bir güç ve tahakküm meselesi, yöneticinin görevinin de kendi görüşleri doğrultusunda toplumu yeniden inşa etmek olduğuna inanır; toplumdaki farklı özerk grupların ve bireylerin varlığından ve kendi iradeleri ve akıllarıyla eylemde bulunabilen, nasıl yönetmek gerektiği konusunda "akıl öğreten" yurttaşlardan nefret eder. Totaliter kişi, sanki kendiliğinden, Arendt'in tanımladığı otantik politikayı mümkün kılan en temel iki şeyin ne olduğunu bilmekte ve onları yok etmeye çalışmaktadır: Farklılık ve özgür eylem olanağı!

Üç Temel Kavram: Emek, İş, Eylem

Politikayı mümkün kılan birlikte yaşamanın anlamı üzerinde düşünürken Arendt, insanlık tarihini yorumlamaya hizmet eden ve varoluşsal insan anlayışına dayanan bazı temel kategoriler inşa eder.[30] Politika teorisini geliştirmek için yararlandığı *polis*, üç insani faaliyet alanı arasındaki ilişkilerin doğru ele alınması üzerine kuruludur: Emek, iş ve eylem. *Polis*'te bu öğeler arasındaki ilişkinin doğru kurulması, hanenin (*oikos*) doğal zorunluluklar dünyasını ifade eden özel alanı ile kentin politik yaşamı (*bios politikos*) arasında net bir ayrım yapılması sayesinde mümkün olmuştur. *Vita activa*, insan yaşamının üç temel koşuluna denk gelen bu üç belli başlı etkinliği kapsar. Bunlardan ilki olan emek (*labor*)[31], biyolojik yaşamın ken-

29. Sophokles, "Antigone", *The Theban Plays*, Penguin Classics, 1973. Bu konuda ayrıca bkz. Fatmagül Berktay, "Antigone'de Adalet ve Kibir", *Politikanın Çağrısı* içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2011.

30. Bu temel kategorilerin açımlandığı yapıtı, *İnsanlık Durumu*'dur.

31. Arendt'in dikkat çektiği gibi, Avrupa dillerinde "emek" karşılığı olarak

disine karşılık gelir; *animal laborans* niteliğiyle insan, biyolojik yaşam sürecinin bir parçasıdır. Emek (üretim ve yeniden üretim), biyolojik yaşamı sürdürmek için gerekli olduğundan *animal laborans* zorunluluk alanında faaliyet gösterir.

Homo faber ise, iş (*work*) aracılığıyla, kullanım nesneleri ve sanat yapıtlarıyla dünyayı inşa ederek, doğası itibariyle istikrarsız ve ölümlü olan insanlar için istikrarlı, süreğen ve kalıcı bir dünya yaratır. Doğumluluk niteliğinden dolayı yeni bir başlangıç yapma olanağına sahip olan insanın, bu olanağı gerçeğe dönüştürmek için istikrarlı bir politik uzama ihtiyacı vardır. Kalıcı nesnelerin, sürekli bir fiziksel ortamın olmadığı yerde, dünyanın insanları bir araya getirme, onları ilişkilendirme ve ayırma gücü olmaz. Kamusal alanın varlık koşulu olan çoğulluk, bireylerin kendi başlarına değil, bir arada yaşıyor olmalarına dayanır, ama çoğulluğun salt bir olasılık değil de yaşayan bir gerçeklik olabilmesi "insanları hem birleştiren, hem de ayıran" bir ortak dünyanın (*inter-est*[32]) varlığına bağlıdır. Arendt, bu "ortak dünya" ile "ruh çağıranların etrafında oturdukları masa" arasında bir analoji kurarak masanın birdenbire ortadan kaybolması durumunda, onun etrafındaki kişiler arasındaki ilişkinin de ortadan kalkacağına işaret eder.[33] Bu biraz, *1984*'te Winston Smith'in, tarihini ve geçmişini yitirmiş, artık insanlar için ortak bir dünya oluşturmaktan çıkmış bir Londra ile karşılaşmasına benzer.

Arendt'in tanımladığı biçimiyle "dünya", daima hemen tüketilen ve dolayısıyla hep tekrarlanması gereken emeğin (*labor*) değil, işin (*work*) yarattığı kalıcılık niteliğine sahip olan bir şey / yerdir. Hem

---

kullanılan kelimeler (Latince ve İngilizce "*labor*", Yunanca "*ponos*", Fransızca "*travail*", Almanca "*Arbeit*" hep ıstırap ve çabayı imlerken aynı zamanda doğurma eyleminin sancılarını ifade eder. *Labor, labore* (bir yük altında tökezlemek) ile aynı etimolojik kökene sahiptir; *ponos* ve *Arbeit* ise "*poverty*" (yoksulluk) etimolojik kökeninden gelir (Yunanca *penia* ve Almanca *Armut*) (*THC*, s. 314, dn. 39). Gene Arendt, Aristoteles'in, kadının yaşamını *ponetikos* (doğuran/emek harcayan) olarak nitelendirdiğine işaret eder (*THC*, s. 321, dn. 81). Arendt'in kavramsallaştırması açısından çok önemli olan bu ikili anlam, maalesef Türkçedeki "emek" kavramında ortaya çıkmamaktadır.

32. Günümüzde, çıkar anlamına gelen ve kötü çağrışımlar taşıyan "*interest*"in kökensel anlamı çok farklıydı: Aramızda yer alan ve bizi hem ayıran, hem de birleştiren şey.

33. *THC*, s. 182.

emek, hem de iş, doğanın insan enerjisi tarafından dönüştürülmesi anlamında üretim niteliği taşır; ancak *animal laborans*'ın üretiminin amacı (biyolojik yeniden üretim için gerekli olan şeylerin üretimi) tüketim ya da tüketerek yok etme iken, *homo faber* iş aracılığıyla kullanım nesneleri ve sanat yapıtları yaratarak dünyayı inşa eder. *Vita activa*'da emek ile eylem arasında yer alan iş, emeğe göre eylem ile daha fazla ortaklığa sahiptir. İş de eylem gibi ve emeğin aksine, kamusal bir karakter taşıyabilir. Kalıcı nesneler yaratan iş, yaratıcı da olabilir ama her şeye rağmen belirli amaçlara ve kaçınılmaz kurallara bağımlı olduğu için, zorunluluk niteliği taşır.

Homo faber'in ayırt edici yönü, faydaya dönük olmasıdır. Bu faydacı perspektif, kalıcı bir dünyanın oluşturulması için gerekli olsa da, dünyanın yönetilmesi açısından uygun değildir. Oysa modernite, her şeyi araçsallaştırıp faydaya indirgeyerek tam da bunu yapmıştır. Modern dünyada "bir şey için" (*for the sake of*) ile "bir şey olabilsin diye" (*in order to*) arasındaki ayrım çökmüş durumdadır; bu aynı zamanda Arendtçi anlamda "iktidar"ın (*power*) yokoluşunu imler. Ortak eylem yoluyla ortaya çıkan ve bir şeyler hasıl etmeye, ortak iyiyi çoğaltmaya yönelik iktidarın... Faydanın ve tüketimin egemen olduğu sosyal alanın yükselmesi, iş ile emeğin füzyonu, yani *vita activa*'nın bileşenleri arasındaki doğru dengenin yitirilmesi sonucunda gerçek bir kamusal alan ve gerçek bir özel alan için gerekli koşulların yok olması tehlikesi, modern dünyada yaşanan anlam krizinin esas sorumlusudur. *Homo faber*, kalıcı bir dünya yaratarak bir yandan *animal laborans*'ı biyolojik yaşamın kısır, kendini tekrarlayan sürekliliğinden kurtarır, ancak diğer yandan da dünyayı tümüyle araçsallaştırarak onu içkin değerinden yoksun bırakır.

Animal laborans da *homo faber* de, *vita activa*'nın parçasıdırlar, ancak gerçek anlamda insani faaliyet, özgürlüğün kaynağı olan eylemdir (*action*). Dolayısıyla gerek emek gerekse iş, özgürlüğün önkoşullarından ibarettir. Özgürlük onların varlık nedenidir, tıpkı politikanın varlık nedeni olduğu gibi:

> Özgürlük, gerçek anlamdaki politik alanın adalet veya iktidar veya eşitlik gibi birçok sorunu ve olgusundan sadece biri değildir; ancak ender olarak –kriz veya devrim zamanlarında– politik eylemin doğrudan amacı haline gelen özgürlük, aslında insanların politik bir örgütlenme içinde yaşamasının nedenidir. Özgürlük olmasaydı politik yaşamın bir anlamı ol-

mazdı. Politikanın varlık nedeni (*raison d'être*) özgürlük, deneyim alanı ise eylemdir.[34]

Peki, hemen aklımıza geldiği gibi, sanat ve bilim özgürlüğün görünümleri değil midir? Arendt bunu inkâr etmez, ancak bunlar olağanüstü yetilere sahip insanlara özgüdür ve onun esas derdi, böyle olağanüstü yetilere sahip olmayan yurttaşların eylemlerinde de özgürlüğü bulabilmektir. Özgürlük, sıradan insanların girişebileceği politika alanında ortaya çıkar. Bu alanda, eyleme girişen herkes benzersizliğe ve yüceliğe kavuşabilir ve dolayısıyla filozofun söze dökülemeyen aşkınlık karşısındaki "hayret"i de elle tutulabilir, değiştirilebilir, fark yaratılabilir "bu dünya"ya yönelebilir! Arendt, böylelikle eylemin anlamını, tanrıların ve filozofların öte dünyasal, aşkın katından indirip topluluğa verir.[35] Kendimizi, tahayyül ettiğimiz hakikati yaratırken bulabilmemiz, eylem sayesindedir!

Eylemek ile Özgürlük Aynı Şeydir

Eylem, her şeyin can damarıdır ve eğer eylem yapmıyorsan,
hiçbir şey yapmıyorsun demektir.
*– Gerard Winstanley**

Arendt için politik olan, yaşamı devam ettirmek için girişilen zorunlu işlerden farklı olan eylemlerin uzamıdır. Ancak bu türden eylemler "özgürlük" vaadi taşıyabilir, çünkü yalnızca onlar biyolojik zorunlulukların baskısı dışında gerçekleşir. Politika başlı başına, özgürlüğün gerçekleşmesini sağlayamaz ama ortaya çıkmasının, ya da

* Winstanley, İngiliz Devrimi'nde (17. yüzyıl) radikal bir akım olan Kazıcılar'ın (*Diggers*) önderidir.

34. "What is Freedom?", *Between Past and Future*, s. 146.

35. Simon Swift, *Hannah Arendt*, Routledge, Critical Thinkers, 2009, s. 42. Arendt'in, eylemi hem tahmin edilebilir olan ve kurallara otomatik itaat anlamına gelen *davranış*'tan, hem de tümüyle araçsal olan, yani önceden belirlenmiş bir planı uygulamaktan öteye geçmeyen *etkinlik*'ten ayırması, onun politika anlayışının gerçek dünyanın kaygıları ve sorunlarından kopuk olduğu eleştirisinin yöneltilmesine yol açmıştır. Politika ile ekonomi arasında yaptığı kesin ayrım ve sahici politikanın, ekonomiden, sosyal olandan özgür olması gerektiği yönündeki anlayışı da bu eleştiriyle ilgilidir. Ancak bu eleştiri, Arendt'in araçsallık ile politikada anlam sorunu arasında kurduğu ilişkiyi dikkate almaz. Bu konuda bkz. son bölüm: "Kadınların Arendt'i".

var olduğu yerde korunmasının koşullarını oluşturabilir. Yalnızca özgürlük aracılığıyla benzersizliğimizi ve bizi hayvanlardan ayıran niteliğimizi, yani insaniliğimizi ortaya koyabiliriz.[36] Politikadan uzaklaştığımız zaman, bizatihi insanlığımız tehlikeye düşer. Bernard Crick'in dediği gibi, "özgürlüğün bedeli, sürekli uyanık olmaktan daha fazla bir şeydir... politik eyleme ebedi bağlılığı gerektirir."[37]

Jerome Kohn, Platon ve Aristoteles'ten Nietzsche'ye ve Heidegger'e kadar büyük düşünürlerin hiçbirinin, insan özgürlüğüne ilişkin vaadin, sadece politikaya etkin biçimde katılan insanlar tarafından gerçekleştirilebileceğini Arendt kadar net görmediğini söyler. Nitekim bu, Arendt'in kendi ifadesinde çok açıktır:

> Felsefe, yeryüzünü *insanlığın* ve yazılı olmayan bir tek, ebedi ve herkes için geçerli yasanın yurdu olarak görebilir. Politika [ise] *insanlar* ile, birçok ülkenin uyruğu ve birçok geçmişin mirasçısı olan insanlar ile uğraşır; politikanın yasaları, özgürlüğün salt bir kavram değil yaşayan politik bir gerçeklik olduğu uzamın sınırlarını çizen, koruyan, ve sınırlandıran pozitif olarak belirlenmiş çitlerdir.[38] (*abç*)

---

36. Bu noktada, politika teorisinde epey sorunlu bir alan olan ontoloji konusu gündeme geliyor. Arendt'in kendisi, en azından sistematik bir insan doğası teorisi anlamında ontolojiye sahip olmadığını öne sürse de (*THC*, s. 10), "insanın ayırt edici nitelikleri"nden söz eder. Ontolojik varsayımların mutlaka sistemli bir insan "doğası" ya da "özü" tanımlaması yapmak zorunda olmadıkları, buna karşılık "eğer insan varlığı sürdürülecekse bunların neyin kabul edilebilir, neyinse edilemez olduğunu belirleyen sınırlar" anlamına geldiği ve Arendt'in politik eylem ve düşünmeye ilişkin yaklaşımının "temel insan kapasiteleriyle daha fazla uyum içinde olduğu" konusunda Phillip Hansen'e katılıyorum (bkz. *Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship*, s. 5). Eğer ontolojik varsayımlar bizi insanlar için iyi ya da kötü olan konusunda yargıda bulunmaya yöneltiyorsa, gerçekten de Arendt'in yaklaşımı güçlü bir biçimde ontolojiktir. Üstelik, gene Hansen'in dikkat çektiği gibi, bu özel olarak politik bir ontolojidir: "Yalnızca, iyi düzenlenmiş bir insan varoluşunda politikanın yerini belirlediği için değil, aynı zamanda insan olmak, onun için, hem bizim gibi hem de bizden farklı olan başkalarıyla birlikte yaşamak anlamına geldiği için."

37. Bernard Crick, *In Defense of Politics*, University of Chicago Press, 1992 (4. baskı), s. 272. Burada Castoriadis'in de bir sözünü hatırlıyorum: "Kim ki özgür olmayı isteyip de politikayla hiçbir ilgisinin olmadığını söyleyecek olur, onu ilkokula geri göndermek gerekir." C. Castoriadis, *Dünyaya, İnsana, Topluma Dair*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: İletişim, 1993, s. 81.

38. *Men in Dark Times*, s. 81-82. Arendt'in bütüncülleştirilmiş "insanlık" (*humanity*) kategorisi ile benzersiz bireyler olarak "insanlar" arasında yaptığı ayrıma dikkat çekmek isterim.

Özgürlüğün salt bir felsefi kavram olmaktan çıkması ve yaşadığımız dünyada bir gerçeklik olabilmesi, ancak kolektif politik eylem içinde, insanların birlikte eylemesiyle (*acting in concert*) mümkün olur; tek başına özgürlükten söz edilemez. Arendt'in en değer verdiği ve "yeryüzünün ilkesi" saydığı çoğulluk, sadece "paylaşılan bir dünya"nın özelliği olabilir. Çoğulluğa imkân verecek ve onu anlamlı kılacak bir dünyada yaşayıp yaşamadığımız sorusu ise politikanın yeniden tanımlanmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Eylemin koşulu olan çoğulluğu Arendt, insanların bir tür olarak aynılıkları / eşitlikleri (aynı "insan olma" konumunu paylaşmaları) ile bireyler olarak benzersiz olmalarını (eşitsizliklerini / farklılıklarını) birleştiren bir durum olarak kavrar. Çoğulluk, insanın doğumlu olma niteliğinin sonucu olan bir *potansiyeldir*, ama potansiyelin gerçeğe dönüşmesi yalnızca politik birliktelik içinde mümkün olur. Birlikte konuştukları ve eyledikleri zaman insanlar, eşitlik/aynılık konumunu (jenerik insan olma konumunu) aşıp benzersizliklerini ortaya koyarlar. Ancak daha önce de işaret edildiği gibi, kişinin hem kendisiyle hem de başkalarıyla birlikteliği, kendiliğinden gerçekleşen verili bir durum değil, çaba harcanarak ulaşılması gereken bir şeydir.

Polis'te "*bios politikos*" (politik yaşam), eyleme dönüşmüş söz üzerine kuruludur. *Polis*, politik eylemi Arendt'in eylemi sınırlandıran ve denetleyen "çitler" dediği yasalara ve kurallara bağlar; buysa, politik yaşamın söz aracılığıyla yürütülmesi anlamına gelir. *İnsanlık Durumu*'nda, önce eylem ile sözün iki ayrı yeti olduğunu söylese de (*THC*, s. 25), gene aynı yerde "şiddet alanının dışında kaldığı sürece, politik eylemin büyük ölçüde söz ile gerçekleştirildiğini" belirtir (s. 26). Sözün kendisi, [antik dönemde] başlangıçtan itibaren bir eylem biçimi olarak kabul edilmiştir: Homeros'ta, ilke olarak söz ile eylem arasında fark yoktur, çünkü "büyük eylemlerde bulunanlar, aynı zamanda büyük sözleri söyleyenlerdir".[39] Bu sözün mutlaka formel politik söylev biçimini alması gerekmez; gündelik konuşmalar, görüş alışverişleri, ikna ya da vazgeçirme çabaları, bütün bunlar politik eylemdir çünkü ortak ya da kamusal iyi'ye ilişkin şeylere karar verirken yürüttüğümüz müzakere ve tartışmanın par-

39. "Introduction into Politics", *a.g.y.*, s. 125. Arendt'in işaret ettiği gibi, Yunan tragedyaları bu anlayış üzerine kuruludur.

çasıdırlar. Kaba şiddet ise, dilsizdir ve bu nedenle "büyük" olması hiçbir zaman mümkün değildir![40]

Peki bu tartışmanın içeriği nedir? *Polis*'teki ve devrimci konseylerdeki yurttaşlar neyi tartışıyorlardı? Özgür bir tartışmanın yürütülebilmesinin koşullarını; yeni bir yönetim biçiminin kurulmasının mı yoksa var olanın korunmasının mı daha iyi olacağını; politik bir birimi sağlıklı durumda tutabilmenin, sürdürmenin koşullarını; ya da başkaldırı ve devrim anında ortaya çıkmakta olan yeni tartışma ve müzakere sürecinin en iyi nasıl kurumlaştırılabileceğini... Bunlar kurucu anayasal sorunlar, yasaların ruhunu ve yorumlanmasını ilgilendiren sorunlar oldukları kadar anayasanın değiştirilmesiyle ilgili sorunlardır; başka bir deyişle politikanın oyun kurallarının yeniden belirlenmesiyle ilgili tartışmalardır ve tümü de politik tartışma kapsamındadır.

Arendt için, kamusal ve politik özneler olarak paylaştığımız ortak dünya, ancak, eylemlerimizle ortaya koyabildiğimiz farklılıkların ürünüdür. Ve kavraması zor da olsa, ortaklığa yalnızca farklılıkları vurgulayarak, her şeyden önde tutarak ve sürekli çoğaltarak ulaşabiliriz. Arendt'in, politikanın "ne için" olduğuna ilişkin anlayışımızı kökünden değiştirdiği açıktır; ama bununla kalmaz. Bizzat politik eylemi tanımlama biçimi, *gerçekliği kavrama yetimizin* de karşılıklı etkileşime bağlı olduğunu anlatır. Böylesi bir radikal demokratik katılım ve etkileşim anlayışı, neredeyse ontolojik bir nitelik kazanarak gerçekliğe ilişkin farkındalığımızı sürdürmek ve derinleştirmek açısından zorunlu bir koşul haline gelir.[41] Özgürlük ile eylem arasında karşılıklı bir bağ vardır: "Yeryüzündeki bütün yaratıklar arasında sadece insanın sahip olduğu üstün özgürlük armağanı, ... ancak eylem, gizlendiği yerden çıkabilmek ve kendisini ortaya koyabilmek için kendi dünyasal uzamını yarattığı zaman tam anlamıyla gerçekleşebilir."[42]

40. *THC*, s. 25, 26.

41. "Introduction", C. Calhoun ve J. McGowan, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, 1997, s. 22.

42. "What is Freedom?", *Between Past and Future*, s. 169.

Politikanın Özgürlükten Kopması: Bir "Pyrrhus Zaferi"

Günümüzde politika, sıradan yurttaşların katıldığı bir etkinlik değil, onlar adına sadece "uzmanlar"ın yapabileceği "teknik" bir iş olarak görülüyor. Bu "teknik iş" alanının, "uzmanlar" (profesyonel politikacılar) ve iktidarı elinde tutan yöneticiler tarafından alabildiğine kıskançlıkla korunması, otantik politikadan ne kadar uzak olunduğunu gösterdiği gibi, teknokrasi ile totaliter yönelim arasındaki yakın ilişkiye de işaret ediyor. Bu durum, Arendt'e göre, "modern egemen devletin hem anti-politik ilişkiler ve pratikler üzerine kurulu olmasının, hem de onları pekiştirmesinin" göstergesidir: "Politik toplulukların şu ünlü egemenliği daima bir yanılsama olmuştur; üstelik bu ancak şiddet araçlarıyla, yani esas olarak politik olmayan araçlarla sürdürülebilir."[43]

Max Weber'in ya da Carl Schmitt'in politika anlayışına içkin olan egemenlik yorumu, son tahlilde sadece tek bir "tam egemen" olabileceğine işaret ederek egemenliğin nihai ifadesinin tiranlık olduğunu gösterir. Bu tür egemenlik anlayışı, Batı felsefe geleneğinin uzantısıdır. Arendt, bu geleneğin bağrında var olan, dünyayı düzene sokma ve egemenlik altına alma yönündeki rasyonalist ve araçsallaştırıcı eğilimleri eleştirir. Sheldon Wolin'in de işaret ettiği gibi, geleneksel politika felsefesinin esas konusu, politika ile kurulu düzenin talepleri arasında uyum sağlamaktır; politika felsefesi tarihi bu tema üzerinde bir diyalogdan ibarettir, ve filozofun çabası büyük ölçüde politikadan arınmış bir düzen yaratmaya yöneliktir.[44] Arendt, geleneksel felsefenin politika üzerindeki zaferini bir "Pyrrhus zaferi", sahte bir zafer olarak değerlendirir. Çünkü bu "zafer" politikanın değersizleştirilerek düşüncenin eylemden kopmasına ve özgürlüğün egemenlik ve denetim olarak anlaşılmasına yol açmıştır.

Eylemin niteliğinin yanlış tanımlanmasını ve politikanın değersizleştirilmesini Arendt, iki dünya (Hakikat/görünüm ya da Varlık/varoluş) teorisine sahip klasik metafiziğe bağlar. Platon'dan itibaren

43. "What is Freedom?", *a.g.y.*, s. 163 ve 165.
44. Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, s. 12.

bütün siyasal filozoflar, öncelikle filozofturlar ve aslında bu onların temel sorunudur. Eylemin gerçek dünyasına, siyasal yaşamın karmaşasına sırt çevirmişlerdir; yaşamın kendisinden çok tefekkürle ve kendi zihinlerdeki mutlak kalıpları değişken dünyaya uygulayıp ona çekidüzen vermekle ilgilidirler. Daima beklenmedik sonuçlar yaratan eylem ve özgürlük, onların "nizam ve intizam" arayışlarını berhava edici bir nitelik taşırken mutlak hakikat ve zorunluluk fikri çok daha rahatlatıcıdır. Siyasal dünyayla, tarihsel dünyayla, değişen dünyayla yüz yüze geldiklerinde hepsi de onun "melankolik rastgeleliğinden" (Kant), düzensizliğinden umutsuzluğa kapılmışlar ve gökyüzündeki *idealar* evreninin, ebedi ve değişmez hakikatler dünyasının kavramsal açık seçikliğini özlemişler, ona sığınmışlardır.[45]

Düşünce ile eylem arasındaki kopukluk, esas olarak Sokrates sonrasında Platon ile başlar.[46] Platon'la birlikte, politika, filozof için insan yaşamının basit ilksel ihtiyaçlarıyla ilgilenen ve mutlak felsefi ölçütlerin uygulanması gereken bir alan haline gelir. Politikanın kendisi ise, elbette böylesi ölçütlere uyamaz ve dolayısıyla yalnızca filozoflar tarafından değil, bu görüşleri özümseyen eğitimli kamuoyu tarafından da genelde ahlaksızca bir uğraş olarak kabul edilir. Böylelikle, politika ve politik yönetim, insan doğasının kötülüğünün hem yansıması, hem de cisimleşmesi olarak görülmeye başlar. Tıpkı dinsel düşüncede insanların çoğu eyleminin ve ıstırabının, "insan günahkârlığı"nın bir sonucu olarak görülmesi gibi...

Mutlak Hakikat Politikayı Yok Eder

Atina'da Sokrates'in, kendi yurttaşları tarafından yasayı ihlal etmekten suçlu bulunmasının yarattığı ahlaki politik trajedi, Platon'un "geleneksel siyasal düşünce"yi geliştirmesinin başlangıcını oluşturur. *Polis*'e ve onun özgürlük anlayışına muhalefet eden Platon, ölçütlerini politikadan değil felsefeden türettiği bir politika teorisi ve yalnızca filozofun bilebileceği *idealar*'ı cisimleştiren ayrıntılı bir dev-

45. Spinoza da, "bir uygulaması olan bilimler arasında, kuramın pratikten en çok ayrıldığı dal, politikadır ve devlet yönetmek açısından kuramcılardan ya da filozoflardan daha uygunsuzu bulunamaz," diyor. Aktaran Cemal Bali Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, İstanbul: Afa, 1990, s. 44.

46. Bkz. *The Promise of Politics*.

let tasarımı, bir *ideokrasi* inşa eder. Bu *ideokrasi* inşa edildiğinde "gelenek", yani "iyi" *ideası*'nın yönetimi de başlamış olur. Artık burada "ikna"ya yer de yoktur, gerek de. Bu tek aşkın *idea*, tek aşkın Hakikat, Sokrates'in kendi yurttaşlarını sürekli sorgulayarak bıkmadan doğurtmaya çalıştığı çoğul "göreli hakikatler"in, kanaatlerin (*doxa*) yerini alır.[47] Gelenek açısından belirleyici olan, Platon'un, haneye mensup köleler üzerinde uygulanan ve tümüyle apolitik olan egemenlik kavramını politik alana sokmasıdır. Filozof, hakikati (*episteme*) aramanın ötesinde onu elinde tutmakta ve empoze etmektedir. Sokrates'in "ebelik" –*maieutic*– yoluyla herkesin kendi *doxa*'sı içinde var olabilen hakikat payını bulup çıkarma çabası, artık *idea*'nın –mutlak ölçütün– zorla kabul ettirilmesine dönüşmüş durumdadır. Politik olguların tümü, var olan politik gerçekliğin dışındaki bir İyi *ideası*'na göre şekillendirilmeye çalışılır. Bu, Sheldon Wolin'in işaret ettiği, filozofun *toplumu* kendi temel değerlerine göre *total olarak şekillendirme* ve böylece tarihselliği aşma çabasının göstergesidir[48] (*abç*).

Oysa Sokrates, dünyanın kendisini, içinde bulundukları konuma göre herkese farklı bir biçimde gösterdiği ve dünyanın aynılığının, "herkes açısından ortak" (*koinon*) olma durumunun ya da "nesnelliğinin", işte bu *aynı dünyanın herkese farklı açılmasında* yattığı kanısındaydı. Farklı açılardan da olsa herkese aynı dünyanın açılması, "senin ve benim ikimizin de insan olduğunu" gösterir ve insan olmaktan kaynaklanan eşitliğimize işaret eder. Hiç kimse, nesnel dünyayı bütün gerçekliği içinde kavrayamaz; çünkü "dünya, ona yalnızca bir tek perspektiften, içinde bulunduğu konuma denk düşen

47. Platon, *Theaetetus*'da, felsefenin kökenini açıklarken onun "hayret" (*thaumadzein*) ile başladığını belirtir: "... çünkü hayret etmek, filozofun en çok maruz kaldığı şeydir; felsefenin, hayretten başka bir başlangıcı yoktur..." *Thaumadzein*'i, yani olan şeyin oluşu karşısında duyulan hayreti Platon bir *pathos* olarak, maruz kalınan, tahammül edilmek zorunda kalınan bir şey olarak tanımlar. Arendt'e göre, bu, *doxadzein*'den, yani bir şey hakkında kanaat oluşturmaktan çok farklıdır. Sözkonusu "hayret" söze dökülemez çünkü söze dökülebilmek için fazla geneldir. "Varolan her şey karşısındaki bu hayret, hiçbir zaman özel bir şeye yönelik değildir ve Kierkegaard da işte bu nedenle, onu, hiç-şey'in, hiçliğin deneyimi olarak yorumlar." "Socrates", *The Promise of Politics*, s. 33.

48. *Politics and Vision*, s. 19 vd. Wolin, bu "mimari" (*architectonic*) çabanın Batı siyasal düşünce tarihinde pek çok biçim aldığını ve Platon'dan Augustinus'a ve Hegel'e dek uzandığını belirtir.

ve onun tarafından belirlenen" tek bir perspektiften görünür ve "açılır". Eğer kişi dünyanın "gerçekten" nasıl olduğunu kavramak istiyorsa, bunun ancak dünyanın birçok kişi tarafından paylaşıldığını, başkalarıyla kendisi *arasında* durduğunu, onları ayırıp birleştirdiğini, herkese kendisini farklı biçimde gösterdiğini ve ancak birçok kişi onun hakkında konuşabildiği ve birbirleriyle ona ilişkin görüş ve perspektiflerini tartışabildikleri ölçüde mümkün olabileceğini anlamak durumundadır.[49]

Dünya, ancak onun hakkında, kendi konumumuzun sonucu olan farklı bakış açılarından özgürce konuştuğumuz zaman, bütün yönleriyle ve nesnelliği içinde kendisini gösterebilir. İnsanlar ve konumları arasındaki bütün farklılıklara ve bunun sonucu olarak kanaatlerinin (*doxai)* farklılığına rağmen, hepimizin insan olmasından kaynaklanan bir ortaklığın sonucu olan ortak bir dünyayı paylaşmamız söz konusudur. Hakikat'in empoze edilmesi, kanaati, yani yurttaşların özgül siyasal gerçekliğinden kaynaklanan farklı görüşleri ortadan kaldırır ve yerine, dışarıdan empoze edilen bir *idea*, mutlak ölçüt ya da Hakikat geçirir. Böylece yurttaşların kendilerine ait dünyaları ve kendilerine ait görüşleri, başka bir deyişle *dünyanın çoğulluğu*, ortadan kalkmış olur. ("Eğer filozoflar gerçek bir politika felsefesine ulaşacak olsaydılar, büyüklüğü ve sefaleti içinde bütün bir insan uğraşları alanını yaratan çoğulluk olgusunu, kendi hayretlerinin –*thaumadzein*– konusu yapmak zorunda kalırlardı," der Arendt: "Kutsal Kitap diliyle konuşacak olursak her kim ki evrenin, insanın, varlığın mucizesini söze dökülemez bir hayret içinde kabul ediyorsa, bunu da, [yani] Tanrının İnsan'ı değil, 'erkek ve dişi olarak insanları' yaratmış olduğu mucizesini de kabul edecektir."[50] Gerçekten de mucizevi olan, oralarda bir yerde var olduğu sanılan aşkın bir hakikat değil, yeryüzünün olanca çeşitliliği ve çoğulluğu içindeki gerçekliğidir.

Arendt'in anlatısında "iyi yaşamı" (*eudaimonia*) mümkün kılan *polis*, özgür insanların bir araya gelip tartıştıkları, zora ve kuvvete hiç yer olmayan Homerik bir *agora* çevresinde inşa edilmiştir ve bu alana ikna (*peitho*), yani ancak eşitler arasında var olabilen "sözle

49. "Introduction into Politics", *The Promise of Politics*, s. 128.
50. "Socrates", *The Promise of Politics*, s. 38-39.

etkileme", müzakere, yarışma ve rekabet egemendir. Bu anlamda *polis*, "Atina değil, *Atinalılardır*."[51] Buna karşılık, savaş ve onun içerdiği kaba kuvvet, politikanın tümüyle dışında sayılır. Başka devletler ya da sitelerle ilişkilerinde *polis*, kuvvete dayanır ve dolayısıyla kendi yurttaşlarının gözünde "politik olmayan" bir biçimde davranır. Askerlik, kumanda ve itaat olmadan yürütülemeyeceği ve askeri kararlar tartışma ve ikna konusu olamayacağına göre savaş, politik olmayan bir alana aittir ve "buyruk almayan ve vermeyen yurttaşların" temel eşitliğini geçersiz kılar. Burada artık özgürlüğün ve yurttaş eşitliğinin yerini, Haemon'un doğru *polis* kavrayışının yerini, tirana dönüşen Kreon'un ideali olan zorunluluk ve emir-komuta almıştır.

İnsan ilişkilerinde her türlü mutlak hakikat iddiası, kanaatlerin tartışılmasına dayanan politikanın kökünü kazır. Kamusal yaşamda kolaylık olsun diye başvurulan bu tür hakikat iddiaları sadece tartışmayı sonlandırmaya yarar, oysa kamusal yaşam için esas olan tartışmanın sürekli kılınmasıdır. Bu anlamda tartışma, belli bir hedefe ulaşmanın aracı değil, bizzat kendi başına bir amaçtır.[52] Kamusal alan, uzlaşmaya varmak ya da karşılıklı anlamayı gerçekleştirmenin ötesinde, kişinin söz aracılığıyla kendisini ortaya koyduğu ve özgürlüğü deneyimlediği yerdir. Mutlak hakikat ise, "tekilliği içindeki insan"ı ilgilendirir ve zorunluluğun kuvvetini temsil eder, özgürlük olanağını değil; dolayısıyla "doğası itibariyle politika dışıdır".[53]

51. Aristoteles'e göre, *polis* örgütlenmesi içinde yaşayanlar sadece yaşamak değil, "iyi yaşamak" isterler; yani ilksel, neredeyse biyolojik sayılabilecek ihtiyaçların –örneğin yaşamın ve mülkiyetin korunması– karşılanmasının ötesinde, politikayı tanımlayan daha yüksek bir yaşam idealinin peşindedirler.

52. Burada, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi ile bağ kurmak kolaydır. Her iki düşünür de, sözün ya da söylemin bir iktidar yaratma potansiyeli olduğu üzerinde hemfikirdirler ve kamusal alanı şiddetin ve kuvvetin yerinin olmadığı bir uzam olarak tasavvur ederler. Ancak, Arendt'in görüşlerin çoğulluğuna ilişkin yaklaşımı, Habermas'ınkinden farklıdır. Onun için çoğulluk (görüşlerin farklılığı), üstesinden gelinmesi gereken değil, korunması gereken bir şeydir. Ayrıca, Arendt'te ifade edilen görüşlerin kendiliğindenliği önemliyken Habermas'ta kurumsallaşmış söylemler öne çıkar. Bu konuda bkz. K. Baynes, "Democracy and the Rechsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung", *The Cambridge Companion to Habermas*, S. K. White (haz.), Cambridge University Press, 1999.

53. *On Revolution*, s. 53-54, "Truth and Politics", *Between Past and Future*, s. 256. Bu nokta, Arendt'in, akıl yoluyla ulaşılan hakikatin olgusal gerçekliğe birebir denk düştüğünü savunan pozitivizme yönelik eleştirisiyle de bağlantılıdır.

Platon, sofist Protagoras'ın göreliliği vurgulayan "insan, her şeyin ölçüsüdür" sözüne karşı "her şeyin ölçüsü *theos*, tanrı, *idealar*'da kendisini gösteren tanrısallıktır" derken mutlak olanın tahakkümünü savunmaktadır. Aristoteles buna, politikayı savunan bir yanıt verir: "Herkes için ölçü, erdem ve iyi insan olma"dır. Yani ölçü, yasalar gibi insana dışsal ya da *idealar* gibi insanüstü, aşkın bir şey değil, kamusal alanda eyleyerek kim olduğunu gösteren yurttaşın kendisidir![54] Eylem, felsefenin amaçladığı, hakikati tanımlayan kesin, değişmez ve ebedi metafizik ölçütleri anlamak ve tanımlamak görevine hiç uygun değildir. Platon'la başlayan geleneksel politika felsefesinin eyleme, özellikle onun belirsiz, kendiliğinden ve tahmin edilemez niteliğine düşmanlık duymasının nedeni budur.[55]

Özgürlüğün Egemenliğe Dönüşmesi

Felsefe, politik alanda ve genel olarak insanlar arasındaki etkileşimsel eylemde ortaya çıkan özgürlüğü, iradenin bir "iç-sorunu"na dönüştürerek çarpıtmıştır.[56] Bunun sonucunda özgürlük, dışsal gösterimleri olmayan ve dolayısıyla tanım gereği politik önem taşımayan bir "iç duygu" haline gelir. Platon'un *polis* karşıtlığına dek geri giden ve özellikle hem köle, hem de özgür olunabileceğini düşünen Stoacılar'ın iç özgürlük-dış özgürlük ikiliğinde belirgin olan bu yaklaşım, antik dünyanın ve *polis*'in çöküşüyle yakından ilgilidir. Özgürlüğü insanın "iç"inde (ve kendini denetleme iradesinde) arama düşüncesinin, özgürlüğün bir eylem olarak ortaya konma koşullarının yetersiz olduğu tarihsel dönemlerde insanların yaptığı "zorunlu

54. *Nikomakhos'a Etik*, 1176 a 17; aktaran Hannah Arendt, "Socrates", s. 24. Aristoteles de, Platon'la birlikte, "nihai hakikat"in sözün ötesinde olduğunu düşünmekle birlikte, Arendt, Platon'un *doxa*'yı "hakikat"in karşısına koyarken Aristoteles'in *nous*'un (felsefi tin) karşısına *phronesis*'i (politik akıl ya da sağgörü) koyduğuna (*Nikomakhos'a Etik*, 1142 a 25) dikkat çeker. "Socrates", s. 33.

55. Arendt, bu anlayışın, dünyadan uzaklaştığı ve gerçek tarihi dışlamak pahasına metafizik kurgular üzerinde odaklandığı kanısındadır: "Gerçekliğin bu şekilde paranteze alınması –onu salt bir 'izlenim'miş gibi kabul edip ondan kurtulunması– 'profesyonel düşünürler'in en güçlü eğilimlerinden biri olarak kalmıştır..." *The Life of the Mind*, s. 157.

56. "What is Freedom?", *Between Past and Future*, s. 145, 146.

bir keşif" olduğunu söyleyen Arendt'e Isaiah Berlin de katılır: "Mutluluğu, adaleti ya da özgürlüğü arayan ama üzerinde hareket edebileceği tüm yollar tıkanmış olduğu için pek bir şey yapamayan insan için, kendi içine kapanmak dayanılmaz bir çekicilik kazanabilir." Berlin'e göre, özgürlüğün politika alanından çekilerek içsel bir sorun hale gelmesi bir tür "kaleye geri çekilme"dir. Artık özgürlük, "politikadan özgürlük" olarak anlaşılmaya başlar.[57]

Felsefe ile politikanın kopuşunun en önemli sonuçlarından biri, beden-ruh ikileminin keskinlik kazanması ve özgürlüğün de egemenlik olarak kavranmasıdır. Filozof, insani olandan daha fazla bir şeyi, tanrısal olanı (*theion ti*) algıladığını iddia etse bile, gene de bir insandır ve dolayısıyla felsefe ile insan eylemi arasındaki çatışma, son tahlilde, filozofun kendi içindeki bir çatışmadır. İşte bu, Platon'un beden ile ruh arasındaki çatışma olarak rasyonalize ettiği ve genelleştirdiği şeydir: Beden, insanların sitesine / devletine aittir; felsefenin algılayabildiği "tanrısal olan şey" ise, insan işlerinden ayrı olduğu varsayılan ve kendisi de tanrısal olan ruh tarafından görülebilir. Dolayısıyla filozof ne denli gerçek bir filozof haline gelirse, kendisini de bedenden o kadar ayıracaktır. Ama yaşadığı sürece bunu gerçekleştirmesi mümkün olamayacağına göre, her özgür Atinalı'nın yaptığını yapmaya, yani yaşamın zorunluluklarından kaçınabilmek için efendinin köle üzerinde egemenlik kurması gibi, kendi bedeni üzerinde kendi iradesiyle egemenlik kurmaya çalışacaktır. Böylelikle özgürlük, irade aracılığıyla benlikten (*self*) kurtuluşu ifade eder hale gelir, çünkü benlik dünyevi arzuların, iştahların odağıdır ve kişi "özgür" olabilmek için bunlardan kurtulmak zorundadır. İradenin iktidarı hükmetmek olduğu için de, bu iktidar özgürlüğün değil, ancak gücün (*strength*) aracı olabilir.

57. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays On Liberty*, Oxford University Press, 1969, s. 131. Bu konumun –politikadan özgürleşme, azade olma anlamında özgürlük– anti-politik sonuçları, antik dünyada da kendisini göstermekle birlikte, Arendt'e göre modern politika teorisinde tam anlamıyla Hobbes'dan sonra ortaya çıkmıştır. Bu, Descartes ve ardıllarında görülen, özgürlüğü salt içsel ve tinsel bir olgu olarak algılama tavrıdır. Oysa, "... özgürlük, 'iç özgürlüğün', yani insanın dışsal baskıdan kaçmak için içine çekildiği ve kendini özgür *hissettiği* içsel uzamın tam karşıtıdır. Bu 'iç duygu', dışsal sergilemeden yoksun ve dolayısıyla tanım gereği politik açıdan geçersizdir" ("What is Freedom?", s. 146).

Arendt'e göre, özgürlüğü irade ile ilişkilendirmek politika alanını terk edip zorunluluk alanına girmektir. Güç ve irade bireyin tekil, doğal özellikleridir ve topluluksal bir nitelikleri yoktur; en iyi ihtimalle, bireysel iradelerin, sözleşme yoluyla bir araya gelebilmesi söz konusu olabilir; bunun dışında, Hobbes'un işaret ettiği gibi, hep ayrı ve çatışma içinde kalırlar. İradenin kapsayıcı iktidarı yüzünden, iktidar iradesi (*will to power*), bir tahakküm iradesine dönüşür.[58] Özgürlüğün iradenin bir "iç" deneyimi olarak görülmesi ve egemenlik ile özdeşleştirilmesi, onu radikal biçimde bireyselleştirir. Bu, başka iradelerden bağımsız ve sonuçta onlara üstün olmaya yönelen bir "özgür irade" idealidir! Oysa Arendt için özgürlük ile egemenlik özdeşleştirildiği zaman, bu "ya insan özgürlüğünün inkârına... ya da bir insanın, bir grubun veya bir politik birimin özgürlüğünün ancak özgürlük pahasına, yani başkalarının egemenliğinin yok edilmesi pahasına elde edilebileceği kavrayışına götürür."[59]

Özgürlük, ne "negatif özgürlük" taraftarlarının savunduğu gibi bireysel kısıtlardan azade olmak ve "istediğini yapabilmek", ne de "pozitif özgürlük" taraftarlarının iddia ettiği gibi kişinin arzularını denetleme iradesine sahip olmaktır.[60] Özgürlük esas olarak, yurttaşların birbirleriyle eşit konumda karşılaştıkları ve yeni ilişkiler kur-

58. Arendt'in bu konuda Nietzsche ile tartıştığı açık, ama diğer yandan onun "ahlaki olgulara yönelik olağanüstü kavrayışını" övmekten de geri kalmaz (*THC*, s. 245). George Kateb, Arendt'i değerlendirirken "ondan öğrenmek için her düşüncesine katılmak zorunda değiliz," der, haklı olarak ("Political Action and Advantages", *Cambridge Companion To Hannah Arendt*, s. 144). Aynı yaklaşımı Arendt'in kendisi birçok filozofa, hatta en çok eleştirdiklerine uygular.

59. "What is Freedom?", *a.g.y.*, s. 164.

60. Negatif özgürlük anlayışı, bireyin kendi bedeni ve zihni üzerindeki egemenliğiyle birlikte yakın çevresi ve kişisel mülkiyeti üzerindeki egemenliğini kapsar. Buna göre özgür olmak demek kişinin zihnine, bedenine ya da mülkiyetine kimsenin *dokunmaması*, bunlar üzerindeki haklarını ihlal edememesi anlamına gelir. Pozitif özgürlük ise, negatif özgürlükten farklı olarak, kısıtlamadan ya da müdahaleden azade olmak değil, *bir şeyler yapabilme* özgürlüğüdür. Pozitif anlamda özgür olmak, kendi seçimlerini yapabilmek ve kendi iradesini gerçekleştirebilmek (ve bunun sağlanması için de devletin müdahalesinin onaylanması) demektir. Bu açıdan Isaiah Berlin, pozitif özgürlüğü bir anlamda, kişinin kendisi üzerinde egemenlik sahibi olabilmesi olarak tanımlar. Sonuçta egemen olmak, her iki taraf için de özgürlüğe giden yolu belirler; aralarındaki esas farklılık, negatif özgürlükçüler için egemenliğin birey tarafından, pozitif özgürlükçüler içinse kolektif dolayımıyla uygulanmasıdır ("Two Concepts of Liberty", *a.g.y.*).

dukları, açık kamusal alanlarda tezahür eder. Bu yaratıcı etkileşim, içkin olarak istikrarsız ve önceden tahmin edilemez, öngörülemez bir şeydir. Özgürlük kendisini, insanlar birlikte hareket ettikleri zaman –aralarında ortak bir dünya yarattıkları zaman– meydana gelen yeni sonuçlar ve ilişkilerde ortaya koyar. Kamusal alanda eylem yoluyla ve özgürlük aracılığıyla, beklenmedik ve öngörülemez olan meydana gelir. Bu kamusal alanın korunması, yurttaşların sözleri ve eylemleriyle gerçekleşir ve bireysel ya da kolektif nitelikteki bir egemenlik, tahakküm ya da denetime indirgenemez. Özgürlük, eylemlerimizin sonuçlarını denetlememizi değil, beklenmedik olanın gerçekleşmesini sağlar. Bu anlamda, geleceğin ve yeniliğin meydana gelmesine "izin vermek"tir.[61] Oysa,

> Özgürlüğü, başlangıç ya da kendiliğindenlik (*spontaneity*) ile özdeşleştirmek bize garip gelir, çünkü kavramsal düşünme geleneğimize ve onun kategorilerine göre, özgürlük iradenin özgürlüğüne eşitlenmiştir ve onu verili olanlar arasında, ya da kabaca ifade edersek, iyi ile kötü arasında seçim yapmak olarak anlarız. Özgürlüğü, herhangi bir şeyi şu ya da bu yönde değiştirmek olarak görmeyiz. Geleneğimiz [...] yalnızca özgürlüğün eylemden ve politikadan kaynaklanmadığını düşünmekle kalmaz, tam tersine ancak insanın eylemden vazgeçmesi, dünyadan geri çekilerek içine dönmesi ve politikadan tümüyle kaçınması durumunda mümkün olabileceğini savunur.[62]

Özgürlüğü eylemden koparark felsefi bir soruna dönüştüren ve "politikadan özgürleşmek" olarak anlayan bu içkin, bireyci kavrayış, bireylerin kendi çıkarları peşinde koşan rakipler olarak birbirlerine karşı konumlandıkları ve dayanışmayı bilmedikleri bir toplu-

61. Özgürlüğü bir şeyin olmasına "izin vermek" olarak kavrayan Heidegger'in anlayışıyla uyum içinde olan Arendt, bu noktadan sonra ondan ayrılır. Heidegger de insan varoluşunun toplumsal (ya da çoğul) bir varoluş olduğunu saptar ama, hemen ardından bunu değersizleştirmeye yönelir. Ona göre bu tür varoluş, otantik değildir. Paylaşılan *umwelt* nesnel, evrensel ve süreğenmiş gibi görünse de, insan varoluşunun gerçekliği öznel, tekil ve sonludur. Heidegger için nihai hakikat ölümdür. Dolayısıyla her türlü otantik varlık tümüyle yalnız ve ölüme yönelik varlıktır. Bu hakikat, yüzeysel ve anonim kamusal dünyanın gürültücü "gevezeliği" tarafından bulanıklaştırılır: "Kamusallık her şeyi bulanıklaştırır" (aktaran Arendt, *Men in Dark Times*, "Preface"). Arendt, Heidegger'in "özgürlük" temasını devralıp kendi düşünüşü doğrultusunda geliştirirken, açıktır ki onun kamusallığı ve kamusal alanı hakir gören anlayışını reddeder.

62. "Introduction into Politics", *a.g.y.*, s. 113.

ma, yani dişe diş rekabetin hâkim olduğu modern kapitalist topluma mükemmelen uyar. Batılı "özgürlük" anlayışıyla bir hesaplaşmaya giren ve özgürlüğün bir egemenlik biçimi olmadığını savunan Hannah Arendt'in, özgürlük savunuculuğu iddiasındaki modern liberalizme yönelik eleştirisinin derinliği burada kendisini gösterir.

Egemenlik idesi anti-politiktir. Son tahlilde, yalnızca tek bir kişi tam olarak egemen olabilir; dolayısıyla, yukarıda da değinildiği gibi, egemenliğin nihai ifadesi tiranlıktır. Tiranlık ise politika dışıdır, çünkü egemenliğini ancak şiddetle, yani politika dışı araçlarla sürdürebilir. "Yalnızca itaat etmesini bilenler kumanda edebilirler" ya da "yalnızca kendilerini yönetme yetisine sahip olanlar meşru biçimde başkalarını yönetebilirler" gibi yaygın gündelik ifadelerimizin kökenleri, politika ile felsefe arasındaki kopuk ilişkide yatar.[63] Böylelikle egemenin tiranlığı, hem en iyi yönetim olarak, hem de kişisel meşruiyet açısından haklılaştırılmış olur. Dolayısıyla, gerçekten özgür olmak için yalnızca egemenliği reddetmek yetmez, onunla birlikte giden "egemence bilme"yi, yani "hakikat"in kesinliğini, mutlak bilgiyi de reddetmek gerekir. Arendt için politik söz, tartışma sırasında "üzerine retorik kılıfı giydirilmiş hakikatler"i ifade etmek değil, görüş (*doxa*) bildirmek, yani "bana öyle geliyor ki"yi dile getirmektir.[64]

Kamusal Alan: Benzersizliğin Sahnesi

"Bana öyle geliyor ki"nin politik diline karşılık "filozofun dili", mutlak bilgiye ve hakikate ulaşmakla ilgilendiği için, zorunlu kanıtlara başvurmayı gerektirir. Oysa, politik alanda tartışma yoluyla ikna süreci, açıklama yapmayı, belli bir sonuca nasıl ve hangi nedenlerle ulaştığımızı anlatmayı içerir, *kanıtlamayı değil.* Bu yaklaşım herhangi bir konuda anlaşmadığımız, varılan sonucu yanlış bulduğumuz zaman bile karşı argümanın içindeki "hakikat" payını görebilmemizi sağladığı gibi, yanlış bulduğumuz şeyi savunan kişinin

63. "Socrates", *a.g.y.*, s. 27-28.

64. *THC*, s. 51 ve Linda Zerilli, "We Feel Our Freedom", *Political Theory*, Nisan 2008, s. 166.

kendisini hatalı, zihinsel açıdan eksik vb. olarak görmemizi de engeller.[65] Felsefe bunu ve dünyanın çoğulluk özelliğini gözden kaçırdığı için, politikanın ortaya çıkabileceği bir alan tasavvur etmeyi başaramamıştır.

Politikanın yer aldığı alan, Arendt için, varoluşsal bir oyunun oynandığı, bireyleri aynı anda hem birleştiren hem de ayıran bir "dünyasal uzam", kişinin benzersizliğinin söz ve eylem yoluyla sergilenebileceği ve böylece "yeryüzünün ilkesi" olan çoğulluğu güvence altına alacak bir "forum"dur. Bu forumda kişi, akranlarıyla beraber sözler ve edimler aracılığıyla, bir şeyleri başlatan ama sonucu önceden bilinemeyecek eylemi gerçekleştirir ve böylece "söz verme"yi ve "bağışlama"yı içeren bir kamusal alan yaratır. Bu alanda bireyler eylemleriyle ve sözleriyle kendilerini gösterirler ve böylece dünyaya sundukları benzersizliğin –"kim" olduklarının– türküsü söylendiği, öyküsü anlatıldığı sürece kendilerini ölümsüzlüğe taşıyacak bir ün kazanma fırsatına sahip olurlar. Dolayısıyla kamusal alan, aynı zamanda, "örgütlü bir hatırlama" mekânıdır ve eylem, bütün parlaklığıyla ancak burada ışıldayabilir!

İnsanlar eylemde bulunurken ister istemez bir "ilişkiler ağı" içine girerler; yaptığımız hiçbir şey, hiçbir zaman sadece bizi ilgilendirmez. Gene de yapmayı ya da yapmamayı seçtiğimiz şey, bizi başkalarından ayırır ve hem başkalarından farklılığımızı, hem de sonuçta birlikteliğe, çoğulluğa ne kadar değer verdiğimizi ortaya koyar. Bireyler olarak "kim" olduğumuz, başkalarıyla birlikteyken nasıl olduğumuza bağlıdır (ve dünyamız niyetlerimizden ibaret olmamakla birlikte, onlar olmadan da var olamaz). Üstelik eğer "uzman" profesyonel politikacılar engelini aşıp etkin yurttaşlar olmak istiyorsak, bulunduğumuz "ilişkiler ağı" içinde farklı bakış açılarımızı, bilgilerimizi, değerlendirmelerimizi (yargılarımızı) bir araya getir-

65. Bu yaklaşımın, Türkiye'deki güncel siyasal kültürün bir parçası olan, kimsenin kimseyi dinlemeyip sadece karşıdakinin / muarızın "canına okumayı" başarı saydığı polemik geleneğinin çok uzağında olduğu açık. Zaten "polemik", Yunanca "*polemos*"tan (savaş) geliyor; polemikçi/*polemikos* da savaşçı demek. Kelime Yunanca olmakla birlikte, Antik Yunan'da değil, 18. yüzyıl Fransası'nda kullanıma giriyor (*polemique*), 19. yüzyılın ideoloji savaşları da "kalem polemikleri"ni körüklüyor. Polemikçi yaklaşım, tahmin edilebileceği gibi, her türlü muhalif düşünceyi "doğru çizgi"den sapmak ve ihanet etmek olarak damgalayan totaliter ve fundamentalist zihniyette doruk noktasına ulaşıyor.

memiz gerekir. Etkin, bilgili, demokratik bir yurttaşlığa, ancak böyle ulaşılabilir. Açıktır ki Arendt, aynı zamanda düşünen bir varlık olan politik aktöre, zorlu görevler biçiyor; gene de bunlar, sadece bir avuç profesyonelin ya da bir "filozof-kral"ın değil, ortak dünyaya ilişkin sorumluluk duyan herkesin ulaşabileceği ve üstlenebileceği görevlerdir.[66]

Gene de unutmamak gerekir ki bu görevlerin hiçbirini kendi başımıza değil, ancak başkalarıyla birlikte, çoğulluk durumunda gerçekleştirebiliriz; dolayısıyla kamusal alan, ister istemez, yaşamın maddi temelinin yeniden üretildiği emek sürecinin ve mahrem ilişkilerin yer aldığı özel alan ile karşıtlık içindedir. Mahrem alanda kendimizi başkalarının gözünden saklamak isterken, kamusal alanda görünmek ve başkalarını da görmek isteriz, aksi halde kendimizi ötekilerle karşılaştırarak sahiden bize özgü olanı, benzersizliğimizi ortaya koymamız mümkün olmaz. Kamusal alanda politik kültür, kurallar ve kurumlar da şüphesiz çok önemlidir, ama her şeyden önemlisi, ancak başkalarıyla birlikteyken ortaya çıkabilecek olan insani yetilerin, kapasitelerin alanı olmasıdır. İnsanları ortak bir dünyada eylemekten ve söz söylemekten yoksun bırakmak, onları tekil deneyimlerin öznelliğine hapsetmek anlamına gelir. Tekil deneyimler sonsuz sayıda tekrarlansalar bile, tekillik niteliğini yitirmezler ve tanım gereği sınırlıdırlar.[67]

Kamusal alan, hem dünyanın hem de kendimizin gerçekliğini bizim için sağlayan "görünüm uzamı" olmakla birlikte, insanın kendi eylemlerinin anlamına yabancı olduğu, hareketlerinin *başka güçler tarafından denetlendiği* bir sahne değildir. Oysa, Platon'dan (mağara metaforunu hatırlamak yeter) Marx'a kadar pek çok eleştirel düşünür, ideolojik yanılsama içindeki insanın kendi eylemini tam olarak anlamlandıramayacağını düşünmüş ve "tiyatro sahnesi" ben-

66. Arendt, mahalle ve sokak düzeyindekiler de dahil olmak üzere sivil toplum örgütü mensuplarının eylemlerinin politik önemine değindikten sonra, "inanın bana, devlet adamı ile sokaktaki adam arasındaki fark, ilke olarak, hiç de öyle büyük değildir," der ("What Remains? The Language Remains", s. 22).

67. *THC*, s. 58. Bu nokta, örneğin feministlerin de çok başvurdukları bir yöntem olan "kişisel deneyim aktarmanın" metodolojik sınırlılığına dikkat çekmek açısından da ilginçtir. Bu deneyim aktarımları kendi başlarına önemli olmakla birlikte, bunlardan yola çıkarak teori inşa etmek mümkün değildir. Kamusal / özel alan ayrımının feminizm açısından tartışılmasını ise, son bölümde ele alacağım.

zetmesini, onun sahne arkasındaki güçler tarafından yönlendirilmesini anlatmak için kullanmıştır. Platon, insan eylemlerini, "sahne arkasındaki görünmez bir el tarafından oynatılan kuklaların hareketine" benzetir ve bu nedenle "eylemin (*praxis*) sonuçlarının ciddiye alınmaması" gerektiği kanısındadır.[68] Ona göre, insanın kendi eyleminin anlamını bilmemesi doğaldır, çünkü özgür biçimde eylemek olanağına sahip değildir; ipleri daha yüksek bir varlığın elindedir. Filozof da, insanla oyun oynayan tanrı gibi, sıradan insanın eylemlerini ciddiye almayı reddeder. Felsefe, dünyadan uzaklaşmasıyla birlikte, eylemde ve aktörün kendisinde bir anlam bulamamaya başlar. Onun yerine anlamı, sahnenin arkasında duran ve eylemi denetleyen gayrişahsi güçlerde arar.

Anlamın Kaynağı, Başkalarıdır

Arendt'e göre, insan eylemini Platoncu bir şekilde değerlendirmek, modern dünyanın kuralı haline gelmiştir. Örneğin Marksist tarih felsefesi, benzer biçimde, ideolojik yanılsama nedeniyle insanın içinde bulunduğu gerçek sosyal ve ekonomik koşulları anlama olanağının sınırlı olduğunu, dolayısıyla da kendisini ve eylemlerini tam olarak değerlendiremeyeceğini savunur. Bu sav Arendt'e, Marx'ın da Platon gibi, gerçek yaşamı sadece filozofun anlamlandırabileceği kanısını paylaştığını düşündürtür.[69]

Aslında Arendt de diğer filozoflar gibi, kişinin kendi kendisini tam olarak anlamlandıramayacağı kanısındadır, ama bu noktadan sonra yolu onlardan ayrılır. İnsan eylemini denetleyen, ipleri elinde tutan ne Platon'daki gibi tanrı, ne de Marx'taki gibi sınıf çıkarıdır. İnsanın yaşamını yorumlayan ve değerlendiren, onu kamusal alanda "seyretmiş" ve onunla etkileşime girmiş olan başkalarıdır. Arendt bu topluluğu, varoluşsal bir oyunun seyircileri gibi düşünür; tiyatro "en mükemmel politik sanat"tır,[70] çünkü insan eyleminin en saf bi-

68. *THC*, s. 185.

69. Marx'ın da Platon gibi sahne metaforuna başvurması ilginçtir (*Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* –1852–, 1963, s. 15). Fransız düşünür Rancière de çok benzer bir eleştiriyi dile getirir. Bkz. *Filozof ve Yoksulları*, çev. Aziz U. Kılıç, İstanbul: Metis, 2009.

70. *THC*, s. 188.

çimde taklit edilmesidir. Eski Yunan tragedyası, aktörleri, seyircileri ve korosuyla bunun örneğidir. Kral Oidipus'un kahramanı, kendi eylemlerinin anlamına yabancı olsa da, *seyirci* bu eylemlerin anlamını ve sonuçlarını bilir. Anlamın kaynağı topluluğun dışında tanrı ya da filozof değil, kendi üyelerinden birinin öyküsünü seyretmekte olan topluluktur. Anlamın kaynağı, *ötekilerdir*!

Arendt, tiyatro sahnesini yanılsama içindeki insanın mikrokozmosu olarak gören yüzlerce yıllık felsefe geleneğinin tersine, anlam ve imgenin seyirciden / topluluktan kaynaklandığını savunur. Toplum, sanat ve edebiyat –öykü anlatma– yoluyla kendisini tanımaya, anlamaya ve üyelerinin eylemlerini anlamlandırmaya başlar. Tiyatro sahnesi –ya da kamusal alan– onun için, eylemin ve anlamın topluluk ile uzlaştırıldığı yerdir.[71] Uzlaşma, izleyicilerin sahne üzerinde geçen olayları zihinsel yargılama (*judgment*) aracılığıyla değerlendirmeleriyle gerçekleşir. Kamusal alanda, yani kanaatler dünyasında "seyretme" sonucunda varılan politik yargı ve değerlendirmeyi içeren zihinsel faaliyet, düşünmenin yaşamı ile eylemenin yaşamı arasında, felsefe ile politika arasında var olan yüzlerce yıllık kopukluğa Arendt'in verdiği yanıtı cisimleştirir.[72] Judith Shklar da, Arendt'in bu konuda Kant'a dayandığını vurgularken aynı noktaya dikkat çeker: "Politikanın, zihinsel yargı yetisinin bir ifadesi olması gerekir. Böyle olduğunda, zihinsel yargı, tarafsız seyircinin tarafsız olmaya çalışan başka herkese yönelttiği bir çağrıdır. Onların aydınlanmış ortak duyusunun, evrensel olarak kabul edilen ölçütler sağlayacağını varsaymak gerekir – işte bu ölçütlere dayanarak yar-

71. Arendt'in kamusal alan anlatısı ile liberal komüniteryen (toplulukçu) anlatılar arasında, özellikle karşılıklı etkileşim ve politikayı araçsallaştırmama açısından önemli benzerlikler vardır. Ancak, onun kamusal alan imgesi toplulukçu olarak değerlendirilemez, çünkü topluluk (cemaat), kendi üyeleri arasında *önceden oluşmuş* olan *benzerliğe/aynılığa* dayanır. Arendt içinse kamusal alanda politik eylem, yarışma ve farklılık üzerine kuruludur. Zaten tiyatro sahnesi metaforunu, böyle bir seyirlik yarışma uzanını anlatmak için kullanır. Bu bağlamda, John Maynor'un ("Another Instrumental Republican Approach?", *European Journal of Political Theory*, 1(1), s. 71-89). Arendt'i "neo-Atinacı cumhuriyetçi" olarak nitelemesi çok yanlış. Bu tarz yaklaşımın, "anlamlı bir yaşamın, demokratik özyönetim uygulayan belirli bir topluluk biçiminin gelişmesiyle elele giden bir özegemenlik duygusuna sahip olmayı gerektirdiğini" söyleyip Arendt'i bu akıma dahil etmesi, onun egemenlik konusundaki görüşlerini hiç anlamadığını gösteriyor.

72. J. Kohn (haz.), "Introduction", *The Promise of Politics*, s. xi ve xxiv.

gıda bulunur ve birbirimizi ikna etmeye çalışırız. Politika ile felsefe arasındaki bağlantı, demek ki, budur: Zihinsel yargı ve ikna yetileri."[73]

Arendt, deneyimin önemini olduğu kadar, onun üzerine düşünmeyi de vurgular; son tahlilde, politik varlıklar için gerekli olan zihinsel etkinliğin kendisi politik ve kolektif bir nitelik taşır. Düşünmek özünde kişisel ve tek başına yapılan bir şey olsa da, en iyi örneklerinde politik olarak düşünme, politik eylemdir, çünkü ancak diyalojik olarak –başkalarıyla ya da "ben" ile "kendim" arasındaki tartışmayla– ilerleyebilir. Bhikhu Parekh'in dediği gibi, Arendt için düşünmek, "kişinin kendisinin kurduğu bir sahnede, eleştirel bir içsel seyirci karşısına çıkmaktır".[74] Politik düşünmenin topluluksal temelleri vardır: Düşünmenin tek başınalığı içinde olsak bile, dünya hep yanı başımızdadır. Bu düşünme biçimi, sadece somut politik olgular üzerinde düşünmenin ötesinde, başkalarıyla ve kendimizle belirli bir ilişkiye girmek anlamını taşır. En önemli göstergesi de, "zekâ ya da ahlaki yükseklik değil, zihinsel yargı (*judgment*) yetisidir."[75]

Yargıda bulunma ve değerlendirme açısından seyircinin konumu, bütünü görebilmeye imkân verir: "Aktör değil seyirci, insan eylemlerinin anlamının anahtarını elinde tutar."[76] Ancak Zerilli'nin dediği gibi, seyirciler, sonradan eylemin ya da başka yargıların *ilkesi* olarak hizmet edecek yargılarda bulunmazlar, "politik yargının nesneleri olan faillerin (aktörlerin) ve eylemlerin göründüğü... [performatif] *uzamı* yaratırlar."[77] Aslında "seyirci" de, farklı birisi değil, *kişinin kendisinin ortak dünyada yer alışının ve ilişkiselliğinin farklı bir biçimidir*, çünkü eleştirmen ve seyirci her aktörün kendi içindedir. Kamusal alanı oluşturan, her an aktörle yer değiştirebilecek seyircilerin değerlendirme ve yargıda bulunma faaliyetidir. Politik değerlendirme, nesnenin bir yönünü ya da niteliğini ortaya çıkarmak-

73. Judith Shklar, "Rethinking the Past", *a.g.y.*

74. Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The Macmillan Press, 1981, "Preface", s. x.

75. Hansen, *a.g.y.*, s. 11. Hansen, haklı olarak, bu anlamda düşünme ile eylemin, *vita contemplativa* ile *vita activa*'nın Arendt'te ilk bakışta göründüğü gibi radikal bir kopuş içinde olmadığını savunuyor.

76. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, s. 96.

77. Zerilli, *a.g.y.*, s. 179.

tan çok politik önemi olan bir şeyi, yani aktörün "kim" olduğunu serimlemeye yardım eder.[78]

Dolayısıyla, sahiden kim olduğumuzu ancak bizi izleyen seyirciler ve hayatımızı öyküye dökenler bilebilir. Her insan, "söz ve eylem yoluyla kendisini bu dünyaya sokarak yaşamını başlatır, ama hiç kimse kendi yaşam öyküsünün yazarı ya da yaratıcısı değildir," der Arendt.[79] Bunun nedeni, eylemlerimizin anlamının, hayatımızın öyküsünün ancak yaşamımız tamamlandığı, bir bütün olarak kavranabildiği zaman anlatılabilmesidir. Bu öyküyü, yalnızca kamusal alandaki varoluşumuzu seyretmiş ve anlamlandırmış olanlar, yani bizden başkaları yazabilir. Eylemi bütünselliği içinde değerlendirebilmek için ona belli bir mesafeden bakabilmek gerekir; yaşamımız boyunca yaptıklarımızın başkaları üzerindeki etkilerini ve yankılarını, hele biz öldükten sonra gerçekleşenleri, tam olarak göremeyiz. Dolayısıyla, eylemlerimizin tüm anlamı, yaşarken, henüz bize aşikâr olmamıştır. Eylem kendisini tam olarak ancak "öykücüye" ya da tarihçinin geriye dönük bakışına aşikâr eder. Buna karşılık başkalarının eylemlerini değerlendirebiliriz – tıpkı sahnedeki aktörleri seyrederken yaptığımız gibi...

> Seyircinin avantajı, oyunu bir bütün olarak görüp değerlendirebilmektir; buna karşılık her aktör bütün içinde sadece kendi rolünü bilir, ya da sadece bütünün kendisini ilgilendiren kısmını değerlendirir. Aktör, tanım gereği, taraflıdır.[80]

Bu taraflılığı aşmanın bir yolu, tahayyül gücüne başvurmaktır; çünkü böylece dünyanın başkalarına nasıl göründüğünü düşünebilir, onların perspektiflerini, kanaatlerini anlayabiliriz. Bu tam da totaliter kişinin, örneğin bir Eichmann'ın yoksun olduğu niteliktir.

78. "Kim" olduğumuz baştan verili olmayan, kendi oluşturduğumuz ve eylemlerimizle "meydan"a (kamusal alana) koyduğumuz bir şeydir, dolayısıyla örneğin "ırk" ya da "etnisite" gibi verili bir özellik, politik açıdan insanlığın başlangıcı değil, tersine sonudur (*OT*, s. 455). Arendt, doğa ile insanlık arasında ayrım yapar; insanlar son derece doğal olmayan varlıklardır ve hayvanlara atfettiğimiz kategorilerle onları anlayamayız. Özcülüğe karşıt bu anlayışta "insan" olmak verili bir olgu değil, sürekli *ulaşılan ve yeniden ulaşılan* bir şeydir; kişi kendisini belirli koşullarda ve gene onlar aracılığıyla "insan" kılar: İnsanın "doğası", ancak epey doğal olmayan bir şeye, insana açıldığı sürece insanidir.

79. *THC*, s. 184.

80. *The Life of the Mind*, s. 93, 94.

Eichmann kendini başkalarının yerine koymayı mümkün kılan bu yetiden yoksun olduğu içindir ki, sorgusunu yürüten görevli Alman Yahudisi'ne aylar boyunca, bir SS subayı olarak "kariyeri"nin nasıl da engellendiğini yana yakıla anlatmıştır. Tümüyle kendine odaklı olduğundan, karşısındakinin muhtemel tepkisinin ve duygularının farkında bile değildir, ve durumu değerlendirmekten aciz olduğu için de sorguda en yapmaması gereken şeyi yapmaktadır. Arendt'in dediği gibi, kişi bir an "durup düşünmeyi" beceremezse, başkasının bakış açısından düşünme yetisini geliştiremezse, her türlü kötülüğü yapmaya açık hale gelir. Eichmann, bunun somut örneğidir!

Tahayyül gücü, işte bu "kendine odaklanma" durumundan kurtulmayı ve nesnel anlamda yargıda bulunmayı sağlayabilir;[81] geçici olarak bizi özel ve özgül olandan kurtararak kendimizin dışına çıkabilmemize ve böylece daha genel bir bakış açısından düşünmemize fırsat verir. "Kendimizin dışına çıkabilmek", taraflı önyargılardan, çıkara bağlı yönelimlerden kurtularak "tarafsız" bir değer yargısında bulunabilmenin önkoşuludur. Böylece zihnimizi, başkalarının görüşlerini, bakış açılarını içine alacak kadar "genişletmiş" oluruz. Elbette, hiç kimse özçıkar kaygılarından, tercihlerden, önyargılardan tam anlamıyla kurtulamaz ama bu çaba kendi başına değerlidir ve Arendt'e göre, buna en fazla yaklaşabilen de seyircidir, aktörün kendisi değil![82]

Seyircinin tahayyül yetisi onun sahnedeki aktör(ler) ile özdeşleşmesine olanak verirken bizzat oyunun içinde olmaması, mesafe kazanmasını ve eylemin bütününü anlamasını, değerlendirmesini sağlar. Üstelik seyirci olarak daima birçok başkasıyla birliktedir; her seyirci farklı açılardan değerlendirme yapar ve böylece farklı tepkilerin farkına vararak başkalarıyla birlikte dünyaya ilişkin ortak bir deneyim yaşar. Kant'ın "ortak duyu" (*sensus communis*) adını verdiği şeydir, bu. Ortak duyu, genelde sağduyu diye bildiğimiz şeyden

81. Arendt, Kant'ın zihinsel yargı yetisi kullanılırken "egoizmin aşıldığı"nı düşündüğüne işaret eder; yargıda bulunma yetisi, başından itibaren, başkalarının varlığını dikkate almayı gerektirir (*Lectures on Kant's Political Philosophy*, haz. Ronald Beiner, University of Chicago Press, 1982, s. 74 ve 67).

82. Ancak, yukarıda dikkat çekildiği gibi, seyirci ile aktörün sürekli yer değiştirdiğini, daha doğrusu "eleştirmen ve seyircinin aktörün içinde olduğunu" da hep hatırlamak gerekir.

farklı olarak apaçık ortada olanı görüp dile getirmek değil, görüşleri birbirinden farklı da olsa ayrı seyirciler arasında ortak olarak ulaşılan iyiye ve güzele ilişkin [estetik] bir yargıdır. Ortak duyu, kamusal alanda eyleyenlerin ve onları seyredenlerin varlığına bağlıdır; bu yok edildiği zaman, dünyayı ortak bir şekilde deneyimleme olanağı da yok olur. İşte totalitarizmin yapmaya çalıştığı şey tam da budur! Arendt'in eylem teorisi, özünde, mutlak hakikati ellerinde tuttuklarına inanarak dünyaya zorla nizam ve intizam vermeye kalkan totaliter liderlerin rüyalarının yok etmeye çalıştığı ortak dünyayı korumak ve insana özgürlüğünü yeniden kazandırmak çabasıdır.[83]

"Hakikat, Bir Tahayyül Meselesidir"[84]

Özgürlük ve eylem ile bunların ortaya çıktığı kamusal alan, otantik politikanın koşullarını oluşturur. Her ikisi de ortak bir dünyayı yeniden üretir ve var olmak için ona ihtiyaç duyar. İnsan çoğulluğunun ve dayanışmasının gerçekleşebileceği bu biricik kolektif varoluş biçimi, *1984*'ün kahramanı Winston Smith'le paylaştığımız umudu gerçek kılacak koşulları yaratır: İnsanların farklılık ve benzersizliklerini koruyabilecekleri, gene de yalnız yaşamayacakları, birlikte olabilecekleri, insaniliğini yitirmemiş bir dünya!

Bu, olmayacak bir "ütopya" mı? Bir güç mücadelesi alanından, rekabet içindeki "kör" çıkarların çarpışmasından daha fazla bir şey olan, gene de sahte bir evrenselciliğin ardına sığınıp çoğulluğu ortadan kaldırmayan bir politika mümkün mü? İktidarın, egemenlik ve başkası üzerinde güç uygulamak değil de "birlikte hareket etmek" olarak kavramsallaştırılıp uygulanması mümkün mü? Şiddetten arınmış bir politikanın özü olan eylemin, her şeyden önce, insanın esas niteliği olarak yeni bir şeyler başlatma ve başlamış olanı da kesintiye uğratma yetisiyle özdeşleştirilmesi ve "eyleyişimizi diğerleriyle uyum içinde gerçekleştiremediğimiz sürece tam anlamıyla in-

83. Totaliter rüyaların felaketiyle ilgili olarak kapsamlı ve ilginç bir çalışma için bkz. Susan Buck-Morss, *Rüya Âlemi ve Felaket*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2004.

84. Ursula K. Le Guin. Buradaki "hakikat"in, büyük harfli Hakikat olmadığına dikkat çekmek isterim.

sanlık durumuna erişemediğimiz" anlayışı,[85] insanların ancak birlikte eyledikleri zaman özgürleşebilecekleri düşüncesi "ütopik" mi?

Birçok yazar bu soruya evet yanıtını verdi.[86] Arendt'in belki de bütün teorik uğraşının amacı olan, siyasal eylemi şiddetten ayırma çabası ve şiddettin olmadığı bir kamusal alan tahayyül etmesi, ütopik yaklaşımının başlıca kanıtları arasında sayıldı. Aslında burada "ütopya" kavramının ne olduğu üzerinde daha derinlemesine durmak gerekir. Ütopya, yaygın anlamı olan "iyi ve yok-ülke"den (*eutopos / outopos*),"gerçekleşmesi mümkün olmayan düş"ten ibaret değildir. Tersine var olanın eleştirisi olduğu kadar, onun yerine başka, daha iyi bir şey konabileceğini düşünmektir. Düşünce ile olgular arasındaki –Arendt'in kuvvetle işaret ettiği– sıkı ilişki, bize bu düşüncenin de var olandan, bu dünyadan kaynaklandığını, onun eleştirel ancak gerçekçi bir değerlendirmesine bağlı olduğunu hatırlatır. Joseph Vogl'un çarpıcı anlatımıyla, "olay burada beklenti halindedir, tarihin henüz doğmamış bir dünyası gerçek tarihsel dünyanın içinde bir yeraltı mezarı gibi saklanmaktadır.[87] Bu tarz düşünme, eleştirel teorinin de esas özelliğidir. Eleştirel teori, Iris Marion Young'ın derinlikle işaret ettiği gibi, verili bir toplumu eleştirmek için yararlanılan normatif ideallerin, bizzat o toplumun deneyiminden kaynaklandığını ve normların kaynağının başka bir yer değil, toplumun kendisi olduğunu savunur ve "belirli bir toplumsal gerçeklikte hissedilen ama henüz gerçekleşmemiş normatif olasılıkların" düşünülmesini kapsar:

> Her toplumsal gerçeklik, eksiklik ve arzu biçiminde deneyimlenen kendi gerçekleşmemiş olasılıklarını temsil eder. Normlar ve idealler, özgürlüğün bir yansıması olan özlemden, böyle olması şart değil, başka türlü de olabilir özleminden doğar. Tahayyül etmek, var olanı olabilecek olana dönüştürme yetisidir – bu yeti, düşünceyi özgürleştirerek idealler ve normlar oluşturmasını sağlar.[88]

---

85. Arendt *İnsanlık Durumu*'nda, Bernard Crick'in de dikkat çektiği gibi, insanlık durumuna erişmenin "koşulları"nı belirtir ("Hannah Arendt: Hedgehog or Fox?", *Essays on Politics and Literature*, Edinburg University Press, 1989, s. 76).

86. Örneğin G. Kateb, "Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt", *Political Theory* 5 (5), Mayıs 1977, s. 141-82; ve *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Rowman and Allenheld, 1983.

87. *Tereddüt Üzerine*, çev. Çağlar Tanyeri, İstanbul: Metis, 2011, s. 47.

88. Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University

Benzer bir bağlamda Kafka'nın yapıtlarını düşünmek zihin açıcıdır. Kafka, Arendt'in işaret ettiği gibi, soyut bir deneyimden "gerçek" yaşama özgü zenginliklere ulaşan bir düşünce peyzajı yaratmıştır.[89] Bir kâhin olmadığı gibi, öyküleri de politik yapıtlar değildir ama, var olan sistemi ve toplumu birçok politik metinden daha iyi analiz etmekte ve daha önemlisi henüz su yüzüne çıkmamış olsalar da varlıklarını gerçek bir tahayyül gücü sahibine önceden duyuran totaliter yapıları öngörmektedir. Löwy'nin deyişiyle, "özgürlükten tamamen yoksun, her şeye gücü yeten bir aygıtın saçma ve keyfi mantığına tabi bir dünyanın"[90] eleştirisini, Kafka'nın bize totalitarizmin bir sistem olarak ortaya çıkmasından çok önce sunabilmesi işte bu, ayakları var olanın toprağına basan ama aynı zamanda onu eleştiren ve başka türlü olmasını isteyen tahayyül gücü sayesindedir. Kafka, "yarın"ın da "bugün"ün içinde gezindiği bir zamanda dolaşmaktadır.[91]

Farklı bir dünya tahayyülü, *idealar* evreninden yeryüzüne düşmüş bir şey değil, içinde yaşadığımız dünyada var olan, ama henüz gerçeğe dönüşmemiş olasılıklardan ve insani potansiyellerden türetilir; bugünün "ütopyası" yarının hakikatidir. Gerçekten de, Phillip Hansen'i deyişiyle, eğer Arendt'in düşüncesinde bir ütopyacılık varsa, "bu, uzak kıyılara duyulan mistik bir özlem değil, şimdi ve buradanın ütopyasıdır"; bugünkü dünyada çarpıtılmış biçimde de olsa var olan insani yetilerin ve niteliklerin ortaya çıkarılmasını ifade eder. Bu "ütopya", daha bugünden varlıklarına tanık olduğumuz,

---

Press, 1990, s. 6. Eleştirel teori, tarihsel ve toplumsal bağlamı olan bir normatif düşünme biçimidir, daima özgül koşullar temelinde şekillenir ve olgular ile değerleri ayıran, değerler karşısında "nötr" olduğunu iddia eden pozitivist sosyal teorinin aksine, verili olana teslim olmayı reddeder. Böylesi bir eleştirel yaklaşımdan yoksun olduğu sürece, sosyal teori, verili toplumsal gerçekliği onaylamak ve yüceltmek durumunda kalır.

89. *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 22.

90. Michael Löwy, *Franz Kafka, Boyun Eğmeyen Bir Hayalperest*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus, 2008, s. 62; aktaran Özge Unsur, "Arendt'in Kafka Okuması Üzerine", yayınlanmamış ödev: Fatmagül Berktay, Modern Siyasal Kuram ve Tartışmalar Doktora dersi, İÜSBF, 2007-2008.

91. J. Vogl, *a.g.y.*, s. 48. Arendt, "Artık Değil ve Henüz Değil" ("No Longer and Not Yet") adlı makalesinde Proust ile Kafka'yı, bu iki konumun (birincisi "artık değil"in, ikincisi "henüz değil"in) örneği olarak verir (*The Nation*, 14 Eylül, 1946; *Essays in Understanding* içinde, s. 159).

kamusal ve özel alanın "yeni örnekleri"ne dayanır ve "insanlar insani niteliklerini tam olarak yitirmedikleri sürece de bu olasılıklar var olmaya devam eder."[92]

Dünyayı değiştirenler, insani eylem ve özgürlük yetileri sayesinde kendi hakikatlerini yaratabilme potansiyeline sahip olan "sıradan" bireylerdir, felsefenin ya da mistisizmin uçurumlarında dolaşan "olağanüstü" insanlar değil. Eylemlerinin sahnesi ise, politikanın kamusal alanıdır. İşte burada, gerçekten mucize beklemek hakkına sahibiz. Batıl inançla "mucize"ye güvendiğimiz için değil, insanlar kendileri bilsinler ya da bilmesinler, eyleyebildikleri sürece mümkün değilmiş gibi görüneni ve beklenmedik olanı başarma yetisine sahip oldukları ve sürekli olarak bunu başardıkları için.[93]

92. P. Hansen,"Introduction", *a.g.y.*, s. 8.
93. Hannah Arendt, "Introduction into Politics", *a.g.y.*, s. 114.

Totalitarizmin Paradigması Olarak Toplama Kampı

PRIMO LEVI, Auschwitz toplama kampına ilişkin anılarında, kendisi revirde olduğu için bir "mesafe"den izleyebildiği, sağlıklı diye ayrılıp da gündoğumuyla birlikte zorunlu çalışmaya götürülen tutukluların halini anlatır. Onlar, giriş kapısının üzerinde bir alay gibi "Çalışmak Özgürleştirir" yazan kamptan ayrılırlarken, gene tutuklulardan oluşan bir orkestra Alman marşları çalmaktadır:

> Orkestra çalmaya başlayınca yoldaşlarımızın sis içinde birer otomat gibi yürümeye başladıklarını anlarız; ruhları ölüdür ve tıpkı rüzgârın ölü yaprakları sürüklemesi gibi müzik onları yönlendirir ve iradelerinin yerini alır. Artık irade diye bir şey yoktur: Davulun her vuruşu, bir adım, yorgun kaslarda koşullu bir kasılma haline gelir. Almanlar bunu başardı. Çalışmaya giden tutuklular on bin kişi, ama tek bir gri makineye dönüşmüş gibiler; nasıl hareket edecekleri kesinlikle önceden belirlenmiş durumda; düşünmüyorlar, arzu etmiyorlar, yürüyorlar."[1]

Kamp sakinleri, anonim bir ölümle ölmezden çok önce, ruh ölümünü yaşamışlar, "yaşayan cesetler" haline gelerek insanlıktan çıkarılmışlardı.

•

Hannah Arendt'in totalitarizm çözümlemesi, işte insanların bu adım adım "insansızlaştırılması", insanlık statüsünden arındırılarak birer otomata dönüştürülmesi sürecinin genelde yapıldığı gibi psikolojik değil de tarihsel ve politik bir açıklamasını yaptığı ve totalitarizmi

1. Primo Levi, *Survival in Auschwitz and the Reawakening*, s. 51; aktaran D. R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror, Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, 1999, s. 22.

yeni bir yönetim biçimi olarak ortaya koyduğu için önemlidir. 1941'de Fransa Naziler'in eline geçtikten sonra, Hannah Arendt henüz işgal edilmemiş bir Vichy tutuklu kampından kaçıp önce İspanya'ya, sonra Portekiz'e ve nihayet New York'a sığınır. Zaten 1933'teki *Reichstag* yangınından itibaren Nazi totalitarizmi ile çeşitli biçimlerde yüz yüzedir. Yangını bahane ederek muhalefeti sert biçimde susturan ve rejimi pekiştiren Hitler, bu tarihten sonra, aslında *Mein Kampf*'ı okuyan herkese aşikâr olan Yahudi düşmanlığını bir toplumsal önyargı olmaktan çıkararak politik bir amaca dönüştürme olanağını bulmuştu: Almanya, Yahudileri önce ikinci sınıf vatandaş konumuna indirgemek, sonra vatandaşlıktan tümüyle çıkarmak, ardından kamplara sevk etmek ve nihayet yok etmek ("nihai çözüm") yoluyla "temizlenecek", *judenrein* olacaktı. İşte bu andan, yani 1933'ten itibaren Arendt "sorumluluk hissettiğini" söyler; ama, Auschwitz hakkındaki ilk bilgileri ancak 1943'te öğrenir; 1945'te ise Almanya'nın yenilgisiyle birlikte Nazi ölüm "fabrikaları"nın varlığına ilişkin kanıtlar tüm dünyanın gözleri önüne serilir. Aynı dönemde Sovyet *Gulag*'ındaki köle emeği kamplarına ilişkin bilgiler de yavaş yavaş su yüzüne çıkmaktadır. Bu kurumlar arasındaki şaşırtıcı yapısal benzerlikleri fark eden Arendt, dikkatini totaliter rejimde toplama kamplarının işlevi üzerinde yoğunlaştırır.

Aslında toplama kamplarını icat eden, totaliter rejimler değildi; 19. yüzyılda ilk olarak İspanyollar tarafından Küba'da, Britanyalılar tarafından da Boer Savaşı (1899-1902) sırasında kullanılmışlardı. Toplumun enterne edilenlerden veya enterne edilenlerin toplumun sözde nefretinden "korunması" için icat edilen "koruma amaçlı gözaltı" şeklindeki hukuk kavramı, Hindistan ve Güney Afrika'da Büyük Britanya'nın emperyalist çıkarlarını korumak için kullanılmıştı. I. Dünya Savaşı sırasında da "geçici bir koruyucu önlem" olarak "düşman yabancılar"a aynı muamele uygulandı. Keza, iki dünya savaşı arasında Fransa'da bu kez İspanyol İç Savaşı'ndan (1936-39) kaçan devletsiz ve istenmeyen mülteciler için benzer kamplar oluşturuldu. II. Dünya Savaşı sırasında ise, örneğin ABD'de yalnızca "düşman Japon" vatandaşları değil, bizzat Amerikan vatandaşı olan Japonlar enterne edilerek çok önemli bir insan ve yurttaş hakları ihlali yapıldı.

Almanya'da da, ilk kamplar Naziler tarafından değil, Sosyal Demokratlar tarafından 1923'te kuruldu. Bunlar toplu imha fabrikaları

değildi ama Agamben'in işaret ettiği gibi binlerce komünistin ve çok sayıda Doğu Avrupa Yahudisinin (Aşkenaz) buralarda tutulduğu bir gerçekti.[2] Gerek Sosyal Demokratların, gerekse Nazilerin bu amaçla dayandıkları ve 1851 tarihli Prusya Yasası'na kadar geri giden "önleyici gözaltı" (*Schutzhaft*) kavramı uyarınca kamu düzenine yönelik "tehdit" söz konusu olduğunda ("olağanüstü" ya da "kuraldışı" durumlarda) temel haklar askıya alınabiliyordu. Oysa Naziler iktidara gelmelerinin hemen ardından temel hakları askıya aldıkları zaman, durumun "kuraldışı" olduğunu hiç açıkça dile getirmediler ve "kuraldışı"nı "kural"a çevirerek sürekli kıldılar. Carl Schmitt ve diğer Nazi hukukçuları bu durumu "iradi bir kuraldışı" durum olarak nitelendirdiler.[3]

Ne var ki, totaliter rejimlerdeki kamplar, Arendt'in "radikal kötülük" adını verdiği olgunun cisimleştiği yerler olarak gerçekten yeniydi. Bu kamplardan kurtulan kimi kurbanların, "gerçeğin yerini rüyadaki karabasan"ın aldığı şeklindeki ifadelerinin ve algılamalarının yerine Arendt, yaşanan olgunun korkutucu bir "rüya" değil, tümüyle yeni bir "suçun gerçeği" olduğunu söylüyordu. Ona göre, Nazi denetimi altındaki Avrupa'nın tanık olduğu katliam ve suçlar, Nürnberg Mahkemeleri'nde ifade edilen "barışa karşı savaş suçu" filan değil, bizatihi insan olma konumuna karşı işlenen bir suç, "insanlık suçu"ydu ve totalitarizmin radikal kötülüğünü oluşturan şey de buydu.

2. Giorgio Agamben, "The Camp as the Nomos of the Modern", *Violence, Identity, and Self-Determination*, S. Weber, H. de Vries (haz.), Stanford, s. 106-18; bu çalışmaya dikkatimi çeken Aykut Çelebi'dir: "Modernin 'Yasası' Olarak Kamp", *Kültür ve İletişim* 2 (1), Kış 1999, s. 69 ve çeşitli yerlerde.

3. A. Çelebi, *a.g.y.*, s. 70. Aykut Çelebi, "durumun kuraldışı olduğuna karar veren egemen, kuralların normal işleyişinin yeniden tesisine kadar, kuralları askıya almışken" ya da "bütün toplumsal düzen ve düzenlemeler, egemenin iradesi doğrultusunda kuraldışının ortadan kaldırılmasına dönük seferberlik halindeyken, ayrıca neden toplama kamplarına gereksinim duymuştur?" sorusunu sormakta ve bu soruya net yanıt vermenin kolay olmadığını söylemektedir (s. 72). Kanımca, bu sorunun yanıtını Arendt'in totalitarizm çözümlemesi yeterli açıklıkta veriyor. Çelebi'nin Nazi hukukçularından aktardığı gibi, "iradi kuraldışı durumda" ya da totaliter yönetimde hukuk, artık gerçekten de, "Führer'in sesi, kimliği ve emirlerinde yaşayan doğrudan bir alımlama" haline gelmektedir ve buna göre "kampların ortaya çıkışında ne bir emir, ne bir önerge" olması, "bir gün orada" oluvermeleri (Agamben, s. 109, aktaran Çelebi, s. 72) doğaldır.

Arendt, Amerika'ya göç ettikten on yıl sonra, bu deneyimi anlamaya ve açıklamaya çalıştığı ünlü kitabı *Totalitarizmin Kökenleri*'ni yayınladı. Karmaşıklığı içinde olağanüstü bir çözümleme getiren bu kitabın bir emperyalizm incelemesiyle başlaması, ilk bakışta, onun Nazizm ve Stalinizm'i[4] sadece 19. yüzyıl Avrupa sömürgeciliğinin ve "kemaline ermiş emperyalizm" olarak tanımladığı olgunun bir sonucu gibi gördüğünü akla getirir. Ne var ki kitap, yazılma süreci içinde genişlemiş, vurgu değiştirmiş ve sonunda totalitarizm tümüyle yeni, tarihte benzeri olmayan bir yönetim biçimi ve "radikal bir kötülük" olarak belirmiştir:[5]

Benim yaptığım... totalitarizmin başlıca öğelerini ortaya çıkarmak, bu öğelerin izlerini tarihte gerekli ve uygun gördüğüm kadar gerilere giderek sürmek ve onları tarihsel açıdan analiz etmekti. Yani, *totalitarizmin tarihini yazmadım, totalitarizmin tarihsel açıdan bir çözümlemesini yaptım*; anti-semitizmin ya da emperyalizmin tarihini yazmadım; Yahudi düşmanlığı öğesini ve genişleme öğesini, bunlar hâlâ açıkça görünür oldukları ve totaliter olgunun kendisi üzerinde belirleyici bir rol oynadıkları ölçüde analiz ettim. Dolayısıyla kitap, maalesef başlığının iddia ettiği gibi totalitarizmin "kökenleri" ile ilgili değildir; tersine, totalitarizmde billurlaşan öğelerin tarihsel bir anlatısıdır, bu anlatıyı totaliter hareketlerin yapısının ve baskının kendisinin temel bir analizi izler.[6] (*abç*)

---

4. "Sadece iki otantik totaliter egemenlik biçimi vardır: 1938'den sonraki Nasyonal Sosyalizm diktatörlüğü ile 1930'dan sonraki Bolşevizm diktatörlüğü". *On the Origins of Totalitarianism* (*OT*), 1976, s. 419.

5. Jerome Kohn, "The World of Hannah Arendt", *The Hannah Arendt Papers*: memory.loc.gov/ammem/arendthtml/essayb1.html, 2. Kısım, s. 2. Gene de, aradaki bağ elbette kopmamıştır: Totaliter düşünme ikliminin hazırlayıcısı, emperyalizmdir. Emperyalist genişlemede belirli bir rasyonel amaç güdülmemesi, sırf genişlemek mümkün diye genişleme peşinde koşulması Arendt'i, Kohn'un işaret ettiği gibi, emperyalizm tarihini "insanlık koşuluna içkin olan çılgınlık ve çelişki"nin tarihi olarak yorumlamaya yöneltir. Bu yorum, sonraki kitabı *İnsanlık Durumu* ile totalitarizm çözümlemesi arasındaki yakın bağa da işaret eder.

Totalitarizmin Kökenleri, sonraki baskılarında da belirli değişiklikler geçirmiştir: İlk baskıdaki "Sonuç" bölümü, 1953'de yazılan "İdeoloji ve Terör: Yeni Bir Yönetim Biçimi" ile değiştirilmiş, 1958'de Macar Devrimi üzerine bir makale eklenmiş ve daha sonra kaldırılmış, 1966 ve 1967'de ise yeni önsözler yazılmıştır.

6. "A Reply to Eric Voegelin", *Essays in Understanding 1930-1954*, s. 403. Arendt'in tarihsel anlatısı konusunda çeşitli tarihçilerin "kaygıları" ve itirazları vardır. Örneğin Eric Hobsbawm, Arendt'in *On Revolution* kitabına değinirken, onun "açık seçik olgular" ile pek ilgilenmemesini ve gerçeklikten ziyade "metafi-

Arendt totalitarizmi, sınıfların ve ulus-devletlerin çöküşüyle yükselen kitle toplumunun bir ürünü olarak görür; "ırk-düşüncesi", milliyetçilik ve emperyalizm de onun yardımcılarıdır. Avrupa halklarının totaliter akımlara açık hale gelmelerine, bir özgürlük uzamı olarak kamusal alanı aşındıran ve giderek yok eden bir dizi patoloji, özellikle de sömürgecilik yönetimini getiren emperyalist sermayenin fetihçi eğilimi ile burjuvazinin kendi kısmî çıkarlarının aracı olarak kullanmak üzere devleti ele geçirmesi yol açmıştı. Buysa karşılığında, politik kurumların meşruiyetini yitirmesi, demokratik politikanın kalbinde yer alan yurttaşlık ve müzakereci oydaşma ilkelerinin yozlaşması sonucunu vermişti. Dolayısıyla, totalitarizmin yükselişi, yurttaşları birleştiren ama aynı zamanda onların özgürlüğünü ve biricikliğini güvenceye alan bir kamusal yaşamı mümkün kılacak koşulların yok edilmesine yol açan patolojilerin birikmesi ışığında anlaşılabilirdi.[7]

Arendt'e göre, totalitarizmin doğuşu ile ulus-devletin anti-semitizm de dahil olmak üzere yoğun milliyetçi ve ırkçı şovenizmlere ve korunmasız --devletsiz– insanların ortaya çıkmasına yol açan çöküşü arasında yakın bir ilişki vardır. Bu aynı zamanda, emperyalist fetihçilik ve emperyalist sermaye ile "sürüleşmiş kitle" ya da "güruh" (*mob*)[8] arasındaki ittifakı içeren süreçtir. "Kökenler", nedenler değildir, "tersine, ancak olay gerçekleştikten sonra köken haline gelirler"; dolayısıyla kitabının onca tarihsel analiz içermesine karşın, "tarihsel değil... *politik bir kitap*" olduğunu söyler:

> İçinde geçmiş tarihe ilişkin ne varsa bugünün bakış açısından yazılmış olmakla kalmamıştır, aynı zamanda olayın kendisi, ancak totalitarizmin aşikâr olmasının yarattığı ışık altında görünür olabilmiştir.[9]

---

zik kurguya ya da şiirsel duyguya" önem vermesini, "tarihçilerin ve başkalarının" tedirgin edici bulacağını söyler. E. J. Hobsbawm, "Hannah Arendt *On Revolution*", *History and Theory* 4 (2), 1965.

7. Stephen J. Whitfield, *Hannah Arendt (1906-1975)*, www.edu/research/iep, s. 8.

8. Kitle ile "güruh" ya da "sürüleşmiş kitle" arasındaki ayrıntı; sınıfsal bağlarını yitirmiş olan güruhun sınıfların aktif ve saldırgan kalıntıları, siyasal maceracıların hazır kuvvetleri olmasında yatar. "Kitleler" ise, yoğun bunalım zamanlarına kadar tepkisiz ve umutsuz bir hareketsizlik içindedirler.

9. *OT*'nin 1953 baskısına yapılan eklemeden; aktaran Jerome Kohn, "Totalitarianism: The Inversion of Politics", *Hannah Arendt Papers*, *a.g.y.*.

Gerçekten de, Arendt'in analizinden totalitarizmin, sözü edilen ırkçılık, emperyalizm, ulus-devletin çöküşü, anti-semitizm gibi gerçekten hayati unsurların "mantıksal bir sonucu" olduğu çıkarsamasını yapmak bizatihi Arendt'in düşüncesine ve yöntemine aykırıdır.[10] Bernard Crick'in deyişiyle, "[Arendt], gayet yerinde olarak, tarihi geriye doğru yazmaktadır"; amacı 19. yüzyılın aşırı politik hiziplerinin genel bir görünümünü çizmek değil, "Nazilerin ve Stalin egemenliğindeki Komünistlerin zihniyetini anlamaktır, dolayısıyla bu açıdan önemli olan unsurları seçmesi doğaldır. Bu amaç, onun 'tarihten sosyolojiye ve felsefeye yaptığı sıçramaları' da açıklar."[11]

Bireyi "Fuzulileştiren" Kitle Toplumu

Peki totalitarizmin dayandığı ve esas niteliği lidere, ideolojiye ve düzene itaat olan milyonlarca insan nasıl ortaya çıkmıştır? Totaliter ideolojilerin kitlelere çekici gelmesinin ve Avrupa halklarını seferber edebilmesinin önemli bir nedeni, Avrupalıların I. Dünya Savaşı'ndan önce içinde yaşadıkları görece düzenli ve istikrarlı bağlamların yıkılmış olmasıydı. I. Dünya Savaşı, Büyük Ekonomik Bunalım ve devrimci çalkantıların yaygınlaşması; insanları, kendi yaşadıkları zorlukları ve acıları basitçe "kapitalizm"e, "Yahudiler"e, "imtiyazlı sınıflar"a vb. bağlayabilecekleri indirgemeci ve kuşatıcı, "total" çözümler sunan fikirlere ve hareketlere açık hale getirmişti. İster faşist, ister ırkçı, isterse ultra rasyonalist ya da komünist olsun "tarihin anahtarı"nı elinde tuttuğunu iddia eden bütün totaliter ideolojiler,[12] geçmişi ve bugünü tümüyle açıkladıklarını iddia ettikleri

10. Dana R. Villa, "Totalitarianism, Modernity, and the Tradition", *Hannah Arendt in Jerusalem*, S. E. Ascheim (haz.), University of California Press, 2001, s. 125.

11. Bernard Crick, "Arendt and The Origins of Totalitarianism: An Anglocentric View", *Hannah Arendt in Jerusalem*, s. 99'dan aktaran ve bu kitaba dikkatimi çeken Aslıgül Berktay, "Approximations Through Hannah Arendt to the Natures of Fascism", yayımlanmamış makale, CEU, History Department, 2004, s. 7.

12. Arendt, ideoloji kavramını özel bir biçimde kullanır: "İdeolojiyi, basit bir görüşten ayıran şey, ya tarihin anahtarını elinde tuttuğunu, ya 'evrenin bütün bilmeceleri'ni çözdüğünü, ya da insanlara ve doğaya hükmeden sözde gizli yasaları bildiğini iddia etmesidir." "The Decline of the Nation State and the End of the Rights of Man", *OT*, s. 159.

gibi, Tarih'in ya da Doğa'nın "yasaları"na uyduklarını öne sürerek *geleceği bile güvence altına almış* oluyor ve kitlelere sahte bir güven ve istikrar duygusu vaat ediyorlardı. Totaliter düşünme tarzının ve hareketlerin çekiciliği de buradan, yani denetleyemedikleri koşulların tozu dumanı içinde yolunu kaybetmiş, "dünyasızlaşmış" kitlelere, düşünmeden uyabilecekleri kesin buyrukların var olduğu "güvenli" bir sahte dünya sunarak "yalanı yaşamaları"nı mümkün kılmasından kaynaklanır.

Totaliter dünya ve onun ideolojileri, bir yandan insanları "daha yüksek tarihsel ve doğal güçlerin" emrinde oldukları duygusuyla donatarak yalıtılmış ve anlamsız bir varoluştan "kurtarırken" diğer yandan her an bir başkasıyla değiştirilebilecek "fuzulileşmiş" varlıklara indirger. Kitleleşmiş, biricikliğini yitirmiş varoluşun özelliği, kişinin kendisini fuzuli hissetmesidir. Ne var ki, bu fuzulilik hissi aynı zamanda insanda derin bir öfke yaratır ve bu öfke, paradoksal bir biçimde, totaliter rejimler tarafından seferber edilmeye hazır bir enerjinin kaynağını oluşturur. Totalitarizmin zemini, bireyler arasındaki somut ilişkilerin yerini "hayatın rehberi olarak soyut fikirler"in alması için artık hazırdır. Böyle bir ortamda ideoloji, rejimin kurmaca dünyasının, gündelik hayatın elle tutulurcasına işleyen bir gerçekliğiymiş gibi kabul edilmesine hizmet eder. Kitleleşmiş bireyler, ellerinden uçup giden koşulları denetleme yetisinin telafisi olarak ideolojinin imal edilmiş içsel/mantıksal tutarlılığına bir can simidi gibi sarılırlar. Etraflarındaki her şey dağılıp parçalanırken, ellerinde hiç olmazsa kendilerine kesinlik ve sahte bir denetim vadeden ideoloji vardır. Onun buyruklarına uymakla "tarihin ya da doğanın yasaları"na uyuyormuş, daha yüksek bir yasanın emirlerini yerine getiriyormuş duygusunun rahatlığına ve kendi akıllarıyla düşünmekten kurtulmanın kolaylığına sığınırlar.

Modern çağın yarattığı radikal yabancılık, yalnızlık ve köksüzlük insanlara dünyada yerlerinin olmadığı duygusunu verirken onları kimlikten ve ortak duyudan (dünyaya karşı sorumluluk duygusundan) da yoksun bırakır. Canlı ve istikrarlı bir kamusal alanın ortadan kalkmış olması nedeniyle başka insanlarla ve çevresindeki gerçeklikle bağı kopar, bağımsız düşünme ve eylemde bulunma yetisini yitirir; böylece totaliter kurguların çekiciliğine kapılmaya açık hale gelir. Küçük ve zayıf insanları, büyüklenme düşlerine kapılabi-

lecekleri bir dünya egemenliği fikriyle cezbederken her tarafta nefret edilecek ve korkulacak düşmanlar kurgulayan totaliter rejimde "düzen" ve "normallik" sağlamak amacıyla şiddet kullanılması, özellikle eğer bu şiddet yabancı bir işçiye, ırksal, etnik veya cinsel bir azınlığa yönelikse fazla bir tepkiyle karşılanmaz. Ancak Arendt aynı zamanda madalyonun öteki yüzüne, yani "kurbanlar"ın kendilerinin de modernliğin "dünyasızlaştırması"ndan paylarını fazlasıyla aldıkları için kendilerini totaliter zulme açık hale getirdiklerine dikkat çeker. Gerçek dünyadan –ve politikadan– kopmuş olmanın yol açtığı tehlikeli sonuç, örneğin Yahudi topluluğunun soyutlanmış, yalnızlaşmış bireylere dönüşmesidir: "Bireysel Yahudilerin feci ve kanlı yok edilişlerinden önce, Yahudi halkının kansız yok edilişi" gerçekleşmiştir. Dolayısıyla "19. yüzyılın dersi, kamusal işlerde sorumlu roller üstlenmeye hazır olmayan insanların sonunda, katledilmeye götürülmezden önce her türlü iş için kullanılabilecek hayvanlar haline getirilebilmiş" olmasıdır.[13]

Burada, "kitle" ve "kitle toplumu" kavramları anahtar konumdadır. Kitle toplumu, farklılıkları içinde benzersiz olan bireylerin "fuzuli" (gereksiz, vazgeçilebilir) kılındığı bir toplumdur. Kitle tüketimi, kitlesel işsizlik, büyük şirketlerde kitlesel çalışma, merkezi bürokrasinin ve ulus-devletin gücü karşısında yerel toplulukların ve birliklerin çöküşü, ve siyasal katılım açısından tek fırsat olarak biçimsel seçimlerden başka bir şeyin kalmaması – bütün bunlar bireysel farklılığın ve biricikliğin kaybolmasına neden olur. Gerçek bireysel kimliğin yok olduğu bu toplumda, kişilerin bir yerlere ait olma arzularını, üyelerinden mutlak itaat ve sadakat talep eden totaliter hareketler karşılar. Bunlar kitle insanına bir yapı ve aidiyet kazandırarak onu "demirden bir bağ" ile kendilerine bağlarlar. İdeolo-

13. Hannah Arendt, "The Moral of History", *The Jewish Writings*, Jerome Kohn, Ron H. Feldman (haz.), Schocken Books, 2007, s. 315. Arendt'in bizatihi Alman toplumunun özel ve psikolojik koşullarının analizini yapmamasına karşın Norbert Elias, *The Germans* (Polity Press, 1996) adlı kitabında bu toplumun devleti aşırı yücelten ve bireyi devlet karşısında güçsüzleştiren ideolojik koşullarının yanı sıra, Alman psikolojisinin çözümlemelerine de yer verir. J. K. Peukert de (*Inside Nazi Germany: Conformity, Opposition, and Racism in Everyday Life*, Yale University Press, 1987) çoğunluğun Nazi rejimini onaylamasının en derinde yatan nedenlerinden birinin, krizlerle sarsılmış ve toplumsal referans noktaları birbirine karışmış bir halkın "normalliğe" duyduğu özlem olduğunu belirtir.

ji ve terör de bu demirden bağı pekiştirir.

Arendt'in çözümlemesi, Alexis de Tocqueville'in daha 19. yüzyılda Amerikan toplumu hakkında yaptığı gözlemlerle örtüşür. *Amerika'da Demokrasi* adlı ünlü yapıtında Tocqueville, özgürlüğün despotizmi önlemek için yeterli olmadığını gösterir. Daha önceki siyasal düşünürler, hep, despotizmin yönetenlerin hatalarından kaynaklandığını düşünmüşlerdi. Tocqueville ise, adına totalitarizm de denebilecek modern despotizmin, bir yönüyle gene yönetenlerden kaynaklanırken diğer yönüyle yönetilenlerden kaynaklandığına işaret etmişti. Onun gözlemlediği toplum, "insanlar küçük –*petty*– ve banal" zevklerinin peşinde "özgürce" koşarken, yönetimlerin ellerini kollarını "bütün toplumu kuşatacak biçimde" her yere uzattıkları bir oluşumdu. Buradaki tuhaflık, özgürlüğün bir yandan devrimlerin ardındaki itici güç olması, ama öte yandan da despotizmin gelişini kolaylaştıran bir vurdumduymazlığa yol açmasıydı. Tıpkı George Orwell'in *Hayvan Çiftliği*'nde, insanlara karşı başkaldırdıktan sonra neden devrim yaptıklarını unutan ve böylece kendilerini domuzların tahakkümüne açık hale getiren hayvanların trajik öyküsü gibi...

Tocqueville'in çizdiği, bireylerin devlet ile –gönüllü örgütler gibi aracı kurumların dolayımı olmaksızın– birebir karşı karşıya kaldıkları modern toplum tablosu, Arendt'in kitle toplumu anlayışı ile büyük benzerlik gösterir ve Fransız Devrimi'nden sonraki Avrupa tarihinde yer alan gelişmelerin böylesi bir kitle toplumunu iyice pekiştirdiğini öne sürmesine yol açar.[14] Totalitarizm, ve onun terör aracılığıyla insanlığı, insanlık durumunu dönüştürme ("iyileştirme"!) amacı, bu anlamda tümüyle modern ve Batılı bir olgudur. Bernard

14. *OT*, I. ve II. Bölümler. Elbette, Arendt'in kitle toplumu eleştirisiyle Frankfurt Okulu'nun yaklaşımı arasında da bağ kurulabilir. Ancak Frankfurt Okulu'nun genelde daha kötümser bir yaklaşıma sahip olduğu hatırlanmalıdır. Arendt modern kitle toplumu ve yabancılaşma ile totalitarizm arasında bağ kurmakla birlikte Marcuse, Horkheimer, Adorno ve bazı postmodernistlerin aksine totalitarizmin ne modern dönem için bir mecaz, ne de zaten dağılmış bir çağın doruk noktası olduğunu düşünür. Onun için totalitarizm, modern politikanın açıkça patolojik bir biçimidir. Bu patoloji, moderniteyi açıklayabilir ama nihai olarak onunla özdeşleştirilemez. Modern çağa ilişkin acımasız eleştirisine ve totalitarizmin zeminini modern kitlelerin köksüzlüğünün oluşturduğunu düşünmesine karşın, modern çağın "dünyasızlığı" ile totalitarizmin "özü", yani terör arasında *zorunlu* ve *içsel* bir bağ yoktur.

Crick'in deyişiyle, "totaliter ideolojiler ile Batı demokrasileri arasındaki bağlantıları kurmak ve Avrupa uygarlığının kendi hatalarını görebilmesine ve belki de kendi evini bir düzene sokmak açısından son bir fırsata sahip olmasına imkân verecek bir ayna tutmak için, hiç kimse Arendt kadar çaba sarfetmemiştir."[15]

İdeolojinin İşlevi: Yalanın Hayat Tarzı Haline Gelmesi

Yalnızlaşmış insanların yitirmiş oldukları ortak dünyanın ve ortak duyunun yerine "mantıksal akıl yürütme"nin, "rasyonel hakikat"in (spekülatif akılla ulaşılan filozofun/totaliter liderin mutlak hakikati), yani bir idenin ya da ideolojinin kendinden menkul mantıksallığının konması; onları "her şeyin mümkün ve mubah" olduğu ve "anlamdan tümüyle yoksun bırakılmış" sahte bir dünyanın içine sokarak var olan "dünyadan kaçış"ı mümkün hale getirir. Sonuçta, sadece tarihsel-olgusal hakikat sistematik olarak yok edilmekle kalmaz, birer kavram olarak tarih, olgu, hakikat, gerçeklik, vb. tüm anlamını yitirir. Bu "yok etme" operasyonunun ardındaki ilke, "geçmişte, bugünde, hatta gelecekteki her türlü olayı evrensel bir sürecin fonksiyonları"na indirgeyerek insan faaliyetlerinin tümünü açıkladığını iddia eden ideolojidir. Kanaatlerin oluşmasına, tartışılmasına, farklı hakikatlerin birbiriyle çarpışmasına olanak veren bir politik alandan yoksun kalındığında, insanlara rehberlik etmek için geriye egemen ideolojiden başka bir şey kalmaz.

15. B. Crick, *a.g.y.*, s. 93; John Gray de, 2007'de kendisiyle yapılan bir görüşmede "Batı fundamentalizmi"ni eleştirirken, "Şu anda egemen olan fikir, Batı temizdir, Batı saftır ve Batı masumdur. Peki öyleyse Nazizm nereden çıktı, Tibet'ten mi?" diye sorar, haklı olarak. Sonra gene kendisi yanıtlar bu soruyu: "Nazizm, Avrupa'nın karanlık derinliklerinden çıktı; anti-semitizm ise Hıristiyanlığın köklerine, Aziz Pavlus'a ve Augustinus'a dek gider. Ve Platon'da da ... bir tür totalitarizm vardır, bir tür monist düşüncenin varlığı kesindir. Ancak Platon'da, hatta Hıristiyanlık'ta modern zamanlarda olduğu gibi radikalleştirilmiş değildi. Modern totalitarizmin nihai entelektüel kökleri Batı geleneğinde başından itibaren bulunsa bile, yeni bir insanlık yaratma hedefiyle radikalleşmesi ancak modern dönemde gerçekleşti." Mikkel Thorup ve Frank Beck Lassen'in John Gray ile yaptığı görüşme, "Where Did Nazis Come From? Tibet?", *Philosophy and Social Criticism* 33 (3).

Bu nokta, totalitarizm ile olgusal hakikat karşıtlığının iyice aşikâr olduğu yerdir. Totaliter yönetim, "yalanı bir hayat tarzı" haline getirir, başka bir deyişle "ilkesel olarak yalan"a dayanır. Bunu, devletin her zaman başvurabildiği ve genelde "spesifik sırları kapsayan ve acil durumlarla sınırlı olan" yalanlarla karıştırmamak gerekir. Bu rejimde olguların önemi genel biçimde ve sürekli olarak reddedilir, bütün olgular değiştirilebilir ve bütün yalanlar gerçek kılınabilir. Terörle birlikte politik yaşam açısından hayati olan ortak bir dünyayı paylaşma durumunun ortadan kalkması sonucunda, insanlar artık deneyimi ve olguları bağımsız biçimde anlamlandıramaz olurlar; çünkü ideolojik düşünme tarzı, olgusal hakikati anlama ve değerlendirme yetisinin kaybedilmesine yol açar. Zaten onları totaliter yönetimin yalanlarına açık hale getiren budur. Totalitarizm sistematik yalancılık üzerine kuruludur ama bu, propaganda ile aynı şey değildir. Totaliter propaganda, ülke içindeki (ya da bir hareket içindeki) kitlelere değil, esas olarak dışarıya yöneliktir; içeride egemen olan, ideolojidir. Soyut mantığın mutlaklarına dayanan "ideoloji", bireylerin bağımsız düşüncelerinin ve ortak duyularının yerine geçer.[16]

Ancak bu "ideoloji"nin değişmez bir içeriğe sahip olmadığını, önemli olanın içeriğin istendiği gibi eğilip bükülmesine izin verecek biçimsel tutarlılık ve mantıksallık olduğunu hatırlamak gerekir. İdeolojinin hizmetindeki şaşaalı disiplinli gösteriler de kitlelere belirli bir içeriği kabul ettirmekten çok, sistemin kadir-i mutlak olduğunu semboller ve ritüeller aracılığıyla iletmek ve dolayısıyla sisteme muhalefetin anlamsızlığını yerleştirmek amacım güder. Bunlar, totaliter devletlerin propaganda gösterilerine kadar rakipsiz kalmış olan Engizisyonun "İman Eylemleri"ni (*auto de fe*) hatırlatır. Vaaz kısmının dini otoritelerce, resmi geçitlerin ve davalar sonucunda suçlu olduklarına hükmedilen "imansızlar"ın yakılmasının ise seküler otoritelerce gerçekleştirildiği bu etkileyici "gösteriler"; esas olarak dinsel doğrunun ne olduğunu değil, bu *doğruları belirleme hakkına kimin sahip olduğunu* göstermek için yüreklere korku salmak amacıyla yapılırdı. Hedef, seyircileri egemen iktidarın gücüne karşı çıkmanın boşuna olduğuna ikna etmekti. Aynı hedefi paylaşan

16. *OT*, s. 341-64, 460-79.

totalitarizmin özelliği ise, bu gösterileri modern teknolojinin yardımıyla "mükemmelleştirmesi"ydi.

Gerçekten de, modern teknolojinin ve araçsal rasyonalitenin totaliter sistemde canalıcı bir rolü vardır. Nazizm de Stalinizm de, aynı anda hem totaliter olan, hem de kitle katılımı varmış yanılsamasını yaratan, teknoloji temelli bir politika geliştirdi. Radyonun, sinemanın. basının tüm olanaklarını kullandı, ama hepsinden daha çarpıcı bir biçimde "kitle gösterileri" sahnelemede mükemmelleşti. Sheldon Wolin'in işaret ettiği gibi, "totalitarizm ve teknoloji, birbirini tamamlayan olgular olarak algılandı ve uygulandı: Totaliter rejimin ayırt edici göstergeleri –kitlelerin sürüklenmesi, endoktrinasyon ve denetimli terör– ancak modern teknolojiler sayesinde gerçekleşebildi."[17]

Arendt, Nazi endoktrinasyonunun Alman zihni üzerindeki esas etkisinin spesifik bir içeriği kabul ettirmekten çok daha derin ve kalıcı bir zihinsel yapılanmayı yerleştirmek olduğuna dikkat çeker. Esas amaç, sürekli değişen olaylar ve sloganlar yığınıyla koşullandırmanın ötesinde, *bugün doğru diye bilinen şeyin ertesi gün yanlış sayılmasının normal kabul edilmesini* sağlamaktır. Bu zihinsel yapılanma, kalıcı bir Nazi öğretisinin izlerinin hayret verici derecede az olmasının da nedenidir. Örneğin, Nurnberg duruşmalarını izle-

17. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, Princeton University Press, 2006, s. 519. Wolin, totaliter sistemlere özgülenen ve "kitle propagandası" adı verilen eğilimin, 20. yüzyılın ikinci yarısında liberal demokrasiler de dahil olmak üzere her türlü politikanın özelliği haline geldiğine dikkat çeker. Ancak Nazizm ile bu olgu arasında hayati bir fark vardır: Nazizm halkın sürekli mobilize edilmesine dayanmak zorunda olduğu halde, kapitalizm sadece yurttaşların tüketicilere, oy vermeyen kitlelere ve güvencesiz işçilere dönüşmesine yol açan "demobilizasyon" ile yetinebilir.

Wolin'in politika bilimindeki sistem teorisine değinerek eleştirdiği bu nokta, günümüz demokrasisinin işleyişini kavramak açısından bence çok önemli. Sistem teorisinin politik versiyonu, sistemin içinden veya dışından kaynaklanan "girdi"lere ve "çıktı"lara uygun olarak işleyen tutarlı bir bütün olarak eksiksiz bir siyasal toplum modeli sunar. Bu tarih dışı ve salt işlevleriyle tanımlanan bir modeldir. Burada devlet, özel sadakat, yurtseverlik ya da sorumluluk bağlarına sahip olmayan, kendi kendini düzenleyen tarafsız bir varlık olarak tasavvur edilir. Böylelikle de "depolitizasyon ve totaliteye dönük eğilimleri yansıtır" (s. 522). Eleştirisini yaparken Wolin'in aklında elbette David Easton'un *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science* (Knopf, 1963) çalışması gibi örnekler vardır.

yenleri en fazla şaşırtan noktalardan biri, sanıkların Nazi ideolojisini savunmak için gayret sarf etmemeleri olmuştu. Bunun önemli bir nedeni, Yahudi düşmanlığı dışında tutarlı bir ideolojik içeriğin bulunmaması ve tamamen kime hitap edildiğine ve o anda neyle karşı karşıya olunduğuna bağlı olan bölük pörçük meşrulaştırmaların varlığıydı. Endoktrinasyonun amacı, belirli bir içeriğin empoze edilmesinden çok, olgu ile kanaati ayırmak konusunda yeteneksizlik ya da isteksizlik yaratmaktı.[18] Nazi dönemi sonrasında Almanya ve Avusturya'da geçmişle hesaplaşmanın yerini, geçmişi silme ve sistematik bir unutuşu geçirme eğiliminin almasını mümkün kılan da muhtemelen bu özellikti. Örneğin bir Kurt Waldheim'ın Nazi işbirlikçisi geçmişi, onun savaş sonrasında yıldızı parlayan bir devlet adamı ve Birleşmiş Milletler Örgütü Genel Sekreteri olmasını engellemedi. Bu amaçla kendi özgeçmişine ilişkin belgeleri yok etmesi bile hoş görüldü. Bizzat Avusturya hükümetinin 1971'de BM'ye gönderdiği özgeçmişte Waldheim'ın savaş yıllarıyla ilgili hiçbir bilginin yer almaması, kimsenin de bu durumu sorgulamaması, totalitarizm tehlikesinin modern topluma ne denli içkin olduğunu belki de Eichmann olayından daha iyi ortaya koyar.[19]

Totalitarizm kendisini ancak olgusal hakikatin tümüyle inkârına dayanan "imal edilmiş", kurmaca bir "hakikat" içinde sürdürebildiği için kendi koşullu, önceden belirlenmiş kurmaca gerçeğini insanın yaratıcı eyleminin yerine geçirmeye çalışır. Bu anlamda totalitarizm, radikal bir idealizmdir. Totaliter ideoloji "fabrikatörleri"nin görevi, gerçek ile hayalin, doğru ile yanlışın birbirine karıştığı sanal bir "dünya" yaratmaktır.[20] Totalitarizmi özgül biçimde totaliter ya-

18. Hannah Arendt, "The Aftermath of Nazi Rule, Report from Germany" (*Commentary* 10, Ekim 1950), *Essays in Understanding*, s. 248-69.

19. Binlerce insanın temerküz kamplarında katledilmesini örgütleyen Adolf Eichmann mahkemede kendisini "insan" olarak değil, görevleri rahatça başkası tarafından da yerine getirilebilecek bir "görevli" olarak savunmuştu. Aynı savunmayı, yıllar sonra Kurt Waldheim da yaptı, en kötüsü de bu "mazeret" kabul edilmekle kalmadı, Waldheim taltif edildi!

20. Türkiye'de patlak veren, 2003'teki bir askeri darbe girişimiyle ilgili "Ergenekon" davasında yer alan iddialar içinde, komplonun ideologlarından Doğu Perinçek'e "fabrikatör / imalatçı" kod adının verildiğinin bulunması çok ilginçtir. İddiaya göre, "fabrikatör"den, darbe komplosunu gerçekleştirebilmek için toplumda ideolojik hegemonya kurulmasını ve ortamın darbeye uygun hale getiril-

pan, Arendt'in "olgusal hakikat" dediği şeyden bu köklü kopuş ve onun yerine geçirilen, rejimin imal ettiği "hakikatler"dir. *1984*'ün "Hakikat Bakanlığı"nın çeşitli versiyonlarının varlık nedeni budur![21] Rejimin "ideal öznesi"nin inançlı Nazi'den çok, artık gerçekle kurmaca arasında ayrım yapamaz hale gelen ve *sadece itaat eden* kişi olması da bunun sonucudur. Gerçeklik ve olgusallığa yönelik totaliter nefret, her şeyi mümkün ve mubah saymakta sınır tanımayan bir iktidarın cisimleşmesi olan liderin, dünyayı tümüyle kendi iradesi doğrultusunda değiştirebileceği inancıyla el ele gider.

Totaliter Sistemin Kategorik Buyruğu: Liderin Arzusu

Totaliter lider açısından amaç, kitlenin mutlak itaatini ve liderin talebi doğrultusunda seferber olmasını sağlamaktır. Bunun için rejime ve lidere inanmanın her türlü özel somut içerikten arındırılması, yani şu ya da bu içerikten *dolayı* inanmanın değil *salt* inanmanın, başka bir deyişle sadece *inanmak için inanmanın* gerçekleşmesi gerekir. Belirli bir çerçeveye uydurularak tutarlılık sağlandığı sürece, bir gün bir şey söyleyip ertesi gün onu reddetmek sorun olmaz; çünkü önemli olan söylenen şeyin içeriği değil, onun dışsal çerçeveye uygunluğudur. İdeolojik öncüllerin yanlışlığının ya da doğruluğunun bir önemi yoktur. Bu öncüller, *ideolojinin kendi içsel mantığına uygun oldukları sürece meşru sayılan* canice edimlerin kol gezdiği sahte dünyada, "kendinden menkul hakikatler"e dönüşürler. Örneğin belirli ırkların yaşamaya hakkı olmadığını iddia eden bir "do-

---

mesini sağlayacak (var olan gerçeğin yerine konacak) ideolojik fiktif "gerçeklikler" imal etmesi beklenmekteydi.

21. George Orwell'in *1984*'te anlattığı "Hakikat Bakanlığı", kurmaca yapıtlar ya da tarihsel totalitarizm deneyimleriyle sınırlı değil, fazlasıyla bizimle birlikte. Türkiye'de. 19 Aralık 2000'de, 20 cezaevine birden vahşi bir gece operasyonu düzenlenerek 30'dan fazla tutuklu ve mahkûm öldürüldü. Operasyoncular, ölenleri diğer tutukluların zorla yakarak ölüme yolladıklarını iddia ettiler, kendi yaptıklarına da "Hayata Dönüş Operasyonu" adını verdiler. Gazeteler ve televizyon kanalları da bu yalanı gerçekmiş gibi yansıttılar. Sonradan gerçekler meydana çıksa da, sorumlular cezalandırılmadı, hatta tersine taltif edildiler. Örneğin, o dönemde Ceza ve Tevkif Evleri Genel Müdürü olan bürokrat, Cumhurbaşkanlığı madalyası kazanmakla kalmadı, Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu üyeliğine seçildi.

ğa yasası" öncülünden hareketle bu ırkların yok edilmesinin meşru olduğu, ya da belirli sınıfların zaten yok olma sürecinde olduklarını iddia eden bir "tarih yasası" öncülünden hareketle bu sınıfların ortadan kaldırılmasının *zorunlu* olduğu sonucuna varılır. İşte bu, irrasyonalitenin rasyonel kılınmasıdır.[22]

Totaliter rejimde ideolojinin empoze edilmesi ile terör arasındaki sıkı bağ burada somutlaşır. Totalitarizmde bütün yasalar, insanlığın tümünün uyması zorunlu olan "hareket yasaları" haline gelir. Zorunluluk, var olan gerçeklikten daha önemlidir. Kafka'nın *Dava*'sında Josef K'ya cezaevi rahibinin dediği gibi, "her şeye gerçek değil, zorunlu gözüyle bakmak" gerekir. Bir zaman sonra zorunluluk adına yalana boyun eğmek, hatta onu yüceltmek doğal görünmeye başlar. Sonunda K. da kendi infazını bile düzenin "zorunlu bir parçası", direnmeden teslim olmayı da "görevi" olarak kabullenir. Yalan mekanizması totalitarizmde tarihsel/olgusal gerçekliğin kısmen yok edilmesiyle yetinmez, *toptan* yok edilmesini hedefler. Belirli olgulara düşmanlığın ötesine geçerek olgusallığın yerine, *bütünüyle imal edilmiş* muazzam bir yalan olan Hakikati koymaya çalışır.[23] Uydurulmuş hakikatin zorla uygulanması "zorunluluğu", totaliter yönetimlerde ideoloji ile terör arasındaki içsel bağı anlamamızı kolaylaştırır.

"İdeolojik düşünce, olguları, aksiyomatik olarak benimsenmiş bir önkabulden yola çıkan tümüyle mantıksal bir sürece uydurur ve geri kalan her şeyi de tümdengelimle ondan türetir. Tümdengelim mantıksal ya da diyalektik olarak yürütülebilir; her iki durumda da tutarlı bir argümantasyon sürecini içerir ve bir süreç çerçevesinde düşündüğünden insanüstü, doğal ya da tarihsel süreçlerin hareketini açıklayabileceği varsayılır... Önkabul, [ya da] hareket noktası bir kez inşa edildikten sonra artık deneyimler ideolojik düşünceye mü-

22. Bernard Crick'in, Arendt'i, "irrasyonel olanın görünürdeki rasyonalitesini ideoloji kavramına başvurarak çözümleyen ve gerçeklikle ilişkisi olmayan çılgın fikirlerin, devlet politikası haline getirilmesini ve kitleleri harekete geçirmesini en iyi açıklayan yazar" olarak nitelendirmesi boşuna değildir. B. Crick, *Hannah Arendt in Jerusalem*, s. 98.

23. Hitler'in, yalanın "muazzam" olması gerektiğini savunması, boşuna değildir. Buna karşılık, Kafka'nın yapıtları "has edebiyat eseri"nin "bir tür kehanet olduğunu" ve "yaklaşan kıyameti insanların değişen ifadelerinden okuduğunu" söyleyen Yıldırım Türker'i doğrular ("Cesaret ile Sarhoşluk", *Radikal*, 7.11.2009).

dahale edemez ve ideolojinin gerçeklikten alacağı bir ders de yoktur."[24] Nitekim Nazi ideolojisi, ne denli yetersiz ve sığ olsa da geçmişin, bugünün ve geleceğin total bir açıklamasını veriyor ve tek bir başlangıç noktasından, tek bir önkabulden ("Führer'in isteği" ya da Yahudi düşmanlığı) hareket ederek her şeyi açıklayabilen, kolayca anlaşılabilir basit bir çerçeve sunuyordu. Onu kabul eden Nazi için, artık olgusal dünya ve deneyimin yerini, ideolojinin kurguladığı bambaşka bir dünya almaktaydı.

Bu tür düşünme, daha doğrusu gerçek anlamda düşünmeme, elbette terör aracılığıyla kabul ettiriliyor ve kurumlaştırılıyordu ama bunun yanı sıra kitle açısından, düşünme ve düşünmenin getirdiği vicdani ve ahlaki sonuçların zahmetine katlanmayı gereksiz kılmasının yarattığı kolaylığın çekiciliğini de unutmamak gerekir. Toplumun büyük çoğunluğu için Führer'in sözü, vicdanın yerine geçiyordu. Çok sonra, Eichmann davası sırasında dünyanın hayretle tanık olacağı "gözlerini kapayıp vazifesini yapan yurttaş" idealini, daha savaş sırasında Nazi devletinin en üst rütbeli görevilerinden, işgal altındaki Polonya'nın Genel Valisi ve *Reichminister* Hans Frank açıkça şöyle dile getiriyordu: "Üçüncü Reich'ta davranışın kategorik buyruğu şudur: Eğer haberi olsaydı Führer'in onaylayacağı biçimde davran!"[25] Ian Kernshaw'un deyişiyle, "Hitler olmasaydı SS polis devleti olmazdı... Hitler olmasaydı 1930'ların sonunda genel Avrupa savaşı olmazdı... Hitler olmasaydı, Sovyetler Birliği'ne saldırı olmazdı... Hitler olmasaydı, holokost olmazdı". Bu elbette Hitler'in kendi adına verilen her emrin bütün ayrıntılarını belirlediği anlamına gelmiyordu, ama diğer Nazi ileri gelenlerinin yukarıda sözü edilen "kategorik buyruğu" içselleştirmiş olarak sürekli "bu durumda Hitler olsaydı, nasıl davranırdı?" diye kafa yordukları ve ona göre davrandıkları da açıktı. (Ayrıca, III. Reich döneminde yayınlanan önemli 650 kararnamenin 72'si hariç hepsinin bizzat Hitler'in imzasını taşıdığı da hatırlanmalı.) Örneğin Göering, tutuklandıktan sonraki sorgusunda, Yahudilerin yok edilmesinin büyük bir politik hata olduğunu söylemişti. Ona göre, Yahudilerin birçoğu iyi milliyetçiler olabilir ve komünistlerin temizlenmesinde işbirliği yapabilirler-

24. *OT*, s. 471.

25. Ian Kershaw, *Hitler, The Germans and the Final Solution*, Yale University Press, 2009.

di, "keşke Hitler bu iki konuyu birbirine karıştırmasaydı."[26] Böyle düşündüğü halde zamanında bunları söylemediği elbette biliniyor.

Führer'in arzusunun önkabul olması ile totalitarizmde iktidarı icra edenler ile halk arasında bir "mesafe" olmaması arasında sıkı bir ilişki vardır. Žižek'in deyişiyle, totalitarizmde, "Lider'in halkın iradesini doğrudan temsil ettiği varsayılır... Lider, halk 'gerçekten neyse' *odur*, halkın hakiki kimliği*dir*, halkın karmakarışık 'ampirik' dilekleri ve çıkarları değil, hakiki dilek ve çıkarları*dır* doğrudan doğruya. Uyruklarına yabancılaşmış otoriter iktidarın aksine, bu durumda 'ampirik' halk *kendine* yabancılaşmıştır."[27] Führer'in arzusunun ideolojik önkabul olması, sistem açısından başka birçok önemli kolaylık da sağlamaktaydı. Halkın *kendi* arzusu olarak algılandığı için Lider'in sözü buyruk sayıldığında (ki sadece totaliter rejimlerde değil, totaliter hareketlerde ve partilerde de geçerlidir) bu pratik ve düşünsel çerçevede yapılan dönüşler, değişiklikler ya da koşulların değişmiş olması ideolojik mantıkta herhangi bir tutarsızlık kaygısı yaratmaz çünkü zaten olgusal deneyimin, bireysel muhakemenin ve vicdanın bu çerçevede yeri yoktur.

Dolayısıyla totaliter lider, kolaylıkla, dün karşı çıktığı şeyi bugün kabul edebilir ya da tersini yapabilir. Nasılsa her şey Doğa ya da Tarih yasalarına uygun olarak işlemektedir ve o yasaların içeriğini en iyi, hatta yegâne bilen de Lider'in kendisinden başkası değildir! Totaliter ideolojilerin tutarlı olmaktan çok, pragmatik kaygılarla eklektik olmalarının, kolayca değiştirilebilmelerinin nedeni budur; ancak, değişmeyen bir özellikleri vardır ki o da, her halükârda mevcut olguların ideolojik çerçeveye uydurulmasıdır, tersi değil! Totaliter liderin desteğini oluşturan kitlenin temel özelliği; kendisi için düşünebilen, dünyaya karşı sorumluluk duyan benzersiz bireylerden oluşmaması, aksine politikayla ilgilenmeyen, klişeleri ve sloganları tekrarlamakla yetinen, köksüz ve aidiyetsiz, yüzergezer bir "güruh" olmasıdır.

26. Kernshaw, *a.g.y.*

27. Slavoj Žižek, "Demokrasiden Tanrısal Şiddete", *Demokrasi Ne Âlemde?*, Eric Hazan (haz.), çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis, 2010, s. 121. Žižek'in dikkat çektiği gibi, iktidarı icra edenler, ancak kendileri ile halk arasında asgari düzeyde bir temsil mesafesi olursa halk önünde sorumlu tutulabilirler.

İnsan "Doğası"nı Değiştirme Çabası

Totalitarizmin özünü terör oluşturur; çünkü terör hem Nazi hem de Stalinist versiyonunda, her şeyden önce, doğanın ya da tarihin determinist yasaları karşısında insanların tümüyle vazgeçilebilir birimler olduğunu savunan totaliter düşüncenin pekiştirilmesine hizmet eder.[28] Totalitarizm, çatışma ve yok etme "doğal yasaları"na itaat adına terörün meşrulaştırılarak kullanıldığı rejimdir.

Pre-Sokratik felsefeden bu yana doğaya içkin bir kozmik yasanın var olduğu düşüncesi, Batılı doğal hukuk teorisinin temel kaynaklarından biridir. Arendt'e göre, doğal yasa fikrinin dezavantajları, en nihayet totalitarizmde açığa çıkmıştır.[29] Hitler ve Stalin, kendi başarı koşullarının sözümona doğa ve tarih yasalarına uygun davranmakta olduğuna inanıyorlardı; Arendt'e göre, "ırk yasası"na, sınıf mücadelesi "yasası"na, savaş "yasası"na inanan ve bu "yasalara" uygun davrandığını iddia edenler her şeyi yapabilirlerdi, çünkü onların gözünde "yasa"yı haklı çıkarmak için yapılacak her şey mubahtı.

28. Nazizm ile Stalinizm'i "aynı kefeye" koymaya itiraz edenler çoktur. Arendt, genel olarak Sovyet deneyimi ile Nazi Almanyası'nı "aynı kefeye" koymaz, ancak "tarihin yasaları" determinizmine yönelttiği eleştiride ısrarlıdır. Birçok eleştirmen arasında Slavoj Žižek, Nazi ve Stalinist "evrenler" arasındaki farka dikkat çekerken Stalinist göstermelik mahkemelerde, gene de, insanların suçlarını itiraf etmeye zorlandıklarını, buna karşılık Nazilerin böyle bir gerekçeye bile ihtiyaçlarının olmadığını –haklı olarak– belirtir. Stalinizm, hâlâ kendisini Aydınlanma geleneğinin bir parçası olarak gördüğü için, herkesi suçlarının hesabını vermesi gereken "rasyonel varlıklar" olarak kabul eder. Naziler ise, Yahudilerin suçluluğunu onların biyolojik yapılarında gördükleri için "suçlu" olduklarının ispatına gerek duymazlar, sırf Yahudi olmaları, suçluluklarının zaten yeterli kanıtıdır. ("The Two Totalitarianisms", *LRB* 27 (6), 17 Mart 2005). Bu yorumun, Arendt'in Nazilerin Yahudilere karşı tavrı konusundaki anlayışından önemli bir farkı yok; bence sorun, Žižek'in burada, Arendt'in eleştirdiği "tarihin yasaları"nı "bilme" iddiasının yol açtığı sonuçları tartışmaması.

29. Doğal hukuk, politikanın dışında ve üzerinde bir düzene işaret ederken, uluslararası hukuk insanlar arasındaki mekânda, yani politika alanında müzakere ve onaya dayanır, dolayısıyla da Arendt tarafından farklı değerlendirilir. "Hukukun temeli, "tanrılar"a –doğa yasaları vb.– itaate değil, ancak insanlararası anlaşmalara dayanabilir." *On Revolution*, s. 188. Bu anlayışın esin kaynağı Montesquieu'dür.

Totaliter rejimler, ideolojilerinin Doğa ya da Tarih yasası saydıkları şeyleri ve bunun bir parçası olarak "insan doğasını değiştirmeyi", terör aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışırlar. Terör, onların elinde Doğa'nın ve Tarih'in sözümona "hareket yasaları"nı hızlandırmak için kullanılan benzersiz bir araçtır. Bu açıdan, totaliter egemenliğin özünü oluşturan öğe, Augustinusçu "*libido dominandi*" den (başkaları üzerinde egemenlik kazanma arzusu) çok daha ötede ve niteliksel olarak farklıdır. "Çürümüş ve ölmekte olan sınıflar", "aşağı ırklar", "yaşamaya uygun olmayan bireyler" – bütün bunlar, totaliter bakış açısından tarihin çöplüğüne atılması gereken şeylerdir. Terörün amacı da, Doğa'nın ve Tarih'in zaten vermiş olduğu ölüm fermanının uygulanmasını kolaylaştırmaktan ibarettir.[30] Dolayısıyla "terör yalnızca Doğa ve Tarih yasalarını hızlandırmakla kalmaz, onların en derindeki canice özlerini ifade eder. Boyun eğmeyen bir gerçekliğin, tek bir idenin ('insanlık tarihi sınıf mücadelesinin tarihidir'; 'doğal süreç, türün evrimi ve mükemmelleşmesi sürecidir' vb.) aksiyomatik mantığına uydurulmasının aracıdır."[31]

Ancak bu bile yanıltıcı bir ifade olabilir, çünkü terörü geleneksel biçimde, siyasal iktidarın hoş olmayan bir aracı olarak anlamamıza yol açabilir. Arendt'e göre, eğer terörü böylesi geleneksel bir araçsal çerçeveye oturtursak, yeni bir siyasal olgu olarak totalitarizmi kavrayamayız. Burada söz konusu olan "aracın kendisinin amaç haline gelmesi" de değildir. Bu ifade, "yalnızca paradoks kılığında bir itiraf, araç ve amaç kategorilerinin artık işe yaramadığının, terörün açıkça herhangi bir [kısa vadeli] amacının olmadığının itirafıdır."[32] Zaten terör, *kendi amacını kendi içinde taşıdığı* için totaliter yönetimin özüdür ve gene bu nedenle "benzersiz"dir. Onun anlamını yararcı veya stratejik bir yaklaşımla, hikmet-i hükümet (*raison d'état*) mantığıyla ya da iktidarın elde tutulmasıyla kavramak mümkün değildir. Terörün "benzersiz bir araç" olduğunu söylemek, bitimsiz bir yok etme sürecini içeren kurmaca bir gerçeklik idesi için milyonlarca insanın, hatta rejimin, partinin ve nihayet milletin kendisinin feda edilmesi demektir. Nitekim Hitler, savaşın kaybedildiği gerçeğiyle karşılaştığı zaman bile Almanların hayatını kurtarmak

30. "Ideology and Terror", *OT*, s. 463. 31. *OT*, s. 471.
32. "Mankind and Terror", *Essays in Understanding*, s. 302.

için teslim olmayı aklından geçirmemiştir. Goebbels'in de Hitler'le birlikte Berlin'de saklandığı sığınakta, yenilgi açık olduğu halde genç askerlerin boş yere ölüme gönderildiğini söyleyen bir subaya karşı, "onların varlık nedeni zaten bu" diye cevap verdiği bilinir.

Totalitarizmde ölçüsüz, küstahça kibir (*hubris*) ile determinizmin bir bileşimi söz konusudur. *Hubris*'in *nemesis*'e (intikam) dönüşmesi ise, an meselesi... Nitekim Arendt, bu bağlamda nükleer fizik ile totalitarizm arasında çarpıcı bir ilişki kurar. Her iki olguda da, özgürlük ve güç elde etmek için yola çıkan ama sonunda insanlığı koruyacak sınırların yıkılmasına yol açan doğal ya da yarı-doğal süreçleri zembereğinden boşaltan insanların öyküleri vardır. Bu nedenle Arendt, insan eyleminin potansiyeline olduğu kadar, sınırlarına da dikkat çeker. Bir yandan, en karanlık ve trajik dönemlerde ve her türlü engel karşısında bile kahramanlığın ve meydan okumanın mümkün olduğunu savunarak eylemin hümanist bayrağını yüksekte tutar. Diğer yandan, küstah ve kibirli aşırı öz-güvenin tehlikelerine işaret edip sınırların, özellikle de çoğulluk durumu içindeki insanların kendi aralarında oluşturabilecekleri siyasal kurumların yarattığı sınırların gerekliliğini vurgular.

Totalitarizmde işte bu kurumsal, yasal ve göreneksel koruyucu sınırların ortadan kaldırılması için başvurulan terör, aslında kitle toplumunun özelliği olan ve terörün kurumlaşmasından çok daha önce başlamış bulunan, bireyin yabancılaşması ve atomlaşması sürecini sadece tamamlamıştır. Terörün amacı, bütün nüfusun total olarak baskı altına alınması ve totaliter olmayan her türlü *rakip gerçekliğin* ortadan kaldırılmasıdır. Oysa, Tocqueville'in işaret ettiği gibi, modern dönem öncesi despotların pençeleri o kadar uzaklara ulaşabilecek durumda değildi; kişi, devletin disiplin mekanizmalarından kaçma olanağına sahipti ve despot, totaliter liderin aksine bireyselliği yok etme kapasitesinden yoksundu. Böyle bir şey ancak, teknolojinin ve yabancılaşmanın gelişmiş boyutlara ulaştığı kitle toplumunda mümkün oldu. Despotizm, insan potansiyelinin tümüyle ortaya çıkmasına engel olsa bile, henüz doğrudan *insanlığın kendisine* bir saldırı anlamına gelmiyordu. Totalitarizm ise niteliksel olarak farklıdır; "despotik bir yönetimi değil, insanların fuzuli kılındığı bir sistemi hedefler. Çünkü total iktidar, her türlü kendiliğindenlikten arınmış ve sadece koşullu reflekslerin, kuklaların var ol-

duğu bir dünyada gerçekleştirilip korunabilir."[33] "Total tahakküm için, özgür muhalefet kadar *özgür rıza da engeldir*," derken Arendt' in kastettiği budur[34] (*abç*).

Totaliter politika, bu amaçla, "insanları içlerinden baskı altına alacak ve terörize edecek" zorlayıcı ideolojik ve pratik tekniklere yönelir. Bu teknikler, totaliter rejimlere çok daha kuşatıcı, "total" politik, sosyal, ekonomik, kültürel –ve psikolojik– denetim olanağı verir. Böylece, artık doğru ile yanlış arasında ayrım yapamayan, rejimin ideolojisini ve liderin iradesini kendi muhakemesinin ve isteğinin yerine geçirmiş bireyler yaratılır. Nitekim, totaliter rejimin ideal yurttaşı, "göğsünü yumruklayan inançlı Nazi" değil, olgu ile kurgu arasındaki ve doğru ile yanlış arasındaki ayrının artık farkında olmayan kişidir. Bu kişi, belli durumlarda öğrendiği belli tepkileri verir ama kendisi hiçbir zaman yeni bir şey başlatamaz, gerçek anlamda eylemde bulunamaz. Bu kapasiteden yoksun bırakıldığında ve kendi fuzuliliğini her an yaşanan bir gerçeklik olarak hissettiği bir dünyaya fırlatıldığında biricikliğini yitirir ve totalitarizmin insan doğasını değiştirme amacının somut örneğine dönüşür.

Oysa Arendtçi anlamda politika, kamusal alanda yer alan ve amacı özgürlük olan bir uğraştır; özgürlük ise, bireyin benzersiz kimliğini ve "dünya"yı –"ortak duyu"nun (*sensus communis*) kamusal olarak paylaşılan gerçekliğini– yaratacak ve serimleyecek biçimde eylemde bulunmak. demektir.[35] Ortak duyu üzerinde anlaşmak, insanlar arasında yer alan dünyayı gerçekleştirir; onları bir yandan ayırırken diğer yandan ilişkilendiren ve böylece görünebildikleri, *benzersiz* varlıklar olarak kabul edilebildikleri ortak bir dünyanın yaratılmasını mümkün kılar. İnsan benzersizliğinin, biricikliğinin

33. *OT*, s. 457. 34. *OT*, s. 451.

35. Bkz. Jerome Kohn, "The World of Hannah Arendt", *The Hannah Arendt Papers*, 2. Kısım, s. 2. Arendt, Kant'ın estetik üzerine olan düşüncesinde, ortak duyunun politik önemini keşfeder; ortak duyu, hem özel duyuları birleştiren, hem de böylece birleştirilen şeyi ortak bir dünya ile uyumlu kılan dünyaya yönelik duyudur. Jerome Kohn'a göre, Kant Arendt'in yalnızca 20. yüzyılın krizini, yani totaliter rejimlerin dünyayı bütün ırklarla ve sınıflarla paylaşmayı reddetmesini ve ondan önce de bu rejimleri destekleyen, dünyaya yabancılaşmış kitlelerin fuzulileşmesini başka bir gözle görmesini sağlamakla kalmamış, aynı zamanda ortak dünyayı yeniden kurma iddiasına sahip çıkarak ona bu krizi aşmanın yolunu da göstermiştir.

kabul edilmesi, son tahlilde, özgürlükte eşitlik ile aynı anlama gelir. Benzersiz bireyler, eylem aracılığıyla kimlikleri çoğaltarak "çoğulluk" olgusunu yaratırlar. Çoğulluk, kendimizi içinde bulduğumuz çok yönlü çeşitliliği ve insanların özgürlüğü deneyimledikleri "dünya"yı yaratan şeydir, "yeryüzünün ilkesidir". Totalitarizm, total aynılaştırmayı, bütüncül uyumu ve dayanışmayı hedeflerken ontolojik ve varoluşsal çoğulluk olgusunu yok etmeye ve insan bireyini yekdiğeriyle değiştirilebilecek şekilde tümüyle fuzuli, vazgeçilebilir kılmaya yönelir. En aşırı biçiminde totalitarizmin bu "dünyasızlığı" ya da dünya karşıtlığı ve insanı insanlıktan çıkararak fuzulileştirmesi, terörün en yalın biçimiyle uygulandığı toplama kampında cisimleşir.

Herkes Aynı Ölçüde Fuzuli

Totaliter terörü anlamak açısından bir diğer temel olgu, "iktidardaki liderin kendisi dışında, hiç kimsenin teröre uğramaktan bağışık olmamasıdır."[36] Ancak hatırlamak gerekir ki hem Hitler, hem de Stalin, yarattıkları hareketlerin liderleri oldukları kadar onların ürünüydüler. Lider, totaliter iradenin cisimleşmesi olarak başkasıyla değiştirilemez olsa bile, o hareketin bir *ürünü olarak* başka herhangi bir suç ortağı ile değiştirilebilirdi ve hem Hitler, hem de Stalin bunun farkındaydılar. İşte bu nedenle Arendt onlardan "kişi-olmayan" ya da "varlık-olmayan" olarak söz eder.[37]

İnsanları en yalın hayvansı yaşama indirgeyen totaliter terör, ideolojinin vazettiği, Nazizm'de "Doğa yasası", Stalinizm'de ise "Tarihin yasası" denen şeye karşı kimsenin ses çıkaramamasını güvence altına alır. İdeoloji, bugün ırkları –ya da sınıfları– ortadan kaldırmaya hizmet edenlerin, yarın bizzat kendilerinin kurban edilmesine karar verebileceği için terör, "herkesi hem kurban, hem de cellat rolü için eşit derecede uygun hale getirmelidir." Bunun için de herkesin aynı derecede fuzuli –vazgeçilebilir–, aynı derecede birey-

36. *Essays on Understanding*, s. 303.

37. J. Kohn, *Hannah Arendt Papers*, "Evil: The Crime Against Humanity", 4. Kısım, s. 2.

likten yoksun kılınmış olması gerekir. Totalitarizmin amacı politik değildir, yönetim ihtiyaçlarına cevap vermez, belli bir seçmen kitlesine ya da inanca hizmet etmez, kapitalist mantıktaki fayda anlamında fayda yönelimli de değildir. Tek amacı, kaygılı ve kendilerini aidiyetsiz, kimliksiz hisseden insanlara, içinde kendilerini rahat hissedecekleri sanal bir dünya "imal etmek"tir – bu, çoğu kez onların kendi hayatları pahasına olsa bile!

Totaliter sistemde bugünün cellatlarının, kolayca yarının kurbanları olabilmesini, devrimin kendi çocuklarını yemesi olgusuyla karıştırmamak gerekir. Burada söz konusu olan, totaliter rejimlerin kendi potansiyel fuzuliliklerini kabullenmiş ve içselleştirmiş, ideolojinin mantığı uyarınca Doğa ya da Tarih yasaları tarafından talep edilecek kurbanlar listesinde sıranın kendilerine gelebileceğinin farkında olan uyruklar yaratma ihtiyacıdır.Toplama kampı sakinlerinin çaresizliği, anonimliği ve dış dünyadan tümüyle soyutlanmışlığı ile rejimin ideolojik olarak mutlak itaate programlanmış görevlilerinin yarattığı bileşim, totaliter terörün bireyleri insanlıktan "soyma", onları her an birbirlerinin yerini alabilecek vazgeçilebilir varlıklar haline getirme amacını somutlaştırır. Bu deneyim, kamp sakinlerine terör aracılığıyla empoze edilir ama, Arendt, köle emeği ve katliam "laboratuarları"nın, sadece kurbanların değil, cellatların da doğalarını değiştirdiğini tespit eder. Kimin nerede olduğu iradi bir seçim meselesi değil, "bazılarını yaşama, bazılarını ise ölüme mahkûm eden" bir rastlantıdan ibarettir.[38]

Zulmeden ile zulüm göreni birbirinden ayıran insan acısını gözardı etmeksizin Arendt, bizzat totaliter baskıyı uygulayanların kendilerinin de "fuzuliliklerini" kabullenmiş olmalarına dikkat çeker. SS subayları (kara gömlekli *Schutzstaffe* ya da gizli servis elemanları) sadece fotoğraflarından, "objektif ırksal özellikleri"ne göre seçilirlerdi, kendileriyle yüz yüze yapılan ve verilecek işlere uygun olup olmadıklarını ölçen görüşmelerle değil! SS'lerin kendileri de, tutsakları kadar hukukun ulaşamayacağı yerdeydiler. Çünkü Naziler hiçbir zaman Alman Anayasası'nı kaldırdıklarını ilan etme-

38. J. Kohn, *a.g.y.*, s. 1. Burada Arendt'in kastettiği, verili kimliklerin (yani hangi ırka, etnisiteye, cinsiyete, vb. mensup olduğumuzun) bizim seçimimiz olmamasıdır.

seler de, Führer'in iradesiyle çeliştiği anda ne anayasanın ne de başka herhangi bir yasanın geçerliliği söz konusuydu. Toplama kampları, yok edilenler kadar yok edenlerin de ahlaki varlığını ortadan kaldırıyordu. Nazi Güvenlik Güçleri'nin başı Heinrich Himmler, SS subaylarına, "insanüstü bir biçimde insanlıkdışı" olmaları gerektiğini emretmekteydi; yani "iki bin yılda bir gelecek büyük görev için" insan olmaktan çıkmalarını... Sistemin talebi, gözü kapalı itaat ve sadakattir; buna karşılık inanmak ve onaylamak hor görülür, çünkü bunlar her şeye rağmen kendiliğinden düşünmenin ve eylemenin en son kırıntılarıdır. Eichmann'ın savunmasında "cesetvari itaat"ten (*Kadavergehorsam)* söz etmesi boşuna değildir![39] Eichmann, "Bugün mü, yoksa yarın mı öleceğimize aldırış etmiyorduk," derken insan tarafından yapılmış olsa da insanlığı inkâr eden ve yaşamın anlamsızlığı ile ölüme karşı kayıtsızlığın ortak deneyim haline geldiği bir rejimin kişiye yaşattığı şeyi itiraf etmekteydi![40]

"Yaşayan Cesetler"in Mekânı

Arendt'e göre, Amerikan ve Fransız Devrimleri'nin "ilan ettiği" ama hiçbir zaman politik olarak güvence altına alınmayan ya da felsefi olarak yerleştirilmeyen "insan hakları"nın başarısızlığa uğraması, insanların sonunda, Primo Levi'nin sözünü ettiği "yaşayan cesetlere" dönüştürüldüğü süreci başlatır, çünkü ilk aşama hukuksal kişiliğin yok edilmesidir ve çeşitli kategorilerdeki insanların (Yahudiler, çingeneler, eşcinseller, komünistler, vb.) hukukun korumasının dışına çıkarılmasıyla gerçekleşir. Bir insanın haklarının yok edilmesi, ondaki hukuksal kişinin öldürülmesi, ona tamamen tahakküm edebilmenin önkoşuludur. Totaliter olmayan dünyanın bu tür bir hukuksuzluğu kabul etmesi için başvurulan yöntem, Arendt'in "tabiyetsiz bırakma aracı" dediği şeydir.[41] Bu aracı kullanan totaliter rejimler, kişilerin hukuk şemsiyesinden yoksun bırakılmasını sanki

39. *Kötülüğün Sıradanlığı*, 8. Bölüm, "Yasalara Bağlı Bir Vatandaşın Görevleri".
40. *Kötülüğün Sıradanlığı*, 6. Bölüm, "Nihai Çözüm: Öldürmek".
41. *OT*, s. 447.

egemen devlet iktidarının meşru bir uygulamasıymış gibi gösterirler ve başkalarını da bunu kabule zorlarlar. Böylelikle de o "başkaları", belirli bir kategori insanın tümüyle "hukuksal kişilikten" dışlanmasında işbirlikçi haline getirilmiş olur.

Sürecin ikinci adımı, toplama kampı sistemi biçiminde, normal ceza sisteminin dışında ve ondan tümüyle ayrı bir ceza evreni yaratılmasıdır. Böyle ayrı bir ceza alanının yaratılmasıyla, tutuklular ilk kez, "tahmin edilebilir bir cezaya karşılık gelen kesin bir suçun var olduğu normal hukuksal prosedürün dışına" çıkarılmış olurlar. İşte bu adım, tamamen keyfi, mutlak bir iktidar biçiminin yaratılması için zorunludur; *belirsizlik*, toplama kampı gerçeğinin en temel niteliğidir. Çünkü tutuklunun eylemleri ile tutukluluk hali, başka bir deyişle cezası arasında en ufak bir kavramsal ilişkinin kalması durumunda, her şeye rağmen hukuksal öznenin hâlâ belli bir gücü var demektir. Hukuksal öznenin bir izi korunabildiği sürece, sınırsız güç kullanımına yol kapanır. Arendt'in, "toplama kampına gerçek anlamda ait olanlar [adi] suçlular değildir, çünkü bir eylemden dolayı suçlu olan bireyde hukuksal kişiyi öldürmek, tümüyle masum bir insandakini öldürmekten daha zordur," demesi, işte bu yüzdendir.[42] Çünkü birincisinde hâlâ, suç ile ceza arasında belirli bir ilişki kalmıştır ve suçlunun kendisi de bunun farkındadır.

Bu demek değildir ki, toplama kamplarında adi suçlular yoktu; tersine özellikle başlangıçta adi suçlular bu sistemi "meşru biçimde" kurmanın gerekçesi olarak kullanıldılar. Suçluların varlığı, kamp sistemi ile ceza sistemi arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına hizmet etti. Siyasal suçluların varlığı da bu bulanıklığa katkıda bulundu. Onların suçları "politik" olduğu için hukuksal öznelik konumunun en azından bazı kalıntılarını muhafaza etmekteydiler, çünkü onlara ilişkin olarak hâlâ despotizmin karakteristiği olan *sınırlı bir keyfi iktidar* alanı söz konusuydu. Ancak üçüncü bir kategori, yani tümüyle masum olanlar çoğunluğu oluşturduğu zaman, toplama kampı "totaliter örgütsel iktidarın gerçek anlamda merkezi aracı" haline geldi.[43] Kamptaki tümüyle masum insanlar, toplumun bütününde hukuksal öznelik konumunun ortadan kaldırılması için gerekli kobaylardı ve böylece kampın total baskı ve mutlak iktidar uy-

42. *OT*, s. 448. 43. *OT*, s. 438.

gulaması için bir deney laboratuarı haline gelmesini sağladılar. Burada, artık seçilmiş kurbanların kaderini aşan ve totaliter toplumun genel biçimini belirleyen bir olgu söz konusuydu.

Arendt, kurbanların seçiminin keyfiliğine dikkat çekerken totaliter bir rejim için şu ya da bu spesifik grubun değil, *herhangi bir grubun* aynı işlevi görebileceğini vurgulamaktadır. Alman ırkçılığının ve anti-semitizminin Avrupa Yahudiliğinin yok edilmesine yol açtığını inkâr etmek değildir buradaki amacı. Ama Nazi Almanyası'nın bir totaliter devlet olması ölçüsünde kampların bir insanın (ya da bir ulusun) hastalıklı zihninin ve önyargılarının sonradan akla gelmiş rastlantısal ürünü olmayıp total tahakkümün daha geniş amacına giden yolda bir adım oluşturduğunun altını çizer: "Kampların [bildiğimiz kapitalist anlamda] faydaya yönelik olmaması, bizzat uygulayıcılarının alaycı bir biçimde bunu kabul etmeleri, sadece görünüştedir. Gerçekte, rejimin iktidarının muhafazası açısından bütün diğer kurumlardan daha gereklidirler."[44] Bu perspektif, toplama kamplarının korkunç olsa da bir defaya mahsus, tarihte kalmış bir olay olarak kavranmasını engelleyerek bizi hukuksal kişinin ortadan silindiği ve insanın bütün haklarından arındırılarak "insanlıktan çıkarıldığı" bir dünyanın mümkün olabileceği ürkütücü gerçeğiyle yüz yüze bırakır. Günümüz açısından önemi de burada yatar.

Kurbanların seçiminde uygulanan keyfilik, "nüfusun tümünün sivil haklarını yok etmenin" de aracıdır ve bu yok etme uğraşının ideolojik beyin yıkamayla filan bir ilgisi yoktur; çünkü halktan istenen, kendi "rızası" ile boyun eğmesi değil, *düşünmeden* mutlak biçimde itaat etmesi ve disiplindir. Nitekim kamplarda, insanların yüzlerce yıldır dünyayı istikrarlı hale getirmek ve insan özgürlüğü için bir alan yaratabilmek uğruna binbir mücadeleyle elde etmiş ol-

44. *OT*, s. 456. Avrupa coğrafyasında, kuzeyde Norveç'ten güneyde Girit'e uzanan alanda sekiz ölüm kampı ve 22 toplama kampıyla bunların 1200 alt birimine ek olarak 400'den fazla getto kampı, 29 psikiyatri evi, işgal altındaki Doğu topraklarında kitlesel cinayetlerin kurumlaştığı 26 kamp ile savaş tutsaklarının, işçilerin, gençlerin ya da "Almanlaştırılabilir" Doğu Avrupalıların konduğu kamplar da dahil olmak üzere 10 binden fazla kamp vardı (Mark Mazower, *Karanlık Kıta: Avrupa'nın 20. Yüzyılı*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2003, s. 203). En baştan yok edilmeleri hedeflenmiş Yahudiler, Çingeneler, eşcinseller vb. dışında tutuklanan 1,6 milyon insandan en az 1 milyonunun öldüğü bu kampların, rejimin simgesel kurumları olduğu açıktır.

dukları, farklı fikirlerin ifade edilmesi ve tartışılması da dahil olmak üzere, her türlü hukuksal hak ve siyasal kurum, sanki daha önce hiç var olmamışlar gibi yok olup gitmişti. Bu anlamda, hukuksal ve siyasal insanın yok edilmesi, onun tümüyle egemenlik altına alınmasının önkoşuluydu.

"Yaşayan cesetler" yaratma projesinin bir diğer adımı, "ahlaki kişi"nin yok edilmesidir. Ahlaki kişi, vicdan sahibi ya da ahlaki öznedir. Vicdan sahibi özne olmak, ahlaki eylemin anlamsız ve kendini yok edici olmadığı bir ortamda bulunmayı gerektirir. Ne var ki kamplarda kurbanlar şehitlik, kendini feda etme, kendilerinin ve başkalarının kaderine başkaldırma gibi vicdani seçimler yapma olanağına sahip değildirler. Seçim iyi ile kötü arasında değil, ancak kötü ile kötü arasında olabilir; *Sophie'nin Seçimi* filminde olduğu gibi, bir anne iki çocuğundan birini kurtarmak (ya da ölümünü ertelemek) için diğerinin katledilmesini seçmek zorunda kaldığı zaman, ona karşı işlenen suça iştirak etmiş olur. Ahlaki kişinin yok edilmesinin diğer yüzü, totalitarizmin, bizatihi vicdanı yetersiz, hatta anlamsız kılan koşulları yaratmasıydı. Her seçim, aynı derecede feci sonuçlara yol açıyordu: Ya arkadaşlarınıza ihanet edip onların ölmesine yol açacaktınız, ya da ailenizin katledilmesine! Kamplarda biraz daha uzun süre hayatta kalmanın yolu, cellatlarınızla işbirliği yapmaktı. Zaten kamplardaki inanılmaz derecede karmaşık hiyerarşi, bu suç ortaklığını gerçekleştirmek için işliyor ve neredeyse bütün günlük faaliyetler nefret edilen *kapo*'lar tarafından denetleniyordu. Norbert Elias, kamplardaki muhafızların özel vahşet ve barbarlıklarını, Alman toplumunda var olan "*Radfahrer*-bisikletçi" mekanizmasına bağlar. Bu, bisikletçinin öne eğilip aşağıdakileri ezerken kendi sırtının da başkaları tarafından ezilmesi benzetmesinden kaynaklanan bir terimdir. Elias, Nazi sisteminin, eskiden beri var olan ve "güçlü devlet karşısında görece zayıf ve bağımlı kılınmış bireysel vicdanlar"ın bu eğilimini daha da pekiştirdiğini, aşağıdakilerin yukarıdakilere karşı duydukları kompleks ve nefretin yer değiştirerek kendi pençelerinde olanlara yöneldiğini ve bunun kamplardaki işkence ve çeşitli "kırma" ritüelleriyle çok bilinçli olarak teşvik edildiğini anlatır.[45]

45. Norbert Elias, *The Germans*, s. 380-82 ve 384.

Kapo'lar, özellikle kendi despot ve zalim efendileriyle özdeşleşen insanlardır. Ancak daha çarpıcı olanı, Eichmann olayında da görüldüğü gibi, Kant'ın kategorik buyruğunu salt kendilerine devlet tarafından verilen görevlerin gözü kapalı uygulanması biçiminde anlayan sayısız memur-yurttaş yaratılmış olmasıdır: İçselleştirilmiş devlet denetimi, vicdan denetiminin üzerine çıkmıştır! Nazi görevlileri, kendileri Hitler'e birer ceset gibi –*Kadavregehorsam*– itaat ettikleri için, ellerindeki tutuklulardan da "aynı ceset gibi" itaatı, her yola başvurarak, elde etmeye çalışıyorlardı. Böylece, ellerini "aşağılık kurbanlarına" değdirmeden ve ortalıkta fazla görünmeden işlerini yürütebiliyorlardı. Bir noktadan sonra vicdanın artık yeterli olmadığı ve iyilik yapmanın olanaksızlaştığı savı, elbette sadece en aşırı koşulların hüküm sürdüğü yalıtılmış kamp için geçerlidir. Kampın, totalitarizmin paradigması ya da "ideal tip"i olmasının nedeni de zaten budur. Arendt'in totalitarizm konusunda işaret ettiği nokta, bütün toplumu etkisi altına alan bir tehdit ve şantaj durumu yaratması ve bunun da insana pek az ahlaki manevra alanı bırakmasıdır.[46]

Hakların ve vicdanın yok edilmesinin ardından totaliter mutlak tahakküm deneyi, *bizzat insan kişiliğinin ortadan kaldırılmasına* yöneliyordu. İnsan kişiliği, haklarından ve vicdanından yoksun bırakılmış bireyin iktidara karşı son kalesiydi. Ve fiziksel işkencenin, kampın saçma sapan sayısız kuralının, bunların bozulması durumunda verilen en vahşice cezaların hedefi de zaten insan varoluşunun bu boyutuydu. İnsanların hayvan vagonlarında aç susuz taşınmasından kafalarının traş edilmesine; tuvalet ihtiyacının açık mekânlarda birlikte görülmesi ve her kişiye bunun için sadece 20 saniye tanınmasına; suyun değil yıkanmak, içmek için bile verilmemesine; çalışma köleliğine ve daha birçok akla hayale sığmayacak uygulamaya kadar insan bedenine çektirilebilecek bütün acılar, kişili-

46. Dana Villa, bu açıdan Sovyet sisteminin, toplumun genelinde müthiş bir güvensizlik, şüphe ve korku atmosferi yaratarak daha başarılı olduğunadikkatçekiyor. Sovyet ve Alman kampları arasında apaçık ve önemli farklar olduğu açıktır; örneğin, Sovyetler hiçbir zaman bütün bir grubun çocuklarını kategorik olarak öldürmeye yönelmediler. Ancak bu gerçek, daha önce benzeri olmayan bir olguyu ortaya çıkaran etkenlerin ve totalitarizmin doğasının analizini yapmaya çalışan Arendt'in teorik yaklaşımında bir tutarsızlık yaratmaz – totalitarizmin varlığını ya da Nazi Almanyası'nın totaliter bir toplum olduğu gerçeğini inkâr etmediğiniz sürece! D. R. Villa, "Totalitarianism...", *a.g.y.*, s. 223-24.

ğin ve kendiliğindenliğin, yani eyleyen olabilmenin son kırıntılarını ortadan kaldırmak için kullanılmaktaydı. Tıpkı, *1984*'ün kahramanı Winston Smith'in, Okyanusya'nın zaferini ilan eden uydurma haber sonrasında Büyük Birader'in resmine sevgi gösterisinde bulunmadan öldürülmemesi gibi, buralardaki insanların da katledilmeden önce kendilerini biricik kılan ve dünya ile bağlarını kuran her türlü özgün kişilik özelliğinin ellerinden alınması gerekiyordu.

İnsanlara, bilgi almak vb. belli bir amaçla değil, onları bir et yığını haline getirmek, düşünemez, hareket edemez, kendiliğinden bir şey yapamaz duruma sokmak için işkence edilmesinin nedeni tam da totalitarizmin tahammül edemediği şeyi, yani "insanların yaratıcı olmasından, başka hiç kimsenin önceden bilmediği yeni bir şey ortaya çıkarabilmeleri gerçeğinden kaynaklanan tahmin edilemezliği" ortadan kaldırmaktır.[47] Totaliter mantığa göre, insanlar böyle davranırlarsa Doğa'nın ve Tarih'in yasalarına karşı suç işlemiş olurlar. İnsanlar ancak kendi fuzuliliklerini, vazgeçilebilir ve başkasıyla değiştirilebilir olduklarını içselleştirdikleri zaman, iktidara sessiz biçimde boyun eğmeyi öğrendikleri zaman, totalitarizmin ideali olan total baskı ve tahakküm gerçekleşebilir. Dolayısıyla toplama kampları, Arendt'in sözünü ettiği niteliksel olarak tümüyle yeni bir tahakküm biçiminin "deney laboratuvarları" haline gelir. Buradaki deneyler, kendi başına korku yaratmaya değil, bizzat insanın yeniden şekillendirilebilme kapasitesinin ölçülmesine hizmet eder.

Kendi Ölümüne Bile Sahip Olamamak

Toplama kampında "şehitlik" olanağı da insanların ellerinden alınmıştır; çünkü kamplar, şehidin öyküsünün anlatılabileceği, yad edilebileceği ve başkalarına örnek oluşturabileceği bir dış dünyadan tümüyle soyutlanmış "unutuluş delikleri"dir. Kampların total yalıtılmışlığı ve burada uygulanan yöntemler, ölümü tümüyle anonim hale getirir. Kamplardaki ölüm, bir böceğin ezilmesi kadar gayrişahsi,

47. *OT*, s. 458. 12 Eylül sonrasında Türkiye'deki hapishanelerde, özellikle de Diyarbakır hapishanesinde yaşananların çarpıcı bir biçimde ortaya koyduğu gibi, bu elbette Nazi Almanyası'yla sınırlı bir uygulama değildir.

ya da kampın iyice kalabalıklaşması nedeniyle mahkûmları yok etmek gerektiğinde salt bir işletim tekniğidir. Sistematik işkence ve sistematik aç bırakma, sürekli bir ölüm hali atmosferi yaratır. Burada yaşamak kadar ölmek de engellenmiştir. Bu koşullar, protestonun tarihsel önemini yitirmesine, "ölümü seçme"nin anlamsızlaşmasına yol açar. Oysa bir jestin başarılı olması için toplumsal bir anlamı olması gerekir. Bu koşullarda bile protesto etmenin dramatik bir yolunu bulanların varlığı, aslında kuralı kanıtlayan istisnalardır.

Bunu anlayabilmek için öncelikle temerküz kamplarının dış dünyadan kasten soyutlanmış birer "unutuluş deliği" olduğunu kavramamız gerekir. Kurbanların kaderleri hakkında hiçbir bilgi verilmez – sanki hiç yaşamamış gibidirler. Terör, unutuluşu empoze eder ve kamp sakinleri de gerçek ölülerden çok daha etkili biçimde dünyadan koparılmış cesetlere dönüştürülürler. Bu noktada Arendt'in, kamptaki ölüm ile cinayet kurbanı arasında yaptığı karşılaştırma çarpıcıdır. Katil, işlediği cinayetten sonra ardında bir ceset bırakır ve kurbanının hiçbir zaman yaşamamış olduğunu iddia etmez. Kendi kimliğine ilişkin izleri ortadan kaldırmak isteyebilir ama, kurbanını sevmiş olanların belleğini ve acısını yok edemez. Bir yaşamı yok eder, ama o yaşamın var olmuş olduğu gerçeğini ortadan kaldıramaz. Oysa toplama kampının sakinleri, yaşayanlar dünyasından, ölmüş olmaya göre daha etkili bir biçimde koparılmışlardır: Terör, onları sevmiş olanların acılarını göstermelerine ve ölülerini yad etmelerine bile izin vermez. Totaliter iktidarın bütün insanları fuzuli, vazgeçilebilir gördüğünün kanıtı, yalnızca kurbanların tamamen keyfi olarak seçilmesi değil, aynı zamanda o kurbanlara biçtiği kaderdir: Mutlak unutuluşa mahkûm edilmek. Kurban sadece öldürülmekle kalmaz, aynı zamanda bir zamanlar yaşamış olduğuna ilişkin her türlü iz yok edilir. Böylece, kurbanın ölümü bile kendisine bırakılmaz![48]

48. Elbette bunun istisnaları yok değildi: Auschwitz'ten kaçtıktan sonra tekrar yakalanıp işkence edilen Mala Zimetbaum'un idam edilmeden az önce, üzerinde gizlemiş olduğu bir jiletle bileklerini keserken idamını seyretmek zorunda bırakılan kamp sakinlerine hitap ettiği ve böylece gardiyanlarının elindeki "öldürme iktidarı"nı kendi eline geçirerek onları öfkelendirdiği biliniyor. Tzvetan Todorov'un *Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps* (Metropolitan Books, 1996, s. 63-64) adlı kitabından aktaran D. R. Villa, *a.g.y.*, s. 26.

Yeryüzünde ölüm, kişinin yaşarkenki sözlerinin ve eylemlerinin, yani onun biricikliğinin anılarda görünür kılındığı bir olaydır. Arendt, Batı dünyasının o zamana dek insanların elinden ölümlerini almamış olduğuna dikkat çeker. Muzaffer Akhilleus yenik düşen Hektor'un cenazesine katılır ve Homeros, galipler kadar şanlı bir ölümle ölmüş olan mağlupların da öyküsünü anlatır; Romalılar, öldürdükleri Hıristiyanların şehitlik öykülerinin yazılmasına izin vermişlerdir; Kilise bile sapkın diye suçladıklarının belgelerini muhafaza etmiştir. Ve işte bu sayede, yani her şey tümüyle bellekten silinmediği içindir ki, her şey yitirilmiş değildir ve hiçbir zaman da yitirilmiş olmaz. Oysa toplama kampları, ölümün kendisini anonimleştirerek ölümün o âna dek sahip olduğu anlamı yok etmiştir Kampta yaşamak ve ölmek, kişinin dünyadaki görünümünden yoksun bırakılması, görünümler alanından ve dolayısıyla da bellekten tümüyle silinmesi demektir. Artık kişinin ölümü bile kendisinin değildir. Sanki ne o birisine ait olmuştur, ne de birisi ona. Ölümü, sadece, hiçbir zaman yaşamamış olduğu gerçeğine son damgayı vuran bir mühürdür.[49] Dolayısıyla, toplama kamplarının müzeye çevrilerek birer "hatırlama mekânı" haline getirilmesi ve kurbanlardan geri kalmış en küçük izlerin bile ortaya konarak "öykülerinin anlatılması", insanlık açısından "her şeyin yitirilmemesi" için gerçekten önem taşır.

"Dile Getirilmesi Mümkün Olmayan Hakikat"

Bu şehir öldürülmemiş miydi kendileri öldürülmeden önce?
Bu şehrin kemikleri birer birer kırılıp derisi yüzülmemiş miydi?
Derisinden kitap kabı yapılmamış mıydı,
yağından sabun, saçlarından sicim?
Ama işte duruyordu karşılarında,
gecenin ve buz gibi esen yelin içinde sıcak bir fırıncala gibi.

– Nâzım Hikmet, "Kırakof"ta, 1961

Elbette totalitarizmin amacı bütünüyle gerçekleşmedi; yeryüzünün tümünde insanın kendiliğindenlik, yeni bir şeyler başlatma ve bağımsız eylemde bulunma kapasitesi yok edilmedikçe, tüm bireyler

49. Hannah Arendt, "The Concentration Camps", *The Book of 20th Century Essays*, Ian Hamilton (haz.), Fromm International Edition, 2000, s. 250.

otomatlara dönüştürülmedikçe, bu amacın gerçekleşmesi de beklenemezdi. Nitekim Naziler bir yandan türdeş ve çatışmalardan arınmış bir ulus yarattıklarını iddia ederken, Gestapo'nun halkın moraliyle ilgili raporları durumun pek de öyle olmadığını gözler önüne seriyordu. Ekonomik sıkıntıların, devletin özel hayata müdahalesinin, eski geleneklerin yıkılmasının, polis devleti denetiminin yarattığı derin tatminsizlik duygusu, rejimin önerdiği *Eintopf* (pazar günleri tek öğün yemek) uygulamasının reddedilmesinden, arananlara yataklık etmeye kadar çok çeşitli biçimlerde yansımaktaydı. Örneğin giyim-kuşanları, şarkıları, çalışma ahlakını reddetmeleri ve daha özgür bir cinsellik talepleriyle ayırt edilen işçi sınıfı gençleri çeteler oluşturuyordu. Orta sınıf gençleri ise *Swing* hareketi içinde caz tutkularını, rejime yönelik kuşkuculuklarını ve bireyleşme özlemlerini ortaya döküyorlardı. Bu tür uyumsuzluk örnekleri Nazi değerleri olan disiplin, verimlilik ve militarizm ilkelerini reddettiği için çok tehlikeli görülüyor ve yerine göre ölümle bile cezalandırılabiliyordu. Ne var ki, bu genç asilerin ve rejimi sabote eden binlerce kişinin katıldığı bir yeraltı hareketinin varlığına karşın, toplumun içinde bulunduğu parçalanma ve Nazi terörü, bu muhalefetin Peukert'in deyişiyle "merkezileşememesine, yöneliminin belirginleşememesine ve tarihsel olarak etkisiz kalmasına" yol açmıştı. Direnişin bireysel bir çabayı içermesi, başarı yöneliminin ve bireyciliğin güçlenmesine yol açıyor, kişilerin atomlaşması sürecini hızlandırıyordu. Böylece "kamusal çerçeveler"i ve toplumsal sorumlulukları yok eden bu "özel alan"a çekilme eğilimi, rejimin aldığı pasif onayı pekiştiriyor ve savaş sonrası Almanyası'nın özelliği olan bireyciliğin ve tutuculuğun yolunu açıyordu.[50]

Cılız da olsa belirli bir muhalefetin varlığına rağmen, Nazi toplama kamplarının yalıtılmış ve "bilimsel olarak titizlikle belirlenmiş koşullarında", totalitarizmin amacının bir ölçüde[51] gerçekleş-

50. Peukert, *a.g.y.* Peukert'in, çalışması, Üçüncü Reich'ı, Nazi öncesi ve sonrası dönemlerle bağlantısını kurarak modernleşmeye ilişkin eleştirel bir tarihsel çerçeve içinde analiz etmesi açısından çok önemli.

51. Bir ölçüde derken aklımda, İmre Kertész'in 15 yaşındaki Georgi'nin tanıklıklarını anlattığı *Kadersizlik* (çev. İlknur İgan, İstanbul: Can, 2006) adlı yapıtı var. Georgi'nin yaşadıkları, kamp öncesinde, kampta ve sonrasında bireyin kendisi, başkaları ve devlet ile olan ilişkilerinde totaliter yönsemeleri nasıl benimseyip

miş olduğunu söylemek, ne yazık ki mümkün. Çocukluğumdan bu yana bu kamplar ile ilgili anılar, romanlar okuduğum, filmler gördüğüm, dünyanın çeşitli kentlerinde holokost müzelerini ziyaret ettiğim halde ve gene uzunca bir süredir Hannah Arendt'in mesafeli ve inanılmaz derinlikteki çözümlemelerini okumakta olduğum halde, Krakov'daki (Polonya) Auschwitz ve Birkenau ölüm kamplarını görmeden önce totalitarizmin insanı insanlıktan çıkarma, yalın ve çıplak bir hayvansı varoluşa indirgeme ve tümüyle fuzuli kılma amacını tam olarak kavrayamamış olduğumu anladım. Auschwitz (Polonyalıların deyişiyle Oswiecim) ve özellikle de Birkenau, gerçekten de Arendt'in "dile getirilmesi mümkün olmayan hakikat" deyişinin somut ifadesiydi – insanın havsalasının almadığı bir gerçekliği dile dökme zorluğunun çarpıcı bir örneği... "Havsalamızın almaması"nın, aslında, insan olarak kendimizin de –hem kurban, hem de cellat olarak– bu deneyimin parçası olma ihtimalimizle yüzleşmeyi reddetmek isteğinden kaynaklandığını, ancak orada kavradım. Oysa, Arendt bu kampları hiç görmemiş olduğu halde, bu hakikati yıllar önce insanlığın yüzüne vurmuştu.

1948 yılında yazdığı "The Concentration Camps" (Toplama Kampları) adlı makalede ve *Totalitarizm'in Kökenleri*'nin "Total Baskı" bölümünde, insana en ufak bir rahatlama olanağı vermeksizin kampların, yalnızca sayısız insanı yok etmede değil, aynı zamanda kurbanların bireyliklerini yok etmede de başarılı olduğu şeklindeki, kabul etmesi neredeyse olanaksız gerçeği anlatır.

Terör aracılığıyla kamp sakinleri, "insan denen hayvanın" birbiriyle değiştirilebilir "örnekleri"ne dönüştürülmüşlerdir. Böylelikle, yani "organik hayatın en düşük ortak paydasına indirgenmiş" olarak aralarında herhangi bir fark kalmayan insanlar, birbirleriyle değiştirilebilir olma açısından "eşit"tirler; bu "eşitlik" elbette politik eşitliğin tümüyle zıddıdır. Değinmiş olduğum gibi Arendt, politik eşitliği akranların, aynı konumda olanların eşitliği olarak, güç yaratmak ve ortak dünyaları için sorumluluk almak amacıyla özgürlük içinde bir araya gelmiş benzersiz bireylerin gerçekleştirdiği bir çoğulluk olarak değerlendirir. Oysa toplama kampı, yalnızca, "insanın insana

---

geliştirdiğini ama her şeye rağmen temerküz kampında bile mutlak bir totalitarizmin mümkün olmadığını sergiler.

neler edebileceğini" (bugünkü Auschwitz müzesinin girişinde böyle yazar) göstermekle kalmaz, totalitarizmin insanın ruhunu, karakterini ve ahlaki yaşamını da çökertebileceğini, total iktidarın gerçekten de insan varlıklarını hayvansı bir varoluşa indirgeyebileceğini gösterir. Kamp, insanın total egemenlik altına alınışının "bilimsel" olarak uygulandığı ve gerçekleştiği, en azından şu ana dek yeryüzünde tanık olduğumuz yegâne yerdir. Bu, havsalamızın almadığı, almak istemediği "feci" bir hakikattir ama eğer totalitarizmin niteliği ve içinde yaşadığımız dünyadaki politik kötülüğün biçimi hakkında kendimizi kandırmak istemiyorsak, yüzleşmek ve hesaplaşmak zorunda olduğumuz bir hakikattir.

Nazilerin Paradoksu

1943 Nisanı'nda Hitler, "Eğer Macaristan'daki Yahudiler çalışmak istemezlerse, öldürülürler. Çalışamıyorlarsa çürümek zorundalar. Onlara, sağlıklı bedenlere musallat olabilecek verem basilleri gibi muamele etmek zorundayız. Tavşan ve geyik gibi masum hayvanların bile zarar vermelerini önlemek için öldürülmeleri gerektiğini hatırlayacak olursak, bu vahşice bir davranış sayılmaz," demişti. Burada Nazilerin tuhaf paradoksu kendisini gösterir; bir yandan Nazi propagandasının yaydığı "insanaltı olsa da tümgüçlü" Yahudi figürü vardır, diğer yanda gene de Yahudilere duygular, eylemde bulunma kapasitesi gibi insani özellikler atfedilir ve salt "zarar verici hayvan" olarak kavramsallaştırılmazlar. Bu da Nazi cellatların, kurbanlarını aynı anda hem insan, hem de insan olmayan olarak gördüklerini, ya da Levinas'ın terimleriyle, "ontolojik düzlem"de insan olmayan –"Yahudiler hakkındaki propaganda içinde yüzleri silinip kaybolmuş"– olarak görseler de, etik düzlemde insan olarak görmeye devam etmek zorunda kaldıklarını gösteriyor. Dolayısıyla yok etme işleminin, bütün "etkinliğine" karşın, gene de Nazi propagandasının yaydığı "sülükleri yok etme" işleminden çok daha zor olduğu anlaşılıyor.

Aynı ikircikli rahatsızlığı, 19.yüzyıl emperyalistleri Afrika'nın yerlileri karşısında yaşamışlardı. Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* kitabından Arendt'in aktardığı bir pasajda öykünün anlatıcısı

Marlow, ırmak üzerinde giderken kıyıdaki Afrikalılara bakar: "Tarihöncesi insanı bize lanet yağdırıyordu, niyaz ediyordu, hoş geldin diyordu – kim bilebilir? Biz... hayalet gibi suyun üzerinde kayıyor ve deliler evindeki bir çıldırma sahnesi karşısında akıl sahibi insanların yaşayabileceği türden bir şaşkınlık ve gizli iğrenme duygusu yaşıyorduk... Yeryüzü gerçekmiş gibi görünmüyordu... insanlar da... Hayır insandışı değillerdi. Yani işte daha kötü olan, onların insandışı olmadıklarına dair bu şüpheydi!"[52]

Yahudilere karşı ikircikli tutum, kullanılan dilde de belirgindir, dil aracılığıyla olayın üzerine perde çekmeye ve kendilerinden bile gizlemeye çalışırlar: "özel muamele", "özel tesisler", "Doğu'ya sevk edildiler", vb. Ancak daha önemlisi, süreci kurbanların kendilerinden gizlemeye çalışmalarıdır. Treblinka kampında yaratılan sahte istasyon, gaz odalarının duş odaları olduğu yalanı, ya da kurbanların ellerinden bavulları ve bütün eşyaları alınırken sanki bir gün onlara geri verilecekmiş ümidini yaratmak için her bavulun üzerine ayrıntılı isim ve adresler yazdırılması –Auschwitz'te bu yürek burkan bavullardan koca bir oda dolusu sergileniyor–, bütün bunlar, elbette bir yandan isyanı ve çıkabilecek karışıklığı önlemek için yapılırken, bir yandan da tavşanların ve geyiklerin yapamayacağı şekilde isyan edebilecek varlıklarla uğraştıklarının bilincinde olduklarının kanıtı. Naziler, müthiş bir suç işlediklerinin bilincindeydiler, ama öznel yapıları –ideolojileri– bunu yapmalarına izin veriyordu. İşte bu hem bilme, hem de bilmeme durumu, insanın insana havsalaya sığmaz zulümler yapabilmesinin belki de zorunlu koşuludur. Primo Levi, kampta bir buz parçası elinden çekilip alındığında, "neden?" diye sorar. Aldığı yanıt –"burada neden yoktur"–, üzerinde spekülatif metafizik düşünce ile deneyimin uzlaştırılabileceği zeminin berhava edilmiş olduğunu ortaya koyar.

52. *Karanlığın Yüreği*'nin emperyalizm ve cinsiyetçilik açısından bir analizi için bkz. F. Berktay, "Meşum Kadınlar, Solucanlar, Maymunlar, Zehirli Sarmaşıklar, Vesaire: 19. Yüzyıl Popüler Kültüründe Kadın Kurgusu", *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis, 2011 (3. baskı).

Bedensel Bağışıklık Kazanma Fantezisi

Yahudilerin Avrupa'da tümüyle ortadan kaldırılması –"nihai çözüm"– projesi, organizmacı toplum anlayışının nereye varabileceğinin de çarpıcı bir örneğidir. İnsan bedeni ile toplum arasında analoji kuran organizmacı anlayışta toplum verili bir olgudur; kurallar ve değerlere ilişkin bir anlaşma üzerine inşa edilmez. Yöneticiler ise, bütün toplum adına konuştukları kabul edildiğinden, işlevleriyle özdeşleşirler. İşbölümü ve iktidarın işlevsel bölüşümü, yurttaşların rasyonel katılımına ihtiyaç göstermeyen "doğal" bir toplumsal örgütlenmeyi –toplumsal beden– sürdürülebilir kılar. Hitler'in dünya görüşü ve gerçeklik algısı da Almanya'nın bir beden ve Yahudilerin de bu bedende hastalık yaratan organizmalar –"verem basilleri"– olduğu fikrinden kaynaklandığı için, Yahudilerin yok edilmesi aynı zamanda bir "bağışıklık kazanma fantezisi"nin sahneye konmasıydı. Naziler, "devlet bedeni"nin ölümünü önlemek amacıyla Almanya'nın hastalanmasının kaynağını kurutmaya yöneliyorlardı. "Yahudi Sorununun Nihai Çözümü"nün gerekçesi, Naziler açısından, Almanya'nın ve "Ari ırk"ın o günkü ve gelecekteki büyüklüğünün "ırksal saflığı" gerektirmesiydi ve biyolojik olarak algılanan bu "saf"lık, "ırk"ı kirletecek, hastalandıracak "aşağı" grupların yok edilmesine bağlıydı. "Nihai Çözüm", bir bedensel bağışıklık projesiydi! Ve üstelik sadece Yahudi enfeksiyonunun yok edilmesinden ibaret de değildi. Nitekim Arendt, Reich'ın 1943'te hazırlanan kapsamlı bir sağlık yasası taslağı tartışılırken Hitler'in, savaştan sonra *bütün Almanların* röntgeninin çekilmesini ve kalp ya da ciğer hastalığı tarihine sahip ailelerin kamplara yollanmasını önerdiğini belirtir[53] (*abç*).

Bu politikayı en etkin biçimde uygulayanlar ise, Alman ırkının "arı"lığının "Yahudi kanı" ya da eşcinsellik yüzünden yitirilmesi tehlikesi karşısında "hastalığın kökünü kurutmak" üzere harekete geçen doktorlar ve bürokratlardı. Nitekim Dr. R. J. Lifton'un işaret ettiği gibi, kitle halinde öldürmeler ve bunlara ilişkin olarak halkın sessiz onayı, kirlenme ve hastalık bulaşması tehlikesi karşısında du-

53. H. Arendt, *Essays in Understanding*, s. 301.

yulan kitlesel korkunun bir yansımasıydı.[54] Daha 1920'lerde ortaya atılan ve Nazilerin hemen benimsediği "yaşamaya layık olan yaşam" teorisi uyarınca, yaşamın sona erdirilmesi bizzat bir sağaltım süreciydi. Böylece toplumsal organizma "iyileştirilmiş" oluyordu. Bu teoriyi uygulayan doktorlar, Hitler tarafından "biyoloji askerleri" ilan ediliyorlardı. "İyileştirmek için öldürmek" işine soyunan doktorlar da, en ünlülerinden Dr. Mengele örneğinde somutlandığı gibi, kendilerine verilen iktidarla "anavatanı kurtarmak ve insan ırkının geleceğini biçimlendirmek yüce uğraşı"nı en iyi biçimde yerine getirmek için ellerinden geleni esirgemiyorlardı. Mutlak iktidar fantezileri ile sadizmin el ele gitmemesi çok zordu!

Sadizmin kol gezdiği toplama kamplarında, tutukluların giysi kollarına renkli üçgenler iliştirilirdi: Yahudilere sarı, siyasilere kırmızı, adi suçlulara yeşil, Yehova şahitlerine mor, serserilere siyah, eşcinsellere pembe. En kötü durumda olanlar, kolayca tahmin edileceği gibi, kollarında sarı ve pembe üçgenlerin içiçe geçmesinden oluşan yıldızlar taşıyan Yahudi eşcinsellerdi. 1941 yılına gelindiğinde, Almanya'da "başka bir erkekle dürüst olmayan bir ilişkiye girme"nin cezası ölümdü. Nazi ahlakının ikiyüzlülüğü Auschwitz davasındaki bir tanıklıkta bütün açıklığıyla sırıtır: Kömür çaldıkları için yakalanıp Auschwitz'e atılan bir grup Polonyalı çocuk, henüz çocuklar için ayrı bir bölüm olmadığından yetişkinlerin barakalarına dağıtılır. Bunun üzerine kamp doktorları, "çocukların geceleri yetişkin erkeklerle bir arada kalmalarının ahlakları bakımından sakıncalı olduğu" kararını alırlar ve bunun üzerine çocuklar "sağlık bölümü"ne götürülerek birer iğneyle öldürülürler. Kampın ahlakı da kurtarılmış olur![55]

Nazilerin hedefi, Alman milletinin (*Volk*) "tekbiçimli, tek bir ruhtan kaynaklanan ve tek bir merkezi noktadan sistematik biçimde toplumsal yaşamın tümüne uzanan" total bir düzenlemesiydi. Üçüncü Reich'ta farklı sosyal sınıflara üyeliğin bile nihai olarak "organik", ırksal açıdan "saflaştırılmış" tek bir organizma/beden ve *Volksgemeinschaft* olarak kavranan milletin içinde tamamen eriyeceği

54. Robert J. Lifton, *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, Basic Books, 1987.

55. Richard Plant, *The Pink Triangle: The Nazi War Against Homosexuals*, Henry Holt and Co., 1987.

varsayılıyordu. Naziler, sadece "Ari" Nordik/Gerınen "efendi ırk"ın tam olarak katılacağı ve "kendini gerçekleştireceği" ırkçı (*völkisch*) bir ekonomi ve toplum tasavvur ediyorlardı.[56] Bu, hem Reich'ın hastalıklara karşı korunması gereken bir beden olarak tasavvur edilmesinin, hem de Alman devletine hastalık bulaştırabilecek, "sınıfın ya da ırkın düşmanları" tanımının, hukukun koruyucu sınırlarının bulunmadığı yerde, mutlak iktidar tarafından nasıl her an değiştirilebileceğinin ve genişletilebileceğinin çarpıcı örneğidir. Nitekim terör ve kitlesel imha bir kez başladıktan sonra, bunlar kendi kendilerini devam ettiren süreçlere dönüşürler. Artık salt Yahudilerin imhasıyla yetinilmez ve rejim, Nazi deneyiminin ortaya koyduğu gibi, imha edecek başka gruplar aramaya –ve bulmaya!– başlar.

Burada bir diğer ilginç nokta ise, yaşanan kitlesel kıyıma önce göz kapatan. sonra unutmayı tercih eden, bunun yapılamadığı durumda –özellikle Eichmann davası sırasında– ise artık başka tarafa bakamayacakları için sanki ilk kez duyuyorlarmış gibi davrananların tepkisidir. Bu kadar sanayileşmiş ve "ileri" bir toplumda, "uygar insanlar arasında" böyle şeylerin olabileceğine inanmak istemeyenlerin bu ikilemle baş etme yollarından en yaygını, gene beden analojisine başvurmaktır – ama bu kez hastalıklı organ Nazilerdir: "Nasyonal sosyalistler, uygar toplumların bedenindeki kanserli bir tümördür, yaptıkları şeyler de zihinsel bakımdan hastalıklı kişilerin ürünü..."[57] Bu açıklamanın, ya da olayı "Alman milletinin geleneklerine ve karakter özelliklerine" bağlayan anlatıların ortak noktası, Hitler'in kitlesel kıyımının *bir defaya mahsus*, ayrıksı bir özel durum olduğudur. "Uygar toplum" bedeninin hastalıklı kısmını kesip attınız mı, sorun çözülecektir!

Bu tarz açıklamaların insanı, böyle şeylerin yine olabileceği, böylesi vahşet ve barbarlıkların doğrudan modern sanayi toplumlarına içkin olan eğilimlerden kaynaklanabileceği –kabullenmesi zor

56. Bu noktada Mussolini İtalyası ile Hitler Almanyası arasındaki fark da belirginleşmektedir. Mussolini için devlet en üstün kavramdı ve millet, toplumsal gruplar ve bireyler ancak devletin onlara tanıdığı kadar değere, anlama ve varoluşa sahiptiler. Hitler ise "devletin, sadece içindeki ırkı taşıyan bir kap olduğunu ve ancak içinde taşıdığı şeyi koruduğu ve muhafaza ettiği sürece bir anlamı bulunduğunu" savunuyordu. Dolayısıyla Hitler'in ırkçı (biyolojik) toplum anlayışı ile Mussolini'nin ırkçı olmayan, devletçi korporatist projesi farklıydı.

57. Norbert Elias, "The Breakdown of Civilization", *The Germans*, s. 303.

ve acı verici– gerçeğinden korumaya ve belli bir rahatlama sağlamaya yaradıkları açık. Ama Elias'ın dediği gibi, "belli bir rahatlama sağlasalar da, pek bir açıklama getirdikleri söylenemez. Avrupa'daki Yahudilerin kökünün kazınması girişimine yol açan olayların benzersiz –bir kerelik– tarihsel yönlerine dikkat çekmek kolaydır. Ne var ki, diğer yönler, hiçbir şekilde bir kerelik değildir. Birçok çağdaş olay, Nasyonal Sosyalizm'in, belki özel bir açıklıkla sergilediği şeyin çağdaş toplumların ortak koşulları olduğunu, başka yerlerde de bulunabilecek düşünme ve eyleme eğilimleri olduğunu ortaya koymaktadır."[58]

Arendt, *Totalitarizmin Kökenleri*'nde, "insanları, her ne pahasına olursa olsun ve üstelik oldukları gibi değil de doğalarını değiştirmek için egemenlik altına almak istemenin nasıl bir anlamı olabilir?" sorusuna yanıt aramaktadır: Neden,

> kaydedilmiş tarihin başlangıcından bu yana politik ve toplumsal günahın en belirgin örneği olarak görülen iktidar hırsı, aniden öz-çıkar ve yarar gibi bütün o eski bilinen sınırları aşarak *insanı var olduğu insan olarak egemenlik altına almak yerine, onun doğasını değiştirmeye* yönelsin? Yalnızca, daha fazla iktidar biriktirmenin önünü kesenleri yok etmekle yetinmeyip masum ve zararsız izleyicileri yok etsin – üstelik bu cinayetler daha fazla iktidar elde etmenin yararına değil, zararına olduğu zaman bile bunu yapsın?[59] (*abç*)

Totalitarizmin Kökenleri'nin sorduğu ve hazır bir cevabı olmayan bu sorunun gölgesi, dünyamızı karartmaya devam ediyor. Bu karanlıkla mücadelenin başarısı ise, günümüz olaylarını değerlendirmek açısından temel politik ölçüt olarak, Arendt'in dediği gibi, "sağdan sola kadar bütün modası geçmiş politik eğilimlerin ... ötesinde, 'totaliter yönetime yol açacak mı, açmayacak mı?'"[60] sorusunun kabul edilmesine ve buna verilecek yanıta bağlı.

58. N. Elias, *a.g.y.*, s. 303.

59. Arendt, "Ideology and Propaganda". Nitekim Hitler'in durumunda, kendisine karşı tehdit olarak gördüğü herkesi yok etmedeki acımasızlığının, savaş sırasındaki gerçek düşmanlarına karşı mücadelesini zayıflattığı bilinmeyen bir şey değildir.

60. "The Concentration Camps", s. 241. Bernard Crick, haklı olarak, Herbert J. Spiro'nun 1968 tarihli *International Encyclopedia of Social Sciences*'a yazdığı "Totalitarizm" maddesinin gülünç öngörüsüzlüğüne işaret eder. Spiro, bu terimin salt II. Dünya Savaşı sırasındaki anti-Nazi propagandanın bir aracı olduğunu. So-

ğuk Savaş sırasında ise anti-Komünist bir slogana dönüştüğünü iddia ederek "sosyal bilimlerin daha ayırt edici karşılaştırma yöntemleri geliştirmesiyle... ve soğuk savaşın belli başlı tarafları arasındaki daha belirgin farklılıklar ortadan kalkmaya başladıkça 'totalitarizm' teriminin kullanımı da daha ender hale gelebilir," demektedir. Hatta ona göre, belki de üçüncü bir Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, tıpkı birincisi gibi, böyle bir madde bile içermeyecektir! Aktaran Bernard Crick, "On Rereading the Origins of Totalitarianism", *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, s. 28.

"Zamanımızın Tehlikeleri"*
İdeoloji, Yalan, Hakikat

ARENDT, OLGULARA ve çoğulluğa dayanan politikayı ortadan kaldırma harekatının bir parçası olarak olgusal gerçekliği yok edip yerine kendi (mutlak ve tekil) kurmaca hakikatini geçirmeye çalışan totalitarizmde kristalleşen ideolojik "hakikat tiranlığı"nın başlangıcını, Batı'nın egemen siyasal geleneğinin temeli olan felsefe ile politika arasındaki, Sokrates'in ölümüyle örtüşen kopuşta bulur.

Bu gelenek, kendisini açıkça *polis*'e ve yurttaşlarına karşı düşmanlıkta gösterir:

> Hakikat ile politika arasındaki çatışma, tarihsel bakımdan birbirine taban tabana zıt iki yaşam tarzından... ilk olarak Parmenides, sonra da Platon tarafından yorumlandığı şekliyle filozofun yaşamı ile yurttaşın "yaşam tarzı" arasındaki çatışmadan doğmuştur.[1]

Arendt'in, Platon ile başlayan felsefi mutlak hakikat anlayışı ile bu anlayışı pratikte uygulanabilir hale getiren geç modernliğin sosyo-politik gerçekliğini bir arada ele alan teorik yaklaşımı, politik alanı yok etmeye yönelik koşulları, ya da kendi deyişiyle "zamanımızın tehlikeleri"ni ayırt etmesini mümkün kılar. Bu koşulların tanımlanması ile daha sonra girişeceği, politikayı fenomenolojik olarak yeniden kurgulama çabası[2] arasında sıkı bir bağ vardır ve bura-

* *Totalitarizmin Kökenleri* (*The Origins of Totalitarianism*), İngiltere'de 1951 yılında ilk yayımlandığında, benim zamanımızın "yükleri" ya da "külfetleri" yerine "tehlikeleri" olarak karşılamayı seçtiğim *The Burden of Our Times* adını taşıyordu.

1. "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset", *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 279 (çeviri hafifçe değiştirildi).

2. Fenomenolojik yöntem derken, Arendt'in insan yaşamının deneyimsel ve olgusal niteliğine fenomenolojik öncelik tanıyarak politik *deneyimin* temel yapı-

da geleneksel felsefe ile politika karşıtlığını ele aldığı görülür. Ancak Arendt'in politik düşüncesini, *felsefeye olan derin kuşkuculuğuyla birlikte ona aynı derecede derin olan bağlılığını* dikkate almadan anlamak mümkün değildir.[3]

Platonik Hakikat Tiranlığı

Sokrates'in yargılanması ve ölüme mahkûm edilmesi, başta Platon olmak üzere öğrencileri için travmatik bir deneyimdi. *Polis*'in en erdemli yurttaşını, bizzat *polis* ölüme gönderiyordu ve bu, ister istemez, çeşitli sorulara yol açıyordu. *Polis*'in filozof için güvenli bir yer haline getirilmesinin mümkün olup olmadığı kadar, filozofun *polis*'e karşı sorumluluğunun ne olduğu ve belki de daha önemlisi, politik tartışma ve iknanın ne derece anlamlı olduğu sorgulama konusuydu. Sokrates'in, Platon ve başka birçokları için öylesine ikna edici olan argümanları, onu mahkûm edenleri iknaya yetmemişti. Sokrates, yurttaşlarının kanaatlerini ve davranışlarını sorgulamasının *polis*'in zararına değil yararına olduğunu ve bir filozof, ya da kendi deyimiyle "at sineği" olarak *polis*'in yaşamında hayati bir rolü bulunduğunu kanıtlayamamıştı. Bu durum, Platon'un konuyla ilgili yoğun bir düşünme uğraşına girişmesine ve sonuçta Sokrates'in ölümünün benzersiz bir tarihsel önem kazanmasına neden oldu. Öyle ki, büyük ölçüde Platon sayesinde Sokrates'in ölümü siyasal felsefede, "İsa'nın yargılanması ve mahkûm edilmesinin din tarihinde oynadığı rol kadar önemli bir dönüm noktası" haline geldi.[4]

Birinci Bölüm'de değinildiği üzere[5] Platon'a göre, Sokrates'in kar-

---

ların açımlama çabası kastediliyor: "Geleneksel politika felsefesinin deneyime önsel olarak empoze ettiği kavramsal şemayı bir yana bırakan Arendt, onun yerine fenomenolojinin 'kendinde şeyleri'ne dönerek başka yaşam biçimlerinden (ahlaki, pratik, sanatsal, üretimsel, vb.) farklı olarak dünyadaki politik varlığın niteliklerini ve nesnel yapılarını araştırır." S. J. Whitfield, *Hannah Arendt (1906-1975)*, http://www.utm.edu/research/iep, s. 7.

3. Frederick M. Dolan, "Arendt on Philosophy and Politics", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Dana R. Villa (haz.), Cambridge University Press, 2000, s. 261.

4. "Socrates", *Hannah Arendt, The Promise of Politics*, s. 6.

5. Bkz. "Politika: Bir Özgürlük Vaadi" içinde "Mutlak Hakikat Politikayı Yok Eder" (s. 55) altbaşlığı vd.

şılaştığı zorluk, sadece iknaya (*peithein*) başvurmasından kaynaklanıyordu. İkna, doğası gereği kesinliğe dayanmayan ve son sözü söylemeye yönelmeyen bir tartışma biçimiydi ve dolayısıyla ancak kanaat/*doxa* düzleminde yürütülebilirdi. Kanaat her zaman öznel olmasa bile, zorunlu olarak kişiseldi ve *son sözü* söyleyecek bir tartışmanın dayanağını oluşturması mümkün değildi. Platon'un çıkardığı bu sonuç, *doxa*'ya karşı tutum alarak "içkin mantıksal gücü" sayesinde karşı durulması imkânsız, kesinlikli bir alternatif bilgi biçimi aramasına yol açtı. Bu arayışın sonucu ise, mutlak hakikat ya da *İdealar* teorisinin geliştirilmesi oldu. Teorisini bilinçli ve sistemli bir şekilde kanaate karşı geliştirdiği için, Platon, hakikati kanaatin karşıtı ve onda bulunmayan niteliklerin taşıyıcısı olarak kurguladı.[6] Kanaat değişime tabidir, hakikatin bilgisi (*episteme*) ise *değişmez*; kanaat belirli bir perspektiften kaynaklanır, hakikat *evrensel* olarak geçerlidir; kanaat geçicidir, hakikat son sözü söyleyen bir *kesinliğe* sahiptir; kanaat gerçekliğin olgusal (dışsal) biçimlerine tekabül eder, hakikat tam tersine onun *özünü* ifade eder; kanaat, düşünce alışverişini ve başka insanların varlığını gerektirir, hakikate ise *tekil zihnin tefekkürüyle* ulaşılır; kanaatler zorunlu olarak çoğuldur, hakikat "tek"tir; kanaat zaman ve yerle sınırlıdır, hakikat her ikisini de aşar (*aşkındır*). Platon için felsefe aşkın, mutlak, nihai ve evrensel olarak geçerli hakikatlerin aranması uğraşıdır. Bir kez bu hakikatler bulundu mu, filozof artık son sözü söylemesine imkân veren bir tartışma yöntemini ve böylece Sokrates'in içine düştüğü durumdan kurtulmanın yolunu da bulmuş olur.[7] Bu aynı zamanda, neden devletin yöneticilerinin filozof olması gerektiğini de açıklar.

Üstelik filozofun yönetmesi, tüm yurttaşların yararınadır, çünkü iyi bir devletin gelip geçici kanaatlere değil, ebedi hakikatlere da-

6. "Socrates", *a.g.y.*

7. Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, s. 21. Parekh, Arendt'in Platon ve Sokrates değerlendirmelerinin *tarihsel temelinin* epey kuşkulu, en azından tartışmalı olduğuna haklı olarak dikkat çeker. Ancak gene kendisinin de kabul ettiği gibi, Arendt'in bu "okuması"nın esas anlamı tarihsel sahihliğinde değil, yorumlama ve anlama olanaklarını genişletmesinde yatar. Ayrıca Arendt'in kendisi, "tarihsel Sokrates"in etrafında birçok tartışma olduğuna işaret eder: "Bir uyarıda bulunmalıyım: tarihsel Sokrates etrafında birçok tartışma vardır; entelektüel tartışmanın daha cezbedici konularından biri olsa da ben buna değinmeyeceğim." *The Life of the Mind*, s. 168.

yanması gerekir. Hakikate (*İdealara*) yalnızca akıl yoluyla ulaşılabileceği için akıl en yüksek insan yetisidir ve hakikat üzerine düşünmek (tefekkür) en iyi yaşam biçimidir. Bunlar da filozofun nitelikleri olduğuna göre, filozofun devleti yönetmesinin herkes açısından en iyisi olacağı aşikârdır. Hakikatlerin politikaya uygulanabilmesi ise, onların insan ilişkilerinde ve *polis* yönetiminde uyulması gereken *mutlak ölçütlere* dönüştürülmesine bağlıdır. Devlet bağlamında Hakikat, politik ve ahlaki yargının mutlak ölçütü olan *İyi İdeası*'dır. *İyi İdeası*, filozofun politik açıdan geçerli hakikatlere ulaşmasını ve böylece politik yaşamda merkezi bir rol oynayabilmesini sağlar.[8] Yurttaşlar aklın gösterdiği bu Hakikat'in yönetimine filozof aracılığıyla girmek durumundadırlar. Sheldon Wolin'in saptamasıyla bu, filozofun tarihi aşma çabasının örneğidir.[9] Filozof-yönetici, kendi mutlak ölçütlerine dayanarak devleti başkalarının kavrayamayacağı bir üstün ideale göre biçimlendirme görevini üstlenirken, sıradan yurttaşların payına da "beyaz" ya da "soylu" yalanlarla yaşamak düşer.[10]

İdeal politik rejim, filozofun düşüncelerine uygun olandır; öyle olmadığı zaman, yani yozlaşmış bir politik rejimde filozof politikaya bulaşmaktan kaçınacak ve kendisini *polis*'in kanaatlerinden, tutkularından uzak tutacaktır. Arendt bu Platonik vizyonun, Batı siyasal felsefesinin temelini oluşturduğunu düşünür. Bu, "ciddi politik düşünce"nin salt akıl yürütme ile ulaşılmış ve filozofun yaşadığı toplumun kanaat ve tutkularına değil de evrensel, tarih aşırı, "sadece" tikel olanı aşan "ilk ilkeler"den türetildiği anlamına gelir. Başka bir deyişle, bizzat politik felsefe fikri, apolitik bir başlangıç noktasına sahiptir. Filozof açısından bütün pratik faaliyetler araçsaldır ve

8. Parekh, *a.g.y.*, s. 22.

9. Wolin, Platon'un devlet vizyonunun *mimari* olduğunu belirtir: "Mimari vizyon, politik muhayyilenin, politik olguların tümünü politik düzenin dışında kalan bir İyi nosyonuna uyacak biçimde şekillendirme çabasını ifade eder. Politik olguları total olarak düzenleme itkisi, Batı politik düşünce tarihinde pek çok biçim alır." Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, s. 19 vd.

10. Burada, Platon'un çok farklı okumaları bulunduğunu hatırlamak gerekir. *Devlet*'in Platon tarafından uyulması zorunlu bir "model" olarak sunulmadığını savunan Leo Strauss bunlardan biridir. Bence daha önemli ama katılmadığım bir okuma ise, Gadamer'inki. Gadamer, Platon'un felsefesinin de politik düşüncesinin de, nitelik açısından mutlak olmadığını öne sürer. Bkz. *Truth and Method*, Seabury Press, 1989, 3. baskı.

hayatın basit ihtiyaçlarının karşılanmasına yöneliktir. Bu yüzden, bir zamanlar Atina'da en yüksek faaliyet sayılan politika, kol emeğinden daha yüksek bir değere sahip değildir. En soylu uğraş tefekkür, *vita contemplativa*'dır; *vita activa* ise sadece onu kolaylaştırmak için vardır ve "yalnızca çok kısıtlı bir onur"a sahiptir.

Bilmek ile Yapmak Arasındaki Kopuş

Politik yaşamın özerkliğini kabul etmeyen geleneksel siyasal felsefeciler, bu tür yaşamın sadece insanın düzen, istikrar, güvenlik, toplumsal işbirliği vb. ihtiyaçlarına cevap verdiğini düşünürler. Politikanın kamusal özgürlük ile değil, nihai olarak iktidar ve güç paylaşımı, statü vb. ile ilgili olduğu kanısındadırlar. Kanaatlerin ve yargıların çoğulluğu ve çeşitliliği yerine tekçi (monist) bir Hakikat fikrinden yola çıktıklarından, insanlararası uzlaşmazlık ve tartışmayı dikkate almaları mümkün değildir. Gene tekçi bir "İnsan", Akıl ya da "insan doğası" kavramıyla düşündükleri için her konuda ancak *tek bir doğru*, insan doğasına uygun *tek bir yaşam biçimi* vb. olabileceğini savunurlar. Kısacası, Arendt'in "yeryüzünün ilkesi" adını verdiği "çoğulluk" olgusundan ve bunun sonucu olan farklılıklardan hoşlanmamakla kalmazlar, ideolojik "hakikat tiranlığı" veya "şiddet" yoluyla bunların bastırılmasını gerekli ve mubah görürler.

Arendt'e göre, politikanın zengin ve çok boyutlu yaşamını tek boyutlu bir egemenlik ilişkisine dönüştüren Platon'dur. Esas amacı olan istikrarı ve düzeni sağlamak için, filozof, emir-komuta ilişkisinden başka bir yöntem bulamamıştır. Düzen, emirlere itaatin sağlanmasıyla yaratılır ve bunun için de bazı insanların etkin özne, bazılarının (çoğunluğun) da onların edilgin nesnesi olması gerekir. Her politik topluluğun zorunlu olarak yönetenler ve yönetilenlerden oluştuğu fikri, "insanları aşağı görmekten çok eyleme yönelik kuşkudan" kaynaklanır ve "eylemden yönetmeye kaçışın teorik olarak en kısa ve en temel versiyonu, Platon'un, Yunan kavrayışına göre birbirine bağlı olan iki eylem biçimi, 'başlatmak' ve 'yapmak/başarmak', *archein* ve *prattein* arasında bir uçurum açmasıdır. Ona göre sorun, başlatıcının başkalarının yardımına ihtiyaç kalmaksızın başlattığı şeyin tümüyle efendisi olmasını sağlamaktı... Böylece başlat-

mak (*archein*) ve yapmak (*prattein*) birbirinden tümüyle farklı iki etkinlik haline geliyor ve başlatıcı da kendisi eylemek zorunda kalmadan [emirleri] uygulayabilecek olanlar üzerinde egemen/yöneticiye (*archon*) dönüşüyordu."[11]

Platon'un, eylemi "başlatma" ve "yapma"nın birliği olarak gören eski anlayış yerine, "bilenler ama yapmayanlar" ile "yapanlar ama bilmeyenler" arasındaki ayrımı geçirmesi, ne yapılacağını bilmek ile onu yapmayı tümüyle iki farklı edim haline getirmekteydi. Düşünme ile eylem arasındaki bu ayrımı yönetilenler ile yönetenler arasındaki ayrımla özdeşleştiren Platon, ne yapılması gerektiğini bilen bir efendi olmasa hiçbir şey yapamayacak olan kölelerin efendinin emirlerini uyguladığı antik Yunan'daki hane halkı (*oikos*) deneyimini örnek almıştır. Burada gerçekten bilen kişinin yapması, yapanın da bilmesi ya da düşünmesi gerekmez: "Yunan kavrayışına göre, tanım gereği, efendi ile köleler arasındaki ilişkiyle özdeş olan yönetmek ile yönetilmek, kumanda ile itaat arasındaki ilişki", yöneticinin buyruklarını yerine getirmek durumunda olan "çoğunluğun, sadece bedensel görünüş haricinde, aynı olması"nı mümkün kılar.[12]

Bu egemenlik ilişkisi, kişinin kendi içinde de geçerlidir: Tıpkı filozof-kralın siteyi yönetmesi gibi ruh bedeni yönetmek, ruh içinde akıl da kumandayı ele alıp tutkuları denetim altına almak zorundadır. "Platon'da ve Batı aristokratik geleneğinde başkalarını yönetmeye ehil olmanın en üstün göstergesi, kişinin kendi kendisine egemen olma yetisidir."[13] Açıktır ki Platon'un kendisine/filozofa biçtiği görev, irrasyonel olanın (tutkuların) yıkıcı güçlerinden etkilenmeyecek ve zihnin içkinliğe –bedene– bağlı kalması durumunda bile aşkınlığa kavuşmasına izin verecek bir bilgi teorisi inşa etmektir.

11. *THC*, s. 199. Arendt, *archein* teriminin hem başlatmak, hem de yönetmek anlamına işaret ediyor: "Platon *Yasalar*'ın sonunda açıkça sadece başlangıcın (*arche*) yönetmeye (*archein*) ehil olduğunu ifade eder." *THC*, s. 201.

12. *THC*, s. 199-200.

13. *THC*, s. 201. Arendt'in, *Yasalar* ve *Devlet Adamı* gibi Platon'un politik yaşamı bir ölçüde kabul ettiği yapıtlarından çok *Devlet*'i göz önünde tuttuğu belirtilmelidir. Ancak. *Devlet*'te filozof yöneticinin "uzman ellerinde" kural ve ölçüt haline gelen ideaların, *Yasalar*'da yasaya dönüştüğünü söyleyen Arendt aradaki farkın "ihmal edilebilir" olduğuna işaret eder: "*Devlet*'te filozofun, filozof-kralın doğrudan kişisel yönetim iddiası, *Yasalar*'da aklın gayrişahsi egemenlik iddiasına dönüşür" ("On Authority", *Between Past and Future*, s. 113).

Dolayısıyla, çözümü radikal idealizmde bulmaktadır: Bilginin doğru nesnesini geçici, maddi doğanın tümüyle dışında tanımlamak. Hakikate ancak mutlak ve saf varlığın alanında ulaşılır, bunun için de filozofun salt fiziksel olanın ötesini görebilmesi gerekir. Filozof, "şeylerin esas niteliğini bunun için uygun olan zihinsel yetiyle kavramaya" çalışır çünkü bu, "hakikate yakın olan ve ona yaklaşarak onunla birleşmeyi sağlayacak olan" yetidir.[14] Platon'un epistemolojisinde değişebilir madde geride bırakılmış, irrasyonel, düzensiz ve yıkıcı güçlere terk edilmiştir. Arendt, Aristoteles'in, Platon'un filozof-kralı ile eski Yunan'daki tiran arasındaki "ölümcül" benzerliğin ve bu yönetimin politik yaşam açısından içerdiği tehlikenin farkında olduğuna işaret eder, ama bunun felsefe açısından taşıdığı tehlikeyi sadece Kant Platon'a verdiği yanıtta belirtmiştir: "Kralların felsefe yapması ya da filozofların kral olması ne beklenebilir, ne de arzu edilebilir; çünkü iktidara sahip olmak kaçınılmaz olarak aklın bağımsız yargısının bozulmasına yol açar."[15]

Daha sonraki filozoflar Platon ile yöneticinin nitelikleri ve itaati sağlama mekanizmaları konusunda fikir ayrılığına düşseler bile, düzenin buyruklara itaatin sağlanmasıyla gerçekleştiği, politikanın da esas olarak emir-komuta ile ilgili olduğu kanısını paylaşmaya devam ettiler:

> Salt kavramsallaştırmanın ve felsefi berraklaştırmanın gücüyle, bilgiyi kumanda ve yönetme, eylemi ise itaat ve buyrukların yerine getirilmesi ile özdeşleştiren Platonik yaklaşım, Platon'un kendi kavramlarının kaynağı olan deneyimin kökleri çoktan kaybolduktan sonra bile, politik alanda var olan bütün eski deneyim ve ifadeleri geçersiz kılarak siyasal düşünme geleneğinin tümüne damgasını vurmaya devam etti.[16]

Platon'un etkisi, bir dizi varsayımın Batı felsefe geleneğine yerleşmesine yol açmıştır: Hakikat ve İyi, doğaları itibariyle çoğul olamazlar, tektirler; bütün insani yetiler, akıl ile olan ilişkileri açısından hiyerarşik bir değerlendirmeye tabi tutulabilirler; bütün insanlar "İnsan"ın suretlerinden ibarettirler; kanaatler, duyumların sonu-

14. Platon, *Devlet*, 490b.

15. Immanuel Kant, "Eternal Peace", *The Philosophy of Kant*, Modern Library Edition, 1949, s. 456; aktaran H. Arendt, "On Authority", *a.g.y.*, s. 107. Arendt, bu yanıtın bile, "meselenin tam kökenine inmediğini" söyler.

16. *THC*, s. 201.

cunda oluşurlar ve dolayısıyla aldatıcıdırlar; görüş birliği doğal, görüş ayrılığı istisnadır; uyum normallik, çatışma ise hastalıklı bir durum göstergesidir, vb. Platon, politikanın kökenini borçlu olduğu insan yaşamına özgü birçok niteliği, yani her bireyin benzersiz olduğunu, kanaat ve yargıların çoğulluğunu, çoğulluk durumunun sonucu olan çıkar çatışmalarının kaçınılmazlığını, ahlaki konularda önemli görüş ayrılıklarının olabileceğini ve olması gerektiğini, insanların kendilerinden bir iz bırakma arzusunu ve bunun için kamusal bir görünüm alanına ihtiyaç duyduklarını reddeder.[17] Bunları reddettiği için de, kendi düşünce sistemi içinde kanaatlerin çarpışmasına olanak veren politikaya yer tanımaz. Platon'un devleti, yalnızca filozofun çıkarlarına hizmet ettiği için değil, esas olarak *felsefî deneyimin kurumsal ifadesi* olduğu için, filozofun devletidir. Bir "filozof felsefesi" olarak Platon'un felsefesi, filozofa manevi bir yurt sunar ve bu nedenle başka yönlerden onu eleştiren filozoflara bile hoş gelir.[18]

Platon Sokrates'e, Hakikat Kanaate Karşı

Arendt için Platon'un felsefesi, Sokrates'in ölümünden esinlenmiş olsa da, açılımı ve sonuçları açısından derin biçimde anti-Sokratiktir ve devleti filozof için güvenli bir sığınak haline getirmek hedefine rağmen, tam tersine burada Sokrates gibilerine hiç yer yoktur. Arendt'in okumasında, Sokrates'in felsefesi insan çoğulluğunu yüceltirken Platon çoğulluğu küçümser. Sokrates, diyalektik aracılığıyla "kanaat içindeki hakikat"i ortaya çıkarmaya çalışır, Platon için bu ikisi arasında hiçbir ortak yan yoktur. Sokrates, filozofun siteyi

17. Parekh, *a.g.y.*, s. 25-26.

18. Platon'un çok önemli bir filozof olduğunu elbette inkâr edecek değilim. Zaten Arendt'in niyetinin de bu olmadığı açık. Ancak, Bhikhu Parekh'in işaret ettiği gibi, "politika felsefesi geleneği öylesine felsefenin taleplerine tabi olmuştur ki, politika felsefecileri de politik kavrayışlarıyla değil, önemli ölçüde felsefelerinin derinliğiyle ölçülürler. Dolayısıyla tutarlı, kapsamlı, analitik seçikliğe sahip vb. bir sistem yaratmış olanları 'daha yüksek not' alır. Oysa bu değerlendirme ölçütlerinin politik olmaktan çok felsefi olduğu açıktır. Örneğin Platon J. S. Mill'den daha iyi bir filozof olabilir ama bu onu daha iyi bir politik filozof yapmaz" (Parekh, *a.g.y.*, s. 57). Gerçekten de politika felsefecilerinin önemi, *politik* yaşama ilişkin analizlerinin ve kavrayışlarının derinliğiyle ölçülebilir

yönetmek açısından özel yetenekleri olduğunu düşünmez, Platon ise sadece onun yönetmek için gerekli donanıma sahip olduğu kanısındadır. Sokrates için felsefi düşünce zorunlu olarak yeni sorulara yol açar, *aporetik*[19] bir nitelik taşır, nihai ve kesin sonuca ulaşmaz; Platon içinse felsefenin amacı, çürütülemez sağlam hakikatlere ulaşmaktır. Sokrates için filozof insanlar arasında bir insan, yurttaşlar içinde bir yurttaşken Platon için edilgin insan malzemesi üzerine en doğru ve uygun olan biçimleri empoze eden bir tanrıdır.[20]

Arendt, Platon'un erken diyaloglarının kesin sonuçlar olmaksızın bitmesinin Sokrates'in bu tutumunu yansıttığını düşünür. Sokrates için politik eylem, eşitlik esası üzerine kurulu bir alışveriştir, sonuçları da şu veya bu genel hakikate erişmekle ölçülemez. Onun için en önemlisi, herkesin *doxa*'sı içindeki hakikat payını görmek, kanaatimiz içindeki hakikati hem kendimize hem de başkalarına açımlayacak biçimde söze dökmektir. Herhangi bir yurttaşın kanaatinin enine boyuna tartışılması, zaten kendi başına yeterli bir sonuçtur. Filozofun görevi siteyi yönetmek değil, onun "at sineği" olmaktır; yani felsefi hakikatleri empoze etmek değil, yurttaşların kendi kanaatlerini sorgulamalarını ve sonuçta daha doğru yurttaşlar haline gelmelerini sağlamak... Sokrates işe daima sorular sorarak başlar, çünkü kendisi baştan karşısındakinin kanaatini –"*dokei moi*": "bana öyle geliyor ki"– bilemez. Aynı sorgulama bizzat kendisi için de geçerlidir. Sorgulama, hem kanaatin doğruluğunu sınamak için, hem de her kanaatteki doğruluk payını ortaya çıkarabilmek için gereklidir. Kullandığı yöntem olan diyalektik (*dialegesthai*), kanaati çürütmeye değil, tersine kanaat içindeki hakikati sergilemeye hizmet eder. Bu "hakikati doğurtma" ebeliğidir –*maieutic*: herkesin *doxa*'sı içinde var olan hakikati ortaya çıkarmak–, önceden belirlenmiş ve sadece filozofun bildiği Hakikati onlara empoze etmek değil![21]

Sokrates örneği, felsefe ile politika arasındaki ilişki konusunda Platonik olmayan güçlü bir alternatif sunar. Arendt'in sorunu hiye-

19. "*Aporia*", ciddi bir huzursuzluk, tedirginlik demektir. Sokrates'in, kesin yanıtlara ve çözümlere ulaşmayan sorular sorma yöntemi, bazen *aporetik* olarak nitelendirilir. *Oxford Dictionary of Philosophy*, Simon Blackburn, Oxford University Press, 1996, s. 21.

20. Parekh, *a.g.y.*

21. "Socrates", *a.g.y.*, çeşitli yerlerde.

rarşik, despotça olmayan bir politika anlayışına götürecek ama aynı zamanda da bir "hayret" (*thaumadzein*) deneyiminden kaynaklandığı için felsefi olmaya devam edecek bir sorgulama ve hakikat kavrayışı bulmaktır.[22] Ancak bu soru, bir diğerine, politik yaşamın gerçekliğine Platonik felsefe geleneğinin miras bıraktığından daha sadık bir politika anlayışının bulunup bulunamayacağı sorusuna yol açar. Arendt, *polis*'in kamusal işleriyle yakından ilgili Platon yerine onlara karışmayan Sokrates'in hakiki politik filozof olduğu paradoksal iddiasını öne sürerken kendi özgün politika anlayışına dayanmaktadır. Onun için politikanın üstün değeri özgürlüktür ve Arendtçi anlamda özgürlük, çoğulluğa, kendiliğindenliğe ve açık uçlu, sonucu önceden tahmin edilmez sözün ve eylemin birliğine dayanır. Ona göre Sokrates, "hayret" yetisini insan ilişkileri alanına konumlandırır. Bu ayırt edici biçimde insani "hayret" duygusu, mucize karşısında sözsüz kalmak ya da salt görüş bildirmekte değil, mucizenin kendilerine ve birbirlerine nasıl göründüğünü sorgulamak için bir araya gelmiş eşit/akran bireylerin benzersiz tartışmasında ifadesini bulur. Bu şekilde başkalarıyla bir araya gelmek, hem felsefi hayrete, hem de otantik politik toplumun çoğulluğuna sadık bir politik yaşam biçimidir.

Sokratik politik filozof kamuoyunun vargılarına, sorgusuz sualsiz kabul edilecek bir şey olarak değil de belli bir mesafeden bakılıp sorgulanacak, haklılığı tartışılacak ve iyileştirilecek bir şey olarak yaklaşır. "Hayret" deneyimini yaşayan birisine uygun düşecek şekilde hiçbir şeyi sorgulamadan kabullenmez. Gene de, kamuoyunun vargılarının değerini ölçmeye yarayacak *mutlak bilgiye* sahip olmadığı için, bu işleri düzenleme ve yönetme iddiasında bulunmaz. Politika onun yaşamının merkezinde değildir, ama hayret duygusu geçici bir deneyim olduğu ve hayatının büyük kısmını "ortak duyu dünyası"nda geçirmek zorunda kaldığından politikaya karşı hepten kayıtsız da değildir. Platonik filozof gibi politikayı hor görmek için bir nedeni olmadığı gibi, politik yaşamdan belli ölçüde zevk almak için sebebi de bulunduğundan Platon ve takipçilerinin kendilerini kaptırdıkları tiranca eğilimlere kapılmaz.[23]

22. Frederick M. Dolan, "Arendt on Philosophy and Politics", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Dana Villa (haz.), s. 271.

Arendt'in, Sokrates'in ölümünün yarattığı travmanın radikal bir perspektif değişikliğine yol açarak eyleme ve düşünmeye ilişkin anlayışımızı çarpıttığı görüşü ve karşılığında eski Yunan *polis*'inin kamusal alanında yer alan politikayı yüceltmesi, bir daha geri gelmeyecek olana duyulan nostalji midir? Frederick M. Dolan, bu eleştiriyi yöneltenlerin nostalji ile yas tutmayı birbirine karıştırdığını savunur. Yas tutma yetisine sahip olmamak, sevilen nesnenin kaybının inkârına ve melankoliye yol açar. Yas tutmak ise, kayıpla yüzleşmek anlamına gelir. Arendt'in yalnızca tahayyülde geri getirilebilecek olan *polis*'in ardından yas tutması, modern entelektüel yaşam karşısında duyduğu ümitsizliğin üstesinden gelme çabasını ifade eder. Düşünme ve eylem konusunda, ki ne düşünme filozofun sandığı kadar bağımsız ne de eylem düşünmeden o kadar kopuktur, daha dengeli bir kavrayış önererek Platon'un travmasını alt etmeye yönelir. "Amacı, geçmişte yaşamak değil, Sokrates'in ölümünü yeniden düşünerek Platon'un travmasını tevarüs edenlere bu dünyayı, bugünde sevmek için yeni bir yol önermektir"[24] (*abç*).

İnsani Sınırları Hiçe Saymak: Hubris

Totalitarizmi, determinizm ile *hubris*'in bileşimi olarak gören Arendt, "doğanın ya da tarihin 'yasaları'nı, ırk savaşının ya da sınıf savaşının 'yasaları'nı bildiklerini iddia edenler için her şey mümkündür," der. Nitekim, kibirli radikalizmleri ve iktidar sarhoşlukları içinde, doğanın ve tarihin "yasaları"na uygun eylemde bulunduklarına inanan Hitler ve Stalin'in totalitarizme varması, hiç de şaşırtıcı değildir. Hakikatin sadece kendi ellerinde olduğunu zannedenlerin küstahça bir kibir (*hubris)* içinde kendilerinden sonuna kadar emin olmaları, her şeyi yapabilecek, *her türlü insani sınırı yıkabilecek olmalarının* zeminini hazırlar. Onlar için yasa, kendi iradeleri ve kendi fikirleridir. Başkalarını dinlemeye de, tavsiye almaya da ihtiyaçları yoktur. Bu kendinden kesinkes emin olma ve kendini başkalarından tümüyle yalıtma durumu, hakikatin çok yönlülüğünü görme yeteneğini yok eder. *Hubris*, insanı hakikat karşısında körleştirip bütünüyle sahte,

23. Frederick M. Dolan, *a.g.y.*, s. 272. 24. *A.g.y.*, s. 264.

imal edilmiş yalanlar dünyasında yaşamasının yolunu açar. Ama olguları zihindeki ideal şablona uyduran ideolojik düşünme tarzı, "her şeyin mümkün ve mubah" olduğu yanılsamasının yanında başka bir vahim sonucu da getirir: Mutlak hakikat anlayışının zafer kazanmasıyla politik yaşamın özü olan tartışma gereksizleşir, çoğulluğun yerini tekillik alır.

Tekillik, çoğulluğun karşıtı ise, insan kitlelerinin fuzuli kılınması da, "benzersiz varlıkların çoğulluğunun" karşıtıdır. Çağdaş toplumun özelliği "kendine yabancılaşma" değil "dünyaya yabancılaşma", insanlar arasında var olan ortak dünyanın yitirilmesidir. Çoğulluk ile birlikte birey de benzersizliğini yitirir ve böylece benzersiz, bilinçli bireylerin özgürce kurdukları bir dayanışmanın varlığı tehlikeye girer. Benzersizlik ve doğumluluk özelliği dolayısıyla insanın yeni bir şeyler başlatabilmesi, çoğulluğu kabul eden bir eşitlik üzerine kurulu istikrarlı bir politik uzamın, "ortak dünya"nın varlığına bağlıdır.[25] Totalitarizm, yeryüzünden çoğulluğun *kökünü* kazımaya çalışır ve insanların biricikliğini yok ederek onları tekilliğin çölüne mahkûm eder. Arendt'in ilk başta "kötülüğü" radikal *(kökten)* olarak nitelendirmesinin nedeni budur.[26] Bu çöl içinde ne başkalarıyla diyaloğa ve tartışmaya ne de kişinin kendi içindeki diyalog anlamına gelen düşünmeye yer vardır: Benlik ve dünya, düşünme ve deneyim yetisinin her ikisi de aynı anda yitirilmiştir.[27]

Bu durumda insan, hem düşüncelerinin partneri olarak kendine olan güvenini hem de deneyimi mümkün kılacak, dünyaya yönelik o temel güveni kaybeder. Ortak dünyanın yitimiyle birlikte gerçek anlamda bireyliği de ortadan kaybolur. Bu aynı zamanda, onun totaliter devletin örnek yurttaşı olmaya çok yakınlaştığının ifadesi-

25. İstikrar (kalıcılık) ile çoğulluğun gerçekleşmesi arasında bağ vardır ve totalitarizm uzun vadede istikrarı sağlama özelliğinden yoksun olduğu için de, çoğulluğu gerçekleştiremez.

26. *Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te* (Metis, 2009) kitabını yazarken Arendt, yeni bir tanımlama, "kötülüğün banalliği" ya da "sıradanlığı" ifadesini kullanmaya başladı. Amacı, totaliter rejimlerin cinayetlerinden sorumlu olanları ayrıksı canavarlar olarak gösteren ve dolayısıyla totalitarizmi bir defaya mahsus bir patoloji olarak değerlendiren yaklaşıma karşı çok daha derin bir *yapısal* durum olan düşünme ve yargı yetisinden yoksunluklarını ve şaşırtıcı zihinsel sığlıklarını vurgulamaktı. Ayrıca, totaliter kötülüğün "insanları fuzulileştirme" sonucuna vardığı saptamasında da herhangi bir değişiklik yapmış değildi.

27. "Ideology and Terror", *OT*.

dir.[28] Burada gerçekten de en tedirgin edici olan, bu "tekilliğin" kabulüne denk düşen biricikliğini yitirmiş, olgusal hakikatin ve politikanın yerine metafizik mutlak hakikatin geçirilmesinden rahatsız olmayacak –ve olmayan– bir insanlık durumunun ortaya çıkabilmesi ihtimalidir. Totalitarizmin sahte dünyasında ideolojiyi içselleştirmiş, düşünme ve yargı yetisinden yoksun kişilerin yönelebileceği "dava uğruna kendini yok etme" duygusu ve iç angajman yoğunluğu, "yasaya bağlılığın" ve rejime sadakatin tartışmasız delili olarak değerlendirilir. Böyle bir zihniyet ikliminde artık benzersiz bireyin eyleminden değil, sadece fanatiğin davranışından söz edilebilir. Oysa Arendt'in işaret ettiği gibi saplantılı fanatizm, düşünme yoksunluğunun ve hakikatten kopmuşluğun alametidir, her halükârda nesnel bir değerlendirmeyi ve tartışmayı hem imkânsız, hem de gereksiz kılar.[29] *Tek doğruya ve tek hakikate dayanan eylem, fanatiğin edimidir ve politikanın dışında kalır.*

Burada vurgulanması gereken önemli bir nokta, gönüllü kuruluşların da bu tehlikeden bağışık olmamasıdır. Amerika'nın gönüllü örgütler geleneğinin devamı olarak gördüğü 1960'ların sivil itaatsizlik eylemlerini destekleyen Arendt aynı zamanda gönüllü kuruluşların –sivil toplum kuruluşları, baskı grupları, lobiler, özel çıkar grupları vb.– da politik eyleme karşı bir tavır içinde olabileceklerine dikkat çeker. Bu kuruluşlar da kendi amaçlarının "haklılığına / ahlakiliğine" duydukları sarsılmaz inanç içinde kolayca mutlak hakikatçi bir tutum alıp politikanın yok edilmesine katkıda bulunabilirler. Kendilerini hakikatin sahibi olarak görerek adalet dağıtıcısı

28. "Bütün insanların Tek İnsan haline geldiği, her türlü eylemin doğanın ya da tarihin hareketini hızlandırmayı hedef aldığı, her bir edimin Doğa'nın ya da Tarih'in önceden ilan etmiş olduğu bir ölüm fermanının uygulamasından ibaret olduğu... mükemmel bir totaliter yönetimde..." Arendt, "Ideology and Terror", *a.g.y.*, s. 467. Avrupa'da ortak dünyanın kayboluşuyla birlikte, gerçek anlamda bireyin de yok olduğu duygusunu paylaşan iki yazarı anmadan geçemeyeceğim. Hemen savaş ertesinde yazan George Orwell'in *1984* adlı kitabına ilk başta *The Last Man in Europe* (Avrupa'daki Son İnsan) adını koyması ve kitabın kahramanı Winston Smith'in bireyselliğini korumak için çırpınması yeterince manidardır. Stefan Zweig ise, daha erken bir tarihte (16 Haziran 1940), Avrupa'nın gözleri önündeki çöküşü karşısında hissettiklerini, günlüğünde, "Bitti. Avrupa'nın işi bitti. *Dünyamız* çökertildi, şimdi tam anlamıyla vatansızız" sözleriyle ifade ediyordu (*Günlükler*, çev. Afşar Timuçin, Mehmet Sert, İstanbul: Can, 1997, *abç*).

29. Hannah Arendt, "Sivil İtaatsizlik", s. 89 vd.

rolüne soyunanların yolunun politikayla kesişmesi mümkün değildir. J. F. Lyotard'ın dediği gibi, adalet duygusu "dinlemekten kaynaklanır",[30] "en doğrusunu ben biliyorum" tavrından değil!

Gerçekten de, adalet konusundaki rasyonel düşünme, ideal bir ilkeyi öne sürmekle ya da belli bir durumu en iyi biçimde ben ele alıyorum iddiasıyla değil, bir işitme eylemiyle, *bir çağrıya cevap vermekle* başlar. İktidar hırsıyla kulakları sağırlaşmış olanların, çağrılara kulak vermenin ve uzlaşma aramanın erdemini görmesi beklemek boşunadır. Onların kendi haklılıklarına kesinkes inançları, mutlak doğruluk yanılsaması içindeki politik kibirleri, uzlaşmaya varacak bir müzakere önündeki esas engeldir. Dolayısıyla gönüllü kuruluşlar, ahlaki değerlerine ya da amaçlarının ne kadar haklı olduğuna bakılarak değil, politik değerleriyle ölçülmelidirler. Politik bir biçimde bir araya gelmemişseniz ve amaçlarınızı politik olarak savunmuyorsanız, yani eşit ve süregiden bir tartışma içinde kendi görüşünüz kadar başkalarının görüş ve kanaatlerine kulak vermiyorsanız, amacınız (size göre) ne kadar "doğru" olursa olsun politik eylemin dışında ve *hakikat tiranlığının içinde* kalırsınız. Orada ise geçerli olan, emir-komutadır, özgür tartışma ve eylem değil!

Politik konuların değişmez doğruluk ilkeleriyle yönetilmesini istemek ve mutlak hakikat iddiasında bulunmak,[31] her türlü tartışmanın önünü kapatan ölçüsüz kibir (*hubris*) göstergesidir ve politikayı bir disiplin olarak ilk tanımlayan Yunanlılar'ın *hubris*'e ilişkin kaygı duyması da tesadüf değildir. Politika, tartışarak işleri barışçı bir biçimde yürütmek anlamına geldiği için, *hubris*, tek doğrucu tav-

30. "Bizler için dil, her şeyden önce birisinin konuşmasıdır. Oysa dinlemenin önemli olduğu dil oyunları vardır... *Böyle bir oyun, adil olanın oyunudur*. Ve bu oyunda kişi yalnızca dinlediği kadar ve dinleyici olarak konuşur, yazar olarak değil." Aktaran Iris M. Young, *Justice and Politics of Difference*, s. 4, *abç*.

31. Ebedi ve evrensel hakikat iddiaları, içinde doğdukları toplumsal ve tarihsel koşulları yansıtırlar; yani topluma bağlı, geçici ve görece özgül insani kurgulardır; evrensel olduğundan güvenle söz edebileceğimiz biricik şey, insanların hayatlarına düzen ve anlam kazandıran sembolik evrenler yaratma yetisini paylaştıklarıdır. Hakikate ilişkin toplumsal kurguların her zaman kısmi ve perspektife bağlı olduğu ve dolayısıyla mutlak hakikat iddiaları açısından herhangi bir ayrıcalıklı konum bulunmadığının kabulü, insanların kolayca kapılabildikleri putlaştırmaya karşı koruma sağlar. Eleştirel teorinin önemi, bütün perspektifleri sorgulayıcı ve görelileştirici işlevinden kaynaklanır.

n empoze etmesiyle ve sınırları hiçe saymasıyla politikayı yok eder. *Hubris*'e kapılıp eylemin çığırından çıkmasına yol açtığınız ve insanlığın korunması için gerekli olan sınırları yıktığınız zaman, galip gelen sadece intikam tanrıçası olabilir.

Hubris'in Panzehiri: Sınırlar İçinde Kalma Erdemi

İnsanlar arasında daha yüksek bir otoriteye itaat yerine, eşitler arası "ilişkiler"in sürdürülmesi ve *hubris*'in kör intikama (*nemesis*) dönüşmesinin önlenmesi için, yasalar ve kuralların oluşturduğu "sınır"lar içinde kalmak ya da Aristoteles'in en önemli politik erdemlerden saydığı "ılımlılık" gereklidir. Hakikat, doğruluk, içgüdüyle veya tutarlılık sınavlarıyla değil, sadece tartışma ve müzakere süreci içinde ulaşılan bir şeydir. Dolayısıyla ideolojik angajman ve ideolojiye sadakat, doğrunun ölçütü olamaz. "Doğru"yu aramaya herhangi bir aşkınlığa –üst merciye– gönderme yaparak ve onun buyruklarına (mutlaklarına) itaat etmekle başlarsanız sonunda sadece "hakikat tiranlığı"nı güçlendirmiş olursunuz. Hakikatin ve doğruluğun peşinde koşmak tartışmayı, diyalogu, başkalarına danışmayı gerektirir. Bunlar da her şeyden önce uzlaşma niyetine dayanır. İnsanlar arasında işlerin barışçıl biçimde yürütülmesi kurallar konusunda *asgari* bir uzlaşmaya, kurallara istikrar kazandırmak ise bireyler arasında yeterli anlaşma zemininin sağlanmasına bağlıdır. Ortak düzenlemeler yapılmasının yollarından biri seçime başvurmak olsa da, çoğunluğun tiranlığından duyulan –haklı– korku, daha fazlasının gerekli olduğunu kanıtlar. Bu bakımdan müzakere, politik sürecin temel öğesidir.

Politik müzakere dinlemeyi ve ikna etmeyi, katılmayı ve başkasının katılımına tahammülü gerektirir. Buradaki başarı her şeyden çok, uzlaşma yetisine dayanır, en önemli engeli de gene kendi haklılığı içinde mağrur "en doğrusunu ben bilirim" tavrıdır. Ancak *hubris*, Arendt'in sınırlara ilişkin kaygısını sadece kısmen açıklar, çünkü bizzat eylemin kendisi dünyanın sürekliliğini tehlikeye atabilir. Eylem, insan faaliyetlerinin en anlamlısı olan kendiliğinden yeni bir şey başlatabilme –doğumluluk– niteliğinin göstergesi olmakla birlikte, tahmin edilemez sonuçlara yol açması nedeniyle beklen-

medik felaketlerin de ebesi olabilir. 20. yüzyıl totalitarizminin içsel anlamı, salt ideoloji ve terörün vahşet derecesinde aşırıya vardırılmasından ibaret değildir – insanın ve insan eyleminin yeni bir şey başlatma niteliğinin, bizzat insan çoğulluğunu ve kendiliğindenliğini ortadan kaldırabilecek sonuçlara yol açması olasılığıdır.

Her türlü eylem sonuç doğurucudur ve olayların akışını etkileme niteliğine sahiptir. Dolayısıyla politik eylemin ve politikanın *ne olmadığı* konusu, ne olduğu kadar önemlidir. Politika deterministik güçlerin eylem alanı değildir ama yaratıcı iradenin zembereğinden boşalmasının sahnesi de değildir. Dünyayı kendi tasavvuruma göre yeniden şekillendirebilirim zehabına kapılmak da, özgür eylem olanağını inkâr eden kaderciliğe teslim olmak kadar tehlikelidir, ve politikayı yok eder. Politik eylem, her şeyden önce, çoğulluk olgusunu paylaşan insanlar arasında gerçekleşir. Bu da, her insanın niyetlerinin ve eylemlerinin sürekli olarak başkalarınınkilerle karşılaşacağı (ve çoğu zaman da *çatışacağı*) anlamına gelir. Sorun, *çatışmanın ortadan kaldırılması değil, çatışmanın barışçı biçimde ele alınmasının ve mümkünse çözümünün sağlanmasıdır.* Öyleyse, insanlar arasında anlaşmalar, kurallar ve yasalar yoluyla istikrarlı ve kalıcı bir eylem sahnesinin kurulmasına ihtiyaç vardır. Arendt işte bu nedenle, politik eylemi yasalar (anayasallık) ve istikrarlı politik kurumlar vasıtasıyla sınırlandırmanın önemine işaret eder.[32]

Arendt, Batı geleneğinde yasaların daha yüksek bir otoriteden geldiği fikrinin bulunduğunu belirtir.[33] Latince *lex*, Yunanca *nomos*, İbranice *torah,* istikrar sağlamak için geliştirilmiş olan hukuk düzenine işaret eder; bunlar etnik grupla ya da toprakla sınırlı oldukları kadar, aynı zamanda "yukarıdan" verilmişlerdir.[34] Arendt, politik düşünürler içinde sadece Montesquieu'nün *lex* sözcüğünün antik Roma'daki "ilişki" anlamına gelen köküne dikkat çektiğini söyleyerek onunla birlikte yasayı insanlar arasındaki "bağlar" ya da "ilişkiler" olarak değerlendirir. Bunun önemi, bir kurallar bütünü olarak

32. Yasa yapıcı, şehir duvarlarını ören kişi gibidir, yasalar da sınırı oluşturan duvarlar. Bu anlamda yasa yapmak, Arendt'e göre gerçek bir politik eylem değil, mimarın yaptığı gibi bir "iş"tir.

33. Aslında bu gelenek salt Batı'ya özgü değildir, eski Mezopotamya'nın hiyeratik (dinsel nitelikli) krallıklarına dek geri götürülebilir.

34. "Sivil İtaatsizlik", s. 98.

yasaların daha yüksek bir otoritenin buyrukları (örneğin "Musa'nın On Emri") gibi algılanmasından uzaklaşılıp, *insanlar arasında ve insani düzlemdeki* bir olgu olarak kavranmasıdır. Yasaların temelini tanrının, doğanın, devletin vb. buyruklarına itaat değil, insanların kendi rızalarıyla aralarında vardıkları anlaşmalar oluşturur.[35] Dolayısıyla, eylemi çığırından çıkmaktan koruyacak sınırları, gene insanların kendilerinin koyması önemlidir.

Politik düşüncede ve terminolojide istikrar kaygısı ile devrimci ruh arasında karşıtlık yaratılmış olması, ilkinin muhafazakârların ve gericilerin, diğerininse radikallerin ve devrimci ideologların elinde kalması Arendt için zamanımızın kayıplarından biridir. Bu kayıp trajiktir çünkü politik yaşamın hayati bir gerçeğini, yani değişim olmazsa siyasal gövdenin giderek yozlaşıp ölmeye başlayacağını, buna karşılık sınırlar ve kısıtlar olmazsa da gene kendini yok etme eğilimi içine gireceğini unutmamıza yol açar. Kendini yok etme eğilimine teslim olmak, dünyanın üzerine hesaplanamaz biyolojik ve kozmik güçleri salarak onları "zembereğinden boşaltmak" ya da hakikati elinde tuttuğu yanılsaması içinde insanları belirli bir ideal tasavvura uydurmak ve dünyayı yeniden şekillendirmek için her şeyi mubah saymak anlamına gelir.

Canovan'ın işaret ettiği gibi, Hannah Arendt, 20. yüzyıl düşünürleri arasında, bir yandan insanın doğumluluk niteliğini ve devrimci başlangıçları yüceltirken, diğer yandan politik yaşam açısından değerli olanı muhafaza etmeye, ilişkileri ve kurumları korumaya özen göstermek konusunda benzersizdi.[36] Değerli olanı muhafaza etme kaygısı ya da klasik literatürdeki "ılımlılık erdemi", dünyanın varlığını ve onun ilkesi olan insan çoğulluğunu korumak, ona özen göstermek için gereklidir. Eylemin içerdiği "muazzam risk", ancak insanlar başkalarının varlığını –çoğulluk olgusunu– yüksekte tuttukları ve *humanitas* tutumuna, yani ortak dünyayı koruyup beslemek ve geliştirmek tutumuna sahip oldukları zaman önlenebilir.[37] Başka bir deyişle, bu dünyayı bugünde sevdiğimiz ve ona sahip çıktığımız zaman!

35. *On Revolution*, s. 188. M. Canovan, "Hannah Arendt as a Conservative Thinker", *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Larry May ve Jerome Kohn (haz.), MIT Press, 1997, s. 195.

36. Canovan, *a.g.y.*, s. 11-32.

"Bir Dur ve Düşün!"

Arendt, bir yandan Platonik Hakikat Tiranlığına karşı çıkarken diğer yandan olgusal hakikati dile getirmenin politikadaki önemine dikkat çeker. Spekülatif akılla ulaşılan Hakikat'in zorla dayatılmasının politik eylemin ve özgürlüğün sonunu getireceğinden korkar, ama aynı zamanda politik eylemin *olgusal hakikatten* kopmasından ve politikada yalanın egemen olmasından da kaygı duyar. Politikada hakikatin dile getirilmesi politik bir eylemdir ve Arendt eylemin düşünme ile donatılması gerektiğini vurgular. Politikanın "tefekküre dalmış" insanların değil, "birlikte yaşayan ve eyleyen" insanların alanı olduğunu, yani felsefenin alanının dışında olduğunu söylerken kastettiği, düşünme yoksunu bir eylem değildir. Ancak "hakikat"e, salt düşünme/tefekkür sonucunda ulaşılmayacağını hatırlamak gerekir, tersine olgusal hakikat deneyimi "daima düşünmenin başlangıcı"dır: "Düşünme, bir hakikat deneyiminin insanı çarpmasıyla başlar." Dünyaya ilişkin somut deneyim, düşünmenin başlangıcı olduğu kadar onu mümkün kılan şeydir. Hakikate, olgulardan kopuk bir düşünme egzersizi sonucunda ulaşılabileceği fikri, Platon'un sergilediği gibi, Batı felsefesinin en eski aldanışlarından biridir.[38]

Eylemi düşünmeyle donatma gereği, düşünmenin hem tahmin edilmezlik niteliğiyle eylemin *hubris*'e yenik düşmesine karşı bir güvence olması, hem de basmakalıp varsayımların sorgulanmasına yol açarak zihinsel yargının zeminini hazırlamasından kaynaklanır. Düşünmeden hareket ettiğiniz, içinde yaşadığınız dünyanın kalıplaşmış rollerini ve kalıpyargılarını sorgulamak için "bir durup düşünmediğiniz" zaman, Eichmann gibi her türlü kötülüğe açık olursunuz. Ben "kanımla düşünüyorum" diyen Goering'in örneklediği, düşünmenin ve anlamanın yerine ırkçı veya başka türlü ezberlenmiş ideolojik kalıpları geçiren totalitarizmin hakikatin dile getirilmesi-

37. "... insanlık kardeşlikte değil, dostlukta kendisini gösterir; dostluk ise kişisel yakınlık değildir, politik taleplerde bulunur ve dünyaya referansı kaybetmez." *Men in Dark Times*, s. 25. Arendt aynı yerde Roma'daki *humanitas* anlayışına, yani çok farklı etnik kökenlerden gelenlerin Roma yurttaşlığına kabul edilerek politik tartışmaya dahil olabilmelerine gönderme yapıyor.

38. Hannah Arendt, Mary McCarthy'ye mektuptan: 20 Ağustos 1954, *Between Friends*, s. 25.

ne de, düşünmeye de düşman olması doğaldır.[39] Oysa,

> Düşünme yaşama eşlik eder ve bizatihi yaşıyor olmanın maddi olmayan özüdür; yaşam bir süreç olduğu için onun özü, herhangi bir somut sonuçta ya da spesifik düşüncede değil *düşünme sürecinde* yer alabilir. Düşünmenin olmadığı bir yaşam pekâlâ mümkündür; [ama] o zaman kendi özünü geliştiremez, sadece anlamsız olmakla kalmaz aynı zamanda tam olarak canlı da olmaz. Düşünmeyen insanlar uyurgezerler gibidir."[40] (*abç*)

Düşünmenin ideolojik kalıplara karşı panzehir olabilmesi, zihinsel yargının yolunu negatif bir biçimde açmasından kaynaklanır: "Sabit düşünme alışkanlıklarından, taşlaşmış kural ve ölçütlerden, alışılmış klişeleşmiş ifade biçimlerinden arınmamızı sağlar." Bu eleştirel, "yıkıcı" faaliyet sayesinde düşünme, zihinsel değerlendirme yetisini özgürleştirir ve ahlaki ya da estetik yargı için "açık bir uzam" yaratır. Böylesi bir açık uzamın varlığı sayesinde belirli bir olgunun yeniliğinin farkına varabiliriz ki, bu gerçekten bağımsız bir değerlendirmeyi mümkün kılan şeydir.[41] Düşünme kişiyi "en iyi ben bilirim" kibrine karşı da korur:

> ... eğer düşünme rüzgârı...sizi uykudan uyandırmış ve tümüyle uyanık ve canlı hale getirmişse, elinizde tedirginliklerden başka bir şey olmadığını görürsünüz, bu konuda yapabileceğimiz en iyi şey onları birbirimizle paylaşmaktır.[42]

Arendt için tedirginliklerin paylaşılabileceği, perspektiflerin genişletilebileceği ve değerlendirmelerin yapılabileceği uzamların varlığı, yaşanabilir bir dünyayı mümkün kılacak şeydir. Tedirginlik, anlamadığımız bir şeyle karşılaştığımızda ve bunun bizi "bilen kişiler" olarak içinde bulunduğumuz özgüvenden kurtarıp düşünmeme du-

39. Kanlarıyla düşündüklerini sananlar ya da "bir bebekten katil yaratanlar", totaliter ideolojilerin düşünmeden buyruklara itaat eden gerçek kitlesini oluşturuyor. Sosyal antropolog Michelle Z.Rosaldo ise sadece düşüncelerin değil duyguların da "kanımızda bulunabilecek bir şey" olmadığını vurgular: "[Duygular] hem oynadığımız, hem de öyküye döktüğümüz sosyal pratiklerdir. Anlama biçimlerimiz tarafından yapılandırılırlar... cisimleşmiş düşüncelerdir." "Toward an Anthropology of Self and Feeling", *Culture Theory, Essays on Mind, Self and Emotion*, R. A. Shweder, R. A. LeVine (haz.), Cambridge University Press, 1984, s. 143.

40. *The Life of the Mind*, s. 191.

41. D. Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, s. 89-90, vd.

42. *The Life of the Mind*, s. 175.

rumunun dışına çıkardığında ortaya çıkar, çünkü ancak o zaman yeni perspektiflere ve anlama biçimlerine ihtiyaç duyarız. Düşünmenin, iyi ve kötüye ilişkin her türlü yerleşik ölçüt, değer ve yargı üzerinde, kısacası ahlak ve etik alanındaki adetler ve davranış kuralları üzerinde kaçınılmaz olarak yıkıcı, dinamitleyici bir etkisi vardır.[43]

Düşünme nedir? "Düşünen" bir varlığın düşüncesi, kendisini sözde ortaya koyar. Söz ile düşünmenin bu birliği, *logos*'tur. Sokrates, "ne kadar insan varsa o kadar *logos* olmalıdır," demişti. İşte bütün bu *logoslar*, birlikte, insan dünyasını oluşturur, "insanlar birlikte yaşadıkları ve eyledikleri" sürece...[44] Söz (konuşma/dil) ile düşünmenin birliği Yunanlıların daha önceden de bildikleri bir şeydir ama Sokrates'in ayırt edici katkısı (ve muhtemelen başına gelenlerin de müsebbibi!), düşünmenin başlıca koşulu olarak kişinin kendisiyle ("ben" ile "kendim" arasında) bir diyaloğa girmesini talep etmekti. Çünkü, "düşünürken ben bir-içinde-iki olurum". Bu içsel diyalog, kritik bir rol oynar ve kendi kendimle tutarlı olmamı sağlar; çünkü eğer düşünürken "bir-içinde-iki" isem, kendi kendimle çelişme potansiyelim var demektir. İşte bu çelişme potansiyeli beni kendi içimde tutarlı olmaya yöneltir, ve böylece kendimle anlaşmaya varmam da mümkün olur. Sokrates için kendisiyle çelişir durumda kalmak "kendisinin hasmı" olmak demektir ve kimse bir hasımla birlikte yaşamak istemez. Bu içsel diyalog ve sonucunda kendi kendisiyle vardığı anlaşma sayesinde kişi, *doxa*'sına (kanaatine) sadık (doğru) kalabilir. Sokrates için en önemlisi, "*doxa*"yı sahici, hakikate sadık kılmak ve herkesin *doxa*'sı içindeki hakikat payım görmek ve kanaatimiz içindeki hakikati hem kendimize, hem de başkalarına açımlayacak biçimde söze dökmektir. Bu nedenle, konuşma yetisi ile çoğulluk olgusu daima birbirine tekabül eder, çünkü "en azından kendi kendimle konuşmak zorundayımdır." Sahici, hakikate uygun bir içsel diyalog olduğu zaman "bir içindeki iki" birbirleriyle uyum ve dostluk içinde yaşayabilirler. Kişinin kendini sorgulamasının ve kendisine yalan söylememesinin, "hakikate sadık kalması"nın önemi buradadır.

İçsel diyalog fikriyle vurgulanan, düşünmenin vicdan gibi bir "yan etkisi"nin olduğu ve düşünme yetisinin, bütün ahlaki sonuçla-

43. *A.g.y.*

44. Theresa Man Ling Lee, *Politics and Truth, Political Theory and the Post-Modernist Challenge*, SUNY Press, 1997, s. 132, dn.76.

rıyla birlikte her zaman devam ettiğidir. Clifford Geertz'in dediği gibi, "düşünme ciddi bir iştir ve başka herhangi bir toplumsal edim gibi kişi ondan sorumludur."[45] Böylece, düşünme yoksunluğu ile kötülük arasındaki içsel bağ da kurulmuş olur. "Sadece buyruklara itaat ediyordum" veya "vazifemi yapıyordum" gibi mazeretler, Eichmann ya da Waldheim örneklerinde olduğu gibi, düşünmenin ve zihinsel yargının bütün ahlaki sonuçlarıyla birlikte ortadan kalkmasının mazereti olamaz. Arendt, sürekli düşünme ve değerlendirme (zihinsel yargı) yetisini uygulamanın, "ne kadar bilgili ya da cahil, ne kadar zeki ya da aptal olsun akıl sağlığı yerinde olan herkesin" yapabileceği bir şey olduğunu, dolayısıyla herkesten talep edilmesi gerektiğini düşünür. Bu salt felsefecilere özgülenmiş, "küçük bir azınlığın ayrıcalığı değil, herkeste var olan bir yetidir; aynı şekilde düşünme yoksunluğu da beyin gücünden yoksun çoğunluğun zaafı değil bilimciler, akademisyenler ve zihinsel mesleklerdeki uzmanlar da dahil olmak üzere herkesin düşebileceği bir hatadır."[46] Arendt'e göre aklın kendisi, sahip olduğumuz düşünme yetisi, kendisini gerçekleştirmeye muhtaçtır. Ama,

> Felsefeciler ve metafizikçiler bu yetiyi tekellerine aldılar... Her insanın düşünmeye muhtaç olduğunu ... ve bunu sürekli olarak yaptığını unuttuk.[47]

Ancak elbette düşünmek ve düşünceyi açıklamak riskli bir iştir. Tıpkı Sokrates'in düşüncelerini kamusal olarak ortaya koyduğunda *polis*'e düşmanlık ettiği ve "gençliği zehirlediği" suçlamasıyla karşılaşması gibi, Arendt de Eichmann davasıyla ilgili olarak bağımsız biçimde düşündüğü ve bu konudaki yargısını kamuyla paylaştığı zaman, kendi halkına ihanet etmekle suçlandı. Bu, düşünen ve yargısını açıkça dile getiren herkesin karşı karşıya kalabileceği bir risktir. Ne var ki Arendt belki de daha beter bir riske, düşünmenin "herkeste bulunan bir yeti" olduğunu söylediği, yukarıda alıntılanan cümlede dikkat çekmiştir: Bu yetiyi kaybetmek de herkes için daima var olan bir olasılıktır. Kitle toplumunun ve kitle kültürünün bi-

45. Clifford Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, 2000, s. 21.

46. *The Life of the Mind*, s. 191.

47. "Hannah Arendt on Hannah Arendt", *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, s. 303.

reyleri karşı karşıya bıraktığı ve zemini totalitarizme hazırlayan tehlikedir bu!

Örgütlü Yalana Karşı Olgusal Hakikat

Düşünmek anlam ile ilgilidir ve düşünme ediminin konusu, malzemesi, deneyimdir; başka bir deyişle, olgusal hakikattir. Olgusal hakikat alanı, Arendt'in "aramızdaki dünya" adını verdiği, gerçekliğin ve deneyimin uzamıdır. O olmazsa, insanların paylaşabildiği ve politikanın sürdürüldüğü bir kamusal görünüm alanı da olmaz. Politika ile hakikat, karşılıklı olarak birbirlerinin yerini tanımak durumundadırlar çünkü otantik politika için olgusal hakikat zemini vazgeçilmezdir.[48] Ama olgusal hakikat alanı, her yerde ideolojinin ve propagandanın saldırısı altındadır; imaj yaratımıyla uğraştığı sürece "halkla ilişkiler" alanı da bu saldırıya katılır. Bunlar olgusallığın dokusunu yok ederler ve olguların yerini sahteliğin almasına yol açarak sahici politikanın zeminini zayıflatırlar. Olgusal hakikatin karşıtı kasıtlı yapılan yanlış ya da yalandır. Modern politik yalanların özelliği sırlarla değil, herkesin bildiği şeylerle ilgili olmasıdır. Çağdaş tarihi, ona tanıklık edenlerin gözleri önünde yeniden yazmak bunun aşikâr bir örneğidir; ama bu, her türden imaj yaratımı için de geçerlidir. İmaj yaratımında, "bütün bilinen olgular, imaja zarar verecekse inkâr edilebilir ya da görmezden gelinebilir; çünkü imaj, modası geçmiş portrenin aksine gerçeğe uygun olmakla değil, onun yerine geçecek bir şey sunmakla yükümlüdür."[49]

Tıpkı modern çağın ürünü olan kitle kültürünün, aynı uzamda bulunsalar da ortak bir "dünya"yı paylaşmayan insanların kültürü olması gibi, politikada yalan da aslında *eyleme düşman olan koşullarda eylemde bulunabilme* yetisinin güçlü bir ifadesidir. Bu bir tür "anti-politik politika" ve uç noktaya vardırıldığında eylemin kendisini yok edebilecek olan bir "eylem" biçimidir. Arendt'e göre, modern politikanın giderek daha fazla yalanın etkisi altına girmiş ol-

48. "Siyasetle en fazla ilgisi olan hakikatler, olgusal hakikatlerdir. Ancak hakikat ile politika arasındaki çatışma, ilk olarak rasyonel hakikat açısından keşfedilmiş ve seçikleştirilmiştir." *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 277.

49. "Truth and Politics", *Essays in Understanding*, s. 564-5.

ması rastlantı değildir: Eylemin çarpıtılmış bir biçimi olarak *sistematik yalanın*, sahte politika çağı açısından çok elverişli nitelikleri vardır. Yalan esnektir, hakikat ise kaskatı. "Nahoş bir görüş öne sürmek ya da böyle bir görüşü reddetmek veya onunla uzlaşmak mümkündür, ama nahoş gerçeklerin, düpedüz yalanlar dışında hiçbir şeyin yerinden kımıldatmaya muvaffak olamayacağı çileden çıkarıcı bir dikbaşlılığı vardır."[50] Dolayısıyla hakikat değiştirilemezken –ancak ortadan kaldırılabilir– yalan, hakikatten daha inandırıcı ve tatmin edici olana dek şekillendirilebilir. Yalanın hakikat karşısında sık sık zafer kazanmasının nedeni işte bu plastik niteliğinde, yani olguların sunduğundan daha fazla tutarlılık ve kesinlik içerecek şekilde eğilip bükülebilmesinde yatar.

Politik yaşamda yer alanlara, olguları yeniden yazıp kendi çıkarlarına uygun hale getirmek her zaman çok çekici gelmiş olsa da, modern dönemin özelliği bu konuda daha önce benzeri olmayan bir gelişmeye tanıklık etmesidir: Olguların kitlesel çapta manipülasyonunu içeren örgütlü yalan! Daha önceki dönemlerde de devletler ve diplomatlar yalana başvurmuşlardı ama bu daha çok belirli devlet sırlarını kapsıyor ve "yabancı düşmana" karşı yöneltiliyordu. Arendt ise, yakın dönemde, geleneksel anlamda sır niteliği taşımayan geniş çaplı yalanlarla karşı karşıya kaldığımızı söyler. Bu koşullarda hakikati dile getirmek, Sokrates'in durumunda olduğundan daha az tehlikeli değildir. Çünkü, "örgütlü yalan yok saymaya karar verdiği her şeyi ortadan kaldırmaya eğilimlidir, her zaman. Troçki Rus Devriminde hiçbir rol oynamamış olduğunu öğrendiğinde ölüm emrinin de verilmiş olduğunu biliyor olmalıydı. Ve yine açıktır ki, kamusal bir sima aynı anda yaşayanlar arasından tasfiye edilebilirse, tarih kayıtlarından çok kolay çıkartılabilir. Başka bir deyişle geleneksel ile modern yalan arasındaki fark, çoğu zaman örtbas etmekle yok etmek arasındaki farka varabilir."[51]

Üstelik şimdi dile getirilen hakikatin, basitçe herhangi bir kanaat olarak değerlendirilip önemsiz sayılması da daha kolaydır:

50. *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 289-90. Örneğin, "4 Ağustos 1914 gecesi Alman birliklerinin Belçika sınırını geçtikleri olgusunu tarihten silmek için tarihçilerin kaprisinden çok daha fazlasının gerekeceği kesindir; buna ancak bütün uygar dünya üzerinde kurulacak bir iktidar tekelinin gücü yetebilir." *A.g.y.*, s. 287.

51. "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset", *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 305.

... Hür ülkelerde müsamaha ile karşılanan nahoş olgusal hakikatler, bilinçli ya da bilinçsiz olarak ekseriyetle kanaat haline getirilmektedir. Almanya'nın [Alman halkının] Hitler'i desteklemesine, Fransa'nın 1940'ta Alman orduları önünde çökmesine, Vatikan'ın İkinci Dünya Savaşı sırasında uyguladığı politikalara, bütün bu olgusal hakikatlere sanki birer yazılı tarih konusu değil de, görüş [kanaat] meselesiymiş gibi bakılmaktadır.[52]

Kamusal yaşamda olgusal hakikate karşı yalanın egemen olmasının en tehlikeli sonucu, bütün yalanların hakikat olarak kabul edilmesi ve hakikatin yalan sayılmasından çok, gerçek dünyada yolumuzu bulmamızı sağlayan duyuyu kaybetmemize yol açmasıdır. Örgütlü yalanla sürekli karşı karşıya olan, olguların her an yok sayıldığına, tarih kitaplarının durmadan değiştirildiğine tanıklık eden insanlar bir yerden sonra hakikat ne denli apaçık olsa da onun varlığını kesinlikle inkâr etme tutumunda kendini gösteren sinik, her şeyden şüphe eden tavra girerler: "Sürekli yalan, ayağımızın altındaki zemini kaydırır ve onun yerine herhangi bir zeminin geçirilmesine" engel olur.[53] Dayandığımız her şeyin sarsılması, ayağımızı basacak sağlam bir zeminin kalmaması, birlikte yaşamanın vazgeçilmezlerinden biri olan dünyaya ve diğer insanlara karşı olan temel güveni yok eder.

Politikada yalanın egemenliği, otantik politikanın yerini sahte politikanın almış olduğunun göstergesidir. Elbette, sahte politikanın en belirgin örneği totalitarizmdir, ama liberal demokratik toplumlarda da bunun işaretleri eksik değil. Totalitarizmde kristalleşen güçlere ilişkin ipuçlarının çağdaş liberal toplumlarda da bulunması, aslında totalitarizmin öykünün sonu anlamına gelmediğine işaret ediyor.[54] Nitekim bugün de, insanların birlikte yaşamasının temel unsurlarından biri olan kamusal yaşama kimi zaman açık, kimi zaman üstü kapalı tehditler yöneltildiğine tanık oluyoruz, hatta bu tehditlerin görece incelmiş olması durumu daha da tehlikeli hale geti-

52. *A.g.y.*, s. 284. 53. "Truth and Politics", *a.g.y.*, s. 569.

54. Phillip Hansen, *Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship*, s. 90. Ancak bu, günümüzde liberal demokrasilerin "liberal totalitarizm" biçimini aldığı anlamına gelmez (bkz. Zeynep Gambetti - Refik Güremen, "Liberal Totalitarizm", *Birikim*. sayı 172, Ağustos 2003). Günümüz liberal toplumlarında totaliter öğelerin giderek arttığı saptamasına ben de katılmakla birlikte, bunun "liberal totalitarizm" olduğu görüşünün aşırı bir genelleme olduğu ve her aşırı genelleme gibi gerçek anlamda analitik bir açıklama değeri taşımadığı kanısındayım.

riyor. Tehditler bürokrasiden, devletten, şiddetten ve ideolojiden kaynaklanıyor ama, aynı zamanda modern dönemin kültür krizi ve politik yalan da bunlarla iç içe geçerek sahte politikayı egemen kılıyor. *Devlet gücü, sahte bir dünya yaratmak ve sürdürmek için kullanıldığında, yalan politik bir önem kazanır.*

Bu yalnızca totaliter yönetimlerin bilinçli olarak tarihi yeniden yazma ve hakikati toptan yok etme harekâtında kendini gösteren bir şey değil, günümüz devletlerinin bir hükümet politikası olarak incelmiş propaganda taktiklerinde ve aldatıcı "imaj operasyonları" nda her gün tanık olduğumuz bir gerçektir. Kendi ülkemiz örneğinde, devletin ve ordunun bizzat kendi yurttaşlarına karşı yürüttüğü "psikolojik harekâtlar"ın başka nasıl bir anlamı olabilir? Kasıtlı yalanlar bir zamanlar dış düşmana yönelik olarak imal edilirken artık örgütlü yalanın muhatabı biziz, ve bu da totalitarizm tehlikesinin geçmişte ya da uzakta değil, yanıbaşımızda olduğunun bir başka göstergesi.

Politikanın "Hakikat Ânı"

Geniş çaplı yalanın varlığı, kaçınılmaz olarak politik gündeme "hakikat" konusunu yerleştirir. Politikanın kendi "hakikat ânı" vardır.[55] Arendt, günümüzde politika ile hakikat arasındaki ilişki daha önceki dönemlere göre çok daha sorunlu bir hale geldiği için, bu konunun özel bir önem kazandığını düşünür. Olgusal hakikatler yargıda bulunan, değerlendirme yapan zihne kanaatini dayandırabileceği bir temel kazandırır ve bunlar politikanın dokusunu oluşturur. Politikada kanaatlerin "olgusal hakikate" dayanmak durumunda olmasının nedeni, olgusal hakikatin tanım gereği politik olmasıdır; çünkü insan çoğulluğunu, "birlikte yaşayan ve eyleyen insanların" varlığını ve deneyimini içerir. Çoğulluk dünyasının dışında olan "rasyonel hakikat"in aksine "olgusal hakikat", daima başka insanların eylemlerinin, deneyimlerinin ve kanaatlerinin varlığına bağlıdır. Kanaatler ile olgular birbirinden farklı tutulmak zorunda olsalar da uzlaş-

55. P. Hansen, *a.g.y.*, s. 104. Arendt'in, en azından üç makalesi doğrudan bu konuya ayrılmış durumdadır: "Truth and Politics", "Lying in Politics", "Home to Roost: A Bicentennial Address".

maz değildirler, aynı alana aittirler. Olgular kanaati bilgiyle donatır ve farklı çıkarlardan ve tutkulardan esinlenen kanaatler de birbirlerinden büyük farklılıklar gösterseler bile olgusal hakikate saygı gösterdikleri sürece meşruluklarını korurlar. "Olgusal bilgi güvencesi yoksa, kanaat özgürlüğü farstan başka bir şey değildir," der Arendt.[56]

Olgusal hakikat, bir arada yaşayan insanların tanıklığına muhtaçtır ve tam anlamıyla ortaya dökülebilmesi için söze ya da yazıya aktarılması gerekir, dolayısıyla niteliği itibariyle politiktir. Olgusal hakikat zemini olmazsa "kamusal görünüm alanı" ortadan kalkar. Dolayısıyla politika ile (olgusal) hakikat birbirine karşılıklı olarak bağımlıdır ve kendilerini olanca çeşitlilikleriyle kamusal söylem ve tartışmada ortaya koyarlar. Ancak politikanın bakış açısından hakikatin despotik bir niteliği olduğunu da unutmamak gerekir. "Olgusal hakikat de, bütün diğer hakikat türleri gibi, kabul edilmesi gerektiği iddiasında bulunur ve tartışmanın önünü keser"; böylece başkalarının kanaatlerinin ortaya konmasını engelleyebilir. Hakikat zorlayıcıdır, bir kere "tesis" edildi mi, tartışmaya ve iknaya yer bırakmaz.[57]

Politika, kanaatlerin ifade edilmesinden uzaklaşıp "hakikati tesis etme"ye kalkarsa, amaçları ve içerikleri sabitlenir; buysa politikanın özü olan özgürlüğü ve değişimi yok eder. Kamusal yaşamda, mutlak hakikat iddialarıyla ya da olgusal hakikati mutlaklaştırarak tartışmanın önünü kesmek eğilimi çok tehlikelidir. Hakikati öne sürdüğünüzde "son sözü" söylemiş olma kibri içinde zafer kazanmış gibi hissetseniz de, aslında hiçbir sorunu çözmüş olmazsınız. Politikanın varlık nedeni, kanaatler oluşturarak çoğulluğun ortaya dökülmesini sağlamaktır: "İnsan ilişkileri alanında, geçerliliği kanaat tarafından desteklenmeyen her türlü mutlak hakikat iddiası, bütün politikanın ve bütün [politik] yönetimlerin köklerine indirilmiş bir darbedir. Bu türden hakikat, özgürlük olanağını değil, zorunluluğun gücünü temsil eder."[58]

Demokratik politikanın günümüzdeki yaygın anlamı, "herkesi ilgilendiren konularda karar alınmasına katılmak ve ortak yaşam için çözümler üretmek" ya da "anlaşmazlıkların barışçı yollardan çözümü"dür; dolayısıyla sırf "kimin neyi ne kadar aldığı", kıt kay-

56. "Truth and Politics", *a.g.y.*, s. 553-54. 57. *A.g.y.*, s. 558.
58. "Introduction", *On Revolution*, s. 9 ve 53-54; "Truth and Politics", s. 256.

nakların nasıl dağıtıldığı vb. konularıyla değil, bireylerin sorunlarla ilgili nasıl düzenlemeler yaptıklarıyla ve aynı şeyi yapmaya çalışan başkalarını nasıl dikkate aldıklarıyla ilgili bir uğraştır. Barışçı çözüm, kurallara ilişkin olarak insanlar arasında varılan anlaşmaları gerektirir. Peki bu düzenlemeler nasıl yapılacak, ortak kurallar nasıl, hangi yolla, hangi kurumlar aracılığıyla belirlenecek? Hangi konular geleneğe, âdetlere vb. bırakılacak? Hangi konular "âkiller"e, hangileri sıradan bireylere devredilecek?

İşte bütün bu sorulara yanıt vermenin zorluğu, politik sürecin merkezine "müzakere"yi oturtmak gereğine işaret eder. Politik müzakere ise önce başkalarını dinlemeyi, anlamayı, tartışmayı, ikna etmeyi ve karşılığında ikna olmaya açıklığı gerektirir. Bunlar da her şeyden önce baştan bir "uzlaşma" niyetinin varlığına dayanır. Hele farklı kültürlerin, geleneklerin bir arada yaşadığı toplumlarda böyle bir süreç, yani başkalarını dinleme ve farklı argümanları anlama yetisi daha da önem kazanır. Bunun içindir ki, Arendt'in zihinsel yargı (*judgment*) yetisini muhayyile ile, kendimizi başkalarının yerine koyup dünyayı onların açısından görerek bir durumu muhakeme edebilme yetisi ile bağlantılandırması hiç de tesadüf değildir. Demokratik bir toplumda yaşayan yurttaşlar olarak bağımsız düşünmeyi gerçekleştirebilmek, herkesin sürekli tekrarladığı klişe görüşleri dile getirmekle değil kendi düşüncelerimizi sorgulayarak, başkalarını dinleyerek ve tartışarak mümkündür. Kişinin sorumluluğu başka bir "yüksek otorite"ye atmadan üstlenmesiyle ve en az onun kadar önemli olarak, bir toplumsal grup ya da ulusun kalıplaşmış pozisyonuyla kendisini otomatik olarak özdeşleştirmemesiyle...

Kamusal yaşam açısından kritik olan, tartışmanın sonsuzca devam etmesidir; çünkü burası, konsensusa ve karşılıklı anlayışa ulaşmanın ötesinde, kişinin kendi benzersizliğini ortaya koyabileceği yerdir. Bu anlamda kamusal tartışmanın kendisi başlı başına hedeftir, salt bir uzlaşma aracı değil. *Polis*'in kamusal yaşamı, yurttaşların birbirleriyle konuşmaları üzerine kuruludur. Arendt Kant'ın, "düşüncelerimizin doğruluğunun yegâne garantisi, birbirimize karşılıklı olarak düşüncelerimizi ilettiğimiz kimselerle birlikte, deyim yerindeyse, bir topluluk oluşturmamıza bağlıdır" görüşünü aktarır.[59]

59. "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset", *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 281.

Gerçekten de Arendtçi demokratik politika, müzakere ve düşünümsel yargı sürecinde ortaya çıkan "topluluk duygusu"na dayanır. Değerlendirme ve yargıda bulunma ediminin her zaman "dünyayı başkalarıyla paylaşma"ya dayandığı, hep *öznelerarası* olduğunu hatırlarsak, yargı yetisi ile kanaat arasındaki bağı anlamak da kolaylaşır. Çünkü Arendt için politik düşünce temsilidir:

> Belli bir meseleye farklı bakış açılarından bakarak o sırada orada bulunmayan kimselerin bakış açılarını kafamda canlandırarak bir görüş oluştururum, yani onları temsil ederim. Bu temsil süreci, başka bir yerde duran, dolayısıyla dünyaya farklı bir açıdan bakan kimselerin görüşlerinin körü körüne benimsenmesi anlamına gelmez. *Bu ne bir empati, yani başka biri olmak ya da başka biri gibi hissetmek sorunudur, ne de kafa sayısını toplayıp çoğulluğa katılmak...* Bir meseleyi zihnimde tartarken ne kadar çok insanın bakış açısını kafamda canlandırır ve şayet onların yerinde olsaydım nasıl hissedeceğimi ve düşüneceğimi ne kadar iyi *tahayyül* edebilirsem, temsili düşünce yetim de o kadar güçlenecek, nihai yargılarımın, yani görüşümün geçerliliği o kadar fazla olacaktır.[60] (*abç*)

Burada söz konusu olan kendimizden tümüyle farklı olan kişiyi kişi olarak anlamak değil, ortak dünyanın ona nasıl "açıldığını" (göründüğünü), yani onun *doxa*'sını anlamaktır. Bu türden anlama – dünyayı ötekinin bakış açısından görebilme– politik yargının gerçek örneğidir. Arendt, "eğer devlet adamının önde gelen erdemini tanımlayacak olsaydık, mümkün olan en geniş sayıda ve çeşitlilikteki gerçeği, yurttaşların görüşlerinde yansıdığı biçimde anlayabilmek ve yurttaşlar ile görüşleri arasında iletişim sağlayarak dünyanın ortaklığını ortaya çıkarabilmek olduğunu söylerdik," der.[61] Temsili düşünme – başkalarının açısından düşünebilme–, eylemin kibirli bir haklılık duygusuna, haşinliğe ve kullanılan araçları meşrulaştırma tavrına kapılmasını önlemek için de vazgeçilmezdir.

60. *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 290. Arendt, bu yetiyi ilk kez *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ilk bölümünde Kant'ın keşfettiğini belirtir.

61. "Socrates", *a.g.y.*, s. 18.

Hakikat Anlatıcısı Olmak

Olgusal hakikatin, verili politik iktidarı sınırlandırma niteliği vardır, ama bu nitelik fazlasıyla kırılgandır: "...olgusal hakikatin iktidarın saldırısından kurtulma şansı her zaman çok zayıftır ve daima dünyadan sürülüp atılma tehlikesi içindedir – sadece bir süre için değil, potansiyel olarak, ebediyyen."[62] Arendt'in gözünde, olgusal hakikat ve otantik politikanın ortak özelliği, işte bu kırılganlık nitelikleridir. Yok edilebilir, yitirilebilir, ya da unutturulabilirler. İnsanlar başka şeylere, örneğin iktidar ya da ekonomik zenginliğe daha fazla değer verdiklerinde ve bunlar uğruna politikayı ve hakikati araçsal biçimde kullandıklarında olan, tam da budur.

Gene de Arendt, anayasal bir demokraside politikanın tümüyle yalanın gücüne boyun eğmeyeceğini düşünür. Bağımsız yargı ve üniversite gibi kurumlar, en azından teorik olarak, çıkarlardan bağımsız şekilde hakikat peşinde koşmayı mümkün kılacak biçimde tasarlanmışlardır ve zaman zaman da gerçekten politik iktidar sahiplerinin hiç hoşuna gitmeyecek hakikatleri dile getirebilmişlerdir. Daima politik ve sosyal iktidardan kaynaklanan tehditlere maruz kalsalar bile, kamusal alanın, siyasal iktidarın denetimi dışında kalacak bazı kişi ve kurumların varlığına muhtaç olduğunu gösterecek biçimde işlevlerini sürdürürler. Hakikatin ayakta kalması için bu tür kurumların ve onlarla ilişkili insanların varlığı önemlidir. Arendt, üniversitelerin sosyal ve teknik faydalarını kimsenin inkâr edemeyeceğini ama bunların politik önem taşımadığını savunur. "Tarihsel bilimler ve beşeri bilimler, olgusal hakikati ortaya çıkarmak, korumak ve yorumlamakla yükümlüdürler ve bunlar, politik olarak daha anlamlıdır. Olgusal hakikatin dile getirilmesi, onlar olmadan sürekli değişen bir dünyada yolumuzu bulamayacak olsak da, gazetecilerin gündelik haberlerinden çok daha fazlasını gerektirir."[63]

62. Olgusal hakikat, rasyonel hakikat karşısında son derece kırılgan bir yapıya sahiptir: "... örneğin Sovyet Rusya'nın tarih kitaplarının hiçbirinde yer almayan Troçki adlı birinin Rus Devrimi'nde oynadığı rol gibi son derece mütevazı gerçekleri düşündüğümüzde, rasyonel hakikatle karşılaştırıldığında olgusal hakikatlerin ne denli kırılgan bir yapıya sahip olduklarını fark etmemek mümkün değildir." *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 276.

63. "Truth and Politics", *a.g.y.*, s. 572. Arendt, aynı yerde, basının gerçekten

Arendt, düşünmeyi herkesin yapabileceği ve yapması gereken bir şey olarak görürken, bunu açıkça dile getirmenin, "hakikati anlatma"nın aydınların biricik sorumluluğu olduğunu savunur: Hakikati söylemek aydınların –aydın olduklarını düşündükleri sürece– yegâne sorumluluğudur. Bu yoldan ayrıldıkları anda yurttaştırlar, politika içindedirler ve görüşlerini savunmaktadırlar: "Hakikatle değil, görüşle ilgili konularda düşüncemiz gerçekten söylemseldir."[64] Yani, "hakikat anlatıcısı" /*parrhessiastes* olma konumundan çıkıp salt kanaat ifade eden yurttaşlar olurlar. Bu nedenle "Hakikat'in koruyucuları", Platon'un, aynı anda *polis*'i yönetmekle görevli kıldığı koruyucular gibi olamazlar!

Kamusal alanın kendisi, değiştiremeyeceğimiz şeylerin, olgusal hakikatin varlığı tarafından sınırlandırılır. Ancak burada gerçekten önemli olan, bir yandan olguların gücünü kabul ederken diğer yandan onları sorgulama hakkını da daima savunmaktır. Bu, bizzat olguların bir "hakikat rejimi" dayatmasına karşı mücadele etmek anlamına gelir. Gerçeklik dediğimiz şey, olguların toplamından hem daha farklı hem de daha fazla bir şeydir ve ancak hakikat anlatıcısı tarafından bir öyküye döküldüğü (yorumlandığı) vakit kavranabilir bir anlam kazanır – ancak o zaman, "hakikatle uzlaşmak" söz konusu olur:

> Neyin nasıl olduğunu anlatan kişi, daima bir öykü anlatır ve olgusal hakikat anlatıcısı aynı zamanda bir öykü anlatıcısı olduğu ölçüde ... Hegel'in, felsefi düşüncenin nihai amacı saydığı "hakikatle uzlaşma"yı mümkün kılar.[65]

Öykü anlatıcısının –tarihçi ya da romancı– işlevi, olguların olduğu gibi kabul edilmesini sağlamaktır, onları çarpıtmak, yok saymak, silmek değil. Hakikate sadakat olarak adlandırılabilecek olan bu tutum için "tarafsızlık", yani kendini kayıtsız şartsız bir tarafa angaje etmemek ve yargıda bulunurken "kendi çıkarlarıma veya mensubu bulunduğum grubun çıkarlarına" dayanmamak gerekir.[66] Demek ki hakikat anlatıcısı öykücü, olgulara ve olaylara karşı belir-

---

"dördüncü kuvvet" olacaksa siyasal iktidara ve sosyal baskıya karşı, yargı erkinden bile daha fazla korunması gerektiğine de işaret eder.

64. *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 291.

65. "Truth and Politics", *a.g.y.*, s. 572.

li bir mesafe kazanmalı, kendisini "uzaklaştırmalı" ve tek bir tarafı değil "her tarafı" birden dikkate alma kaygısı taşımalıdır.[67]

Politikanın yozlaşabilir olması Arendt'in düşüncesinin sürekli bir izleğidir ve onun eleştirel politika vizyonunun temelini teşkil eder. Bu eleştirel yaklaşımın ortalıkta kol gezen politika nosyonuyla herhangi bir ilgisi yoktur. Sheldon Wolin haklı olarak politika teorisyeninin, "*theoros*"un, ayırt edici özelliğinin "insanların çoğunluğunun politika olarak anladığı şeyin aslında hiç de politika olmadığını savunmak" olduğunu söyler.[68] Gerçekten de, "*bios theoretikos*"ta yaşayan "otantik politik teorisyen" için hakikati aramak yeterli değildir, hakikati dile getirmesi, *parrhessiastes* olması gerekir. Partizanlık yapmak ya da kendini öne sürmek için değil, kamusal yaşama ilişkin hakikati dile getirmek için, sitenin "at sineği" olmak için.

Taraf tutmadan ya da ucuz şöhret kazanma peşine düşmeden politikada hakikati dile getirmek, gerçekten de çoğu kez tehlikelidir. Arendt bunu, özellikle *Kötülüğün Sıradanlığı* adlı kitabında toplanan yazıları yazdığı zaman fazlasıyla öğrenmişti ama aslında hemen her yazdığı şey, hiç de herkesin hoşuna gidecek cinsten değildi. Onun yaşamı ve yapıtı, Orwell'in *Hayvan Çiftliği*'ne yazdığı ama hiç yayınlanmamış girişlerinden birinde dile getirdiği, "özgürlük, insanlara duymak istemedikleri şeyleri söyleyebilmektir" sözünün[69] canlı örneği gibidir.

Teorinin ödünsüz biçimde somut olması gerektiğini vurgulayan Arendt için olgulara ve deneyime dayanmak, teorik bir koşul olmanın ötesinde, politik yargının temelini oluşturur. Politik yargı ve kanaat, gerçekte olmuş olan olaylara ilişkin bir şeydir. "Olgular, gö-

66. "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset", *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 291.

67. Bu noktada, kayıtsız şartsız taraf olmak ile politik öneme sahip her olayda "tavır" almak gerekliliğinin aynı şey olmadığına dikkat çekmek isterim. Arendt'in kastettiği, aydının partizanlık yapmadan ve bağımsız düşünme yetisini yitirmeden her durumda hakikati dile getirmekle yükümlü olmasıdır. Taraf tutmak ise "her durumda" hakikati dile getirmenin önünde engeldir. Bu bakımdan, örneğin *Taraf* gazetesinin "düşünmek taraf olmaktır" logosunun yanlış ama Türkiye'nin "ya o taraftan ya da bu taraftan olacaksın" karşıtlığında kendisini ortaya koyan zihniyet iklimini yansıtması açısından da ilginç olduğu kanısındayım.

68. S. S. Wolin, *Politics and Vision*, s. 94.

69. Aktaran Bernard Crick, "On Rereading the Origins of Totalitarianism", *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, s. 29.

rüşlere bilgisel dayanaklarını verirler... Olgusal bilgilenme olmadığında ve olgular ihtilaf konusu haline geldiğinde kanaat (görüş) özgürlüğü de bir tuluattan ibaret kalır."[70] Diktatörlüklerin ve totaliter rejimlerin yalana dayalı sahte politikası ile olgusal hakikat arasındaki karşıtlık nedeniyle, olgusal somutluk ile otantik politik yargı arasında gerçekten hayati bir ilişki vardır. Arendt'in ifadesiyle, "olgusal hakikati yalanlarla tamamen ve tutarlı bir biçimde ikame etmenin sonucu, artık yalanın hakikat olarak kabul edilmesi ve hakikatin de yalan olarak karalanması değil, gerçek dünyada yönümüzü tayin etmemizi sağlayan duyumuzun... tahrip olmasıdır."[71] Bu ortak duyu yitirildiğinde, politikanın uzamı olan kamusal alan, "aramızdaki dünya" ortadan kalkmış olur. Politikacılar, partiler, hizipler, ve uluslar, gerçekliği kendi çıkarları doğrultusunda yeniden yazmak için karşı konmaz bir istek duyarlar. Buna karşılık olgusal hakikate sadakat, otantik politik yargının, "uzman politikacılar" tarafından yaratılmış sahte görünümlere kapılmamasını ve reel politikanın haksızlıklarına ve felaketlerine hayır diyebilmesini, "*J'Accuse*" (itham ediyorum) diye haykırabilmesini sağlar.[72] "Hükümetlerin yalan söy-

70. *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 286. 71. *A.g.y.*, s. 310.

72. Fransa'da 1894'te başlayan ve "Dreyfus Davası" diye bilinen olayda, Alman askeri ataşesine hitaben yazılmış ve Fransız askeri sırlarını içeren imzasız mektup, Fransa ordusunda görevli Yahudi bir subay olan Alfred Dreyfus'un üzerine yıkılmıştı. Yahudi düşmanlığının doruk noktasında olduğu bu dönemde, sonradan (1896'da) mektubun Dreyfus tarafından yazılmadığı ama bu bilginin Savunma Bakanlığı'nca örtbas edildiği ortaya çıkınca ülkeyi bölen büyük bir tartışma başladı. Bir yanda, Yahudi düşmanları ve hukuki ve askeri düzen taraftarları vardı, diğer yanda ise hukukun, hakikate ve adalete dayanmadığı sürece geçersiz olduğunu savunanlar. İşte bu ortamda, ünlü yazar Emile Zola'nın *J'Accuse* başlıklı kitapçığının yayımlanması büyük bir etki yarattı. Yazar, yeniden ve adil bir yargılanma talep ediyor, kendisine ilişkin hakikatle yüzyüze gelmek istemeyen bir toplumun ahlaki çürümüşlüğünü gözler önüne seriyordu.

73. S. Wolin. *a.g.y.*, s. 93.

74. *Men in Dark Times*'da (Karanlık Zamanlarda Yaşayanlar) Hannah Arendt bize, "örnek" teşkil edecek insanların kişisel portrelerini çizer. Bu insanlar, belirli tarihsel dönemlerdeki kamusal yaşamın niteliğini ve sınırlarını sergilerler. Kamusal alanın ışığının insan ilişkilerini aydınlatmaz olduğu "karanlık zamanlar"ın egemenliğindeki bir yüzyılda, bu insanlar, sundukları örnekle içinde bulunduğumuz durumu anlamamızı sağlamışlardır. Ve her şey ne kadar karanlık da olsa, başka türlü de olabileceği duygusunu yitirmememizi...

Elbette bunu, zamanın "modaları"na uyarak değil, onlara direnerek ve hakikati dile getirerek yapmışlardır.

lemeyi ve aldatmayı hak saydığı ve sistematik bir sanata dönüştürdükleri bir çağda hakikati söylemek, politikanın sınırlarını çizmek yoluyla politika olanağını savunmak"[73] ya da Arendt'in deyişiyle, "karanlık zamanlarda" direnebilmek anlamına gelir.[74]

Dünyaya Minnet Duymak

DİNİN VE FELSEFENİN (belki de ölümle baş etmenin yolu olarak) yaşadığımız dünyayı "aşma" çabası içinde dünyayı hakir görme (*contemptus mundi*) ve dünyadan kaçma eğilimine karşı, Hannah Arendt, "dünya sevgisi"ni (*amor mundi*) ve dünyasallığı savunur; mutlak "taraftarlık"a karşı olsa da, dünyanın tarafında olduğu apaçıktır. Ona göre modernitenin karakteristiği Marx'ın öne sürdüğü gibi "kendine yabancılaşma" değil, "dünyaya yabancılaşma"[1]; *sınırlı* insan dünyasından, "dünyada olma" halinden, *sınırsız* insan-dışı dünyaya kaçma arzusudur:

> [*İnsanlık Durumu*'ndaki] tarihsel analizin amacı, tam da yeni ve henüz bilinmeyen bir çağın egemenliği altına girilmekte olduğu anda kendisini gösterdiği biçimiyle toplumun doğasını anlayabilmek için modern dünya yabancılaşmasının, *yeryüzünden evrene ve dünyadan benliğe ikili kaçışın* kökenlerine gitmektir.[2] (*abç*)

Kökleri antik felsefe geleneğinde ve teolojik dünya görüşlerinde olan verili dünyayı aşma arzusu elbette yeni bir şey değildi. Ne

1. "Max Weber'in kapitalizmin kökenlerine ilişkin keşfinin büyüklüğü, tam da muazzam ve kesinlikle dünyevi olan bir faaliyetin, dünyadan zevk almayı veya dünyaya ihtimam göstermeyi hiçbir şekilde içermeksizin mümkün olduğunu ortaya koymasıdır; tersine bu faaliyetin en derin motivasyonu, kendine ihtimam göstermek ve kendine yönelik kaygıdır. Modern çağın ayırt edici göstergesi, Marx'ın düşündüğü gibi kendine yabancılaşma değil, dünyaya yabancılaşmadır." *The Human Condition* (*THC*), s. 230-31. Arendt'in, kapitalizmin ideolojisinde başkalarından yalıtılmış, hatta onlara *karşı* konumlanmış "ben" kaygısının başka her şeye üstün olduğu ve ortak dünyaya özen göstermeyi reddettiği görüşünün bir yansımasını C. B. Macpherson'un "sahiplenici birey" tanımlamasında görmek mümkündür.

2. "Prologue", *THC*, s. 6-7.

var ki, "dünyanın inkârı" anlamına gelen ve hiç de yeni olmayan bu arzu, 20. yüzyılda teknolojinin sunduğu olanaklarla uzay yolculuğunun ve nükleer silahların geliştirilmesi yüzünden, şimdi ilk kez gerçekten imkân dahiline girmişti. Uzay yolculuğu, bir anlamda, ortaçağ mistiğinin bedensellikle lekeli "dünyada olma" halinden, daha ruhani ve aşkın bir varoluşa ulaşma çabasının devamıydı. Ancak işin korkutucu yanı, günümüzde sadece yeryüzünden uzaya kaçışın değil, dünyadaki insan yaşamını, yani dünyasallığı (*worldliness*) toptan yok etmenin teknolojik olanaklarının artık olanca dehşetiyle ortaya çıkmış olmasıydı.[3]

İnsan Doğası Problemi

Arendt, *Totalitarizm'in Kökenleri*'nde "her şeyin mümkün ve mubah" olduğu fikrini, modern insanın kendisine sunulmuş olan her şeye karşı tiksintisinin bir ifadesi olarak değerlendirirken bu tiksintiye verilebilecek en iyi karşılığın, bize verildiği biçimiyle dünyaya *minnet* duymak olduğunu söyler. Her şeyi yeniden yapmak isteyen ve bazı şeylerin "kendisine verilmiş" olduğunu kabule yanaşmayan modern insan, her şeyi denetim altına alabileceği inancıyla düştüğü ölçüsüz kibrin cezasını, kendi eylemleriyle zembereğinden boşalttığı sahte-doğal süreçlere köle olmakta bulmuştur. Dolayısıyla Arendt'in kaygısı, insanlık durumunun olanakları kadar, onun sınırlılıklarına da dikkat çekmektir; bu yüzden *İnsanlık Durumu*'nda, insanın yeni bir şeyler başlatan eylem kapasitesini yüceltirken aynı zamanda eylemin tehlikelerini ve sınırların önemini vurgular. Her şeyin kaçınılmaz biçimde önceden belirlenmiş olduğu fikri ne kadar yanlışsa, "her şeyin mümkün" –ve mubah!– olduğu fikri de o kadar yanlıştır. Eylem alanı,

3. Tam da bu satırları yazmakta olduğum sırada gazetelerde, fizikçi Stephen Hawking'e atfen "Kaçmak ya da Kaçmamak, İşte Bütün Mesele" başlıklı bir haber yer aldı. Hawking, "tarihimizde giderek artan şekilde tehlikeli bir döneme giriyoruz... Çünkü dünyanın sağladığı kaynakları hızla tüketiyoruz. Genetik kodlarımız bencil ve saldırgan içgüdüleri taşıyor. Uzun vadede var olmak için tek şansımız uzaya yayılmak," demekteydi (*Hürriyet*, 09.08.2010). Arendt herhalde bu durumu, "genetik kodlarımız"a bağlamazdı!

... bütün büyüklüğüne karşın sınırlıdır – insanın ve dünyanın varoluşunun tümünü kuşatmaz. Bu alan, insanın kendi iradesiyle değiştiremeyeceği şeyler tarafından sınırlanmıştır. Paylaşılan ve politik olarak belirlenen, dolayısıyla insanların ortak çıkarlarını, ilgilerini tartışabildikleri bir uzam olan insan dünyasının koşulları, *çoğulluk* ve *dünyasallıkla* birlikte *sınırlılıktır*. Ve içinde eylemekte ve değişmekte özgür olduğumuz bu alan, *ancak kendi sınırlarına saygı göstermekle tutarlığını koruyarak* ve verilen sözlerin tutulmasını sağlayarak bozulmadan kalabilir.[4] (*abç*)

İnsan varoluşu belirli koşullar ve belirli sınırlar içinde *verilidir*. Bu anlamda, totalitarizm çözümlemesi ile *İnsanlık Durumu* arasında sıkı bir bağ vardır.[5] Bu kitapta Arendt, insan olmanın "sınır koşulları"nı, yani insan varoluşunu çerçeveleyen ama kesinlikle onu belirlemeyen koşulları ele alır. Kendi ifadesiyle "yanlış anlamayı önlemek için", "insanlık durumu ile insan doğasının aynı şey olmadığını" ve "insanlık durumuna tekabül eden faaliyetlerin ve yetilerin insan doğası gibi bir şeyi oluşturmadığı"na dikkat çeker: "Çünkü ne bunlar ne de düşünme ve akıl gibi burada ele almadığımız niteliklerin... tümü, insan varoluşunun zorunlu özelliklerini, onlar olmadığı takdirde o varoluşun artık insani sayılmayacağı anlamında, oluşturmaz."[6] İnsanlar başka bir gezegene gitseler ve tamamen kendi imal ettikleri ve yeryüzünde verili olandan tümüyle farklı koşullarda yaşasalar bile –ki, Arendt bunun günümüzde artık imkân dahiline girdiği kanısındadır– gene de insan olarak kalacaklar, ama "doğaları" konusunda söylenebilecek tek şey hâlâ "koşulluluk" olacaktır – bu koşulların çoğunu artık önemli ölçüde kendileri oluştursa bile!

Arendt için "insan doğası"na ilişkin soru, yani "Augustinusçu *quaestio mihi factus sum* (kendi kendime soru oldum)" meselesi, gerek bireysel psikolojik, gerekse genel felsefi anlamda yanıtlanabilir değildir. Etrafımızdaki her şeyin doğal özlerini bilebilir, belirleye-

4. "Truth and Politics", *The Portable Hannah Arendt*, Peter Baehr (haz.), Penguin, 2000, s. 574.

5. Bu bağa dikkat çeken pek çok yazar vardır. Örneğin Phillip Hansen, Arendt'in son tahlilde totalitarizmi dünyasızlık (dünyanın yitimi) olarak açıkladığına işaret eder; totalitarizm iki kritik gelişme, çoğulluğa yapılan saldırı ve giderek artan yalnızlaşma ve atomlaşma sürecinden kaynaklanır ve karşılığında onları daha da pekiştirir (Phillip Hansen, *Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship*, Polity Press, 1993. s. 133).

6. *THC*, s. 12.

bilir ve tanımlayabilir gibi görünen bizler, aynı şeyi kendimiz için yapamayız – bu, gölgemizin üzerinden atlamak gibi bir şey olurdu. Üstelik insanın diğer varlıkların sahip olduğu anlamda bir doğası ya da özü olduğunu varsaymamıza neden olabilecek hiçbir şey yoktur."[7] Öte yandan, insan varoluşunun koşulları –içine doğduğumuz hayatın kendisi, doğumluluk ve ölümlülük, dünyasallık, çoğulluk ve yeryüzü– *ne* olduğumuzu açıklayamadığı gibi, *kim* olduğumuz sorusuna da otomatik olarak cevap veremez, çünkü bunların hiçbiri bizi mutlak biçimde belirlemez. İnsanların başka varlıklardan farklı olarak belirli bir açıklık ve çoğulluk özelliğine sahip olmaları sabit bir "doğa" tanımlamasını geçersiz kılar:

> [Politikanın], geçerli tanımlar yapılması mümkün olmayan insan doğasıyla pek az... ama [buna karşılık] insanlık durumuyla, yani doğası (eğer böyle bir şey varsa) ne olursa olsun iyi ya da kötü tek bir insanla değil, çok sayıda birlikte yaşayan ve yeryüzünde ikamet eden insanla pek çok ilgisi vardır. İnsan çoğulluğu olmasaydı politika olmazdı; ve bu *çoğulluk* onun "doğası"nın bir özelliği değil, insanın yeryüzündeki *durumunun* özüdür.[8]

Ancak, unutmamak gerekir ki çoğulluk da doğal ya da verili bir olgu değil, insani bir *olanaktır*; bu olanağın gerçeğe dönüşmesi sadece eylem içinde mümkün olur. Her türlü birlik ya da bir araya geliş biçimi çoğulluk içermez. Çoğulluk, insanın türsel aynılığı ile bireysel farklılığını (benzersizliğini) birleştiren şeydir; bu, doğumluluk olgusu ile potansiyel olarak meydana çıksa da ancak politik birliktelik sayesinde gerçekleşir. Benzersiz bireyler birlikte eyleyerek ve konuşarak[9] türün sürekli kendini tekrar eden aynılığından kurtulup özgün farklılıklarını sergilerler, kendi bireysel insani kimliklerini yaratırlar. İnsanlar ancak politik birlik içinde eyleyenler olarak karşılaştıkları zaman, çoğulluk ortaya çıkar.

7. *THC*, s. 12 ve 13.

8. "Authority" (1953), MSS Box 56,1; aktaran Margaret Canovan, *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, 1995 (1992) s. 105, dn. 20, *abç*.

9. Gündelik dilde eylem ile söz arasında ayrım yapsak da, Arendt'in eylem kategorisinin, konuşma ile eylemeyi birlikte ele aldığını hatırlamak gerekir. Söz olmadan eylem mümkün değildir, çünkü "insanı politik varlık yapan konuşmadır" (*THC*, s. 3). Arendt eylemi hem normlara otomatik itaati içeren ve dolayısıyla tahmin edilebilir olan davranıştan, hem de sadece önceden belirlenmiş bir planın uygulanması anlamına gelen araçsal faaliyetten ayırır.

Totalitarizm deneyimi bütün insani kapasitelerin, özellikle de eylem ve yargıda bulunma kapasitesinin, *hangi koşullarda uygulandıklarına bağlı olduğunu* ve ilk bakışta "doğamızın" parçasıymış gibi görünen kapasiteleri değiştirmenin / kökünden sökmenin mümkün olabildiğini göstermişti. Arendt bu saptamayı yaparken modernite projesinin önemli bir bölümünün ardında yatan, dünyaya yönelik "varoluşsal gücenme" yüzünden, henüz kesin zafer iddiasında bulunamasalar bile totaliter ideolojilerin başarı ihtimalinin hâlâ var olduğuna işaret etmek istiyordu. İnsanın eylem kapasitesinin ve içinde eylediği kamusal alanın "barışçıl" araçlarla yok edilmesi olasılığı, "Auschwitz'den sonra" üzerimizde dolaşmakta olan tehlikeydi; kamunun ışığı, terör dışındaki araçlarla da karartılabilirdi.

"Dünya": Varoluşun Geçiciliğini Telafi İmkânı

Aslında Arendt totalitarizm çözümlemesini yaparken benzer bir fikri açımlamak için farklı bir dil kullanmıştı. Ona göre, temerküz kampları "insan doğası"nın dönüştürülmesi çabasının somut ifadesiydi. Ancak o zaman da kastettiği sabit bir öz değil, insan çoğulluğunun, bireyselliğinin ya da benzersizliğinin ve kendiliğindenlik kapasitesinin yok edilmesiydi. Başka bir deyişle, insanın insanlığının... Bunların tümü de normal şartlarda insanların sabit bir "doğa"ya sahip olmasını önleyecek şeylerdi. Canovan'ın işaret ettiği gibi, "insanlıktan çıkarılmış, 'türsel varlık' ile çoğul insanlık arasındaki bu karşıtlık, Arendt'in 'doğa' ile 'insan' olma arasında içkin bir gerilim olduğunu düşünmesiyle" bağlantılıdır.[10] Arendt'e göre biyolojik zorunluluklara tabi bir türün üyeleri olarak bir yönümüzle hayvanlara benzeriz ve dolayısıyla sonsuz bir büyüme ve çürüme çemberi içindeki doğanın bir parçası oluruz. Bu doğal çember, türün bireysel üyelerine karşı kayıtsız, bir kuşağın diğerinin yerini aldığı doğal bir harekettir. Ama insanlar, kendilerine verilmiş olan yeryüzünde doğal bir yaşam sürdüren diğer hayvanlardan farklı olarak kendilerine doğanın üzerinde ve ötesinde bir "dünya" inşa etmişlerdir. İnsan yaşamı işte bu, insanlar tarafından inşa edilmiş "dünya"ya

10. Canovan, *a.g.y.*, s. 105.

bağımlıdır ve bu anlamda "dünyasal"dır.[11]

Sadece insanların kendilerine inşa ettikleri "dünya", birbirlerine benzersiz bireyler olarak görünebildikleri istikrarlı bir uzam sunabilir ve sadece böyle bir "dünya", insanları farklılıkları içinde bir arada tutabilir.[12] "Dünya" yoksa, insanların birbirlerinin yerine geçirilebilen türsel örnekler olmanın ötesinde çoğul bireyler haline gelmeleri mümkün değildir. İşin (*work*) imal ettiği her türlü nesnenin oluşturduğu bir yapı olan "dünya", somut nesneselliği içinde, insanların geçici ilişkilerine istikrarlı bir fiziksel çevre sunarak yaşama belli bir kalıcılık sağlar. Bu saptamanın ardında, Arendt'in çöküş ve dağılma içindeki bir dünyada sığınmacı olarak yaşadığı kişisel deneyim kadar, her türlü istikrarı ve bireyselliği silip süpüren totaliter kasırgaya ilişkin çözümlemesini görmek zor değildir. İnsanlar, yeryüzünde var olurken insan eliyle yaratılmış bir "dünya" olmaksızın tam anlamıyla insani bir yaşam süremezler.[13]

Ancak "dünya"nın sadece fiziksel değil, içinde eylediğimiz kamusal alanı tanımlayan elle tutulmaz ilişkilerden, kurumlardan ve pratiklerden oluşan öznelerarası bir boyutu da vardır; "dünya", ortak politik uzamı paylaşan kişiler arasında (*inter-est*) bir uzam yaratır. Söz konusu ağ elle tutulur bir şey olmasa da gerçektir. Önemli bir

11. *THC*, s. 134. George Kateb "dünyasallığı", "politik eylemi mümkün ve sürdürülebilir kılan kültürün veya hayat tarzının gerçekliğine, güzelliğine ve yeterliliğine bağlılık/adanmışlık" olarak tanımlıyor (*Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, s. 2). Ancak, Kateb'in dünyasallığı "politik eylemin sürdürülmesine katkıda bulunmak"la çerçevelemesinin Arendt'in bu terimle kastettiği anlamı büyük ölçüde sınırladığı da düşünülebilir.

12. Arendt'in doğayı yücelten Romantizme pek yakınlık duymadığı, buna karşılık doğayı sonsuz bir doğum ve ölüm, büyüme ve çürüme döngüsü olarak gören eski Yunan düşüncesiyle çok şey paylaştığı görülüyor. Elbette, insanların basitçe "yeryüzünde yaşamayıp" özel olarak insani bir dünyada var olduklarını söylerken, "insanların, suyun bardakta durduğundan farklı bir şekilde dünyada yaşadığını" vurgulayan Heidegger'e olan borcu da açık.

13. Canovan'ın da dikkat çektiği gibi Arendt, ister doğaya ilkel bir bağımlılık içinde, ister tinselliğe çekilmiş olarak (manastırlarda vb.), veya modern "dünyaya yabancılaşma" içinde olsun, birçok insanın tam anlamıyla insani bir dünyada yaşamadığını inkâr etmez. Ancak, "dünyasızlığın, daima barbarlığın bir biçimi" olduğunu öne sürer. Ona göre, daha önce uygar olan insanları vahşi bir sürüye dönüştürüp nihayetinde onları salt hayvansallıklarına indirgemek hedefi güden totalitarizm, barbarlığın olağanüstü ölçülerde canlanmasıdır ("On Humanity in Dark Times", *Men in Dark Times* (*MDT*), s. 13; Canovan, *a.g.y.*, s. 108).

özelliği ise, hem bir bağlam oluşturması, hem de kendisinin bir yaratı olmasıdır. Zorunlu olarak ilişkiye girilen başkalarının eylemleriyle biçimlenmiş bir ağ içinde eyleyen bireyler, bu ağın biçimini değiştirecek süreçler başlatırlar, ve başka yaşam öykülerini beklenmedik yollardan etkilerler. Bu varoluşsal uzam, insanların hareket etmesine, farklı pozisyonlar almalarına ve ortak dünyalarını farklı bakış açılarından görmelerine imkân tanıyarak gerçekliği hiç kimsenin kendi başına ulaşamayacağı ölçüde kavrayabilmelerini sağlar. Doğanın sunmadığı (verilmiş olmayan) bu uzamdaki insan ilişkileri ağı, insan yapısı çevreyi sarıp sarmalayarak onu anlamla donatır.[14]

Bu ağ olmasaydı, dünya, birbiriyle ilişkisiz şeylerin yığınından ibaret olurdu. Öyleyse bu ortak dünyaya, toplumsal sözleşme teorilerinin öne sürdüğünün aksine, sırf güvenlik açısından değil, anlam açısından da ihtiyacımız vardır. Dünyayı insanlar için yaşanmaya değer kılan, onun içinde söz ve eylem paylaşımının ve özgürlüğün gerçekleşme olasılığının bulunmasıdır. "Dünya", kalıcı bir ilişkiler ağı ve uzamı oluşturarak kolektif bir hatırlama mekânının koşullarını da yaratır ve böylece insan varoluşunun *geçiciliğine karşı bir telafi* imkânı sunar. İnsanın ölümsüzlük arzusu, ulaşılabilir olan tek biçimde, yani kamusal alanın bir "bellek mekânı" olarak örgütlenmesiyle karşılanabilir.

Dünyaya Yüz Çeviren Modernler

İnsan Arşimet noktasını buldu, ama onu
kendisine karşı kullandı; anlaşılan bulmasına
ancak bu koşulla izin verilmişti.

– Franz Kafka[15]

Öyleyse Arendt neden olağanüstü gelişmiş teknolojisi ve sanayisiyle modernliği, insanların doğayı aşarak kendi "imalatları" olan bir "dünya" inşa etmeleri olarak değerlendirmez de onu radikal bir eleştiriye tabi tutar? Burada onun modernliği klasik anlamda uygarlıkla eş tutmadığını hatırlamak önemlidir. Tersine Arendt, mo-

14. "The Web of Relationships and the Enacted Stories", *THC*, s. 161 vd.
15. Aktaran Hannah Arendt, *THC*, s. 225.

dernitenin, sahici insan dünyasının yok edildiği bir tür sahte-doğayı temsil ettiğini düşünür. "Her şeyin mümkün" ve yapılabilir olduğunu ispat etme küstahlığı içinde insanlar kendilerini ham doğanın süreçlerinden çok daha tehlikeli olan sahte-doğal süreçlere teslim ederek insani değerleri bu sahte, sentetik doğa uğruna bir kenara atmışlardır. Ham doğanın süreçleri en azından döngüseldir, oysa insanların zembereğinden boşalttığı sentetik sahte-doğal süreçlerin nereye gideceği belli değildir. Atom silahları insanlığı hem yok etme hem de yeni doğal süreçlere tabi kılma tehlikesini beraberinde getirmiş, sanayi teknolojisi ise doğanın çevrimsel düzenini taklit eden otomatik bir üretim ve tüketim sürecine esir etmiştir. Modern toplumda sadece mülkiyet zenginliğe, sınıf toplumu kitle toplumuna, kendi başınalık (*solitude*) yalnızlığa (*loneliness*), eylem (*action*) davranışa (*behaviour*) dönüşmekle kalmamış, ortaklaşa paylaşılan "dünya"nın yerine "yaşam", yani tek tek kişilerin dar çıkarları en büyük "iyi" haline gelmiştir. En kötüsü de, bu süreç içinde doğa veya tarih "yasaları"yla meşrulaştırılan totaliter yönetimlerin ortaya çıkmasıyla bizzat insanın fuzuli kılınmasıdır.

Arendt, modernizm eleştirisini şekillendiren "ortak dünyanın yıkımı" ya da gerilemesi olgusundan söz ederken din/gelenek/otorite üçgeninin çöküşüyle meydana gelen parçalanmaya ağıt yakıyor değildir. Aynı şekilde, çağdaş komüniteryenlerin yaptığı gibi, insanları harekete geçiren ortak kamusal amaçların yitirilmiş olmasına da üzülmez. Onun kaygısı, bir "görünümler uzamı" olarak kavradığı belirli bir –fenomenolojik– kamusal alanın geçerliliği ve tutarlılığı ile ilgilidir. Bu alanın kapitalizm, "sosyal olan"ın yükselişi ve teknolojik otomatizmin "dünyayı yıkan" gücü de dahil olmak üzere, modern güçler tarafından dinamitlenmekte olduğu kanısındadır. Kamusal eylem alanının geçerli olabilmek için bağlı olduğu görece istikrarlı sınırlar, "özgürlük alanı"nı, doğanın ve emeğin otomatizminden, zorunluluktan korur. Oysa modernitenin Faustçu, aşırılıkçı enerjileri dizginlerinden boşaltması, sınırları aşındırarak özgürlük alanının zorunluluk tarafından yutulmasına neden olmaktadır.[16] Arendt, esas olarak modernitenin "barbarlığı"na karşı durabilecek bir "cumhuri-

16. Dana Villa, "Modernity, Alienation, and Critique", *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, s. 183.

yet" (*politeia*) inşasının olanaklarını araştıran politik teorisini işte bu türden yıkıcı modernist eğilimlerin eleştirisi üzerine oturtur.

Arendt'in *İnsanlık Durumu*'ndaki modernite analizi, gerçek olanın öznelleştirilmesiyle ilgilidir. Modern zihin "özgürlüğü hiçbir zaman insan varoluşunun nesnel bir durumu olarak anlamamakta" ve dünyanın "nesnelliği" –onun ortak niteliği– insan zihninin kalıplarının dışında bir temele sahipmiş gibi algılanmamaktadır. Bilim, felsefe, ekonomik ve politik teori, hepsi de hem "dünya" olgusunu, hem de olguların dünyasallığını gizlemeye hizmet etmektedir. Ancak bu kapsayıcı öznelleştirmenin sonuçları, basitçe zihnin kendini anlama biçiminin değiştirilmesiyle ve daha "dünyasal" bir varoluş teorisine meyletmekle düzeltilemez.

Heidegger gibi Arendt için de sorun, modern insanlığı dünyadan uzaklaşma çabasına sürükleyen, dünyaya hükmedebileceği, onu yeniden imal edebileceği ve isterse bir kenara atabileceği bir pozisyon benimsemeye yönelten "varoluşsal yüz çevirme"dir (*resentment*). Modernitenin radikal yeniliği, insanın "pozisyonu" denen bir şeye yol açmasıdır. Şimdi "ilk kez" insan varoluşunun koşullarını tümden değiştirmeye yönelik Arşimetçi projeyi gerçek kılabilecek ve teşvik edecek bir uzaklık, bir yabancılaşma mevcuttur. Arşimetçi düşünme tarzı, zaman ve yer dışında, soyutlanmış ve bedensizleştirilmiş yani ırk, cinsiyet, etnik kimlik ve benzerinden arınmış bir bilişsel konum iddiası taşır. Bu düşüncenin iki özelliğinden biri iktidarın bir kaldıraç olarak tasavvur edilmesi, diğeriyse bilginin soyut tarafsızlığa dayanmak zorunda olduğu görüşüdür. Çağdaş eleştirel teoride "Arşimet noktası" dendiğinde, mükemmel nesnellik mitine, yani "gerçekliği" ona katılmadan ya da onun üzerinde etkide bulunmadan değerlendirme ve gözlemlemenin mümkün olduğu iddiasına gönderme yapılır.[17] Arendt de bu eleştiriyi paylaşır: "Aslında Arşimet'in durmak istediği noktada durmadığımız halde, insanlık durumuyla hâlâ yeryüzüne bağlı olarak, [ama] sanki yeryüzünün dışındaymışız gibi, Arşimet noktasından yeryüzünde ve yeryüzü doğası çerçevesinde eylemenin yolunu bulmuş durumdayız. Ve doğal yaşam sürecini tehlikeye sokma pahasına yeryüzünü, doğanın evine

17. Her türlü toplumsal rolün ve tarihsel koşul ve geleneğin dışındaki bir konumdan ahlakı ve bilgiyi inşa edip meşrulaştıran bağımsız "bilen özne" projesi, Aydınlanma ile bağlantılıdır.

yabancı evrensel, kozmik güçlerin etkisine açık hale getiriyoruz."[18]

Bu türden bir yabancılaşma dünyaya ve politika gibi dünyasal faaliyetlere karşı küçümseme tavrına yol açar ve varlığa yönelik araçsal olmayan bağlılığımızı zayıflatır. Nitekim, günümüzün ekolojik hareketlerinin hem çıkış noktasını, hem de içeriğini oluşturan, doğanın araçsallaştırılmasına karşı mücadelenin böyle bir zemini vardır. Arendt'in, Lessing'le ilgili yazısında "Bana öyle geliyor ki, zamanımızda hiçbir şey dünyaya yönelik tavrımızdan daha fazla şüphe uyandırıcı değildir," demesi boşuna değildir.[19] Gerçekliğin bütünüyle insanlaştırılmasına (öznelleştirilmesine) yönelik "Prometeusçu arzu", yabancılaşmaya neden olan varoluşsal yüz çevirmenin saf ifadesidir. Modern çağda insanlar dünyaya iki kez yabancılaşmış durumdadırlar; bir yandan istikrarlı insan dünyasını yitirmişlerdir, diğer yandan doğal yeryüzünden de kopmuşlardır. Geriye kendileriyle birlikte kendi imalatları olan sahte bir doğa kalmıştır – başka bir deyişle, yalnızlaşma ile birlikte insanlıkdışı "yasalar"a esaret![20]

Dana Villa'nın dikkat çektiği gibi Arendt, modern çağ üzerine düşünürken "dünyasızlaşma"ya yol açan faktörleri ayırt etmeye çalışmakta ve bunu yaparken de Heidegger'in sunduğu kaynaklardan yararlanmaktadır. Heidegger'in modernlerin metafiziğinin –var olana ilişkin kavrayışımızın– "gerçek olanın öznelleştirilmesi" olduğunu söylemesi, bunlardan en önemlisidir. Heidegger modernitenin radikal yeniliğinin, var olanı yeniden yorumlamasında yattığını ve bunun da dünyayı "hesaplanabilir" ve insanın tahakkümüne açık hale getirdiğini savunur. Yunanlıların ve ortaçağın aksine modernler, insan öznesini "bütün var olanın ilişkisel merkezi"ne koyarlar. Ona göre "ontolojik ufkun modern yeniden çizimi Descartes'ın, Kant'ın ve Nietzsche'nin metafiziğinde ve tüm varlık alanlarının jenerik deneyim kategorisine indirgenmesinde belirgindir. Estetik, tarihsel, dinsel – tümü *Erlebnis*[21] kategorisinin tiranlığına tabidir. Heidegger

18. *THC*, s. 238, 258-59. Arendt'in 20. yüzyılın soyutlanmış, dünyasızlaşmış kitle insanı eleştirisi ile Arşimetçi "bağımsız bilen özne"ye yönelik çağdaş eleştiriler arasında gözlenebilen yakınlık, onun postmodern düşünceyle örtüştüğü noktalardan biridir.

19. "On Humanity in Dark Times – Thoughts About Lessing", *MDT*, s. 4.

20. Buna Canovan da dikkat çekiyor. Bkz. Canovan, *a.g.y.*, s. 150.

21. Kavramsallaştırılmamış, salt "yaşanmış" deneyim için kullanılan Almanca felsefe terimi. Türkçede yaygın olarak *yaşantı* terimiyle karşılıyoruz.

için modern çağın ayırt edici özelliği, gerçek olanın *öznenin* deneyimlediği, ifade ettiği ya da temsil edebildiği şeye indirgenmesidir."[22]

Arendt de, Descartes'ın "Arşimet noktasını, insanın içine taşıdığını" söyler: "Arşimet noktasının insan zihnine taşınması bir yandan insanın her gittiği yere onu götürebilmesine ve böylece verili gerçeklikten –yani yeryüzünde yaşamanın oluşturduğu insanlık durumundan– özgür kalabilmesine yol açmıştır."[23] Oysa yabancılaşmanın üstesinden gelmek, dünyanın tümüyle insan eliyle sentetik, sahte-doğa haline getirilmesiyle ve dünyadan kaçışla değil, tersine varlığı kabul eden, ona minnet duyan bir tavrın yerleştirilmesiyle mümkün olabilir. Ancak böylesi bir varoluşsal minnet duygusu insanın yeryüzünü bir hapishane, sonluluğu ise bir eksiklik olarak görmekten vazgeçip bir kez daha kendisini dünyada "evinde" hissetmesine yol açabilir. Heidegger'in sözünü ettiği modern varoluşsal "yüz çevirme", Arendt açısından dünyasallığı yok ettiği için kötüdür. Bu noktada Arendt'in düşüncesi, Heidegger'inkinden çok farklı bir nitelik alarak yüzünü dünyasallığa, başlangıç yaratma kapasitesine sahip insan eyleminin mümkün kıldığı kamusal alanın ışığına döner.[24]

22. Dana Villa, *a.g.y.*, s. 184, dn. 15 ve dn. 16. 23. *THC*, s. 258-59.

24. Arendt'in Heidegger'e olan felsefi borcu elbette önemlidir, ancak özellikle kamusal alan ve insanın "ölüme yönelik" olması konusunda ondan temelden ayrıldığını hatırlamak gerekir. 1946'da yayımladığı "What is Existenz-philosophy" makalesinde Heidegger'i, Platon'la başlayan metafizik düşünme geleneğine mensup olmakla eleştirir. Ama bunun ötesinde, Heidegger için varlığın ölüme yönelimli olması onun aynı zamanda hatırlamaya değil, unutmaya ontolojik ayrıcalık tanımasına yol açar. Andrew Barash'ın dediği gibi, "ontolojinin temeline geleceği, varlığın ölüme yönelik olmasını konumlandıran Heidegger'in 'varoluşsal fütürizmi' insanın ölümlülük koşuluna açık bir ayrıcalık tanır: Ölüm kesindir, üstesinden gelinemez: başkalarıyla ilişki kurulmasına yol açmaz"; ve gene Heidegger'in kamusal alanı kişinin ölümlü varlığını unutma yönündeki otantik olmayan çabası olarak değerlendirmesi de "temel ontolojisi içinde bu alana otantik olmayan bir statü atfetmesini ve dolayısıyla kamusal alana yönelik herhangi bir kaygı taşımamasını açıklar" (Andrew Barash, "Martin Heidegger, Hannah Arendt and the Politics of Remembrance", *Metaphysics and Politics, Martin Heidegger and Hannah Arendt*, S. Yazıcıoğlu, Ö. Sözer, F. Tomkinson (haz.), Boğaziçi University Press, 2002, s. 64-67). Arendt ise, "American Society of Political Scientists" derneğinde 1954'te yaptığı konuşmada Heidegger'in felsefi hakikati kamusal alandan soyutlayarak tanımlamasını açıkça eleştirir. Ona göre, Heidegger'in Batı metafizik geleneğini aşma iddiasına karşın tam da bu, yani felsefi hakikati kamusal alanın dışında araması onun geleneksel metafiziğe bağımlılığını ortaya koymaktadır,

"Dünya sevgisi"ni hayatımızın merkezine koyma amacı modernitenin hiç de teşvik edici olmayan koşullarında kolay olmasa da, Arendt nihilizme de, umutsuzluğa da kapılmaz. Nihilizm ve umutsuzlukla mücadelede kendi insani kaynaklarımız, insani yanıtlarımız, insani bilgimiz ve belleğimizden başka hiçbir şeyden medet umamayız. Kötülük de insanidir ve ona karşı bağışıklık kazandıracak bir aşı yoktur. Dünyayı kurtaracak olan, sadece ve sadece onu sevenlerin ve başkalarıyla birlikte onu yeniden yaratmak ve korumak için çalışanların gündelik eylemleri olabilir. Totalitarizmin örgütlü kötülüğü karşısında bunlar, gerçekten içinde yaşamak isteyebileceğimiz bir dünyayı korumak için çok da yeterli görünmeyebilir. Ama modernitenin olumsuzluklarını, dünyasızlığını, kötülüğü, totalitarizmi vb. yaratan insan eylemi olduğu gibi, onlarla mücadele edecek olan da gene insanlardan başkası değildir. Bu nedenle bireyi kitle içinde eritecek, bireysel farklılıkları yok edecek, bireysel varoluşu fuzuli hale getirecek ve bireysel eylemin anısını silecek her şeye karşı direnmek gerekir. Üstelik, bu mümkündür; en karanlık zamanlarda bile bunu yapmış olanlar ve onların öyküsünü anlatanlar vardır.

Bir Öykü Anlatmak...

Kötülüğün Sıradanlığı'nda Arendt, Eichmann davası sırasında "mahkeme salonunu bir sessizliğin kaplamasına" neden olan "dramatik bir an"dan söz eder. Bu, Alman ordusunda çavuş olan ve Polonya'daki Yahudi partizanlara sahte belgeler ve askeri kamyonlar sağlayarak yardım eden Anton Schmidt'in öyküsünün anlatıldığı andır:

> Totaliter tahakkümün iyi veya kötü bütün edimleri yutan bu nisyan boşluklarını yerleştirmeye çalıştığı doğrudur. Ama Haziran 1942'den sonra katliamların izini canla başla yok etmeye çalışan Nazilerin bu girişimleri nasıl başarısızlığa mahkûm olduysa, muarızlarının "adsız sansız, sessiz sedasız ortadan kaybolmasını" sağlamaya yönelik çabaları da boşaydı. İnsa-

---

çünkü Platon'un dile getirdiği *polis* düşmanlığının bir ifadesidir ("Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought", *Essays in Understanding*, s. 432-33). Bu konuda ayrıca bkz. Fatmagül Berktay, "Arendt ve Heidegger'de Bir Kesişme Noktası: Özgürlük", *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis, 2010.

na özgü hiçbir şey bu kadar kusursuz değil, nisyanı mümkün hale getirebilecek çok insan var bu dünyada. Ama her zaman geriye hikâyeyi anlatacak biri kalacaktır. Bu nedenle, en azından uzun vadede, hiçbir şey "pratikte faydasız" olamaz. Bugün anlatacak daha fazla hikâyemiz olsaydı, bunlar Almanya'nın hem yurtdışındaki itibarına hem de yurtiçindeki üzücü ve karışık durumuna pratikte büyük fayda sağlardı. Böyle hikâyelerin verdiği ders basittir, bunu herkes anlayabilir. Siyasi bir bakış açısıyla ifade edecek olursak söz konusu hikâyeler, bu dehşet ortamında insanların çoğunun boyun eğeceğini, ama *bazılarının eğmeyeceğini* anlatır. ... İnsani açıdan bakarsak, bu gezegenin insanların yaşamasına uygun bir yer olarak kalması için başka bir şey, daha fazlası gerekmez.[25]

Kötülüğün karşısında durmak mümkündür – düşünerek, muhakeme yetisini kullanarak ve, Anton Schmidt gibi, bunları eyleme dökerek... Kuvvete kuvvetle karşılık vermenin gerekli olduğu direnme anları da vardır. Böyle anlarda Arendt bize, "dünya sevgisi" nin "ben sevgisi"ne üstün gelmesi gerektiğini söyler. Kendimi ya da kendi doğruluğumu koruma kaygısının yerini, dünya için duyduğum kaygı almalıdır: "Kötülüğe direnirken, kötülüğe bulaşma ihtimaliniz olsa da, politikada dünya için duyduğunuz kaygı kendiniz için duyduğunuz kaygıdan önce gelir – bu 'benlik' ister bedeniniz, isterse ruhunuz olsun."[26] Macchiavelli, "ben sitemi kendi ruhumdan daha fazla seviyorum," derken, ben dünyayı ve onun geleceğini kendimden ve kendi yaşamımdan daha fazla seviyorum demek istiyordu. Kişinin kendisine dönük sevgisini aşan bir dünya sevgisi, dehşet verici zamanlarda, dünyayı unutturmak isteyen kötülüğe karşı insanın başvuracağı biricik kaynaktır. Arendt için, Anton Schmidt' in bu kadar önemli olmasının nedeni budur. Böylesi direnme öykülerini anlatacak kimsenin kalmaması gerçek bir kâbustur. Eğer iyiliğin öyküsünü anlatacak kimse kalmamışsa, bu dünyada insanlar için umut da kalmamış demektir.

İnsan yaşamı içkin olarak kısıtlı ve sınırlıdır, ne ki *insanlık durumunu kısıtlı kılan şeyler, tam da o yaşama anlamını kazandıran*

25. *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, s. 239. Primo Levi de anılarında, ölüm kampında "öyküyü anlatmak ve tanıklık etmek için yaşamak çabası"ndan söz eder.

26. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ronald Beiner (haz.), University of Chicago Press, 1982, s. 50. Aktaran John McGowan, *Hannah Arendt: An Introduction*, University of Minnesota, 1998, s. 147.

şeylerdir. İnsan yaşamı iki temel olayla sınırlıdır: Doğumla yaşamın başlaması ve ölümle sona ermesi. Bir başlangıca ve bir sona sahip olması, kişinin yaşamına benzersiz niteliğini ve anlamını kazandırır. İnsanlık durumunun sınırlılık olması, yaşamın öyküye dökülmesini de mümkün kılan şeydir. Çünkü sınırlılık durumu, insan yaşamının anlamlı olmasını sağlar; bu anlam, nihai olarak, sadece öyküsü anlatılan kahraman öldükten sonra da devam eden topluluk tarafından bilinebilir.[27] Bu yüzden, kişi kendi öyküsünü yazamaz, onu anlatacak başka birisi gerekir. Tıpkı yaşarken kim olduğumuzu algılamak için başkalarına muhtaç olduğumuz gibi, öykümüzün anlatılması için de "kendi kendimizin algılayamayacağı biçimde benzersiz olarak göründüğümüz başkalarına ihtiyacımız vardır."[28] Burada tiyatro sahnesi metaforu anlam kazanır. Herkese ortak biçimde "salt oradalığıyla" görünen, ama aynı zamanda biraz farklı "sandalyeler"de oturan seyirciler tarafından farklı açılardan görülüp algılanan bir şeye bakılmaktadır. Bu temel görünme biçimi, her şeyin, öyle isteseler de istemeseler de, başkaları tarafından farklı biçimde algılanmasına yol açar. Çoğulluk dünyasında her görünüm, farklı görülmelere/algılanmalara sunulmak durumundadır. Anlatıcı öyküsünü anlatırken kendi eleştirel kavrayışını da işin içine kattığı için aynı zamanda farklı perspektiflerden rakip yorumları davet eder ve bu nedenle de olgudan daha fazla gerçekliğe sahiptir.[29]

Eyleyenin hedeflerini ve niyetini aşikâr etmek ve eylemin anlamını tanımlayabilmek için söze ihtiyaç vardır. Eylemler sözden daha yüksek sesle konuşmazlar, aslına bakarsanız hiç konuşmazlar. Söz, eylemi anlamsızlık boşluğundan kurtarır ve doğal ritimlere bağlı kalmasını, yani ortaya çıkıp yok olmasını önleyerek eylemi gerçek kılar. Ne ki tek başına söz de eylemin kalıcılığını sağlayamaz. Sadece bellek/hatırlama, bir aktörün ve eylemin "hatırlanmaya değer" olup olmadığına karar verebilir. Hatırlama, yok olanı yok olduktan sonra var eden şeydir. Politik aktör hatırlanmayı arzular, aksi takdirde çabalarının bir anlamı olmayacaktır. İşte bu nedenledir ki, seyirciye gereksinme duyar. Seyirci, doğası gereği bir hatırlama topluluğu olan politik topluluğun metaforudur. Ama politik toplu-

27. *THC*, s. 184. 28. *THC*, s. 243.
29. Lisa J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, s. 140.

luklar da ölümlüdür, eğer birisi onları hatırlatmak için çaba göstermezse, onlar da yok olurlar. Sheldon Wolin'in dediği gibi, politik topluluğun ve politik aktörün ardında öykü anlatıcısı vardır: "Büyük eylemlerin, soylu sözlerin, ve gerçek politikanın hatırasını muhafaza eden, öykü anlatıcısı.. O bir Thukydides olabilir, ya da bir Hannah Arendt!"[30]

Öykülerin ve kişilerin önemi, eylemin sonuçlarını hem anlaşılır, hem de tahammül edilebilir kılmaktır; "bir öyküye döküldüğü ve başkalarıyla paylaşıldığı zaman her şeye tahammül edilebilir," der Arendt, Isak Dinesen'e gönderme yaparak. "Öykü anlatmak", elle tutulamayan ilişkiler ağını açıklamak için bir metafor olsa da Arendt'in kamusal alanında eyleyenlerin, *somut* varlıklar olduğunu hatırlamak da önemlidir: "[Onun] kamusal alanında bireyler, eylemde bulunur ve öykü anlatırlar; salt konuşan kafalar değil, dünyada başkalarıyla ilişkili olarak hareket etmek zorunda bulunan, bedenleri olan, acı çeken öznelerdir. Böylesi bir dünya, 'öykülerin sahnelenmesiyle' kurulan bir 'ilişkiler ağıdır'... eylem, insanları birbirlerine bağlayan ilişkileri yaratır."[31] Elizabeth K. Minnich'in dikkat çektiği gibi, "Hannah Arendt için insanların çoğulluk durumunda bulunuşu, Kant'ın anlayışından farklıdır. Arendt'in 'insan'ı, her türlü özgüllükten arınmış bir soyutlama değil, birlikte politik olarak düşünen somut bir varlıktır."[32] Bu nokta Arendt'in anlayışının günümüzün

30. Wolin, *a.g.y.*, s. 97, Arendt'in "öykü anlatıcılığı"nın onun "hiçbirisine tam ait olmadan birçok dünyada" birden yaşayan bilinçli parya kimliğine uygun düşen en iyi tarz olduğunu öne sürerken Lisa J. Disch çok haklı, *a.g.y.*, s. 17.

31. Joan B. Landes, "The Public and the Private Sphere: A Feminist Reconsideration", *Feminists Read Habermas*, Johanna Meehan (haz.), Routledge, 1995, s. 100.

32. E. K. Minnich, "Thinking with Hannah Arendt: An Introduction", *International Journal of Political Studies*, 10 (2), s. 127. P. Hansen ise benzer bir bağlamda Arendt'in üslubunun son derece "kişisel" olduğuna işaret ettikten sonra, "kişi" kavramının egemen politik teoride anlamlı bir yerinin olmadığını öne sürüyor: "Politikaya ilişkin teorik dilimiz, 'özneler'i ya da 'bireyler'i ele alır. Arendt açısından bunların her ikisi de, kavramsal ve politik olarak dünyaya ilişkin egemen çıkış noktalarını temsil eden felsefi soyutlamalara dönüşebilir. Buna karşılık 'kişi' nosyonu, karşılıklılık fikrini ve dolayısıyla çoğulluk koşulunu içerir; ayrı biyolojik varlıkların gene de birbirlerine bağlı oldukları ve her birinin kabul edilmesinin diğerlerinin kabulüne bağlı olduğu gerçeğini..." (Hansen, "Conclusion", *a.g.y.*, s. 219 vd.).

radikal toplumsal hareketleri, özellikle de feminizm açısından önemli olmasının nedenlerinden biridir, çünkü kamusal alanda "somut kişiler" olarak yer almanın, örneğin kadın veya erkek, siyah veya beyaz olmanın somut politik sonuçları vardır.

Öyküler anlatarak insanlar, aynı zamanda kendi "bellek mekânları"nı oluştururlar. Nitekim insanların birlikte yaşamasının biçimi olan *polis,* bir tür örgütlenmiş hatırlama alanıdır; "eylem ve söz gibi insan faaliyetlerinin en beyhude olanlarıymış gibi görünen şeylerin ve bunların sonucu olarak insanın yaptığı en az elle tutulur ve en geçici 'ürünler' olan edim ve öykülerin kaybolmamasını" güvence altına alır:

> Fiziksel olarak kentin duvarlarıyla korunan ve fizyonomik olarak da yasalarıyla güvenceye alınan *polis* örgütlenmesi... bir tür örgütlü hatırlamadır. Ölümlü aktörün geçici varoluşunun ve uçucu büyüklüğünün görülmekten, duyulmaktan ve genel olarak seyirci kitlesine görünmekten doğan gerçekliğinin yitirilmemesini sağlar.[33]

İşte burada öykülerinin anlatılması insanları ölümsüz kılar. Homeros olmasaydı Yunanlıları ya da Truvalıları hatırlayan olur muydu? Ama İlhan Berk'in anımsattığı gibi, belki doğayı da ölümsüz kılan öyküsünün anlatılmasıdır:

Beni beklemişler kardeşçiğim
Beni bu ağaçlar, nehirler, gökyüzü
Geleyim anlatayım diye bir gün kendilerini

33. *THC*, s. 176-77. Arendt, *polis*'in, salt fiziksel yer itibariyle kent-devleti olmadığını vurgular: "[*polis*] insanların eylemesi ve konuşmasından doğan örgütlenmedir ve gerçek uzamı, nerede olurlarsa olsunlar bu amaçla bir araya gelmiş insanlar arasındadır. 'Nereye giderseniz orada bir *polis* olacaksınız': Bu ünlü sözler sadece Yunan kolonileşme hareketinin sloganı olmakla kalmamış, katılımcılar arasında hemen her yerde ve zamanda söz ile eylemin bir uzam oluşturacağı inancını ifade etmiştir" (s. 177). Burada bir kere daha Arendt'in eski Yunan "*polis*"ini bazılarının öne sürdüğü gibi Perikles Atinası'na duyulan imkânsız nostalji olarak değil, var olan politika teorisini düzeltici işleve sahip bir tür arketip olarak gördüğünü hatırlamak gerekir. Nitekim Roy Tsao, Arendt'in *İnsanlık Durumu* kitabının tümü boyunca, sistematik ve kasıtlı bir biçimde, antik Yunanlılara politikanın niteliği konusunda kitapta açımladığı kendi teorisine aykırı bir dizi inanç atfettiğine işaret ediyor. Bkz. Roy Tsao, "Arendt Against Athens: Rereading the Human Condition", *Political Theory*, 30 (1), s. 97-123.

Bir kere girdikten sonra şiirlerime
Bilmişler bir daha ölmeyeceklerini...

Ozanın kalıcı bir dünya yaratmaktaki rolünü kim küçümseyebilir?

Başkaları "Cehennem" Değildir

Arendt'in dünyaya yaklaşımı Heidegger'inkinden farklı olduğu gibi, Sartre'ın örneklediği varoluşçu dünya kavrayışına da uzaktır. Varoluşçulara göre de insanların eylemde bulunması gerekir ama aslında eylem beyhude bir şeydir, çünkü ne yaparsak yapalım hiçbir zaman arzuladığımızı elde edemeyiz. Bu beyhudeliğin nihai işareti ise, sonunda ölecek olmamızdır. (Burada Heidegger'in ölüme yönelik varlık anlayışıyla akrabalık açıktır.) Dünya saçma, anlamsızdır. Dünyanın tümüyle rastlantısal, olumsal kaosu üzerine düzen ve anlam yükleyen, sadece insandır, bunun da beyhudeliği su götürmez. Bu açıdan bakıldığında varoluşçuluk, politik olanın geri gelmeyecek biçimde yitirildiği bir dünyada özgürlüğün var olup olamayacağını sorgulayan bir umutsuzluk felsefesi olarak belirir.[34]

Arendt ise, politik alanın insanlar tarafından tam da olumsallıkla (*contingency*) baş edebilmek için yaratıldığını düşünür. Evren belki saçmadır ama "birlikte eyleyen" insanlar, Arendt'in evren kavramından ayırmak için "dünya" adım verdiği alanı yaratırlar ve burada özgürlüğü gerçekleştirmek amacıyla eylemde bulunmak ne anlamsız, ne de tümüyle beyhudedir. Özgürlük irade ya da seçme özgürlüğü değil, "daha önceden var olmayan bir şeyi var eden", beklenmeyeni ortaya çıkaran eylemdir. Özgür eylem, bir aşkınlık ânını ifade eder. Eylemin başarıları mucizevidir, çünkü daima bir doğal ya da toplumsal süreci tümüyle beklenmedik biçimde başlatır ya da bozar. Dinsel ya da öte-dünyasal vb. değil politik ve dünyevi olan eylem mucizesiyle yeni bir şey *başlattığımızda*, kendi insanlığımızı da gerçekleştirmiş ve "kendimizi dünyaya sokmuş" oluruz.[35]

34. John McGowan, *Hannah Arendt, An Introduction*, s. 68-69.

35. *THC*, s. 157. Ronald Beiner, Arendt'in politik felsefesinin Hıristiyanlığın "dünya karşıtlığı" ile hesaplaşan "bu dünyacı" niteliğine dikkat çekerek felsefi ka-

"Başlangıç", öznenin benzersizliğinin, özgürlüğünün ve onurunun ortaya çıkmasıyla örtüşür. Arendt'in özgürlük anlayışı da Sartre gibi varoluşçu bir insan kavrayışına, yani değişmez ve sabit bir insan doğasının bulunmadığı ve insanın kendi eylemleriyle kimliğini oluşturduğu kabulüne dayanır ama insan özgürlüğü Arendt için hiçbir zaman salt bireysel ya da özel değildir, daima başkalarıyla birlikte yapılan eylem içinde ortaya çıkar. İnsanlık durumuyla başa çıkmak, insanların yaratıcı bir biçimde *başkalarıyla birlikte* hareket etmesine bağlıdır Arendt'e göre. Başkalarıyla birlikte eylemenin sahnesi, insanların kendileri için var ettikleri kamusal alandır. Varolduğu zaman insanlar için mümkün olan en iyi yaşam olanağını sunan kamusal alanın ve beraberinde getirdiği özgürlüğün yerine koyabileceğimiz bir şey yoktur.

Ancak, totalitarizm tecrübesinin ortaya koyduğu gibi bu alanın kendisi de olumsaldır, yok edilme tehlikesine karşı güvencelere sahip değildir. Arendt dünyayı, olanca kırılganlığı içinde, politik sorumluluğun nesnesi olarak kabul eder. Dünyanın kırılganlığının kabulü, insan ilişkilerinde kalıcılık ve istikrar kaygısına yol açarak dünyaya yönelik koruma ve ihtimam yükümlülüğünü getirir. Dünyayı sadece çağdaşlarımızla değil, bizden öncekiler ve bizden sonrakilerle paylaştığımıza göre, onu sonraki kuşaklar için de yaşanılır bir halde tutma sorumluluğumuz vardır. Bu sorumluluk, "ben"in acil ihtiyaçlarının ve dar çıkarlarının ötesinde, "dünya"ya ihtimam gösteren politik eylemin esas gerekçesidir ve dünyaya açık olmayı, onun için kaygı duymayı içerir. Otantik politik eylem, "bize sunulmuş olan"a duyulan minneti, çoğulluk ve doğumluluk gibi insan varoluşunu mümkün kılan koşullara saygıyı ve sorumluluğu yansıtan eylemdir.

---

riyerine bu anti-dünyasallığın "en büyük felsefi sözcüsü olan" Augustinus'u incelemekle başlamasının rastlantı olmadığını savunur. Hıristiyanlığın, "Dünyayı ya da dünyaya ait olan herhangi bir şeyi sevmeyin. Kim ki dünyayı sever, Babanın sevgisi onun içinde yoktur" (Yuhanna I, 2:15) düsturu ile Arendt'in anlayışı tam bir karşıtlık içindedir (R. Beiner, "Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine", *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, s. 269).

Dünyayı sevmek yerine "ebediyet"i sevmek, dünyayı kullanılıp atılacak bir şey olarak görür, "kendisi için sevilecek" bir şey olarak değil!

20. Yüzyılın "Trajik Kaybı"

Kendi yarattığımız şeyler olmayıp bize sunulmuş olan bu koşullara yönelik sorumluluk, aynı zamanda politik eylemi sınırlandıracak şeylerden biridir. Arendt, bir yandan doğumluluğu ve devrimci başlangıçları yüceltirken, bir yandan da politik yaşamın sürdürülmesini mümkün kılan ilişkilerin ve kurumların korunması, muhafaza edilmesi gereğine dikkat çeker ve bu açıdan 20. yüzyıl politika teorisyenleri arasında ayrı bir yere sahiptir. Canovan'ın işaret ettiği gibi, Arendt'in "muhafazakârlığı"nın, geleneksel dinsel muhafazakârlıkla, neo-liberal piyasa tapınmasıyla ya da romantik muhafazakârlıkla herhangi bir ilgisi yoktur; onun esas kaygısı dizginsiz piyasa güçlerinin neden olduğu yıkıcı etkilerdir. Arendt'teki muhafazakârlık çeşidine ilişkin ipuçları, modernliteyi "zembereğinden boşalmış süreçler olarak" tahlil etmesinde bulunabilir: Onunkisi, sınırlarla, doğal süreçlerin ve *hubris*'in sınırlarıyla ilgili bir muhafazakârlıktır."[36]

Devrim Üzerine'de, bu iki unsurun yani istikrar kaygısı ile yeni başlangıç ruhunun "politik düşünce ve terminolojide birbirlerine karşıt hale gelmiş olmasının", birinin muhafazakârlar ve gericiler diğerinin de radikaller ve devrimci ideologlar tarafından savunulmasının, günümüzde "kaybettiğimiz" şeyin göstergesi olduğunu savunur.[37] Bu kayıp trajiktir çünkü, değişim olmazsa politik topluluğun giderek yozlaşacağı, buna karşılık sınırlar olmadan yıkıma sürükleneceği gerçeğinin gözden kaçırılmasına neden olmuştur. Bu yıkıcılık eğilimi *hubris*'e, hesaplanamaz biyolojik ve kozmik güçlerin dizginlerinden boşaltılması veya başkalarının kendi ideal insanlık tasarımlarımıza uydurulması sonucunu veren küstahça kibire yol açar.

Nitekim, totalitarizm felaketinin kaynağı, insan ilişkileri ağının korunması konusundaki kayıtsızlık ve insanların, dünyanın belirli bir düşünceye uygun biçimde yeniden "imal edilmesi"nde kullanılacak bir malzeme olarak değerlendirmesidir:

36. Margaret Canovan, "Hannah Arendt as a Conservative Thinker", *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, s. 14.

37. *On Revolution (OR)*, s. 225.

Yakın dönem politika teorisi "insan malzemesi" metaforunun zararsız olduğunu ima eden örneklerle doludur ve aynı şey, insanı herhangi bir malzemeymişçesine ele alan ve değiştirmeye çalışan sosyal mühendislik, biyokimya, beyin cerrahisi vb. alanlardaki bir dizi bilimsel deney için de geçerlidir. Bu mekanik yaklaşım modern çağın tipik özelliğidir; antik dönem, benzer amaçlara ulaşmak istediğinde insanları, evcilleştirilmesi ve dize getirilmesi gereken vahşi hayvanlar olarak düşünmeye yatkındı. Her iki durumda da mümkün biricik başarı, insanı canlı bir organizma olarak değil, *insan olarak* öldürmektir.[38]

"Mükemmel" toplumu yaratmak için insanı malzemeye dönüştüren ve her şeyi mümkün addederek sınır tanımayan totalitarizm, dünyayı kendi şablonuna göre yeniden yaratma kibri içinde, dünyadan yüz çevirmenin ve dünyasal olan hiçbir şey için kaygı duymamanın somutlaşmasıdır.

Dünyaya İhtimam Göstermek

Ancak *hubris*, Arendt'in sınırlar ve muhafaza etme kaygısını sadece kısmen açıklar; dünyanın sürekliliğini bozma tehdidi bizzat eylemin kendisinden gelir. İşte bu nedenle, Arendt politik eylemi her ikisi de söz verme ve bağışlama yetileriyle yakından ilişkili olan yasa ve istikrarlı siyasal kurumlarla sınırlandırma çabasındadır. Eylemin sınırlara ihtiyacı vardır çünkü yeni başlangıçların ve ilişkilerin yaratıcısı olduğu gibi, tahmin edilemez ve dizginlerinden boşalabilir niteliğiyle içkin olarak tehlikelidir. Arendt'e göre, "eylemin sınır tanımazlığı, onun ilişkiler oluşturma muazzam kapasitesinin, yani spesifik üretkenliğinin sadece öbür yüzüdür; işte bu nedenle en hakiki politik erdemlerden biri eski Yunan'dan beri bildiğimiz ılımlılık, sınırlar içinde kalma erdemidir."[39] Yasalar ve istikrarlı kurumlar ile söz verme ve bağışlama yetileri, *amor mundi* yaklaşımının ardında yatan iki ilkeye, amaçlarımıza ulaşmaya çalışırken "eski ılımlılık erdemi"ne bağlı kalmak ve insan çoğulluğunu korumak ilkelerine ifadesini kazandırır. Kısacası, eylemin "muazzam riskleri" ancak insanlar başkalarının varlığından sevinç duydukları ve *humanitas* tutumuna, yani ortak dünyaya ihtimam gösterme ve onu besle-

38. *THC*, s. 168, dn. 15. 39. *THC*, s. 170.

yip büyütme tutumuna bağlı kaldıkları sürece önlenebilir.

Dünyanın kırılganlığına bir yanıt olarak otantik politika, hatırlama, sınırlara saygı ve kamusal alanın yaratılıp korunması yoluyla hepimize ortak olan kalıcı bir dünyanın *sürdürülmesiyle* ilgilenir. Olumsallığın varlığı ise, bizi verili kabul ettiğimiz şeylerin aslında ne denli rastlantısal ve keyfi olduğu gerçeğiyle yüzleştirerek dünyadaki varoluşumuzu istikrarsızlaştırır. Olumsallığın kabulünden doğan güvensizlik duygusu, özgürlüğü gerçekleştirmekten ayrılamaz, çünkü "dünyanın örgütlenmesinde zorunluluğun varlığı konusundaki inanca" meydan okur. Zorunluluk fikri (determinizm) kişiyi apolitik uyumlaşmaya (konformizme), eylemsizliğe yöneltir ve totaliter yaklaşımlara boyun eğmenin, düşünme yoksunu komplo teorileri üretmenin fideliğini oluşturur. Arendt olumsallığı onaylar çünkü *olumsallık, özgürlük armağanından ayrılamaz*; politik yaşamda özgürlüğün, fırsatın ve yeniliğin varlığı açısından vazgeçilmezdir. Eylemin vaadi (özgürlük) ile risklerinin birbirinden ayrılamaması, eylemin kendi içinde ilkelerle, kendi dışında da yasalar ve kurumlarla sınırlandırılmasını gerektirir. Ama bu sınırlandırma, politika dışı "nihai amaçlar"a uydurulmak üzere politikaya (dünyaya!) "nizam vermek"le olmaz, tersine politikanın vaadini gerçekleştirmesine izin vermek için risklerinin göze alınması gerekir. Arendt, totaliter rejimlerin dünyayı inkâr eden cinayetlerine karşılık politikanın "dünyayı açan" niteliğini yüceltir ve sonuçta *kamusal alanda görünürlüğü, çoğulluğu, olumsallığı ve kırılganlığı*, politikayı mümkün kılan koşullar olarak onaylar. Bu koşulların onaylanması, politik eylemin hem vaadinin, hem de riskinin onaylanması anlamına gelir.

Eylemin risklerine karşı duyarlı olmak ve sınırlara özen göstermek kaydıyla politik eylem –sözlerin ve edimlerin kamusal alanda paylaşılması–, dünyaya yabancılaşmayı giderebilecek bir özellik taşır. Bu olmasa, yani eylemin içerdiği "dünya kaygısı", yani hemcinslerimizle olduğu kadar bize sunulmuş olan dünya ile uzlaşma ve birlikte bir şeyler hasıl etme umudu olmasa, belki Arendt'in düşüncesi de totalitarizm deneyimleri sonrasında ortaya çıkan "mutsuz bilincin" bir başka ifadesi olurdu. Oysa tam tersine bu düşünce, bizi başkalarıyla birlikte hareket ederek "dünyaya ihtimam gösterme"ye çağırır. Başkaları "cehennem" olmak şöyle dursun, dünyaya minnet borcumuzu ödemek için işbirliği yapacağımız dostlardır! "Dünyevi

politikaya girme yükünü üstlenmenin ardındaki itici güç, kişinin komşusundan korkusu değil, ona yönelik sevgisidir",[40] yani *dostluk* duygusu... Bu dünyada ölüme yazgılı olsak da, doğal ve sahte-doğal süreçlerin tehdidi altında bulunsak da, çoğulluğu koruyabildiğimiz sürece insanlığımızı ve onurumuzu muhafaza etmeye yönelik eylemde bulunabilir ve bu eylemlerin öyküsünü anlatacak dostlar sayesinde "unutuluş deliği"ne düşmekten kurtulabiliriz!

Dostlardan Oluşan Bir Kamusal Alan

Dostlar, ki bir kere bile selamlaşmadık,
Aynı ekmek, aynı hürriyet,
aynı hasret için ölebiliriz.

– Nâzım Hikmet

Dostluk (*philia*), dostların, ortak konular üzerinde birbirleriyle konuşmalarıdır. Konuşma, süreç içinde gelişir ve nihayetinde dostlar arasında "ortak bir dünya" meydana getirir. Sokrates, Atinalı yurttaşlardan dostlar yaratmak ister.[41] Aslında bu yarışmacı (*agonistik*) bir iklimin egemen olduğu, herkesin herkesle rekabet içinde bulunduğu, herkesin başkasından daha iyi, "en iyi" *–aei aristeuein–* olmaya çalıştığı Atina toplumunu düşündüğümüzde son derece anlaşılır bir hedeftir. Çünkü bu iklim, sadece *polis*'in iç birliğini zayıflatmakla kalmamış, siteler arasındaki rekabet de ittifaklar yapılmasını önleyerek sonuçta Yunanistan'a yıkım getirmiştir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te, eşitlerden (aynılardan) değil, tersine farklı ve eşitsiz olanlardan meydana gelmiş olan toplulukta "eşitleştirme"nin, her türlü değişim ve para temelinde gerçekleştiğini söyler. Buna karşılık *philia*, politik ve ekonomik çıkara dayanmayan bir eşitleştirmeyi mümkün kılar. Dostluğun yarattığı eşitleştirme, dostların aynı, yani birbirlerine tam benzer oldukları anlamına gelmez; dostlar, "ortak bir dünyayı paylaşan partnerler" olarak ve öyle oldukları için eşittirler. Gerçek topluluk, önceden verilmiş aynılıkların (ırk, din, cinsiyet, milliyet vb.) kendiliğinden oluşturduğu "doğal bir birlik"

40. Hannah Arendt, "Introduction into Politics", *The Promise of Politics*, s. 139.

41. "Socrates", *The Promise of Politics*, s. 16.

değil, işte bu dostluğun –farklılıklara rağmen ve onlar sayesinde!– yol açtığı, başardığı bir şeydir. Aristoteles'e göre, topluluğu bir arada tutan dostluktur; Platon'un aksine "dostluk adaletten üstündür," der Aristoteles, çünkü "dostlar arasında adalete ihtiyaç yoktur"!

Dostluktaki politik unsuru ise, dostlar arasında sürdürülen sahici, hakikate sadık, yalansız diyalog sürecinde her kişinin diğerinin görüşü içinde var olan hakikat öğesini dinleyip anlamaya çalışması oluşturur.[42] Burada söz konusu olan, benden tümüyle farklı ve benimle eşit olmayan kişiyi *kişi olarak anlamak değil,* ortak dünyamızın ona nasıl açıldığını / göründüğünü anlamak, başka bir deyişle *onun "doxa"sını kavramaktır.* Anlamak, bireysel olarak birbirimizi anlamanın ötesinde aynı dünyaya birbirimizin bakış açısından da bakabilmek, son derece farklı ve çoğu kez çatışan yönlerdeki aynılığı –ortaklığı– görmektir. Arendt, Seyla Benhabib'in işaret ettiği gibi "empati"den, "başkalarıyla birlikte hissetmek"ten değil, bilişsel bir yetenek olan "başkalarıyla birlikte düşünmek"ten söz etmektedir.[43] Onun kastettiği, kendi konumumuzu muhafaza ederek başkalarının konumlarını ve dolayısıyla farklı bakış açılarını anlayabilecek şekilde muhayyilemizi genişletmek, ya da kendi harikulade deyişiyle "başkasının zihnini ziyaret etmek"tir. Ziyaret, taşralılığın –evde oturmanın– karşıtıdır, başka bir yere gitmek, aşina olunanı geride bırakmak ama gittiğimiz yere de kendi evimiz muamelesini yapmamak... Başkasına ziyarete gittiğiniz zaman, "başka birinin ye-

42. "Socrates", *a.g.y.*, s. 17, 18. Bu konuda Arendt ile Carl Schmitt arasında hem benzerlik hem de temel bir farklılık olduğuna dikkat çekmek isterim. Arendt Schmitt'le birlikte eylemin risklerinden biri olarak dost-düşman ilişkisinin varlığını kabul etse de, Schmitt'in aksine dostluğu ve eylemin vaadini, kişinin kendi yaşam tarzını düşman bir hasmın istilasından korumakta değil, *başkalarıyla birlikte çoğulluk içinde yaşamakta bulur.* Schmitt'e göre (*The Concept of the Political*, University of Chicago Press, 1996, s. 71) liberalizm, bireylerin kendi ahlaki hakikatlerini savunmak için ölümü göze aldıkları *agonistik* politikanın yerine "boş gevezeliği" koyduğu için politikayı alçaltır. Arendt de, liberal söylemde politikanın yitimine işaret eder ama aynı zamanda sahici politik söylemin, "insanlar sırf başka insanların tarafında ya da karşısında oldukları" zaman da salt gevezeliğe indirgendiğini savunur. Yani söz / söylem bu şekilde sahte politik amaçlara bağımlı kılındığı zaman açımlayıcı niteliğini yitirir ve "ister düşmanı alt etmek için olsun, isterse de propaganda yoluyla herkesin gözünü kamaştırmak için yapılsın, amaca yönelik bir diğer araç" olmaktan öteye geçmez (*THC*, s. 180).

43. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 191.

rinde kendi düşüncelerinizi düşünürsünüz", böylece dünyanın başkasına nasıl göründüğünü anlamanıza izin verecek bir yer değiştirmeyi deneyimlemiş olursunuz.[44] Bu nedenle "ortak" dünya duygusu, insanların "dünya"yı aynı şekilde gördüklerine işaret etmez; tersine algıların tek bir görüşte kaynaşması değil, farklılığı söz konusudur. Arendt'in dediği gibi, "tek bir yönüyle görüldüğü ve tek bir perspektiften görülmesine izin verildiği zaman, ortak dünyanın sonu gelmiş" demektir![45]

Dostluk, varlıkları *ne olduklarına* değil, *neyi paylaştıklarına* bağlı olan insanlar arasındaki *mesafeye* ve *ayrılığa* saygı gösterdiği için *dünyasaldır.*

(Nâzım Hikmet'in dizeleri bence bu bağlamda çok anlamlı, çünkü önemli olan dostların birbirlerine ne kadar yakın oldukları, ne sıklıkta "selamlaştıkları" değil, ortak amaçlar için birlikte hareket edip etmedikleridir.) Yakınlıktan farklı olduğu gibi, kardeşlikten de farklıdır.[46] Yakınlığın politik karşılığı olan kardeşlik (*fraternity*) po-

44. Aktaran Lisa Disch, *a.g.y.*, s. 159, dn. 23: Arendt, "Political Experiences in the Twentieth Century".

45. *THC*, s. 53.

46. Bu noktada Arendt'in yaklaşımı ile Gadamer'in düşüncesi arasındaki benzerlik ve farklılıklar açıklayıcı olabilir. Gadamer de, çeşitli yapıtlarında Yunan düşüncesindeki dostluk üzerinde durur. O da Arendt gibi, Yunan düşüncesine kökten değişmiş bir dünyada geçmiş teorileri yeniden canlandırmak amacıyla değil, düşüncemizi "düzeltici" bir rol oynayabileceği için başvurur. Yunan düşüncesindeki önemli yerine karşın dostluk, modern düşüncede gözardı edilmiştir. Gadamer'e göre de dostluk, *insanlar arasında* ortaya çıkabilen bir "iyi"dir, yani *öznelerarasıdır.* Dostlar, birbirlerine başka ilişkilerde olduğundan farklı biçimde bağlı olan kişilerdir; bu bağlılığın tikel biçimleri ancak başkalarıyla sosyal ve politik etkileşim içinde ortaya çıkar. Her iki düşünür de politik diyalog, zihinsel yargı ve çoğulluğu, modern politikanın teknokratik ve bürokratik eğilimlerine karşı panzehir olarak görürler. Ama bu geniş ortaklaşma alanına rağmen farklılıkları da vardır. Arendt de Gadamer gibi, yurttaşların birbirlerine söz ve eylem yoluyla göründüklerini düşünse de ondan farklı olarak "kendini bilme"nin (*self-knowledge*) bu karşılaşmaların önemli bir parçası olduğu kanısında değildir. Hatta, Arendt'e göre kişinin "kim" olduğu kendisinden çok başkalarına aşikâr olur. Gadamer içinse "kendini bilmek", birbirimize bağlanma biçimlerimiz açısından hayati önem taşır. Bir diğer ve bence daha önemli farklılık, Arendt'in, kişinin söz ve eylemde ortaya çıkan kamusal *persona*'sı –yurttaş konumu– ile özel ve sosyal alanlardaki varoluşu arasında ayrım yapmasıdır. Yurttaşın bu kamusal kimliği, özgürlüğe yönelik eylemi mümkün kılar. Gadamer ise böyle bir kamusal olan-olmayan ayrımını teorileştirmez.

litik olarak kuşkuludur, çünkü bazen yararlı olabilse de kamusal alanda gerekli olmadığı gibi, bizzat kamusal alan tarafından yaratılan mesafeyi yok edici bir özelliği vardır. "Sevgi de, dostluktan farklı olarak, kamusal olarak teşhir edildiğinde ölür ya da yok olur... kendisine içkin dünyasızlık nedeniyle sevgi, dünyayı değiştirmek veya kurtarmak gibi politik amaçlar için kullanıldığında sahteleşir ya da çarpıklaşır."[47]

Politik Dayanışmanın Temeli Duygular Değil, İlkelerdir

Dünyadan vazgeçip kendi benlik kaygılarımızla uğraşmaya başlarsak, başkalarıyla dayanışma ve dünya için birlikte hareket etme olasılığını inkâr etmiş oluruz. Dayanışma eğer otantik olacaksa duygulara değil, olgulara ve ilkelere dayanmak ve onlar tarafından beslenmek zorundadır. Bu nedenle kamusal alanda sevgi değil, saygı geçerlidir:

> Saygı, Aristotelesçi *philia politike*'ye benzer biçimde, mahremiyet ve yakınlık içermeyen bir tür dostluktur; karşımızdakine, dünyanın aramıza koyduğu mesafeden yönelttiğimiz hürmettir, ve bu hürmet hayranlık duyabileceğimiz niteliklerden veya takdir edebileceğimiz başarılardan bağımsız olarak vardır.[48]

Arendt, "bütün gerçek sorunları karanlığa gömen [üstünü örten] sahte bir duygusallığa (*sentimentalizm*)" karşı uyarıda bulunur ve Ken Reshaur'un ifadesiyle, "politik olanı olağanüstü bir derinlikle çözümlerken duygulara ve tutkulara başvurmanın yaratabileceği ilkesizliğin ya da 'ilke yıkımı'nın sürekli farkındadır."[49] Bu, Richard

47. *THC*, s. 47. 48. *THC*, s. 218.

49. Ken Reshaur,"Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt", *Canadian Journal of Political Science* 25 (4), Aralık 1992, s. 723-36. Reshaur, Arendt'in yapıtında, duygusal güç ile entelektüel tutarlılığın gereklerini birleştiren bir "dayanışma" kavrayışının varlığına ve ezilenlerin sorunlarını, soyut entelektüel değerlere ve fikirlere olan bağlılığı tehlikeye atmadan dikkate alışına haklı olarak işaret eder (*a.g.y.*). Lisa Disch de Arendt'in "bilinçli parya"nın politik ve entelektüel konumunu vurgulayarak Arşimetçi soyut tarafsızlığa karşı durduğuna ve ortak bir kimliğe ya da özsel aynılığa değil de belli bir soruna sınırlı ve ilkeli yanıt anlamındaki "birlikte hareket etme" nosyonuna dayanan bir dayanışma modeli sunduğuna dikkat çeker (*a.g.y.*, s. 22).

Sennett'in "yakınlık kültürü" adını verdiği şeye karşı da bir uyarıdır. Sennett, modern toplumda mahremiyetin ve yakınlığın ortaya dökülmesine, duyguların kamusal alanda da doğrudan ifade edilmesine büyük değer veren "yakınlık ideolojisi"nin kamusal alanı ve kamusal insanı yıkıcı bir işlev gördüğüne işaret ederek bu durumun eylemin niteliğinden çok eyleyenin karakterine, samimiyetine vb. önem verilmesine yol açtığını söyler. Yakınlık kültürünün yükselişi, sistematik biçimde "politik kategorileri psikolojik kategorilere" dönüştürmekte, geriye sadece sahte politikanın göstergesi olan "şahsiyet politikası" (*politics of personality*) kalmaktadır.[50] Bu tür bir şahsileşmiş politika ve yakınlık kültüründe, tartışma ve polemik, sadece insanları ya birisine karşı ya da birisinden yana olmaya, birbirlerini ilkesizce desteklemeye ya da yerin dibine batırmaya sevk ederek bölmekten başka bir şeye yaramaz. Buysa birbirini dinlemenin, karşılıklı konuşmanın ve ortak eylemin uzamı olan kamusal alanın çöküşü demektir. Arendt de, yurttaşların ne birbirlerine karşı ne de birbirlerinden yana olmaları gerektiğini söylerken dinlemek, anlamak ve sonuçta birlikte hareket etmek olanağı sağlayan kamusal alanın korunması kaygısındadır.[51] Sözlerin boş, edimlerin de gaddar olmaması, sözlerin niyetleri gizlemeye değil gerçekleri açığa çıkarmaya hizmet etmesi ve edimlerin ilişkileri yıkmak için değil, yeni ilişkiler ve yeni gerçeklikler yaratmak için kullanılması gerekir. Kamusal alanın sahte politik amaçlar için kullanılması onun yıkımına yol açar.

Eylemin özgürlüğü, performansın niteliğinde olduğu kadar ona esin veren *ilkede* ifadesini bulur. Bu konuda Arendt'in kılavuzu *Yasaların Ruhu*'nun yazarı Montesquieu'dür; Montesquieu, demokrasiye esin veren ilkenin erdem, aristokrasininkinin ılımlılık, monarşininkinin ise şeref olduğunu söyler. Arendt de "ilkeden yola çıkarak" eylemde bulunmanın eylemin performatif niteliğine uygun olduğunu düşünür ve Montesquieu gibi şeref, şan, eşitlik özlemi, mükemmelleşme isteği ve benzerini belirleyici olmaktan çok, esin verici ilkeler olarak kabul eder. Ona göre ilkeler kişinin kendi içinde

50. R. Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. D. Tuncer, A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2010 (3. basım).

51. "Sözün ve eylemin bu açımlayıcı niteliği, insanlar başkalarıyla birlikteyken ve *ne onlara karşı ne de onlardan yana* oldukları zaman, yani salt insan birlikteliği içinde öne çıkar" (*THC*, s. 180; *abç*).

benimsediği inançlar değil, "dışarıdan" gelen esinlerdir ve kendilerini yalnızca eylem aracılığıyla dışarı vururlar. Bu anlamda ilkeler, eyleme içkindir, "dışarıdan" esin verseler bile ancak eylem sayesinde ete kemiğe bürünürler. Eylemin tehlikelerini ve keyfiliğini sınırlandıran da gene ilkedir:

> Başlangıç edimini kendi keyfiliğinden kurtaran, kendi ilkesini içinde taşımasıdır; ya da daha net bir ifadeyle başlangıç ile ilke, *principium* ile *principle*, yalnızca birbirleriyle ilişkili değil aynı zamanda birbirleriyle eş anlıdır... Bu şekilde ilke, ondan yola çıkan edimlere esin verir ve eylem sürdüğü müddetçe görünürlüğünü korur.[52]

Bu bağlamda Arendt "dayanışma"yı da, eyleme esin veren ve ona rehberlik eden bir ilke olarak tanımlar:

> ... insanların ezilenler ve sömürülenler ile *duygulardan arınmış* bir çıkar birliği kurmaları dayanışma sayesindedir... Dayanışma akıldan ve dolayısıyla genellikten pay aldığı için, sadece bir sınıf ya da ulus ya da halk değil, sonuçta bütün bir insanlık çoğulluğunu kavramsal olarak anlamayı başarabilir... Terminolojik olarak, dayanışma, eyleme esin veren ve ona kılavuzluk eden bir ilkedir.[53] (*abç*)

Dayanışma/*solidarity* sözcüğü iki Latince kökene gönderme ya-

---

52. *On Revolution*, s. 214.

53. *On Revolution*, s. 84. Arendt'in, bu "ilkeli dayanışma" önermesi, liberal ve komüniteryen "ortak iyi" anlayışına karşı bir alternatif olarak da okunabilir. Birçok yazar Arendt'in politik eylemi salt yarışmacı, *agonistik* bir olgu olarak kavradığını düşünür. (Bkz. Sheldon Wolin, "Hannah Arendt: Democracy and the Political", *Salmagundi* 60, 1983; Wolin, bu makalede, Arendt'in demokratik eşitliğe karşı olduğunu ve yurttaşlardan ziyade aktörlerin öne çıktığı katılımcı olmayan, tersine öne çıkmaya dayanan *agonistik* bir politika önerdiğini savunur.) Oysa Seyla Benhabib'in işaret ettiği gibi (*Situating the Self*, Routledge, 1992, s. 93 vd.) Arendt'te hem yarışmacı, hem de dayanışmacı kavrayışlar mevcuttur ve kanımca bunlar birbirlerini dışlayan şeyler değildir. *Agonistik* anlayış, *polis*'in yurttaşları arasındaki yarışmacı politik karşılaşmaların övüldüğü *İnsanlık Durumu*'ndaki argümana içkindir, dayanışmacı anlayış ise özellikle *On Revolution* ve *Crisis of the Republic*'ten ve Arendt'in yapıtındaki "kamusal iyi"yi önde tutan cumhuriyetçilik vurgusundan çıkarsanabilir. Bu konuda bkz. M. P. d'Entreves, "Agency, Identity and Culture: Hannah Arendt's Conception of Citizenship", *Praxis International* 9, 1982; Jennifer Ring, "The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor", *Political Theory* 19, 1991; Seyla Benhabib, "Judgment and Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought", *Political Theory* 16, 1988 ve *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*; Nancy Hartsock, *Money, Sex and Power*, Northeastern University Press, 1986.

par: *Salvus* (*güvende olmak*) ve *sollus* (*tümüyle*). Antik Roma'da bu kavram, Roma *genus*'unda *ortak* mülkiyet ve *kolektif* mali sorumluluğu nitelemekteydi. Daha sonraki Fransızca kullanımında emeller, sempatiler ve çıkarlar arasında mükemmel bir *örtüşmeyi* ya da mükemmel bir *birliği* ifade etmeye başladı.[54] Her iki kullanımda da Aristoteles'in gerçek yurttaşın özelliği olarak övdüğü ve tiranın kendi egemenliğini başarıyla sürdürebilmesi için *yok etmesi gereken*, insanlar arasındaki *karşılıklı güven* erdemini yakalamak mümkündür. Burada söz konusu olan empatiye dayanan ve yakın ilişkilerde deneyimlenen kişisel güven değildir. Belki birbirini tanımayan –hatta bazen birbirine hasım da olabilen– insanlar arasındaki, mevcut farklılıkları belirli biçimlerde dile getirip çözme konusunda bir anlayış birliğini ifade eden *etik ve politik güvendir*. Bu, kendine değil dünyaya duyulan güven, "iyi konusunda ortak bir anlayışa sahip olmak zorunda olmayan, hatta ortak bir ahlaki amaca bile sahip olmak zorunda olmayan ama gene de politik bir süreç içinde birbirlerine güvenmeye istekli olan" katılımcıların birbirlerine duydukları bir saygı biçimidir.[55] Temelinde bu türden bir karşılıklı güven ve saygı bulunan dayanışmanın yitirilmesi ile kamusal alanın yitimi arasında yakın bir ilişki vardır.

Bernard Crick de "John Rawls'un 'hakkaniyeti'ne ve Kant'ın 'karşılıklı saygı'sına ya da ahlak felsefesine denk gelen 'karşılıklı güven' in, insan olarak kalmak istiyorsak bizden beklenecek asgari şey, ama aynı zamanda da azami bir talep" olduğuna işaret eder: "Yurttaşlarımıza karşılıklı güven, saygı ve dürüstlükten başka bir şey göstermemiz gerekmez. Elbette herkesi aynı şekilde sevmek zorunda değiliz –bu zaten ya mümkün değildir, ya da sevginin değersizleşmesidir– ancak herkese, sanki her biri başka bir amaç için araç değil de kendi içinde amaçmış gibi eşit muamele etmeyi gerektiren kategorik buyruğa uymak zorundayız." Nitekim totaliter yönetimlerin yapmaya çalıştığı şey, aslında tam da insanlar arasındaki karşılıklı güveni yok etmek ve herkesin birbirinden şüphe ettiği, korktuğu ve birbirini araçsallaştırmayı hak gördüğü bir toplum yaratmaktır.[56]

54. Aktaran Ken Reshaur, *a.g.y.*, s. 725, dn. 4.

55. P. Hansen, "Hannah Arendt and Bearing with Strangers", *Contemporary Political Theory* 3, 2004, s. 20.

56. B. Crick, *In Defense of Politics*, s. 151.

Söz vermenin ve tutmanın, bağışlamanın ve bağışlanmanın mümkün olduğu bir ortam yaratılmasına olanak sağlayan dayanışma, başkalarının farklılıklarının yok sayılması değil, onların farklılıkları içinde kabul edilmesini gerektirir, yani çoğulluğa bağlıdır. "Çoğulluk, eşitliğin ve farklılığın ya da farklılık içinde eşitliğin koşuludur."[57] Bu kabulün kendisi, insanların birbirlerine yapabilecekleri şeyleri –kötülükleri?– sınırlandırır. Arendt II. Dünya Savaşı sırasında Danimarka'nın Yahudi sığınmacıları koruma tavrını böylesi bir insan dayanışmasının örneği olarak görür. Danimarka halkı, kraldan sıradan insana kadar, Yahudi sığınmacıları Nazilerin isteğine uyarak geri yollamayı reddetmiş ve birçoğunu İsveç'e göndermeyi başarmıştı.[58] Bu dayanışma edimiyle, "dünyasızlaştırılmış" olan Yahudilerin "dünyaya iade edilmesi" mümkün olmuştu. Buna karşılık Eichmann, Yahudiler'in dünyadan sürülüp atılması için aktif biçimde çalıştığından ("emirlere itaat ettiğinden" değil!) evrensel insan dayanışmasını bozmuştu ve bu nedenle insanlığın onunla aynı ortamı –dünyayı– paylaşmasını beklemek için sebep yoktu.[59]

Burada Arendt'in kastettiği, başkasının varlığına tahammül anlamına gelen hoşgörü değildir. Dayanışmayı içeren dünyasallık etiği, hoşgörü kavramının sınırlarının aşılmasını sağlar, çünkü bize politik birliğin amacı olan "ortak iyi"nin güvenlikten ibaret olmadığını hatırlatır. Dünyasallık etiği, topluluğu sadık kalmak zorunda olduğumuz kökensel bir kimlikle (ırk, milliyet, vb.) tanımlamadığı gibi, toplumsal çatışmanın kaçınılmaz olarak sona erdiği bir durum olarak da tanımlamaz; tersine, çaba harcayarak ulaşılan ve gene çaba harcayarak muhafaza edilebilen bir şeydir, topluluk. Bu bağlamda Danimarka örneği, "topluluğu" ya da başka bir deyişle yurttaşlar arasındaki "dünya"yı korumak adına ilkeli dayanışma tavrıdır.[60]

57. S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 196.

58. Danimarka örneğinin tarihsel olarak doğru olup olmadığı biraz kuşkuludur. Ancak bu, Arendt'in meramı açısından çok da önemli değildir. Tıpkı eski Yunan *polis*'ine ilişkin olarak yaptığı gibi, bunu da kendi düşüncesini açımlamak için kullanmaktadır.

59. Arendt'in, Eichmann'ın idamına karşı olmamasının gerekçesi de budur. *Kötülüğün Sıradanlığı*, s. 255-56.

60. Danimarka örneğini olumlu bir ilkeli dayanışma örneği olarak gören Arendt, öte yandan, II. Dünya Savaşı sırasındaki genel deneyimi, yani totalitariz-

Kendini Dünyaya Sunma Cesareti

Dünyada yaşamak ve ona ihtimam göstermek için dayanışmanın esin verdiği eylem gereklidir, ama aynı zamanda gerçekliğe bağlılık da gereklidir. Gerçeklik duygumuzu ve ona bağlılığımızı koruyabilmek için, başka benzersiz ve aynı zamanda da benzersizce konumlanmış varlıklara ihtiyaç duyarız. Her türlü insan birlikteliği belli ölçüde gerçeklik duygusu verse de, bu duygunun en derin ve eksiksiz biçimde kendisini göstermesi, kamusal alanın "acımasız ışığı" altında mümkün olur.[61] Bunun nedeni, kamusal politik birlikteliğin görülmek ve duyulmak, görmek ve duymak için mümkün en geniş sahneyi oluşturması ve böylelikle her benzersiz, özel kişinin söz ve eylem yoluyla kendi yaşayan özünü ortaya koyabilmesi, bir anlamda "sahne alarak" dünyanın karşısına çıkması ve karşılığında da dünyanın onu görebilmesidir. Bu, en yüksek politik düzeydir ve insan birlikteliğinin bu türünden alınan haz, acımasız ışığına ve resmiyetine rağmen, kişilerin kamusal sahneye yönelmelerinin nedenidir. Arendt, kamusal alanın bu niteliğinden dolayı, kimsenin orada uzun süre kalmak istemeyeceğini, dolayısıyla en önemli politik erdemlerden birinin *cesaret* olduğunu düşünür.[62]

---

min ortaya çıkmasına ve gelişmesine izin verilmesini "insan dayanışmasının çöküşü" olarak değerlendirir ve "insan olmaktan utanç" duyduğunu söyler: Farklı milliyetlerden pek çok kişinin paylaştığı bu temel utanç, uluslararası dayanışma duygumuzdan sonuçta elde kalan tek şeydir ve henüz politik bir ifadeye kavuşmamıştır (*The Jew as Pariah, Jewish Identity in the Modern Age*, haz. Ron H. Feldman, Grove Press, 1978, s. 234). Arendt'in birçok yapıtının göstermesinin ötesinde kendi hayatımızda tanık olduğumuz sayısız dehşet verici olgu, ait olduğumuz ve karşılığında kimliğimizin onayını kazandığımız insanlığın artık bizi ürküten, utandıran, yeise sürükleyen bir kavram olduğunu kanıtlıyor. Burada hemen aklıma kendi ülkemde yaşanan ve tanımlamak için kelimelerin yetersiz kaldığı Diyarbakır Hapishanesi zulmü ile Bosna mezalimi geliyor. Her iki örnek de, Arendt'in işaret ettiği "insanlığa karşı suç" kategorisine giriyor elbette, ama insan bir yandan da hangi insanlık demekten kendini alamıyor!

61. *THC*, s. 187: "... bir görünümler uzamı olmadıkça ve birlikte olmanın biçimi olarak eylem ve söze başvurulmadıkça ne insanın benliğine, ne kimliğine ne de etrafındaki dünyaya ilişkin gerçeklik duygusu kuşkuya yer bırakmayacak şekilde ortaya çıkabilir."

62. Burada Macchiavelli'yi hatırlamamak mümkün mü? *Virtu/erdem* Arendt'te, Macchiavelli'nin politik yaşama uygun bir etik biçim ile gündelik ahlak arasın-

Eylemin anlamı, onun stratejik niteliğinde değil *performatif* niteliğindedir, bu nedenle Arendt eylem ile performatif sanatlar arasında ilişki kurar: Eyleyenin "virtüozite"si, yani eylemi nasıl yaptığı ve bu konudaki becerisi öne çıkar.[63] Yukarıda da değinildiği gibi, önemli olan eylemin amacı, hedefleri ya da aktörün niyeti değil, esin verici bir *ilkeden* hareket edip etmediğidir. İlke, politik eylemi önceden belirlemez, sınırlandırmaz ama ona esin vererek yönlendirir. Eylemin başarısı aktör'ün kendisini sunuş tarzının başarısında, doğru zamanda doğru sözleri bulabilmesinde yatar, dolayısıyla başarısının ölçütü "otantik bir benliğe" sadakatten çok, başkalarına görünmek istediği gibi görünebilmesidir. Bu performatif özelliği vurgularken Arendt, eylemi *agonistik*/yarışmacı bir çaba olarak, kişinin akranları arasında "parlamak", öne çıkmak çabası olarak değerlendirir.

Bu türden *agonistik* bir çaba içine girmekse gerçekten "cesaret" ister: Özel alanın rahatlığını terk ederek kamusal alanda başkalarına "görünme" (dolayısıyla onlar tarafından değerlendirilme, yargılanma vb.) cesaretini gösterdiğimizde, varlığımızı "sahne ışıkları" altında ortaya koymayı seçtiğimizde, kendimizi incinmeye ve yaralanmaya da açmış oluruz. İşte bu kişinin "kim" olduğunu ortaya koyabilme cesaretidir. Kamusal alan, kalıcı ve istikrarlı bir "sahne" yaratarak yurttaşlara "görünme", kendilerini başkalarına "sunabil-

---

da yaptığı ayrımdakine benzer bir rol oynar. Macchiavelli gibi Arendt de politik erdem ile gündelik ahlakı ayırmak ister. Ancak zorunluluğu eylem açısından antipolitik bir zemin olarak görüğünden *virtu*'yu politik aktörün "dünyanın kendisine açtığı" fırsatlara –*fortuna*– verdiği yanıtların "mükemmelliği" açısından değerlendirir, zorunlu olanı yapmaya istekli olmasıyla değil' (*Between Past and Future* (*BPF*), s. 153, 137). Bu tavrı, Bikhu Parekh'in onu genel politik teoriye ahlakı entegre edememekle suçlamasına yol açar (bu eleştiri başka birçokları tarafından da paylaşılır): "Politik eylemi [Arendt] failin virtüözitesiyle ölçer ve eylemin sonuçlarını görece önemsiz olarak değerlendirir. Neredeyse Hegel gibi, kahramanca edimlerin tanım gereği olağanüstü olduğu ve 'olağan' ahlaki ölçütlere tabi olmadıklarını savunur" (Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, s. 181). Bence Parekh bu konuda indirgemeci bir yanılgı içinde. Biraz ileride ele alacağım, Arendt'in *amor mundi* anlayışı başlı başına dünyaya ve insanlara yönelik bir ihtimam ahlakını temsil ediyor.

63. *THC*, s. 153. Politikada performansın düzeyi, virtüozite, belirleyicidir (*BPF*, s. 153) ve "Sanat ile politika arasındaki ortak öğe, her ikisinin de kamusal dünyanın olguları olmalarıdır" ("The Crisis in Culture"). Ancak, 53. dipnotta Benhabib'e atfen işaret ettiğim gibi Arendt'te her şeyin performatif, yarışmacı olmadığını da hatırda tutmak gerekir.

me" olanağı verdiği gibi, örgütlü bir hatırlama mekânı olarak da kişinin öyküsünün kuşaklar boyu dilden dile dolaşmasını sağlayarak ona ölümsüzlük imkânı tanır.

Gerçeklik duygumuz "şeylerin korunaklı varoluşun karanlığından çıkarak görünür" hale geldikleri bir kamusal alanın varlığına muhtaçtır; hatta "...mahrem ve özel yaşamlarımızı aydınlatan alacakaranlık bile kamusal alanın daha sert ışığından kaynaklanır." [64] Deneyimlerimiz özel / mahrem kaldığı ve kamusal olarak görünmediği, yahut üzerinde konuşulmadığı sürece tümüyle öznel ve dolayısıyla gerçeklikten yoksundur. Gerçekliğe ilişkin ortak duyuya, dünyayı doğanın ya da tarihin görünmez, nedensel bir yasasına dayanarak yorumlamakla değil, başkalarının karşısına çıkarak, dünyanın bize benzersizce nasıl göründüğünü (kanaatlerimizi) başkalarıyla paylaşarak kavuşabiliriz. Buna karşılık, gerçeklik duygusu sadece insanlar birbirlerinden soyutlandıklarında değil, aynılaştırıldıkları ve tek bir bakış açısını tekrarlayıp çoğaltmaktan başka bir şey yapmadıkları, benzersizliklerinin ve dolayısıyla bireyselliklerinin kalmadığı, Arendt'in deyimiyle totalitarizmin kıskacı altında bir "kütle"ye dönüştükleri zaman da yitirilir. Bir "görünümler dünyası" olarak *polis* imgesinin tam karşıtı olan ölüm kamplarının, kurbanların "kaybedildiği", tümüyle görünmez kılındığı "unutuluş delikleri" olduğunu hatırlamak burada yeterince açıklayıcıdır.

Kendini "dünya"ya sunma isteği, başkalarının hayranlığını kazanmaktan başka amacı olmayan bir büyüklenme gösterisi değildir. İnsanın varlığının merkezinde yer alan bu eğilim, kabul edilme ve beğenilme umudu taşıdığı açık olsa da, özünde "dünyayı açan ve iletişimi sağlayan" şeydir. Kendi varlığımızı ortaya koyma ihtiyacı, "kendimizi söz ve eylemle var etmek ve böylelikle nasıl görünmek istediğimizi ima etmek" çabasında açığa çıkar. *Böylece biz dünyaya kendi yanıtımızı vermiş oluruz* ve gene böylece insanlar dünyanın çoğul niteliğini benzersiz biçimde ortaya çıkarmış olurlar. Sahnedeki aktörün referansı nasıl daima belirli bir seyirci kitlesiyse, bizim kendimizi sunma eğilimimiz de daima belirli bir topluluğa yöneliktir. Bu, bilinçli bir şekilde başkalarının çoğul dünyasına yanıt vermek, oraya yönelmek anlamına gelir ve karşılığında biz de yöneldi-

64. *THC*, s. 26 ve 46-47.

ğimiz bu dünyanın bizi nasıl algıladığına bağımlı oluruz. Kendi özgül bireyselliğimizin ortaya çıkması (görünmesi) için başkalarının varlığına ve onların verdiği yanıtlara ihtiyacımız vardır. O yüzdendir ki, özsel olarak egemen varlıklar değilizdir, olamayız. Politikanın varlığını gerekli kılan da zaten, insanın bu çoğulluk ve başkasına ihtiyaç duyma durumu değil midir? Arendt için tek başına egemenlik ve özgürlüğün insanlar için mümkün olmamasının nedeni, özgürlüğün kolektif eyleme ve birlikte hareket etmeye dayanmasıdır. Bir "biz" oluşturmak, başkalarının *ne* olduklarını, yani verili (doğuştan tanımlanmış) kimliklerini tanıyıp kabul etmeye değil, ancak kolektif eylem içinde meydana çıkabilecek olan *kim* olduklarını tanımaya bağlıdır.

Kişilerin özgün nitelikleri yani "ne oldukları" değil, "kim oldukları"; kamusal alandaki özgür eylemleri, bağışlama kapasiteleri, söz verme ve verdikleri sözleri tutabilme yetileriyle ortaya çıkar. Kişisel olanın (kim olduğumuz) politik, aynı derecede önemli olarak da politik olanın kişiseli oluşturan bir unsur olduğunun kabulü, başkalarıyla olan bağı, bir tür dayanışmayı kabul etmek anlamına gelir. Kişisel olanla birlikte gelişen ve teorik olarak kavramayı mümkün kılan düşünme biçimleri olan anlama ve zihinsel yargı (muhakeme/değerlendirme), her ikisi birlikte, gerçek politik düşünme ve eylemeyi oluştururlar ve bu anlamda kişisel olan gerçekten politiktir. Bu, özel olanın politik olduğu anlamına gelmez! Arendt, tersine, kişisel olanın politik olanla ilişkisinin, özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrımın ortadan kalkmasını değil, korunmasını gerektirdiğini savunur – en azından özelin, kamusallığın açıklığını ya da "acımasız ışığını" kaldıramayacak kişisel yakınlık öğeleri içerdiği ölçüde. Dolayısıyla, kamusal alanda görünebilmeye uygun olmak için eylemlerin ve sözlerin "dönüştürülmesi, özellikten ve şahsilikten arındırılması gerekir." Buna karşılık, tümüyle kamusal, "seyirlik" bir yaşam sığlaşır, çünkü bir yandan görünürlük elde etse de diğer yandan ona gerçek derinliğini kazandıran daha karanlık bir arka planı yitirmiştir.

İnsanın kendisini dünyaya sunma yetisi, aslında insanın özgürlük yetisine sahip olduğunun başka bir ifadesidir: Belirlenmemiş, tahmin edilemez eylemde bulunma yetimiz, yeni bir şeyler başlatma yetimiz, bizden önce var olan bir dünyaya çıplak gelişimizle, bizzat

kendimizin yeni bir şey olma –doğumluluk– niteliğimizle bağlantılıdır. "Hiçbir yer"den "mucizevi" bir şekilde ortaya çıkıp kendisini "dünyaya sunan" insan, kendisi bir başlangıç olduğu için bir şeyleri başlatabilir. Yeni bir şey başlatmak insanın ayırt edici niteliğidir, ama bu onun kendi kendisini sıfırdan yarattığı anlamına gelmez. Arendt, insan iradesinin gücünü yücelten vizyonu paylaşmaz. Bu vizyona karşı çıkışı, kısmen, dünyanın bizden önce var olduğu ve bizden çok sonra da var olmaya devam edeceği gerçeğinden, ama daha çok da çoğulluk olgusundan, başkalarına duyduğumuz ihtiyaçtan kaynaklanır. Çoğulluk, yani dünyayı farklı açılardan gören başkalarının varlığı, inanç ve davranışlarımızın çığırından çıkmasına, *hubris*'e kapılmaya karşı en önemli, belki de yegâne sınırdır.

Kimberley Curtis'in dediği gibi, "eğer [Arendt] birbirimize olan ihtiyacımız konusunda haklıysa, şu andaki yaşam örgütlenmemizi (politik, sosyal, ekonomik, ve özel –mahrem– pratiklerimiz), gerçeklik duygumuzun yoğunlaşabilmesi için tikel ötekilere duyduğumuz ihtiyaç açısından okuyabiliriz. Radikal demokratik pratikleri, sırf öz-çıkar hesapları ya da bir adalet duygusu yüzünden değil, gerçeklik duygumuzu yitirme tehlikesinin varlığı yüzünden de özleyebiliriz. Buysa, birbirimize ait olma, yaşamlarımıza birlikte ihtimam gösterme ve nihayet bilinçli olarak birlikte hareket etme yetimiz açısından vazgeçilmez önemdedir."[65]

Egemenlik İddiası Özgürlüğü Yok Eder

Arendt'in politikanın risklerini geniş bir şekilde ele almasının ve sınırlara duyulan ihtiyacı vurgulamasının teorik temellerinden biri, Birinci ve Üçüncü Bölümlerde ele alındığı gibi, özgürlüğü "egemen olmama" (kişinin ne kendi üzerinde ne de başkaları üzerinde egemen olması) olarak anlamasıdır. Eylemin hem özgürlüğü, hem de riski sınırsız oluşunda, tahmin edilemezliğinde ve geri döndürülemezliğinde kendisini gösterir. Arendt'e göre Platon'la başlayan Batı felsefe geleneği eyleme, hakikati tanımlayan sürekli ve değişmez metafizik ölçütleri belirlemeyi amaçlayan felsefi göreve uygun ol-

65. K. Curtis,"Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt", *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, s. 47.

madığı için düşmanlık güder. Zaten bu gelenek içindeki filozofu, politikayı bir emir-komuta ve itaat ilişkisine çevirerek eylemin risklerini ve tehlikelerini bertaraf etme çabasına yönelten de özgürlüğün yol açtığı belirsizlik sorunlarıdır. Kamusal işlerde egemenlik ve denetim uygulama arzusu buradan kaynaklanır.[66]

Geleneksel felsefenin hedefi olan değişmez, sürekli metafizik ölçütleri belirleme çabasının anti-politik sonuçları –politikadan özgürleşme olarak özgürlük– ilk kez antik dünyada belirmiş olsa bile, tam anlamıyla ortaya çıkışı modern politik teoride Hobbes'tan sonra olmuştur. Bu, Descartes ve ardıllarında, özellikle Kant'ta izlenen, özgürlüğü salt içsel, tinsel bir şey olarak algılama tavrıdır.[67] Oysa Arendt için sadece egemenliği reddetmek değil, özgürlüğü iç özgürlük olarak tanımlamanın yol açtığı "egemence kendini bilme"yi, yani kesinliği ve denetimi de reddetmek gerekir. Bu ideal, kendi amaçlarımız için doğayı kullanmayı ve onun üzerinde egemenlik kurmayı içeren "imal etme"nin münferit deneyimine dayanır, oysa bu deneyimi politik yaşama uygulamak doğru değildir. İmalat sırasında yapılan iş, üretilmek istenen ürün, hedeflenen amaç tarafından belirlenmiş (bir şablona göre yapılmış) ve bununla gerekçelendirilmiştir; oysa *eylemin sonucu her zaman belirsizdir.* Eylem, dünyaya ilişkin gerçeklik duyumuz açısından varlıklarına mecbur olduğumuz başkalarının verdiği tepkilere bağımlıdır ve onları belirlememiz, istediğimiz gibi yönlendirmemiz mümkün değildir. "Egemenlik" ya da başka bir deyişle kişinin başka herkesten bağımsız ve özerk olma iddiası, insan ilişkileri ağından beyhude bir kaçış çabasıdır; bu anlamda, söz ve eylem yetilerine saldırıyı ifade eder.

Eyleme baştan sona egemen olabilmek, onu denetim altında tutabilmek için politik topluluk yöneten-yönetilen şeklinde bölünür

66. Arendt, Batı felsefe geleneğinin, zorunlu ve kalıcı değil de olumsal ve geçici olgular içeren politikaya ve kamusal işlere düşmanlık duyduğu kanısında olduğu halde, politika ile felsefenin ilişkisiz olduğunu savunmaz. Hatta, Phillip Hansen'in işaret ettiği gibi, politik olguların felsefenin özünü oluşturan hayret duygusunu yaratabileceği ve önemli felsefi meselelerin politik meseleler olduğu kanısındadır (P. Hansen, "Bearing with Strangers", *Contemporary Political Theory* 3, 2004, s. 19). Bunun en güzel örneklerinden birini Arendt, biraz ileride ele alacağım gibi, Jaspers'in kamusal alanı onaylamasında bulur.

67. P. Hansen de buna işaret ediyor: *Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship*, s. 57.

ve politik birliğin amaçlarını belirleyenler ile bu egemen iradenin belirlemiş olduğu amaçları uygulayanlar arasındaki bir *emir ve itaat hiyerarşisine* dönüşen politika da, artık bu egemen varlığın bölünmez iradesini uygulamanın *aracı* haline gelir. Egemenlik ideali –uzlaşmaz biçimde kendine yeterli ve hâkim olma durumu– çoğulluğu inkâr ettiği için *anti*-politiktir. Özgürlüğün egemenlikle özdeşleştirilmesi, "başkalarından bağımsız ve nihai olarak onlar üzerinde üstünlük kurmayı amaçlayan özgür irade ideali"ni içerir:

> ... İnsanların, bireyler ya da örgütlü gruplar olarak egemen olmak istedikleri yerde, ister kendini empoze eden bireysel irade, isterse örgütlü bir grubun "genel irade"si biçiminde olsun iradenin baskısına boyun eğmeleri zorunludur.[68]

Politikanın bu şekilde araçsallaştırılması, belki eylemin riskini ortadan kaldırır ama vaat ettiği özgürlük olanağını da yok eder. Bu durumda geleneksel yaklaşımın politik birliğin amacı olarak belirlediği istikrar ve güvenliğe, ancak özgürlük ve çoğulluğun yok edilmesi pahasına ulaşılır! Egemenin topluma vermek istediği biçim, tartışmasız bir *mutlak ölçüte* dönüştüğü için, eylemin başarısı önceden belirlenmiş bir soyut amaca –örneğin "ulusun tarihsel kaderini gerçekleştirme" ya da "saf bir ırk yaratma"– ulaşabilmekle ölçülmeye başlar. Politikanın araçsallaştırılması insan ilişkilerinde anlam yitimine yol açtığı gibi, eylemi yeniyi yaratma niteliğinden yoksun bırakır.

Politika felsefesinde egemenlik ile özgürlüğü eşitleyen geleneksel yaklaşım, politikanın bu belirsizliği, uçuculuğu ve eylemin hedefine varmasının başarısızlığa uğrama ihtimali karşısında yeise kapılır. İyi niyetle başladığımız ama ilişkiler ağı içinde tam tersi sonuçlar vermesini önleyemediğimiz eylemin böyle beklenmedik sonuçlar doğurması, çoğul bir dünyada yaşamaya gerçekten trajik bir boyut katar. Nitekim Arendt'in, bağışlama ve söz verip tutma kapasitesini vurgulaması da, eylemin beklenmedik sonuçlarıyla baş edebilmek içindir. Ancak Phillip Hansen'in işaret ettiği gibi bu trajik boyut, Arendt'in hayata ilişkin trajik bir vizyona sahip olduğu anlamına gelmez: "Arendt'in düşüncesinin estetik bir boyutu olsa da, politika sanat, eyleyen de sanatçı değildir. Sanatçının sanatçı olarak

68. *BPF*, s. 164-65.

girdiği durum, kişinin eyleyen olarak girdiği durumdan farklıdır. Eyleyen, başka eyleyenler ile gene bir eyleyen olarak karşılaşır, ve böylelikle söz vermenin, verilen sözü tutmanın, bağışlamanın ve bağışlanmanın mümkün olduğu bir dayanışma uzamına girmiş olur. Bu mümkün olduğu zaman, insanlar hem eylemi başlatanlar, hem de onun sonuçlarına katlananlar olurlar. Trajedi, *uzlaşma ile sonuçlanabilir*. Sanat bu uzlaşmayı kolaylaştırsa bile, onun yerini tutamaz"[69] (*abç*).

Bu Dünyada Kendini Evinde Hissetmek

Geleneksel filozof, ahlaki hakikati tek bir aşkın ölçüte, politik anlaşmazlığa son noktayı koyacak ve âleme nizam verecek "daha yüksek" bir ideale başvurarak temellendirmeye çalışır. Örneğin Locke'un, can ve mal güvenliği ve özgürlük hakkını yerleştirebilmek için "doğal hukuk"a gönderme yapmasının amacı budur. Oysa aynı dünyayı algılamaktan doğan ortak duyuya dayandığı için zihinsel yargı nesnel –ve mutlak– bir hakikate değil, *öznelerarasına* gönderme yapar. Tıpkı, geleneksel yaklaşımın aksine özgürlüğün bir başlangıç yaratma yetisine bağlanması ve dünyaya yönelik olması gibi, zihinsel yargı (ya da kamusal muhakeme)[70], başkalarıyla iletişimin varlığını ve dolayısıyla dünyayı ortaklaşa paylaşırken düşünen ve değerlendirme yapan bir seyirciler topluluğunu varsayar. Başka bir deyişle, seyircinin kendi kanaatinin geçerliliğini dayandırdığı "tarafsızlık", geleneksel felsefenin kendi hakikati için iddia ettiği evrensellik ile aynı şey değildir!

"Evrensel hakikat"in tekil bakış açısının aksine tarafsızlık, dünyadaki çoğulluğun yarattığı çoklu –ama daima kısmi– perspektifleri dikkate almak durumundadır. Çünkü tarafsızlık, bizden farklı biçimde konumlanmış olanların –farklı "sandalyelerde oturanlar"ın!– kısmi perspektiflerini tahayyül edebilme yetimize dayanır. Dolayısıyla ne kadar çok "taraf"tan bakmayı ve muhayyilemizi genişlet-

69. Hansen, *a.g.y.*, s. 221.

70. Yunanlılar için kamusal muhakeme (zihinsel yargı), *phronesis*, pratik akıl kavramıyla açımlanan bir şeydi. Pratik akıl, kamusal yaşamın ortak konularına ilişkin eylemler çevresinde biriken pratik teori ve kavrayışı içeriyordu.

meyi becerebilirsek yargımız ya da değerlendirmemiz de o kadar tarafsızlığa yaklaşır. Gene de bu yargı "evrensellik" iddiası taşıyamaz çünkü sadece kendi muhayyilemizde kimleri, hangi bakış açılarını temsil etmeyi başarmışsak ancak onları kapsayacaktır. İç yaşantımız ve duygularımız ne denli yoğun ve sahici olursa olsun, gerçekliğin eksiksiz algılanışı ancak çoğul ve çatışan sesleri, çabaları teşvik eden, destekleyen ve sürdüren bir dünya içinde mümkündür. Tarafsızlığa, başkalarının görüşleri dikkate alınarak, kişinin kendi zihninde her biri kısmi olan çoğul perspektiflerin temsil edilmesiyle, ya da "genişletilmiş zihin"le ulaşılması Arendt'in "başkasının zihnine misafir olmak", Iris Marion Young'ın ise "insanların yeni bir şey öğrenmek için kendilerinin dışına çıkmaları"dediği şeydir.[71] Burada önemli bir nokta, Arendt'in "yargıda bulunan seyircisi"nin Kant'taki gibi bir "dünya seyircisi" olmakla birlikte, bu seyircinin yaptığı şeyin –yargıda bulunmanın– "dünyayı başkalarıyla paylaşmayı" içermesidir.[72]

Arendt'in Karl Jaspers'e ilişkin değerlendirmesi, bu noktaya ışık tutabilir. Jaspers,"Kant'ın bu tilmizi", onun "genişlemiş zihin" nosyonunu kendisinde cisimleştirmiştir çünkü "kendisini *bu dünyada* daima evinde hissetmiştir, ister kamusal işler dünyasında, isterse eşiyle paylaştığı 'minyatür dünya'da olsun. Her iki dünyada da ben-

71. Iris Marion Young, "Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought", *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, Princeton University Press, 1997; aktaran D. Taylor, "Hannah Arendt on Judgement: Thinking for Politics", *International Journal of Philosophical Studies,* cilt 10 (2), s. 163.

72. "The Crisis in Culture", *BPF*, s. 221; aktaran Taylor, s. 163. Dianna Taylor, Arendt'in eleştirel düşünme ve tarafsızlık kavramlarının formülasyonunda Kant etkisinin açık olmasına karşın bu kavramları, Kant'ın yapmadığı biçimde politikleştirdiğine dikkat çeker. Buna örnek olarak da Arendt'in "yargıda bulunan seyirci" örneğini verir. Arendt, Kant'ta da var olan seyircinin "anti-otoriter" işlevini (onun) eleştirel düşünme yetisine bağlar. Arendt için eleştirel düşünme hem dogmatik hem de spekülatif düşünmeden farklıdır ve daima politik bir önemi vardır, çünkü "otoriteler açısından en kötüsü yakalanamaz, tutulamaz oluşudur" (*Lectures on Kant's Political Philosophy*, s. 38). Yani, eleştirel düşünme "iktidar sahipleri"ne ve dolayısıyla da statükoya meydan okuma potansiyeline sahiptir. Taylor, Kant'ın yaklaşımında aklın kamusal kullanımının düzen yıkıcı potansiyelinin sınırlandırılmış olduğunu ve bu nedenle (Arendt'in eleştirel düşünmeye atfettiği anlamda) politik olamadığını savunur. "Hannah Arendt on Judgment: Thinking for Politics", *International Journal of Philosophical Studies* 10 (2), s. 151-69.

zersiz diyalog yeteneğini sergileyen filozofun bu özelliği onun başkalarını dinlemesinde, kendi kendisinin hesabını içtenlikle verebilmesinde, tartışılan konu üzerinde zaman harcama sabrında, ve hepsinden önemlisi, aksi halde sessizce geçiştirilecek konuları söylem alanına çekmesinde, onları konuşulmaya değer kılmasında kendisini ortaya koyar." Jaspers'in kendisini "evinde hissettiği" dünya, "ötede ve ütopik değildir; düne ya da yarına değil şimdiye ve bu dünyaya aittir. Akıl tarafından yaratılmıştır ve içinde özgürlük hüküm sürer. Yerini belirleyebileceğiniz ve örgütleyebileceğiniz bir şey değildir; yeryüzündeki bütün ülkelere ve onların geçmişlerine uzanır. Ve dünyasal olduğu halde, görünmezdir. Her bireyin kendi kökenlerinden yola çıkarak girebileceği *humanitas* alanıdır."[73] Jaspers'in düşüncesi dünyasaldır, çünkü "daima dünya ve içindeki insanlar ile ilişkisini muhafaza eder... Bu türden düşünce, her zaman "başkalarının düşüncelerine sıkıca bağlıdır" ve dolayısıyla en az politik olan konularla ilgili olduğu zaman bile politiktir."[74]

Jaspers'in kamusal alanı onaylaması, felsefe ile politikanın ilişkisini de mükemmel biçimde örnekler. "[Bu onaylama] onun filozof olarak bütün etkinliğinin ardında yatan temel inançtan, hem felsefenin hem de politikanın herkesi ilgilendiren bir şey olduğuna duyduğu inançtan kaynaklanır. Her ikisine [felsefe ve politika] ortak olan şey budur; her ikisinin de insanın ve onun kendisini kanıtlama yetisinin geçerli olduğu kamusal alana ait olmasının nedeni de budur. Bilim adamının aksine filozof, kanaatlerinin hesabını vermek zorunda olduğu, bunlardan sorumlu tutulduğu için devlet adamına benzer. Aslında devlet adamı sadece kendi ulusuna karşı sorumlu olmak gibi görece talihli bir konumdayken Jaspers, en azından 1933' ten sonraki bütün yazılarında, sanki bütün insanlığa hesap veriyormuş gibidir."[75] "Evrensel insanlık ve dünya vatandaşlığı nosyonlarını, her ikisine de açıkça düşman olan bir dünyada ve zamanda savunmuş olan" Jaspers, felsefenin "kamusal yaşam dediğimizde normal olarak kastettiğimizden çok daha fazlasını kapsayan" kamusal alanın bir unsuru olduğunu düşünür.[76] Felsefe, herkes için olan kamusal bir şeydir, çünkü özünde iletişim vardır. Canlı ya da ölü, geçmişte,

73. *MDT*, s. 80. 74. *MDT*, s. 78, 79.
75. *MDT*, s. 74-75. 76. *MDT*, s. 73-74.

bugünde ve gelecekte hepimizi birbirimize bağlayan şey hakikattir ve *hakikatin kendisi iletişimseldir*, iletişim olmazsa yok olur ve iletişim dışında ortaya çıkamaz. "Varoluşsal" alanda, hakikat ile iletişim aynı şeydir. "Sınırsız iletişim" nosyonu, Jaspers'in elinde felsefenin o meşhur fildişi tefekkür kulesini terk ettiğinin göstergesidir.[77]

Jaspers'de düşünme, pragmatik değil ama pratik hale gelir; artık tek bir bireyin kendi başınalığı içindeki bir performans olmaktan çıkarak insanlar arasındaki bir tür pratiğe dönüşmüştür. Bu tür düşünme dünya vatandaşlığı ve insan birliği için bir temel oluşturabilir çünkü bütün hakikatlerin anlaşılabilir olduğuna ve her türlü insan etkileşiminin birincil koşulunun açıklığa kavuşturmak ve dinlemek olduğu konusundaki iyi niyete duyulan inancı temsil eder.[78] Arendt, "söylem dünyasının çoğulluğunu savunan, bu çoğulluğa açık olan ve bundan memnuniyet duyan bir tartışmacı" olarak Lessing örneğini verir. Lessing, "insanlar dünya işlerini tartışırken ortaya çıkan sonsuz sayıdaki farklı görüşün varlığından ve tek bir mutlak hakikat olmamasından, olmasının mümkün olmamasından" memnundur. Aksine tutum almak tartışmayı, dostluğu, hatta bizatihi insan olma durumunu sona erdirecek bir şeydir. Hiçbir Hakikat iddiası, ne kadar sağlam görünürse görünsün, dünyasal dostluğu feda etmeye değmez![79]

77. Bahtin de diyaloğun bitimsizliği konusunda aynı fikirdedir: "Diyalog son bulduğunda her şey sona erer." Diyalog, eylemin eşiği değil, eylemin kendisidir (Mihail M. Bahtin, *Dostoyevski Poetikası'nın Sorunları*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Metis, 2004, s. 337). Bahtin'in, "mutlak hakikat üzerine kurulu olmayan evrensel ilke olamaz mı?" sorusu, başlı başına önemli. Diyalogdan türetilen bir evrensellik anlayışının çekiciliğine burada sadece değinmek zorundayım. Ama bu bağlamda, Levinas ile Bahtin arasında kurulabilecek ilişkiye de dikkat çekerek ve "'Biz'den farklı olanları arzulamak. Sadece böyle bir arzu, bizi kendimize geri getirebilir," diyen Levinas'a gönderme yaparak...

78. *MDT*, s. 85, 86. Dolayısıyla, özellikle sosyal ve siyasal bilimler alanında ve eğitiminde ve elbette genel olarak kültürel iklimimizde alışageldiğimiz "münazara", yani bilgiççe tartışma ve "hasmı" mat etme usulüne karşı neyi, niçin savunduğumuzun önemli olduğu, birbirimizi dinlediğimiz, ikna etmek kadar ikna olmaya açık olduğumuz ve dinlerken iki tarafın da süreç içinde değiştiği diyaloğun ve "birlikte düşünme"nin önemini bir kez daha vurgulamak gerekir. Burada karşıdakine üstün gelmeye, onu alt etmeye yönelik tek taraflı "salvo atışı" değil, karşıdakiyle birlikte bilginin ve anlamın derinleşmesini sağlayan *sahici* bir konuşma söz konusudur.

79. *MDT*, s. 26. Burada aklıma hemen çok sevdiğim Montaigne'in, "hiçbir inanç, komşunun evini yakmaya değmez" sözü geliyor.

Politik Etiğin Temeli: Dünya Sevgisi

Bu dünyadan ayrılırken iyi bir insan olmuş
olmaktan çok, ardımda daha iyi bir
dünya bırakmış olmayı isterim.
– Hannah Arendt

Arendt'in yaklaşımının, içgüdüsel olarak politikayı "çıkar", politik eylemi de sonuçların rasyonel hesaplaması ile bağlantılandıran bir geleneğe son derece tuhaf ve anlaşılmaz geleceği açık. Ancak bunun ötesinde, daha önce değindiğim gibi,[80] onun politika teorisinin "ahlak"ı dışladığını, "Macchiavelli'nin yaptığına benzer biçimde" ahlak ile politika arasına mutlak bir çizgi çektiğini öne süren çok sayıda yorumcu vardır. Oysa Arendtçi politikanın başkalarıyla birlikte eylemekten doğan "dünyayı açan" niteliği ve içinde yaşadığımız dünyaya yönelik kaygı ve özeni içeren "dünya sevgisi", politikaya güçlü ve dünyevi bir etik zemin oluşturur.

Arendt'in düşüncesinde gerçekten de Macchiavelli'nin etkisi vardır ancak "Arendt üzerinde güçlü etkisi olan Macchiavelli, ne sinik ne de masum olan, ama kolektif yaşamın karmaşıklığında saf ahlakın zalim olabileceğinin ve saf politikanın ahlaka ihtiyaç duyduğunun" farkında olan bir Macchiavelli'dir. Bu Macchiavelli, "tebaa ile kişi arasındaki farkı bilen, politik sorumluluğu öğütleyen ve politik aktörlerin ne yaptıklarının farkında olmasını isteyen" birisidir.[81] Aslında ahlaki kaygılar her iki düşünür için de belirleyici önemdedir; her ikisi de, erdem savunusu yaparmış gibi görünürken aslında tam tersini yapan bir sözde ahlaka karşıdırlar. Arendt, günümüzde ahlak denen şeyin, birbiriyle rahatça değiştirilebilen bir dizi göreneğe (*mores*), âdete ve alışkanlığa indirgenmesine işaret eder. Sıradan in-

80. Bkz. dipnot 62.

81. Macchiavelli, politikanın en yüksek meslek ve dünyanın da onun sahnesi olduğuna inanıyor, bu sahneye dünyasal olmayan kaygıları sokmaya çalışıp böylece onu yok olma tehlikesiyle yüz yüze bırakanlara meydan okuyordu. Hedefleri arasında, Kilise âlimleri vardı. Arendt de, Macchiavelli'nin, sahte politik bir rol oynamak istediği için Kilise'nin kendi kendisini yok ettiğini söylemesine benzer bir biçimde, "sahte bir biçimde politikleştirdikleri için kendi düşüncelerini yok eden felsefeciler ile entelektüelleri hedef alır" (Hansen, *a.g.y.*, s. 225, 226).

sanların, "neredeyse bir insanın ya da halkın sofra adabını değiştirmek için harcayacağı çabadan daha kolay biçimde", savaş öncesinde Nazi terörüne, savaş sonrasında ise demokratik yaşam tarzına hızla uyarlanmaları bunun göstergesidir.[82] Alışılmış verili ahlaki klişelerin yerine dünyevi ve dürüst bir etik öneren Arendt'in başvurduğu ve otantik politik eylemin dayanağını oluşturacak somut etik temeller, *amor mundi* anlayışına, yani dünyaya yönelik sevgi ve ihtimam tutumuna dayanır.[83] Ahlakın temeli, sürekli kendi kendisinin farkında olmak ve eleştirelliktir, toplumun verili "ahlaki" klişelerini tekrarlamak değil!

Arendt'e göre, "kendi ruhunu" –vicdani tutarlılığını– başkalarıyla paylaştığı ortak dünyadan daha fazla seven birey gayripolitiktir. Bir manastıra çekilip dünyanın kötülüklerine, pisliklerine bulaşmayabilir ve ruhunuzu "temiz" tutabilirsiniz ama, sizin ruhunuzun temizliği dünyayı daha iyi bir yer yapmaz. Politik kötülüğe, ancak politik eylemle karşılık verilebilir ya da "totalitarizme, İsa'yı taklit ederek yanıt verilemez". Ahlaki kaygılar, kişinin nasıl bir insan olduğu veya olmak istediğini yansıtır; politik kaygılar ise, kişinin ken-

82. *The Life of the Mind*, s. 5.

83. Gareth Williams da, Arendt'in bütün düşüncesine sinmiş olan güçlü etik öze işaret eder ("Love, and Responsibility: A Political Ethic for Hannah Arendt", *Political Studies* 46, 1998, s. 937-50). Eylemi virtüoziteye dayandırması nedeniyle genel politik teoriye ahlakı entegre edemediği için Arendt'i eleştiren Bhikhu Parekh (*Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, s. 181) ise gene de başka bir noktadan, düşünmenin içerdiği çoğulluk kavrayışından hareketle Arendt'te içkin bir ahlak anlayışı bulunduğuna dikkat çeker: "Hannah Arendt için düşünmek, kişinin kendisinin oluşturduğu bir sahnede eleştirel bir içsel seyirci önüne çıkmasıdır." Gerçekten de, Sokrates'in ulaşmaya çalıştığı, Aristoteles'in ise daha etraflı olarak tanımladığı şey, başkalarıyla birlikte yaşamanın kendimle birlikte yaşamaktan başladığıdır. Kişi, ancak kendisiyle nasıl yaşayabileceğini bilirse, başkalarıyla birlikte yaşamasını bilir. "Ben" kaçamayacağım, ne yapsam terk edemeyeceğim kişidir. O yüzdendir ki, "kendimle anlaşmazlığa düşeceğime, bütün dünya ile anlaşmazlığa düşmem daha iyidir," der Sokrates, Kallikles'e. Bunun anlamı, insanın kendi içinde çoğulluk taşıdığıdır ve bu benlik, "ben", sürekli değişir ve bir miktar kapalı (müphem) kalır. Kendi kendime olduğumda da bu "ben" başka bütün insanları, dolayısıyla da bütün insanların insanlığını, bana bu değişebilirlik ve müphemlik içinde temsil eder ("Socrates", *The Promise of Politics*, s. 22). Arendt hem mantığın hem de etiğin kökenini Sokrates'in Kallikles'e verdiği yanıtta bulur: "Vicdan, en genel anlamda, kendimle anlaşmazlık içinde olup olmamama dayanır ve bu yalnızca başkalarına değil, kendime de göründüğüm anlamına gelir" (s. 21).

disinin iyi olmasıyla değil, yapıp ettiklerinin içinde yaşadığı dünya için iyi olmasıyla ilgilidir. Çünkü "[kişisel] ahlaki kaygıların merkezinde benlik, politik kaygıların merkezinde ise dünya vardır."[84] "İyi" olmaya çalıştığım zaman, aslında kendi kendimle ilgiliyimdir, politik olarak eylemde bulunduğum anda ise artık kendi kendimle değil, dünya ile ilgili olurum, onun iyiliği için kaygı duyarım. İyi insan, kötülük yapmaktansa, kötülüğe maruz kalmayı yeğleyebilir ve böylece kötülüğün ortadan kalkması için eylemde bulunmayabilir. Buna karşılık iyi *yurttaş*, Macchiavelli'nin dediği gibi, sitenin yararını kendi ruhuna üstün tutar; kendisi için duyduğu kaygıdan daha fazlasını dünya için duyar. Bu nedenledir ki Arendt, sürekli olarak bizi ortak dünyamız konusunda sorumluluk üstlenmeye çağırır.[85]

Ancak bu çağrı, aynı zamanda, onun dünya kaygısı ile kişisel vicdani tutarlılık kaygısı arasında yaptığı ayrımın yanlış anlaşılabilmesine de yol açar. Örneğin George Kateb, Arendt'in vicdanı bir tür kişisel çıkar biçimi olarak gördüğünü öne sürer.[86] Oysa Arendt vicdanın kişisel ahlaki tutarlılıkla ilgili ve dolayısıyla gayripolitik olduğunu söylerken vicdanlı insanların bencil olduğunu, başkalarının durumuyla ilgilenmediklerini kastetmez. Onun kurmaya çalıştığı karşıtlık "ben" ile "başkaları" arasında değil, kişisel vicdanın talepleri ile kamusal dünyaya yönelik sorumluluklar arasındadır. Vicdanın özelliği olan,

> kendi benliğiyle yalnız başına kalma ve kendine hesap verme korkusu, insanı bir kötülüğü yapmaktan alıkoyabilir; ancak bu korku, özelliği gereği başkaları üzerinde etkili olmuyor. Kuşkusuz vicdani nedenlerle reddin bu formu, bir dizi insan vicdani olarak aynı kanaate ulaşıp kamuoyuna gitmeye ve seslerini duyurmaya karar verirlerse politik bir anlam kazanabilir.[87]

---

84. "Collective Responsibility", *Responsibility and Judgment*, s. 153. Andrew Schaap, Arendt'in "politik" olanı "ahlaki" olandan ayırt etmeye çalışırken aslında iki tür ahlak –kamusal ve kişisel– arasında ayrım yapmakta olduğunu ve bunu özel olarak belirtmediği için de kullandığı ahlak kavramının indirgemeci olduğuna dikkat çeker ("Guilty Subjects and Political Responsibility: Arendt, Jaspers and the Resonance of the 'German Question' in the Politics of Reconciliation", *Political Studies* 49(4), 2001, s. 764, dipnot 7). Ben de aynı nedenle ahlak kavramının başına "kişisel" ibaresini eklemeyi yeğliyorum.

85. "Collective Responsibility", s. 151.

86. George Kateb, *Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil.*

Dünyaya yönelik (politik) sorumlulukların ne olduğu ise, ancak başkalarıyla özgür tartışma içinde belirlenebilir, özel vicdanlarda değil! Yurttaşın görevi, yalnızca haksızlığın yapılmasını önlemek değil, yapılmış olan haksızlığı düzeltmek ve böylece ortak dünyanın devamını sağlamaktır. Politik olan, daima, paylaştığımız dünyaya ilişkin olduğu için otantik eylem ve zihinsel yargı, kişiyi kendi benlik kaygılarının ötesine taşır.

Politik Eylem ve Özgürlük, Kişisel Öznelliğin Aşılmasını Gerektirir

Politik özgürlük, birlikte yaşamanın olanakları konusunda sürekli bir diyaloğa ve eylemselliğe girişilerek kişisel öznelliğin aşılması anlamına gelir. Özel alana uygun olan koşullar, kamusal alana uygun olmamakla kalmaz, onu yıkıcı olabilir. Örneğin araçsal rasyonellik ve hedonist faydacılık gibi kişiye özel ölçütler, politik eylemin anlam yaratma niteliğini, yani kamusal eylem ve sözlerin paylaşılmasını dinamitler. Aynı şekilde duygular da –örneğin suçluluk ya da mağduriyet duygusu– kamusal alan dışında belirli kişiler arasındaki ilişkilerde işlevsel olsa bile, kamusallaştıkları zaman "sentimentalizm"e dönüşerek gerçek politik eylemi baltalar. Bu nedenle kamusal yaşama özgü olan koşullar (çoğulluk, görünürlük, kırılganlık, olumsallık) ve politik eylem, kişiye özel ve kişisel kaygı içeren duygularla değil, kişinin dışındaki bir ilkeden esinlenmelidir. Bireysel ölçütlerin tersine, "bir ilkenin geçerliliği evrenseldir, herhangi bir kişiye ya da gruba bağlı değildir."[88] Duygu kolayca, ikna ve uzlaşma gibi dünyasal eylemlerden uzaklaşarak kendi ahlaki hakikatinin mutlak değer olarak kabul edilmesi talebine dönüşebilir ve böylece içkin olarak göreli olan politik alana *mutlak ölçüt* getirir.[89] Duygulardan (suçluluk, merhamet, mağduriyet, vb., vb.) kaynaklanan politikanın otantik olmamasının nedeni, tam da budur. Çünkü bütün ahlaki "hakikatler" –öznel olarak ne denli güçlü ve samimi olurlarsa olsunlar–, kamusal alana sokuldukları anda salt birer "kanaat" haline gelirler:

87. "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı, Sivil İtaatsizlik*, Yakup Coşar (haz.), İstanbul: Ayrıntı, 1997, s. 89.
88. *BPF*, s. 152. 89. *OR*, s. 86-87.

Kamusal alanda vicdanın sesinin kaderi, filozofun doğrularının kaderinden farklı değildir: İkisi de çıkış noktalarından bağımsızlaşıp diğerlerinden ayırt edilemeyecek kanaatler haline gelirler. Ve bir kanaatin gücü de vicdana değil, onu paylaşanların sayısına bağlıdır: "X"in kötü olduğu kanaatine inandırıcılık kazandıran, herkesin "X"in kötü olduğuna dair inancı paylaşmasıdır.[90]

Benlikle ilişkili duygular, kişinin dünyaya *politik* bir yanıt vermesini önler: Temsili bir biçimde düşünmesini, dünyayı çoğul perspektiflerden tahayyül edip anlamasını ve öznelerarası geçerliliği olan bir görüşe (*ilkeye*) dayanarak yargıda ve eylemde bulunmasını engeller. Örneğin, suçluluk duygusu içindeki kişiler, "kendi tekil deneyimleri içine sıkışıp kaldıkları ölçüde" kötü yurttaşlardır. Ayrıca, kolektif suçlulukta olduğu gibi, bu tekil deneyimi çoğalttığınız zaman da bir şey değişmez, sonuç gene politik eyleme girişmek değil, kendi içine kaçmak, politik sorumluluktan vazgeçmektir.[91]

Arendt'in suçluluk ve benzeri ahlaki *duygulardan* yola çıkan eylemin genel olarak anti-politik olduğunu söylemesi onun salt rasyonalist, duygusuz bir politikayı savunduğu anlamına gelmez. Tam tersine politik eylem, "dünyaya yönelik *tutkulu* bir açıklığı ve *sevgiyi*" içerir[92] (*abç*). İnsanların birbirleriyle kurdukları kırılgan ilişkiler ağını –dünyayı– korumak ve ona ihtimam göstermek için girişilen, bize sunulmuş olanın değerini bilen ve ona minnettarlığımızı ifade eden eylemdir, politik eylem. İnsan çoğulluğuna ve doğaya karşı bundan daha ahlaki bir tutum olabilir mi?

90. "Sivil İtaatsizlik", s. 89.

91. "Herkesin suçlu olduğu yerde kimse suçlu değildir." "Personal Responsibility Under Dictatorship", s. 28. Ayrıca bkz. "Collective Responsibility", *Responsibility and Judgment* içinde.

92. *MDT*, s. 6. Elizabeth Young-Bruehl de, Arendt'in son çalışmasının –*Thinking* (Düşünme)– onun politik düşüncesinin başlangıcının ve sonunun bir ve aynı şey olduğunu gösterdiğine işaret ederek "Arendt'in düşüncesini birleştiren, ben ile ötekini birbirine bağlayan sevgi olarak anlamaya başladığı şeydir, yani *amor mundi*," diyor (*Hannah Arendt: For Love of the World*, s. 327).

Kadınların Arendt'i

HANNAH ARENDT kendisini hiçbir zaman feminist olarak görmedi; zaten tek soruna odaklı politik hareketler hakkında iyice kuşkucu olduğu ve kadın sorununun daha genel politik kaygılardan koparılmasını doğru bulmadığı da bilinir. Tek bir odağa saplanıp kalmak, insanın düşüncesini ister istemez soyutlamalara, genelleştirmelere yöneltir; bu da kişiyi özgül durumların çeşitliliğini, ya da Arendt'in deyişiyle "dünyanın çoğulluğunu" kavramaktan, "genişlemiş bir zihne" sahip olmaktan uzaklaştırır. Gelişmekte olan kadın hareketinin elbette farkındadır[1] ama, en önemli biyografisinin yazarı Elisabeth Young-Bruehl'in deyişiyle, ona "kamusal bir tepki vermemiştir."[2] Gene de bu, belki ikinci dalga feminist hareketin ilk yılları dışında, feminist teorisyenlerin onun birçok kavramsallaştırmasını, hatta yapıtının tümünü dikkate alıp orada yeni "mücevherler" keşfetmelerini önlemedi. Bu anlamda çağdaş feminist teorisyenlerin

1. Aslında sadece şu alıntı bile salt "farkında" olduğunu söylemenin yeterli olmadığını ortaya koymaktadır: "Kadınların ve işçi sınıfının, *yani kamusal yaşamda görünmelerine hiçbir zaman izin verilmemiş olan insanlık kesimlerinin özgürleşmesi*, bütün politik konuların radikal biçimde yeni bir görünüm kazanmasına yol açtı." Bkz. "Introduction into Politics", *Hannah Arendt, The Promise of Politics*, s. 144 vd., özellikle s. 152 (*abç*).

2. Elisabeth Young-Bruehl, "Hannah Arendt Among Feminists", *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, s. 307. Arendt ayrıca, kadınların özel alandaki geleneksel rollerini tartışırken "bazı yazarların birincil saydıkları cinsiyetler arasındaki garip işbölümü"nden söz eder ve Aristoteles'e atıfla, kadınların özel alana ait sayılmalarının, onların "görevinin bedenleri ile yaşamın ihtiyaçlarına cevap vermek" olduğu inancıyla el ele gittiğini belirterek bunu "garip" bulur (*THC*, s. 48, dn. 38). Ama bunun ötesinde bir analize girişmez.

yaptığı şey, Arendt'in Walter Benjamin için kullandığı ve aslında kendisine de rahatlıkla uygulanabilecek tabirle "inci avcılığı"ydı.[3]

Kendi Kimliğine İhanet Eden Kadın

"Kişisel olan politiktir" sloganının dillerden düşmediği 1970'lerde, Arendt'in özel alan ile eylemin kamusal alanı arasında yaptığı katı ayrım, kadınların ev içine ve ev işlerine mahkûm edilmesini meşrulaştırdığı gerekçesiyle feministlerin eleştiri oklarının hedefindeydi. Arendt'teki kamusal/özel ayrımının; esas başarısı "ev içi"ni, aileyi ve onun içinde kadınların sözümona "doğal" işlevlerini politikleştirmek olan feminist teori ve politika ile uzlaşması mümkün görülmüyordu.[4] Bu dönemde zaten genel olarak Arendt, antik Yunan *polis*'iyle birlikte erkeklere özgü aristokratik kamusal alanı yüceltmekle eleştirilmekteydi. *İnsanlık Durumu*'nda "örnek gösterip övdüğü insanlık durumu", kadınlar ile köleler zorunluluğun hüküm sürdüğü özel alandaki sosyal işlerin biteviyeliğine mahkûmken, mülk sahibi soylu erkeklerin kamusal alanda eyleyerek kendilerini ölümsüzleştirmeleri değil miydi? 20. yüzyılın hiç tartışmasız bu en önemli kadın düşünürünün, ikinci dalga feminist teorisyenler tarafından ilk başta dikkate alınmamasının nedeni de, büyük ölçüde, işte bu "Homerik kahramanlığa dayalı eril politika anlayışı" ve özel ile kamusal alanları kesin çizgilerle ayırıp birinciyi "zorunluluğun" yeri olarak –bütün dışlananlarla birlikte– aşağı gördüğü varsayımıydı.[5]

3. Bu konuda bkz. Fatmagül Berktay, "Hannah Arendt, Bir İnci Avcısı", *Politikanın Çağrısı*.

4. Arendt'in yapıtının erken dönem feminist yorumları için bkz. Mary G. Dietz, "Feminist Receptions of Hannah Arendt", *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Bonnie Honig (haz.), Pennsylvania State University Press, 1995.

5. Birinci Bölüm'de değinildiği gibi, Arendt *İnsanlık Durumu*'nda üç farklı etkinlik biçimini –emek, iş ve eylemi– fenomenolojik bir analize tabi tutar. (Dolayısıyla Arendt'in, emek kategorisini olgusal ve ampirik olarak değil, insan ile dünya arasındaki belirli bir ilişki biçimini açımlamak için kullandığını ve "emekçi" derken işçi sınıfını kastetmediğini hatırlamak gerekir.) İnsanın fiziksel, bedensel ihtiyaçlarının karşılanmasını ve yaşamın sürdürülmesini sağlayan emek özel alanda, Eski Yunan'da üremenin ve yeniden üretimin alanı olan *oikos*'ta (hane) yürütülen etkinliktir ve insanlık koşulunun vazgeçilmez bir parçasıdır. Ancak antik dünyada hanenin sınırları içinde kalan bu etkinlik, modern çağda kamusal alana egemen hale gelmiştir. Emek faaliyetinin, insan birlikteliğinin ve ilişkiselliğin alanı

Bu dönem feminist literatüründe, "özgürleştirici potansiyeli kesinlikle olmayan, genel olarak muhafazakârlığa ve cinsiyetçiliğe hizmet eden" böyle bir ayrımın nasıl olup da bir kadın tarafından savunulduğu sorusu gündemdeydi. Bir kültürel feminist olan şair Adrienne Rich, *İnsanlık Durumu*'nun "erkek ideolojisince beslenen bir kadın zihninin trajedisini" cisimleştirdiğini söylüyor[6] ve bu yorum birçoklarınca paylaşılıyordu. Arendt'i "erkek gibi düşünmekle" eleştiren bu kültürel feministler, kadınların sırf kadın oldukları için "kadınca" ve daima cinsel farklılık çizgisinde düşünmeleri gerektiği kanısındaydılar. Bu, aslında mevcut ataerkil ikici düşünme tarzının tersine çevrilmesinden ibaretti. "Kadın" ve "erkek" kategorileri birbirlerine karşıt olarak konumlanmıştı ve aralarında hiyerarşik bir ilişki vardı; bütün diğer kategoriler, "iyi" olan "kadın" temel kategorisine göre sıralanıyordu. Bu bakış açısından, özel alan da "kadın alanı" olarak özel bir değer kazanmaktaydı: bakıp büyütmenin, ilişkiselliğin, şefkatin ve ihtimamın alanı. Kamusal ise mücadelenin, şid-

---

olan kamusal alanı işgal etmesiyle birlikte her şey özel çıkarların ve ihtiyaçların karşılanmasına ve tüketime yönelik olmaya başlar, insanların esas amacı da tüketmek için çalışmaktan ibaret olur. "Sosyal"in yükselmesi derken Arendt'in kastettiği, günümüzde toplumun özel ihtiyaçların karşılanması ve maddi rahatlığa ya da lükse kavuşma hedefi etrafında örgütlenmiş olmasıdır. Bu durum, nüfusun büyük çoğunluğunun tatminsiz ve başkalarından soyutlanmış hale gelmesine yol açar. İnsanlar zamanlarını çalışmak –meta üretmek– ve metaları tüketmek için harcarlar ve kamusal yaşama katılım anlamını yitirir. Kendisi özel ile kamusalın karışımı olan "sosyal alan", hem özel hem de kamusal alana yönelik bir tehdittir: "Toplum... modern çağın daha eski ve daha sahici kamusal veya politik ile özel alanları arasına soktuğu garip ve bir anlamda melez bir alandır" (*OR*, s. 122). Bu alan genişledikçe, dünyaya yabancılaşma ve sınır tanımadan dünyayı "tüketme" de hızlanmaktadır.

6. Adrienne Rich, *Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1961-1978*, Norton, 1979. Mary O'Brien de, *The Politics of Reproduction*'da (Routledge & Kegan Paul, 1981) Arendt'in, kendi kadın kimliğine ihanet ettiğini söylüyordu. Her iki yazar da Arendt'i özcü bir kimlik merceğinden okudukları için böyle bir sonuca varmaları şaşırtıcı değildir. Maria Markus ise feministlerin Arendt'in yapıtını dikkate almak konusundaki isteksizliklerini "çağdaş feminist teorideki... erkeklerin ürettikleri farklı teorik önermeleri yeniden düşünmek, yeniden değerlendirmek, yeniden yorumlamak ya da hatta basitçe onlardan öğrenmek istememek" ve feminist olmayan ya da toplumsal cinsiyeti bir analitik kategori olarak kullanmayan kadın düşünürleri de "erkeklerle özdeşleşenler" diye bir kenara atmak şeklindeki "rahatsız edici" eğilime bağlar ("The 'Anti-Feminism' of Hannah Arendt", *Thesis Eleven* 17, 1987, s. 76).

detin, erkek üstünlüğü ideolojisinin, manipülasyonun ve iktidarın alanıydı... Burada gözden kaçırılan, bir şeyi salt tersine çevirmekle onu gerçekten değiştirmenin mümkün olmadığı, hatta daha da pekiştirme ihtimalinin bulunduğu gerçeğiydi.

Bu çerçevede, yüzeysel bir okuması yapılan Arendt'in kamusal/özel alan ayrımı, eril alanın gerici ve ataerkil bir övgüsüymüş gibi görünüyordu. 1970'ler feminizminin önceliği, kadınların evrensel yurttaşlığa kabul edilmelerine rağmen hâlâ kıramadıkları ve onları özel alana, ev içindeki geleneksel annelik ve eşlik rollerine hapseden ayrımcılığa karşı mücadeleydi ve modern ekonomik/sosyal koşulların özel ve kamusal alanlarda yol açtığı tehlikelerle pek ilgilenilmiyordu. Bu açıdan bakıldığında sosyal "kadın sorunu"nun farkında olsa da "kişisel olanın siyasal olmasıyla" hiç ilgilenmeyen Arendt'in tutumunun çok yersiz, hatta zararlı görünmesi doğaldı. Bu yazarlar, Arendt'in teorileştirdiği kamusal eylem alanının cinsiyetlendirilmiş olduğunu varsayıyorlar ve dolayısıyla onu kadınların bu alandan tarihsel dışlanmışlığını görmezden gelmekle eleştiriyorlardı. Oysa Arendt, *vita activa*'nın merkezi unsurlarının –emek, iş, eylem– cinsiyetlendirilmiş tarihsel ve sosyolojik kategorilere denk düşmediğini vurgular. "Yaptığımızı düşünürken", onun odağı, "insanlık koşulunun en temel ifade biçimleri... *her insanın* yapabileceği faaliyetler"dir. Kamusal alanda başkalarıyla uyum içinde hareket etme yetisi, dişil ya da eril değil, ayırt edici biçimde insani bir niteliktir.[7]

7. "Prologue", *THC*, s. 6, *abç*. Ben de on iki yıl önce verdiğim bir bildiride benzer bir yüzeysel okuma yaptığımın sonradan farkına varmış olsam da, söz konusu metni –"Yeni Binyıl'da Eski Politikanın Yenilenme Olanağı: Hannah Arendt'in Düşüncesi"– *Politikanın Çağrısı* kitabıma dahil ettim. Bunun nedeni, kitabın aynı zamanda kendi entelektüel gelişme tarihime de –eğrisi ve doğrusuyla– tanıklık etmesi gerektiğini düşünmemdi.

İkili Karşıtlıkların Ötesinde...

Işık karanlığın sol elidir, karanlık da ışığın sağ eli.
İkisi birdir, yaşam ve ölüm yan yana yatarlar kemmerdeki
sevgililer gibi, tutuşmuş eller gibi, sonuçla yol gibi.
– *Ursula K. LeGuin*, Karanlığın Sol Eli

Feminist hareket ve teori, uzunca bir süre, erkek egemen kamusal alanda yer alan politikanın ve politik iktidar biçimlerinin "kirli" olduğunu, dolayısıyla kadınlar buna bulaşırlarsa ellerinin kirleneceğini savundu. Politikanın bireysel özgürlük ve ölümsüzlük alanı olduğunu öne süren, üstelik de bunu örneklemek için eski Yunan *polis*'ini ve onun elitist, eril kamusal alanını yücelten bir düşünürden feminist hareketin öğrenecek bir şeyi olabilir miydi? Ancak, hareketin olgunlaşması ve teorinin derinleşmesiyle birlikte, dışında kalmak yerine bu alanın dönüştürülmesi olanakları tartışılmaya ve "yeni yurttaşlık" kavramları geliştirilmeye başladı. Artık bu ayrımın hem feminizm açısından taşıdığı anlam, hem de başka ezilenler için aynı derecede geçerli olup olmadığı sorgulanmaktaydı.

Örneğin Elisabeth Young-Bruehl özel/kamusal ayrımı "siyahlar, ırkçılık kurbanları, sömürgeleştirilenler vb. için bu kadar hayati değilken, onu feminist teori için bu kadar merkezi kılan nedir?" sorusunu soruyor ve "tek bir 'ayrımcılığa uğramış insan' tipi olmadığı gibi ayrımcılık süreçlerinin ardında yatan tek bir psişik ya da sosyal dinamik yoktur," diyerek beyaz ırkçılık mağdurları açısından kamusal/özel ayrımının merkezi bir önem taşımadığını savunuyordu. Young-Bruehl'e göre sömürgeleştirilmiş Afrikalılar da, köle olarak Yeni Dünya'ya götürülmüş olanların torunları da bu kategorilerle düşünmüyorlardı: "Onlar, hanelerde ve geniş haneler olarak tasavvur edilen, aslında Arendt'in 'sosyal' adını verdiği daha geniş birimlerde –toplumsal, ulusal haneler– siyahları 'doğal olarak hizmet etmeye uygun' gören efendiler tarafından ezildiler. Irkçı egemen elitler ve kendilerini elit olarak hayal eden daha az 'başarılı' ırkçılar, kırsal alandaki ya da kentteki mülklerinin gerçek veya hayali büyüklüğü ne olursa olsun, efendidirler. Irkçılık, içindeki sözümona doğal hizmetkârlarla birlikte bu hane tasavvurunun en güçlü olduğu

durumda en tehlikeli halini alır; bunun sonucunda ırkçılık mağdurlarının özgürleşimci söylemi, ister tek bir aile mülkü ya da bir ulus olsun, efendinin evinden kurtulmaya odaklanır."[8]

Dolayısıyla Elisabeth Young-Bruehl, cinsiyetçiliğin tehlikeli biçimde artmasını, özel/kamusal ayrımının çökmesine bağlamaz. Söz konusu ayrımın çökmesi, anti-semitizmin totalitarizme doğru evrilmesindeki tehlikedir ve özel olanın, mahrem alanın, hatta insanların düşüncelerindeki mahremiyetin bile tümüyle ortadan silinmesini kapsar. Buna karşılık cinsiyetçiliğin esas tehlikesi, özel ile kamusal olanın tamamen birbirinden ayrılması ve kadınların da politika dışı olan, hukukun erişemediği, hakların güvence altına alınamadığı ve yalnızca efendinin iradesine tabi olan özel alana özgülenmeleridir. Bu alan, tarihsel olarak, soyun yeniden üretilmesinin (kadın doğurganlığının ve bedeninin) denetlendiği yerdi. Young-Bruehl, haklı olarak, farklı ezilen grupların ezilmelerini anlamlandırmak ve mücadelelerini örgütlemek için kullandıkları analitik kategorilerin aynı olmadığına da dikkat çekiyordu. Gerçekten de feministlerin, hem farklı ezilen gruplar ile politik ittifaklar yapabilmek, hem de çoğul baskılara maruz kalan (örneğin hem kadın, hem eşcinsel, hem etnik bir azınlığa mensup olan) kişi ve grupların karmaşık deneyimlerini dikkate alabilmek ve buradan özgürleşimci bir teori üretebilmek için farklı perspektifleri birleştiren bir yaklaşıma sahip olmaları gerekir. Ancak Young-Bruehl'e göre Arendt'in politika teorisi, böyle bir proje açısından yararlı değildir.[9]

Oysa artık Arendt'in yapıtı tam da böyle bir proje açısından yararlanılan ve özel/kamusal ayrımının totaliter eğilimlere karşı koruyucu işlevinin daha fazla farkına varılan bir okumaya tabi tutuluyor. Üstelik en çok eleştirilen kamusal alan kavramsallaştırmasının, liberal ve cumhuriyetçi paradigmaların ötesine geçilerek feminizm için anlam taşıyacak biçimde yurttaşlığın yeniden tanımlanması,

8. E. Young-Bruehl, *a.g.y.*, s. 320.

9. *A.g.y.*, s. 322. Elisabeth Young-Bruehl, Arendt'in totalitarizme ilişkin analizinin tarihsel olarak en zengin ve aydınlatıcı açıklama olduğunu düşünse de, bu analizin diğer baskı biçim ve süreçlerine --cinsiyetçilik, ırkçılık– genelleştirilemeyeceği kanısındadır. Ona göre Arendt ne zaman kendi teorik çerçevesini bu tür önyargıları ve süreçleri tartışmak için kullandıysa, her seferinde, bunlar ile anti-semitizm arasındaki önemli farkları gözden kaçırmış, benzeştirme yöntemini kullanması onun bakışını perdelemiştir (s. 319).

politikanın ve iktidarın dönüştürülmesi açısından olanaklar sunduğu tespit ediliyor. Bu bağlamda özellikle Arendt'in benzersizlik ve farklılık üzerine kurduğu kamusal alan ve farklı perspektiflerin birbirleriyle sonsuzca tartışmasına dayanan politika anlayışından yapılan çıkarsamalar önem taşıyor. Nitekim, "eylem"i (*praksis*), "yapmak"tan (*poiesis / fabrication* / imalat) ayıran; onu eşitlik ve dayanışmayı temel alan insan birlikteliği ve etkileşimi olarak gören; dolayısıyla da modern çağın karakteristiği olan bürokratikleşmiş ve elitist politik temsil biçimlerini eleştiren Arendt'te özgürlük, çoğulluk, eşitlik, dayanışma ve kolektif tartışmaya dayanan bir katılımcı demokrasi teorisinin ipuçlarının bulunması şaşırtıcı değil. Örneğin politikanın belirsiz açıklığını, tahmin edilemezliğini vurgulayarak toplumsal cinsiyeti sabit bir kimlik kategorisi olarak kabul etmenin politikayı kapatacağını savunan feminist teorisyen Bonnie Honig, Arendt'in kamusal alanda eylem anlayışının "agonistik", yarışmacı bir feminizm yaklaşımını mümkün kıldığını savunuyor.[10] Mary Dietz ise, *İnsanlık Durumu*'nda "çoğu feministin bugüne kadar fark ettiğinden çok daha provokatif bir toplumsal cinsiyet alt-metni" bulunduğunu ve Arendt'in toplumsal cinsiyeti sadece "modernitenin egemen bir kategorisi olarak temalaştırmakla kalmayıp politik eylem kavramıyla onu yerinden ettiğine" dikkat çekiyor.[11]

"Parvenu"ya Karşı Bilinçli "Parya"

Adrienne Rich'in ve diğerlerinin yorumu, bir sonraki feminist yazar kuşağı tarafından yavaş ve biraz ikircikli biçimde de olsa uzaklaşılacak olan bir kültürel feminist tutumdu. Bu ikinci kuşak, Arendt'in kadınların durumunu açıkça ele almamakla birlikte kamusal alana çıkışları engellenmiş olan insanların, yani "parya"lık konumunda

10. Bonnie Honig, "Towards an Agonistic Feminism", *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Seyla Benhabib ise, Dördüncü Bölüm'de değinildiği gibi, Arendt'in yapıtında hem agonistik hem de birlikteliği vurgulayan boyutlar olduğunu düşünüyor. Birincisi, *polis*'in rekabetçi kamusal alanına denk gelirken ikincisi, belirli bir yere ve zamana bağlı olmaksızın kolektif eylemin ortaya çıktığı her durumda görülür (*Situating the Self*, Routledge, 1992, s. 93).

11. Mary G. Dietz, "Feminist Reconceptions of Hannah Arendt", *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* içinde, s. 18.

tutulmuş olanların özgül konumlarının farkında olduğunu ama bu farkındalığa bir feminist olarak değil de, bir Yahudi kadın ve Avrupa Yahudiliğinin bir tarihçisi olarak ulaştığını saptadı. Bat Ami Bar On gibi Yahudi feminist yazarlara göre, bu tutum sadece ona özgü değil, Nazi dönemini ve Yahudi soykırımını konu alan neredeyse bütün anılarda ve yapıtlarda gözlenen bir durumdu.[12]

Arendt, 1932-33 yıllarında, yani kendi deyişiyle "sorumluluk hissedip" politikayla ilgilenmeye başladığı dönemde Rahel Varnhagen biyografisi üzerinde çalışmaktaydı (bu kitabın son iki bölümünü Paris'te 1938'de bitirdi).

Başlangıçta, Alman toplumunda "istisnai bir Yahudi", Arendt'in deyişiyle bir *parvenu* (asimile olma çabası içindeki bir türedi) olmaya çalışan Rahel, sonuçta bu çabanın samimiyetsizliğinin ve sahteliğinin farkına vararak "bilinçli parya"lık konumunu seçer. Eğitimli toplumun sorgulamayan, asimile olmuş bir üyesi değil, tümüyle bu toplumun dışında olmasa bile onun içinde ikircikli bir bağımsızlığı sürdüren sorgulayıcı ve huzursuz bir üye olacaktır. Toplumu reddetmeyecek, ancak o toplumdan dışlanmış olanlar ile olan bağını hiç gizlemeyecek, hiç unutmayacaktır. Bu, Arendt'in de 1930'ların sonuna doğru kendisi için seçtiği kimliktir: Alman ve Doğu Avrupa kültürünün bir parçası olarak kalmak, ancak onun içinde "bilinçli parya" konumunda olmak.

Kendi deyişiyle bunun nedeni, Yahudi sorunu konusunda "gözlerinin açılmış" olmasıydı. Dolayısıyla, son derece bilinçli ve politik bir tavır olarak 1940'lar ve 50'lerde yazdığı yapıtlarını "bir Yahudi olarak" yazdığını vurgulaması, Young-Bruehl'e göre, Arendt'i "feminizmin çokkültürlüleşme momenti"ne dahil etti.[13] Ama Yahudilik

12. Bat Ami Bar On, haklı olarak, Nazi dönemini ve Yahudi kırımını inceleyen eserlerde toplumsal cinsiyetin merkeze alınmasının ancak feminizmin etkisiyle son dönemlerde gerçekleşebildiğine işaret ediyor: "Daha önce kadınların yazdığı bazı anılar yayımlanmış olsa da kadınların 1933 ile 1945 arasındaki deneyimlerini işleyen anılara ancak şimdi yeterince yer açılmaya başladı. Arendt'in düşüncesine göre, 'Yahudi olmanın alçaltıcılığından' kurtulmanın sadece tek bir yolu vardı – bir bütün olarak Yahudi halkı için mücadele etmek." Arendt'ten bu alıntıyı (Hannah Arendt, "Portrait of a Period", *Menorah Journal*, Sonbahar 1943, s. 314) yapan Bar On, "Arendt'inki... travmanın yol açtığı ve toplumsal cinsiyeti merkezden uzaklaştıran bir odaklanmaydı," diyor. "Women in Dark Times", *Hannah Arendt Twenty Years Later*, s. 299-301.

tarihi ve Varnhagen'in öyküsü, aynı zamanda Arendt'e, kişisel sempati ve duygudaşlık yoluyla bağlanmış bir grubun, politik birliktelik ve dayanışma ihtiyacına cevap veremeyeceğini de öğretmişti; bu gerçek, duygular ve ırk gibi sabit kimlikler temelinde şekillenen bir topluluğun politik eylem platformu niteliğini nasıl kolayca yitirebileceği konusu üzerinde daha fazla kafa yormasına neden oldu.

1990'lara gelindiğinde, yeni toplumsal hareketlerin ivme kazanmasıyla gündeme oturan kimlik politikası bir yandan hâlâ savunuluyor, ama diğer yandan bunun eyleme ve düşünceye rehberlik etmesinin çok sorunlu olduğu da görülüyordu. Kimlik politikalarına başvurulması, cinsel, ırksal, etnik vb. baskıların var olan düzene asimile olmakla sona erdirileceğini iddia eden hareketlerin başarısızlığıyla ilgiliydi ve haklı olarak bu hareketlere, egemen düzenin değerlerini ve normlarını kabul ettikleri eleştirisi yapılıyordu. Nitekim, buna karşı başvurulan kimlik politikalarıyla, marjinalleştirilen kimliklerin kendi değerlerini ve ezilme konumlarını ifade etmeleri mümkün oldu. Örneğin bu dönemde birçok feminist, liberal eşitlikçi feminizmi, erkeklerin tanımladığı ve onlara hizmet eden ölçütleri kabul etmekle eleştiriyordu. Ancak onun yerine önerilen "farklılık feminizmi" de bu sefer "kadın", "siyah", "gey" vb. kimlik kategorilerinin kendi içlerindeki farklılıkları bastırdıkları eleştirisine maruz kaldı. Dolayısıyla bu ortamda kolektif grupları, dışlayıcı kimlik kategorilerine başvurmadan teorileştirme ihtiyacı önem kazandı. Artık, "aynılık" ve "farklılık" konusundaki hassasiyetin, bir topluluğu kendi içinde aynılaştırırken onu başkalarından ayıran özcü bir tutum olup olmadığı tartışılmaktaydı. Bir yandan, hareketi

13. E. Young-Bruehl, *a.g.y.* Arendt, toplumsal cinsiyet konusunda Yahudiliği konusundakine benzer biçimde düşünme geliştirmedi. Sadece bir kitap eleştirisi –"The Emancipation of Women", *Essays in Understanding* (1933)– ve birkaç yorum... Ama Arendt için, toplumsal cinsiyet de, Yahudiliği gibi tarihsel bir koşuldu ve her tarihsel koşul gibi ona da çok çeşitli yollarla cevap verilebilirdi. Young-Bruehl de Bar On gibi, Arendt'in yaşamında toplumsal cinsiyetin marjinalleşmiş olmasının nedenini, *tarihsel olarak* Yahudiliğin aciliyet taşımış olmasına bağlıyor. Gerçekten de, Yahudi olduğu için hayatını tümden değiştiren Nazi hareketinin büyük ölçüde toplumsal cinsiyet körü olmasının, Arendt'in düşüncesinde toplumsal cinsiyetin merkezi bir rol oynamamasına yol açmış olması çok mümkündür. Ancak bunun fazla bir öneminin olmadığını, önemli olanın Arendt'in kendisini nasıl tanımladığı vb. değil, onun düşüncesinden ve yönteminden bugün başka herkes gibi feministlerin nasıl yararlanabileceği olduğu kanısındayım.

bütünleştirecek ortak deneyimleri ve hedefleri ifade edebilmek için "kadın" kategorisi gibi kimlik kategorilerine hâlâ başvuruluyor, öte yandan kimlik dışlayıcı ve baskıcı niteliklerinden ötürü reddediliyordu. Dışlayıcı kimlik ile parçalanmış kimliksizlik arasında sıkışıp kalınmış gibiydi.

Kimlik iddiası, özgül kimliğin daha geniş toplum tarafından tanınması talebi miydi, yoksa söz konusu topluluğu başka herkesten ayıran, taşlaşmış bir konum mu? Bu tür sorular toplumsal cinsiyetin, ırkın, etnisitenin, cinsel yönelimin politik anlamı için olduğu kadar, bizzat politikanın yeniden düşünülmesi açısından da önemliydi. İşte böyle bir dönemde, özellikle Rahel Varnhagen biyografisi, Arendt'in "kimlik politikası"na ilişkin tutumunu anlamak isteyen feministler açısından temel bir referans kaynağı oldu. Arendt, *Rahel Varnhagen, Biography of a Jewess*'de (ve *Totalitarizmin Kökenleri*'nde), marjinalleştirilmiş farklı grupların ve alt-grupların politikadan tarihsel dışlanmışlıklarına yol açan değişik sosyal özellikleri olduğuna işaret eder. Bu gruplardaki insanlar, aynı zamanda çoğu kez başka gruplarda da yer alırlar, yani çoğul kimliklere sahiptirler ve dolayısıyla politik alana farklı açılardan bakarlar. Bu Arendtçi kavrayış, kültürel feminizmin özcülüğünü ve kadınlara ilişkin aşırı genelleştirmelerini –ırk,sınıf, etnisite ve benzerini dikkate almaksızın bütün kadınların aynı kadınlık durumuna ve "erdemleri"ne sahip oldukları anlayışı– eleştirmek isteyen feministler tarafından ele alındığında, hem farklılığı tanımanın, hem de farklılıklara rağmen ve onlarla birlikte ortak hareket etmenin mümkün olup olmadığı tartışmalarına ışık tuttu.

Gerçekten de, bir kimlik grubuna dahil olduğunuzu belirtmek politik bir olgudur; inkâr edilmesi mümkün olmayan, inkâr edilmeye kalkışılması tehlikeli ve yanıltıcı bir olgu... Maria Markus, Arendt'in, kadın hareketinin çoğu kez *parvenu*'nün asimile olma talebine benzeyen bir eşitlik talebi taşımasından kaygı duyduğuna dikkat çeker; bu, gerçek bir özgürleşme sayılamaz.[14] Gerçek özgürleşme için kadınların farklılıkları içinde özgürleşmeleri gerekir, başka bir şeye (bu durumda erkekliğe) asimile olarak değil. Çünkü "*kadın ve erkeğin aynı, yani insan olması ancak birbirlerinden farklı olmalarıyla*

14. Maria Markus, *a.g.y.*, s. 84.

[benzersizliklerini korumalarıyla] *mümkündür*"[15] (*abç*).

Özcü kimlik politikalarının feminist eleştirmenlerinin farkında oldukları gibi, salt biyolojik ya da kültürel-mistik "kadın" tanımları, özgül bir bağlamda kadın olmanın karmaşık politik ihtiyaçlarına cevap verebilmekten uzaktır. Belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamda, salt kadınlık ve erkeklik kategorilerinden çok daha fazla sayıda kimlik olanağı vardır. Arendt kendi çoğul kimliklerinden biri olan "kadın olma"ya da sahip çıkar: "Onun için, kadınlar açısından yol gösterici ilke *vive la petite différence*'tı!" (yaşasın küçük farklılık).[16] Arendt'in, 1953'te Christian Gauss Konferansları'nı verdiği sırada Princeton Üniversitesi'nde "ilk kadın profesör" olmanın nasıl bir duygu olduğu sorusu üzerine, "istisnai" ya da "mostralık" olarak görülmek konusundaki hassasiyetini yansıtan yanıtı da, kadın kimliğine sahip çıkma bilincini esprili bir biçimde sergiler: "Bir kadın profesör olmaktan hiç rahatsızlık duymuyorum... ne de olsa epeydir kadın olmaya alışmış durumdayım!"[17]

Arendt'in bir yandan *vive la petite différence* derken diğer yandan çevresindeki genç kadınları hep bağımsız olma yönünde teşvik etmesi de, günümüzde birçok feministin savunduğu "farklılığımızı koruyarak eşitlik" talebinden hiç uzak değildir. Sanırım kastettiği, "kendi benzersizliğimiz içinde kim olduğumuzu" kabul edip bunu yaşamaktı. Başka bir şey olmaya çalışmadan kendi benzersizliğimizin tadını çıkarmak, ama aynı zamanda kendimizi başkalarından ve kendi çoğul kimliklerimizden politik olarak koparmamak...

15. Hannah Arendt, *MDT*, s. 89. Burada kadın ile erkeğin insan olma temelindeki eşitliğini vurgulayan Arendt, aynı zamanda eşitlik anlamındaki "aynılık" –*sameness*– ile tekbiçimlilik –*uniformity*– arasındaki farka da dikkat çekmektedir.

16. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For Love of the World*, s. 238.

17. *A.g.y.*, s. 272-73. Bir diğer esprili anekdot da, yakın arkadaşı Hans Jonas'ın anlattığı. Bazen Arendt, Jonas ve eşiyle konuşurken bir konuda kestirme bir yargıda bulunduğunda Jonas, bunu neye dayandırdığını sorarmış. O zaman Arendt ile Jonas'ın eşi arasında sabırsızlık, acıma, hatta şefkat içeren bir bakışma olur ve Hannah "ah Hans!" diye iç çekermiş. Bir keresinde Jonas, gene böyle bir durumda dayanamayıp "Hannah açık söyle lütfen, beni aptal mı buluyorsun?" diye sormuş. Bunun üzerine Arendt neredeyse dehşet dolu bakışlarla, "Elbette ki hayır Hans," demiş, "sadece, erkek olduğunu düşünüyorum!" Hans Jonas, "Acting, Knowing, Thinking", *Social Research*, Bahar 1977, s. 26.

Paylaşılan Farklılıkların Politikası

Kimlik politiktir ve öyle olduğu için politik direnişe konu olabilecek, nihai olarak da *değiştirilebilecek* bir şeydir. Üstelik saldırıya uğrayan kimlik grubuna mensup olmasanız da, bu kimlik adına mücadele edebilirsiniz; saldırı altındaki bir kimliği (Yahudi, Kürt, eşcinsel, kadın vb.) savunmak için, bu kimliklere mensup olmak zorunda değilsiniz. Tıpkı Yahudilere yapılan zulme karşı çıkmak için Yahudi olmak gerekmediği gibi, kadınların maruz kaldığı baskıya direnmek için de "kadın" olmak gerekmez. "Kadın olmak" politik bir olgudur ve inkâr edilmesi politik gerçekliklere göz kapamak anlamına gelir, ama politik direnme yoluyla bu olgunun *anlamı* ve *tanımı* değiştirilebilir. Arendt'in yaklaşımı, kadınlararası dayanışmayı soyut bir "kızkardeşlik gücü" olarak değil, kadınların ezilmesine karşı *ortak hareket* etmekte kararlı olan (kadın ve erkek) feministler arasındaki bir dayanışma olarak düşünmeyi mümkün kıldığı için özellikle önemlidir.

Birçok feminist teorisyenin vurguladığı gibi, Arendt'in çerçevesi "paylaşılan farklılıkların politikasını" yapmanın yolunu açmaktadır.[18] "Size Yahudi olarak saldırılıyorsa, kendinizi Yahudi olarak savunmanız gerekir," demişti Arendt.[19] *Kötülüğün Sıradanlığı* kitabında, kendisi için "Yahudilikle özdeşleşme"nin Yahudi halkına duyduğu "sevgiyle" değil –çünkü sevgi bir duygu olarak, ancak özel alanda kişilere yönelik olabilirdi– kamusal, politik bir seçimle ilgili olduğunu söylemiş; Yahudileri eleştirirken daha dikkatli olması gerektiği yönündeki uyarılar karşısında ise, "kamusal alanda duyguların orta-

18. Bkz. Amy Allen, "Solidarity After Identity Politics: Hannah Arendt and the Power of Feminist Theory", *Philosophy and Social Criticism*, 1999, s. 25, 97; Mary Dietz, *Turning Operations: Feminism, Arendt and Politics*, Routledge, 2002 ve "Hannah Arendt and Feminist Politics", *Hannah Arendt, Critical Essays*, L. P. Hinchman ve S. K. Hinchman (haz.), State University Press, 1994; Kimberley Curtis, *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Cornell University Press, 1999.

19. "Size Yahudi olarak saldırılıyorsa, kendinizi Yahudi olarak savunmanız gerekir, bir Alman olarak, bir dünya vatandaşı olarak ya da bir insan hakları savunucusu ya da başka bir şey olarak değil." "What Remains? The Language Remains", *a.g.y.*, s. 12.

lığa dökülmesinin sonucunun ne olduğunu iyi bilirim," diyerek "kabileye sadakat uğruna" tarafsızlık çabasından vazgeçmeyeceğini vurgulamıştı.[20] Dolayısıyla, kültürel feministlerin savunduğu "doğa"ya, sempatiye ya da empatiye dayandırılan duygusal ve özcü, sonuç olarak da yanıltıcı kimlik tasavvurlarıyla arasına net bir mesafe koymaktaydı:

> "Yahudi" kelimesini kullandığım zaman, özel bir tür insanı kastetmiyorum... Tarih tarafından seçilmiş ya da yük yüklenmiş bir gerçekliğe de gönderme yapmadım. Sadece, bu grubun bir üyesi olmam dolayısıyla [bu kimliğin sorunlarının] bütün diğer kişisel kimlik sorunlarıma ağır basmasına ya da daha doğru bir ifadeyle anonimlik, isimsizlik yerine *onları seçmeye karar vermeme* neden olan bir politik olguyu dile getirdim.[21] (*abç*)

Arendt burada, *bütün Yahudilerin paylaştığı belirli bir sabit öze sahip olduğunu ima etmeksizin* kişinin "ben Yahudiyim" demesinin mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Böylelikle, verili kimliği *politikleştirmekte*, yani gerekirse –koşullar değiştiğinde– Yahudi kimliğinin yol açtığı sorunların yerine başka kimlik sorunlarının ağır basmasının, ya da isimsizliğin (herhangi bir kimliği vurgulamamanın) tercih edilebileceğine dikkat çekmektedir.

Arendt için Yahudi olarak doğmuş olması verili, değiştirilemeyecek bir olgudur. Bu "verili olan" için minnettardır; "var olan her şeye karşı temel bir minnet duymak diye bir şey vardır," der, haklı olarak, "'verilmiş olan', yani yapılamaz ve yapılamayacak olan için; *phsei* olup da *nomoi* olmayan için... tartışma ya da münakaşa konusu olmayacak şeyler için minnet duymak..." Dolayısıyla bu "olgu"yu reddetmez, ama işte tam da verili bir şey olduğu için bu *kendiliğinden* herhangi bir eylemin, yeni bir şey başlatmanın konusu olamaz. Verili kimliğin eylemin konusu olabilmesi, ancak, (saldırıya maruz kaldığında) tanımı ve konumu tartışma ve direnmeye açılıp

20. Hannah Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Ron Feldman (haz.), Grove, 1978, s. 247.

21. *MDT*, s. 18. Arendt çoğul kimlikler konusunda gayet nettir: "Bildiğiniz gibi ben bir Yahudiyim, gördüğünüz gibi kadın cinsine (*femini generis*) mensubum, eminim [telaffuzumdan] anladığınız gibi Almanya'da doğdum ve eğitim gördüm ve belli bir ölçüde Fransa'da geçirdiğim uzun ve oldukça mutlu yıllarda şekillendim." "Sonning Ödülü'nü Kabul Konuşması", Kopenhag, Danimarka, 18 Nisan, 1975, *Hannah Arendt, Responsibility and Judgment* içinde, "Prologue".

politikleştirildiği zaman gerçekleşir; bu durumda kişisel bir özellik olmaktan çıkarak kamusal alanda değiştirilebilir hale gelir ve *yeninin doğuşuna* hizmet edebilir.

Aynı şey diğer kimlik iddiaları, bu arada "kadın "kimliği için de geçerlidir. *Çoğulluk*, politik eylemin bu önkoşulu, kendi içinde başka diğer olanaklar gibi toplumsal cinsiyet kimliğini de barındırır ve buna da diğerleri kadar saygı göstermek gerekir. Eğer saldırı altındaysa, ki ataerkil toplumda genellikle öyledir, bu kimliği savunmak gerekir. Yoksa, Arendt'in saldırı altında "Yahudi olmak" savunulmadığı ve egemen topluma asimilasyon reddedilmediği zaman düşüleceğini söylediği durumla yüz yüze kalınır:

> Yahudilere düşman olan bir toplumda... ancak aynı zamanda anti-semitizme asimile olarak asimile olabilirsiniz...Ve kişi, kendi kökenini inkâr etmenin bütün sonuçlarını göze alarak ve kendisini, bunu yapmamış ya da henüz yapmamış olanlardan koparark gerçekten asimile olursa, o zaman bir alçak haline gelmiş demektir.[22]

Ancak kişinin kendisini "Yahudi olarak", "kadın olarak", "siyah olarak" vb. savunması, başka ezilen gruplarla dayanışmayı reddetmek anlamına gelmez; tam tersine bu savunma, salt ait olunan grubun hakları ve çıkarları için değil, bütün ezilen grupların varlığını güvenceye alacak bir çoğulluk için mücadele etmeyi içermelidir. Özgürleşme hareketleri belirli baskı biçimlerinden yola çıkarlar – milliyetçi hareketler milli baskıdan, siyahlar ırkçı baskıdan, Yahudiler anti-semitizmden, kadınlar cinsiyetçi baskıdan vb. Bu ilk başta böyle olsa da, bir hareketin uzun soluklu olabilmesi için daha geniş kesimleri kapsaması ve daha geniş bir ufka sahip olması gerekir, hem ittifaklar yapabilmek açısından, hem de geleceği özgürce tahayyül edebilmek için tarihsel kavrayışımızı genişletmek açısından...

Arendt'ten yola çıkarak geliştirilen aynılığa dayanmayan bir eşitlik anlayışı, liberal teorinin özgüllükleri dikkate almayan, sınıfsal ve cinsel açıdan kör evrensellik iddiası üzerine kurulu genelleştirilmiş yurttaşlık kavramının aynılaştırıcılığının aksine, farklılığı lafta değil gerçekten kucaklama imkânı verir.[23] Politik eylem, bizi hem (bizimle insanlık açısından eşit/aynı olan) başkalarına bağlar,

22. *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, Johns Hopkins University Press, 2000, s. 256.

hem de benzersizliğimizi sergileyerek onlardan ayrışmamıza, farklılaşmamıza yol açar. Eylem, eşitlik ve farklılık arasındaki diyalektik ilişkiyi bağrında taşır. Daima akranlarımız karşısında görünmeyi ve benzersizliğimizi ortaya koymayı içeren eylem, bir yandan farklılığımızı tesis ederken aynı anda da bizi başkalarına bağlar ve böylece "eşitlik mi-farklılık mı" ikilemine düşmeksizin politik aktörler arasındaki ortaklığın altını çizmek mümkün olur.

Dışlayıcı Olmayan Dayanışma

Arendt'in demokrasi anlayışı, karşıt çıkar gruplarının rekabetine dayanan liberal çoğulcu anlayıştan da, kimlik politikasının temel aldığı bütünlük idealinden de farklıdır. Ayrıca Arendt'in "çoğulluk" kavramının "postmodern durumu" tanımlayan radikal çoğulculuktan da farklı olduğunu vurgulamak gerekir. Örneğin Lyotard için "çoğulculuk", birbiriyle uzlaşmaz ve karşılaştırılmaz farklılıkların varlığıdır. Arendt içinse farklılıklar birbirleriyle karşılaştırılmaz değil, "ortak bir ölçüye ya da paydaya" *indirgenemezdir*. İndirgenemezlik, öznelerarası diyalog ve karşılıklı anlayış imkânını açık tutar; çoğulluk olgusu da bu diyaloğun tek bir kapsayıcı kamusallığı değil, farklı çıkarların yer aldığı çeşitli kamusallıkların varlığının dikkate alınmasını sağlar.[24] Kamusal alan içinde dile getirilen farklı çıkarlar, anlaşmazlık ve çatışmanın varlığına işaret eder; ancak bunlar uzlaşmaz ve karşılaştırılmaz nitelikte olmadıkları için anlamlı bir diyaloğa ve sonuçta *zorunlu olmasa* da muhtemel bir uzlaşmaya kapıyı açık tutmak mümkün olur.

Dayanışmayı soyut rasyonelliğe ya da ortak kimliğe dayandırmayan Arendt'in yeni politika dili, kamusal alanı tartışma ve eylem tarafından yaratılan bir olgu olarak yeniden tanımladığı için, birleşik kamu sorununa da farklı bir yorum getirir. Bu yeni dayanışma tanımı, yeni bir kolektif eylem kavrayışı geliştirilmesini mümkün kılar: Enerjisini aynılıktan değil, çoğulluktan alan ortak eylem ya da

23. Bkz. Patricia Moynagh, "A Politics of Enlarged Mentality: Hannah Arendt, Citizenship, Responsibility, and Feminism", *Hypatia* 12 (4), Sonbahar 1997.

24. Lisa J. Disch. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, s. 40, 41.

"birlikte hareket"! Birlikte hareket potansiyeli, farklı insanlar ortak bir durumla karşılaştıklarında ve bu duruma ilişkin farklı görüş ve yorumlarını ortak eyleme esin verecek şekilde uzlaştırabildiklerinde gerçeğe dönüşür. Bu aktörler, ortak bir sorunu dile getirdiklerinde "aralarında" bir alan açarak kendilerini bir kamuya dönüştürmüş olurlar.

Feminist teorisyenler ile Arendt arasındaki önemli bir diğer kesişme noktası işte tam burada, önceden belirlenmiş dışlayıcı bir birim değil de ortak hareket için bir adanmışlık, ortaklaşa verilmiş sözle ulaşılan bir şey olarak dayanışma ve iktidar kavramsallaştırmasında karşımıza çıkıyor. Arendt'in iktidar anlayışının, toplumsal hareketlerin üyeleri arasındaki dayanışma bağlarını gündeme getirerek kolektif direnmeyi mümkün kılacağını düşünen Amy Allen'ın işaret ettiği gibi, özcü ve dolayısıyla dışlayıcı grup kimliklerini temel almayan bu dayanışma kavramı çok çekicidir.[25] Böyle bir dayanışma anlayışı, politik yaşamın merkezindeki "kimlik ile kimliksizlik, eşitlik ile farklılık arasındaki diyalektik ilişkiyi" içerdiği için özellikle önemlidir.

Kimlik politikasını eleştirenlerden biri olan Jodi Dean, "kimlik politikası, asimilasyon karşısında bir ilerleme olduysa da, bu, birey olarak farklılıklarımızın yok edilmesi pahasına gerçekleşti," der.[26] Judith Butler da aynı nedenle, [grup içi] dayanışmanın "dışlayıcı bir norm" olduğunu savunur.[27] Buradan hareketle dışlayıcı ve baskıcı olmayan bir dayanışmanın imkânsız olduğu sonucuna kolaylıkla varılabilir ama, bunun bedeli gerçekten çok ağırdır. İttifaklar olmadan politik mücadele nasıl yürütülüp kazanılabilir? Dolayısıyla sorun, önemli ölçüde, ortak politik hedeflerden yola çıkarak baskıcı olmayan grup kimliklerinin yaratılıp yaratılamayacağıyla ilgilidir.

25. Amy Allen,"Solidarity after Identity Politics: Hannah Arendt and the Power of Feminist Theory", *Philosophy and Social Criticism* 25, 1999, s. 97, 98 vd. Ayrıca Seyla Benhabib de, Arendt'in birçok kez eşitlik ve farklılık diyalektiğine dikkat çekmesinin, "onun politik düşüncesinin günümüz kimlik politikalarının bazı temel uğraşlarını önceden haber verdiğine" haklı olarak işaret eder (*The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. xxxiii).

26. Jodi Dean, *The Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics*, University of California Press, 1996, s. 48; aktaran Allen, s. 101.

27. Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2008, s. 47-48.

Dayanışma Butler'ın öne sürdüğü gibi önceden verilmiş bir şey, bir önkoşul mudur, yoksa paylaşılan hedefler etrafında girişilen ortak eylem sonucunda *ulaşılan* politik bir olgu mu? Arendtçi dayanışma kavramı tam da ikinci türden olduğu için, bize baskıcı ve dışlayıcı olmadan dayanışan kolektivite biçimlerini düşünme imkânı verir. Arendt, kolektif politik hareketlerin ortak bir kimlik etrafında değil, *farklı bireylerin ortak bir hedef* uğrunda birleşmeleriyle bir arada tutulabileceklerini düşünür. Dayanışma, kimliğin ve duyguların ortaklığını değil, eylemin ortaklığını temel alır. Bu aynı zamanda, dayanışmanın, iktidarın bir biçimi ya da ifadesi olduğu anlamına gelir; çünkü Arendt'in benzersiz kavramsallaştırmasına göre iktidar, ancak insanlar bir araya gelip ortak eylemde bulundukları zaman ortaya çıkar, dağıldıklarında ise yok olur: "İktidar, insanın sadece eyleme kabiliyetine değil, *uyum içinde e*yleme kabiliyetine tekabül eder. İktidar asla tek bir bireyin mülkünde değildir; bir gruba aittir ve ancak grup bir arada bulunmaya devam ettiği sürece var olabilir"[28] (*abç*).

Ortak hareketten (eylemden) doğan kolektif iktidar, feminist hareketi de bir arada tutabilir ve feministlerin başka muhalif toplumsal hareketlerle ittifaklar yapmasını mümkün kılar. Böyle bir anlayış, dayanışmanın "kızkardeşçi modeli"nin taşıdığı sorunları da ortadan kaldırabilir, çünkü kadınların ortak "öz"lerine ya da ortak deneyimlerine dayandırılan dışlayıcı ve baskıcı yaklaşımdan uzaktır.[29] Arendt için aynılık, hiçbir politik eylemin temeli olamaz, çünkü ço-

28. Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim, 1997, s. 50.

29. Allen, *a.g.y.*, s. 112 ve 113. Çağdaş demokratik teoride birbiriyle ilişkili iki sorun var: Dayanışma ya da "birleşik kamu" ve kamusal muhakeme. Katılımcı demokrasi savunucuları, kolektif eylemi "birleşik bir kamu"nun başarısına bağlıyorlar, buysa pratikte bazı grupların dışlanmasına veya susturulmasına yol açabiliyor. Bu, genelde egemen bir grubun kendisinin başka toplumsal gruplardan farklı olmadığını ve kendi değer ve pratiklerinin "öteki" olarak kurguladığı gruplarınkinden daha özel ve üstün olmadığını kavrayamayan bir tür kültürel emperyalizmin sonucu. Oysa Arendt'in politik dili, söz verme temelinde, "ortak kimliğe" veya indirgemeci bir rasyonelliğe dayanmayan bir dayanışma anlayışı sunuyor. Arendt, kanaatler dünyasında epistemik otorite iddiasına şüpheyle baktığı için rasyonalist ahlaki buyrukların, teorik olarak ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, kamusal tartışmanın önünü keserek ve yurttaşları karar alma sorumluluğundan kurtararak politikayı engellediğini düşünür.

ğul olanın tekte birleştirilmesi, esas olarak anti-politiktir; bu, politik topluluklarda var olan çoğulluğa dayalı birlikteliğin tam tersidir. Dolayısıyla onun yaklaşımı farklı ırklara, sınıflara, cinsel yönelimlere vb. sahip olan ve gene *bu farklılıklar nedeniyle farklı biçimlerde ikincilleştirilmiş –ve güçlenmiş–* benzersiz kadınlar arasında dayanışma sağlamanın yolunu gösterebilir.

Karşılıklı verilen ve değiştirilmeye, düzeltilmeye açık sözlere dayanan ortak eylem içinde şekillenen bu dayanışma anlayışı, baskıcı ve dışlayıcı kimlik kategorilerini temel alan dayanışma modellerine göre önemli bir ilerlemedir. Gerçekten de Arendt'in düşüncesi, kendisini daha geniş politik kaygılardan soyutlayan ve yalnızca kendi içine kapalı bir kategoriymiş gibi ele aldığı kadınların kimlik sorunlarına odaklanan, başka toplumsal hareketlerle ittifaklar kurmayan ve daha geniş politik mücadelelere girişmekten kaçınan bir feminist hareketi (ve aynı özellikleri taşıyan başka kimlik hareketlerini) uyarıcı niteliktedir.[30]

Farklılığı Yüceltmeksizin Çoğaltmak

Arendt'in ilkeli dayanışma kavrayışı, kapsayıcı bir ortak kimlik ve rasyonel öz-çıkarla tanımlanmaması, tersine ilkeli bir anlaşmazlığın varlığını kabul etmesi açısından dikkate değerdir. Kamusal alanın gerçekliğinin, "ortak dünyada aynı anda serimlenen sayısız perspektife ve boyuta" bağlı olduğunu söyler, Arendt. Kamusal alanda "görünme"nin ve "işitilme"nin anlamı, herkesin farklı bir noktadan görmesinden ve işitmesinden kaynaklanır.[31] Bu kamusallık, politik aktörlerin kendi içsel benliklerinin ve niyetlerinin dışına çıkarak dünyaya ilişkin "açıkça ifade edilmiş", kolektif eyleme esin veren ilkelere dönüştürdükleri ortak çıkarlara dayanır. Ortak dünya, kamusal

30. Jana Sawicki'nin dikkat çektiği gibi, "kimlik politikası" atomize olmuş, soyutlanmış benlik problemiyle; bireylerin, politik hedefler yerine kendi kimlikleriyle meşgul olmalarıyla ilişkilidir. "Bu türden kimlik politikası, bir topluluğa kimin gerçekten dahil olduğu konusunda yapılan iç mücadelelerle uğraşıldığından çoğunlukla kendi kendisini sabote eden bir nitelik taşır." "Identity Politics and Sexual Freedom", *Feminism and Foucault*, Irene Diamond ve Lee Quinby (haz.), Northeastern University Press, 1988, s. 187.

31. *THC*, s. 52.

alanda "kendinde şey" olarak var olmaz, tersine belli bir olaya ışık tutan perspektifler ve yorumlar, yani tartışma aracılığıyla ortaya çıkar.

Demek ki, ortak çıkarlar ne "orada bir yerde" kendiliğinden vardır, ne de ortak bir kimlik ya da çıkar tarafından önceden verilmiştir. Arendt'in çoğulcu bir toplumda kolektif "kendi kaderini tayin"e verdiği yanıt, *belirli bir duruma ilişkin* (göreli) ortak çıkarlar etrafında var olan kamusal alanlar kavramıdır.[32] Bu durumun koşulları önceden verilmediği gibi üyeleri önceden belirlenmemiştir. Tersine, belirli bir olgu ya da sorun karşısında anlaşmazlığa düşen insanların konuşarak, tartışarak ortak bir durum yaratmaları sonucunda ulaşılan bir şeydir. Ortak olan şey, onlara içkin, özlerinden getirdikleri bir şey değil, bir durumun "içinde" olan, o durumun nasıl tanımlandığına bağlı olan bir potansiyeldir. Zaten benlik dediğimiz şey, sürekli farklılaşan, yapılıp bozulan, çoklu, sabit bir kimliğin donmuş sınırlarına sıkışmayan, sürekli değişen ve oluş halindeki bir olgudur. Dolayısıyla buna en uygun politika yapma biçimi de sürekli tartışmaya, değişmeye, yani insan eylemine açık ve herhangi bir kalıplaşmış kimlik çıkarına bağımlı olmayan, ama aynı zamanda onun tanınmasına ve beklentilerine açık olan, sürekli yeni ilişkiler yaratan potansiyel olarak muhalif bir politika tarzıdır.

Ortaklık potansiyeli, herkese farklı biçimde görünen belli bir duruma ilişkin olarak ortaya konan sayısız farklı görüşün tartışılması sonucunda, insanları kolektif eyleme yöneltebilecek bir yoruma ulaşıldığı zaman *–ve eğer ulaşılırsa–* gerçeğe dönüşebilir. Ortak bir amaca yönelik eyleme karar vermiş insanlar arasındaki ortaklık bile, hepimizin benzerliği üzerine değil, her birimizin görüşlerinin ne kadar farklı olduğunun kavranması üzerine inşa edilir. Kamusal alanın yaratılması; hem ortak eyleme kendini adamak, hem de eyleme katılanlar arasında süregiden farklılıkların olabileceğini, dolayısıyla kamusal eleştirinin devam edeceğini kabul etmek anlamına gelir. Çünkü kamusallık, tartışmanın başlamasına imkân veren *doğumluluğa* ve tartışmanın süreceği alanı oluşturan *çoğulluğa* dayanır; kamusal alan da, farklı açılardan gören ve işiten insanların bir olayı ya da sorunu tartıştıkları yerde ortaya çıkar. Bu insanların farklı konumları, dünyayı farklı "sandalyeler"den seyretmeleri, totaliter reji-

32. Lisa Disch, *a.g.y.*, s. 39.

min kolektif iradesinde olduğu gibi tek bir kütleye dönüşmeyip farklılıklarını korumalarını güvenceye alır. Arendt bu alanı "*interest*", insanlar arasında yer alan ve dolayısıyla onları birbirlerine bağlama özelliğine sahip olan bir uzam olarak görür.[33] Bu "aramızdaki alan" ortak bir ilkesel zemin ya da ortak bir amaç olabilir ve daima, aynı anda insanları hem bir araya getirme, hem de birbirlerinden ayırma özelliğine sahiptir.

Çoğulluğun ve farklılığın bastırılması, aslında kamusal alanın yok edilmesi ve bütün ötekilerin boyunduruk altına alınması sonucunu getirir. Ya da Arendt'in deyişiyle, "gerçek dünyanın yerine, ...ötekilerin var olmadığı muhayyel bir dünyanın geçirilmesi"ne yol açar. Bu tehlikeye, politik alanın donmuş kimliklerden arındırılması, çeşitliliğin ve yenilenebilirliğin korunmasıyla ve benlik dediğimiz şeyin kutuplaştırılmış, kalıplaştırılmış tanımlara hapsedilmesini reddederek karşı koyabiliriz. Bunu, şu anda var olan "çoğul kimliğimizi" oluşturan farklı kimlik boyutlarımızı bastırarak, inkâr ederek değil, tersine hem kendimiz onları tanıyarak, hem de başkaları tarafından tanınmaları için politik alanda mücadele ederek yapabiliriz; yani, kimliğimizin reddedilen, ezilen yönüne sahip çıkarken onun içine hapsolmayarak!

Burada feminizm ve başka toplumsal hareketler açısından sorun, Bonnie Honig'in dikkat çektiği gibi ırksal, etnik, cinsel vb. kimlikleri ve farklılıkları eşitlik adına silmeye çalışmayan, homojenleştirici olmayan bir teori inşa etmeye çalışırken farklılığı yüceltmeden, mutlaklaştırmadan çoğaltabilmek.[34] Var olan kimlik politikaları, farklılığın yüceltilerek taşlaşmasına ve sonuçta politik eylem yoluyla herhangi bir değişiklik yaratılamamasına yol açıyor. Bu, Arendt'in deyişiyle "aramızdaki dünya"yı yok etmektir çünkü artık karşılıklı konuşmanın, etkileşimin ve sonuçta ortak hareketin yerini, herkesin kendi sabit konumundan –kendi mevziinden– yaptığı "salvo atışları" almıştır. Oysa Yahudi, Kürt, Türk, kadın, erkek vb. olmanın birçok farklı yolu olabilir ve sorun bunların tümünü tanıyabilecek bir zihniyet genişliğine ulaşmaktır. Kimlikler kesin kontur-

33. *THC*, s. 162. 34. B. Honig, *a.g.y.*, s. 231.

lu olmadığı gibi kendi içlerinde kırılmalar, boşluklar, eksikler barındırırlar ki mağdur –"parya"– kimliği de bunlardan masun değildir. Hiçbir zaman tümüyle "dışarıda" olmayan mağdur kimliğinin kendisi de istikrarsızdır ve içerdiği farklı katmanlar nedeniyle ezme-ezilme (iktidar) ilişkisine açıktır.

Kimliklerimiz Arasında Dolaşabilme Özgürlüğü

Kamusal alanda önemli olan, başkalarıyla paylaştığımız verili kimliklerin yansıması olarak "ne" olduğumuz değil, bizi bu dünyada başkalarından ayıran ve benzersizliğimizi sergileyen "kim" olduğumuzdur. Verili kimlikler (ve sosyal statüler, unvanlar, vb.) sadece bizim "ne" olduğumuzu anlatabilir; "kim" olduğumuzu ise oluşturulmasında hiç dahlimiz olmamış verili kimlik tanımlarının kolaylığına sığınarak değil, bu dünyada özellikle görünür olduğumuz kamusal alandaki duruşumuzla, aldığımız tutumlarla, seçimlerimizle, kısacası eylemlerimizle ortaya koyarız. Arendt için eylem sadece onu gerçekleştiren kişinin çıkarlarını, amaçlarını ve ihtiyaçlarını ifade edip uygulamakla kalmaz, bizzat öznenin "kim" olduğunu gözler önüne serer. Zeynep Gambetti'nin dediği gibi, başkalarının bakışları altında eyleyen kişinin "kim" olduğu, "bütün bir ömür boyu *beklenmedik durumlarda* aldığı bilinçli tutumların toplamı"na eşittir.[35]

Benlik dediğimiz şey aslında bir çoğulluktur, kimlik de yapıp ettiklerimizin, söz ve eylemlerimizin ürünü... Politik arena, var olan kimliklerimiz arasında dolaşabildiğimiz, hatta daha iyisi sürekli yeni kimlik boyutları yaratabildiğimiz bir uzamdır. Bu yeni kimliklerin "yeniliği", eyleyen kadın ve erkeklerin kendilerini ortaya koydukları ve geleceğe bıraktıkları yeni öykülerin başlamasını sağlar. Dolayısıyla eylem aynı zamanda, "Kant'taki sentezin ve birliğin sağlandığı aşkın zemin olmaktan çok, özne ile seyirciler arasında cere-

35. Z. Gambetti, "The Agent Is the Void! From the Subjected Subject to the Subject of Action", *Rethinking Marxism* 17 (3), Haziran 2005, s. 434. Türkiye'de Arendt'in düşüncesi üzerinde çalışan pek az siyasal bilimciden biri olan Gambetti, bu önemli makalesinde, toplumsal değişimi başlatanlar olarak öznelerin benzersizliğinin yeniden kavramsallaştırılması gereğini vurguluyor ve failliği Arendt'in eylem teorisi ışığında yeniden düşünme çağrısında bulunuyor.

yan eden bir ışık ve enerji oyunudur."[36] Böylece var olduğumuz kamusal alanlarda sürekli yeni ilişki ağlarının içine girer ve yeni gerçeklikler yaratırız – dünyayı değiştirmek istiyorsak, başkalarıyla birlikte eylemekten başka çaremiz yoktur!

Bunun temel nedeni, her birimizin farklı oluşudur. Hepimiz aynı olsaydık iletişime de, eyleme de ihtiyaç olmazdı. Herkes başkalarının ihtiyaçlarını, isteklerini, umutlarını ve düşlerini sezgisel olarak bilirdi çünkü zaten bunların tümü kendisininkilerle aynı olurdu. Politik yaşamda iletişimin ve birlikte hareketin gerekli olması, aynılık iddiasının ve dolayısıyla da içkin bir aynılığa dayandırılan grup kimliğinin ya da dayanışmasının anti-politik olduğunu ortaya koyar. Ama tabii, hepimiz kökten farklı olsaydık da gene ne iletişim ne de ortak hareket olurdu. Bunlar, bireyler arasındaki belirli bir aynılığı/özdeşliği öngörür, Arendt'in deyişiyle *herkesin insan* olmasını:

> Eylemin ve konuşmanın temel koşulu olan insan çoğulluğu, eşitlik ve ayrılık ikili niteliğine sahiptir. Eğer insanlar eşit olmasalardı, birbirlerini ve kendilerinden öncekileri ya da sonra gelecekleri anlayamazlardı ve geleceğe yönelik plan yapmaları, kendilerinden sonra geleceklerin ihtiyaçlarını öngörmeleri mümkün olmazdı. İnsanlar ayrı olmasalardı... anlaşılmak için ne konuşmaya ne de eyleme ihtiyaç duyarlardı. İşaretler ve sesler, özdeş ihtiyaçları ve istekleri iletmek için yeterli olurdu.[37]

36. L. P. Hinchman ve S. K. Hinchman, "Introduction", *Hannah Arendt: Critical Essays*, State University of New York Press, 1994, s. xxi. İsrail'deki Arap azınlığın haklarını savunmak için kurulmuş olan *Adalat* adlı merkezin tutumu burada açıklayıcı olabilir. Merkezin, "Yahudi kimdir?" sorusuyla değil, "vatandaş kimdir?" sorusuyla başlayan bir anayasa önermesi, bireylerin verili kimliği aşarak gerçekten "kim" olduklarını ortaya koymalarının yolunu açabilir (Judith Butler, "Arendt, Yahudilik, Ulus-Devlet", *Mesele* 7, 2007). Sabit bir kimliği değil de, birey-yurttaşı merkeze aldığımız zaman zorunlu olarak verili kimlikleri sorunsallaştırmak ve "kim" olduğumuzun anlamı üzerinde yoğunlaşmak durumunda kalırız. "Kim" olduğumuzu, yaratıcı söz ve eylemle ortaya koyabiliriz, sabit kimliklerimize yapışmakla değil.

37. *THC*, s. 156.

Söz Vermek, Sözünü Tutmak, Bağışlamak

İnsanların aynılığı ve farklılığı üzerinde yükselen ortak eylem ve ilişkisellikten iktidar doğar ve doruk noktasına, "söz verme" ve verilen sözü tutma ile ulaşır.

Arendt'in düşüncesinde özgürlük, eylem ve kamusal alan kadar önemli olan iktidar kavramı birçok yönden geleneksel yaklaşımlardan farklıdır ve sahte politikanın temel özelliklerinin bir özeti gibi gördüğü politik şiddetle karıştırılmaması gerekir. İktidar, çoğu kez ve çok yanlış biçimde var olan politik formların esas unsuruymuş ve sahip olunabilen, ölçülebilen bir metaymış gibi kabul edilir. Oysa iktidar "sahip olunan" bir şey değil, birlikte hareket eden bireylerin bir özelliğidir, yalnızca kolektif olarak ortaya çıkabilir ve dolayısıyla ancak gerçek bir kamusal alanda hayat bulabilir. Ortak eylem için bir araya gelenler dağıldığı zaman iktidar da uçar. İktidarın bu uçucu niteliği, insanları onun yerine ölçülebilir ve sahip olunabilir uygulamaları ve araçları olan güç veya şiddeti geçirmeye yöneltir. Oysa güç ve şiddet hiçbir zaman iktidarın yerine geçemez, sadece onu yok eder: "... bir kişinin şiddetinin, çokluğun iktidarını yok ettiği tiranlıklarda gerçekleşen budur."[38]

38. *OR*, s. 149. *İnsanlık Durumu*'nda tarihsel olarak şiddeti, insanları nesneleştirdiği ve karşılıklılık unsurunu içermediği için zorunluluğun hüküm sürdüğü özel alanın parçası olarak gören Arendt, özellikle 1960'lardaki başkaldırı eylemleri dolayısıyla şiddetin kamusal konulardaki işlevini de araştırmaya girişti ve özünde anti-politik olduğu kanaatini muhafaza etmekle birlikte, çağdaş kamusal alanda şiddetin patlak vermesinin beklenebileceğini ve her zaman ahlakdışı ya da savunulamaz olmadığını vurguladı. Argümanının temeli, iktidar ile şiddet arasında yaptığı ayrım ve gerçek iktidarın olmadığı yerde boşluğu şiddetin dolduracağı düşüncesidir (P. Hansen, *Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship*, s. 120-21). Bu arada, Arendt'in pasifist olmadığı ve şiddetin politik reforma yol açabileceğini kabul ettiği de hatırlanmalıdır: "Şiddet peygamberlerinin bize söylemek istediklerinin aksine şiddet, devrimin değil daha ziyade reformun silahıdır" ("On Violence", *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, s. 176). Arendt, "Radikal kötülük" derken çoğulluğu ve ilişkiselliği ortadan kaldıran totaliter şiddeti, daha doğru bir deyişle terörü kasteder. Terör ile zorunluluk alanındaki şiddeti ayırt etmek gerekir, çünkü bu tür şiddet eylemleri politik olana yönelik bir tehdit içerseler de, anlaşılabilir, hatta bazı durumlarda meşru olabilirler. Bu anlamda şiddet, araçlar bakımından iktidarın karşıtıdır, amaçlar bakımından değil. Terör ise hem amaçlar hem de araçlar bağlamında iktidarın tersidir. Bu konuda

Çoğul bir dünyanın *potansiyeli* olan iktidar,

her insanın diğerinden soyutlanmışlığı içinde sahip olduğu armağan olan güçten farklı olarak, ancak ve eğer insanlar eylem amacıyla bir araya gelirlerse ortaya çıkar ve hangi nedenle olursa olsun birbirlerini terk ettiklerinde ve dağıldıklarında yok olur. Dolayısıyla, bağlanma ve söz verme, bir araya gelme ve sözleşme, iktidarın varlığını sürdüren araçlardır; herhangi bir eylem ya da edim sürecinde aralarında doğmuş olan iktidarı korumayı başardıkları yerde ve zamanda, insanlar, kendi birleşik eylem iktidarlarına ev sahipliği yapacak istikrarlı bir dünyasal yapıyı oluşturma, [yani] kuruluş sürecine girmiş durumdadırlar. Söz verme ve tutma insani yetisinde, insanın dünya kurma kapasitesinin bir unsuru bulunur.[39]

Arendt'in deyişiyle, "insanları bir arada tutan, içinde toplandıkları görünümler uzamından ve bu kamusal alanın varlığını sürdüren iktidardan farklı olarak, karşılıklı verilen sözün ya da sözleşmenin gücüdür."[40] Burada sözleşme ile söz vermeyi eş anlamlı kullanırken Arendt, önceden verilmiş bir sabitliği, toplumsal sözleşme teorisyenlerinin "kontrat"ını kastetmez; çünkü bunlar değişmez değil, daima değiştirilmeye açık olmalıdır:

Sözler, belirsizlik okyanusu içindeki kesinlik adacıkları olma niteliğini yitirdikleri anda, yani bu yeti [söz verme] geleceğin tümünü kapsayacak ve her yöne gidebilecek şekilde kötüye kullanıldığı zaman, bir arada tutma gücünü kaybeder ve girişimin tümü kendi kendisini yok edici bir hale gelir.[41]

Bunun nedeni belki de belirli bir süre için verilmiş sözlerin sürekli, sabit bir nitelik aldıklarında tutulmalarının artık mümkün olmamasıdır; tutulması mümkün olmayan sözler ise, haliyle bir arada tutma gücünü kaybederler. Dolayısıyla bizleri politik aktörler olarak bir arada tutan sözlerin (bunlara anayasalar da dahildir) sürekli tartışmaya, yeniden yorumlanmaya ve düzeltilmeye açık olması gerekir, aksi halde sözler bir arada tutma yetilerini yitirirler ve onlar sayesinde oluşan iktidar da uçar gider.

Klasik sözleşme teorileri, güvenlik karşılığında özgürlükten vazgeçilmesini öngörür, rızayı vurgular ve en azından Locke ve Kant örneğinde, sözleşmenin hangi meşru koşullarda geçersiz olacağını

---

bkz. John McGowan, "Arendt's Utopian Vision", *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*.

39. *OR*, s. 174-75. 40. *THC*, s. 220. 41. *A.g.y.*

belirtir. Arendt'in, "rıza"dan farklı olarak "karşılıklı söz verme"ye dayanan sözleşmesi ise, güvenlik elde etmek yerine özgür eylemi mümkün kılmayı amaçlar. Bu sözleşme bir şey karşılığında başka bir şeyin elde edilmesi için değildir; herhangi bir çıkar elde etmek için verdiğimiz bir "rıza" hiç değildir. Eylem kendiliğinden olduğundan ve dünyaya yeni bir şey getirmenin yolunu açtığından Arendtçi sözleşme, negatif hakları koruyup güvence altına almaya yönelmez, tersine *yeninin doğabilmesini* sağlayacak kamusal alanı yaratır:

> İktidar, yalnızca, söz ile eylemin birbirinden ayrılmadığı; sözlerin boş, eylemlerin vahşi (şiddet dolu) olmadığı; sözlerin niyetleri gizlemek için değil, gerçekleri açığa çıkarmak için kullanıldığı; eylemlerin de ilişkileri yok etmek ve ihlal etmek için değil, *ilişkiler kurmak* ve *yeni gerçeklikler yaratmak* için kullanıldığı zaman gerçekleşir.[42] (*abç*)

Dünyayı Başkalarıyla Paylaşmayı Öğrenmek

Arendtçi sözleşmenin içeriği, "verilen bir söz"dür, sonucu ise gerçekten de eski Roma *societas* anlayışında olduğu gibi bir "toplanma" ya da "bir araya geliş"tir ki, bu ittifak yapmak demektir.[43] Böyle bir ittifak, ittifak yapan partnerlerin soyutlanmış güçlerini bir araya toplar ve "özgürce verilmiş samimi sözler" sayesinde onları yeni iktidar yapısına bağlar. Liberal sözleşme, yaşamı ve mülkiyeti yasalar ve yaptırımlar yoluyla güvenceye alırken, Arendt'in sözleşmesi, içindeki en önemli şeyin insan ilişkileri olduğu tümüyle insani bir uzam yaratır.

Sözlerin kırılgan oluşu –onlardan kolayca cayılabilmesi– bu sözleşmenin "bağışlama" ile tamamlanmasını gerektirir. İnsanlar, birbirlerine sözler vererek belirsizliği aşmak için çaba harcarlar, ancak bu hiçbir zaman tümüyle başarılabilecek bir şey değildir; bağışlama, işte bunun bilincinde olduğumuzu somutlaştıran bir şeydir.[44] Şiddet dolu intikamdan farklı olarak bağışlama, başlangıçta verilen sözle kurulan ilişkiyi sürdürür ve insani ilişki uzamını açık tutar. Buna karşılık öç ve intikam, ötekiyle olan ilişkiyi inkâr ederek bu

42. *THC*, s. 178-179. 43. *THC*, s. 24, 220.
44. John McGowan, *a.g.y.*, s. 285.

uzamı kapatır. John McGowan'ın deyişiyle, "karşılıklı sözlerle yaratılan alanın güvenceleri yoktur; bütün sunduğu, ilişkilerin şiddetten arınmış olmasıdır. Yalnızca bu şiddetten uzak politik alana değer veren insanlar, onu sürekli söz verme ve bağışlama eylemleriyle, açık tutma gücüne sahiptirler."[45]

Liberal teorisyenlerin, herkesin birbirine karşı güvensizlik duyduğu –dolayısıyla barışın ancak yasalarla korunabildiği– ve insanların çıkarları peşinde koşmak için kendi başlarına kalmayı tercih edecekleri toplum tasavvuru ile Arendt'in toplum tasavvuru ve sözleşmesinin herhangi bir ilgisi yoktur!

İktidar, Arendt için kişinin başkaları üzerinde zorla uygulayabileceği, bir irade edimi değildir, tam tersine bir tek kişinin denetiminde olmayan tümüyle öznelerarası bir şeydir. Arendt'in zor ile iktidarı birbirinden ayıran bu özgün anlayışı,[46] tahakkümü, sınırlamayı ve insanları birbirlerinden soyutlamayı amaçlayan egemen iktidar yaklaşımına karşı yeniyi doğuran, bir şeyin hasıl olmasına yol açan olumlu bir kavramsallaştırma olarak, var olan iktidarın dönüştürülmesine ve "birlikte güçlenme"ye yönelik bir iktidar teorisi inşa etmek isteyen feministler açısından sağlam bir başlangıç noktası oluşturabilir. Totalitarizme, tiranlığa, şiddetin tahakkümüne karşı (kadınların her zaman çok önem verdikleri) ilişkisellik, kamusal alana taşındığında çoğulluğun somut biçimi haline gelir. Bu somut çoğulluk alanlarının yaratılmasına katkıda bulunmak politiktir. Yeni bir dünya yaratmak, salt var olanı eleştirmekle değil, onun yerine yenisini tasavvur edip bunu hayata geçirmekle mümkündür. Arendt'ten yola çıkarak geliştirilebilecek ve yalnızca kadınlar açısından değil tüm ezilenler –paryalar– açısından anlamlı olabilecek yeni bir iktidar teorisi, bence sırf ezilenlerin nasıl ezildiği –"kurban" konumu– üzerinde durmakla yetinmeyecek, aynı zamanda onların kapasitele-

45. *A.g.y.*

46. Arendt için. insanların (çokluğun) kamusal bir dünya yaratmak amacıyla bir araya geldikleri yerde doğan iktidar, mutlak ve tüm güçlü bir tahakküm rüyası gören tek'in –tiran'ın– şiddetine karşı biricik korunaktır. Habermas da, Arendt' in araçsal iktidara ilişkin Weberci realist modelin yerine, iktidarı, "anlaşmaya ulaşmaya yönelik bir iletişim eylemi içinde ortak bir iradenin ortaya çıkması" olarak tanımladığını belirterek Arendt'in anlayışından esinlendiğini yazar. Jürgen Habermas, "Hannah Arendt's Communication Concept of Power, *Social Research* 44 (28), 1977.

rini, yeteneklerini ve güçlü yanlarını dikkate alacak, geliştirecek ve bunları var olan iktidar ilişkilerinin değiştirilmesi için kullanacaktır.

Burada, Maria Markus'un dikkat çektiği, Arendt'in önemli bir kaygısına yer vermek anlamlı: Kadınların politik alana salt "kadın sorunlarıyla" girmelerinin, kadınların ve onların görüşlerinin, yargılarının çoğulluğuna ve tabii aynı zamanda da karşı karşıya kaldıkları yargıların çoğulluğuna yanıt veremeyeceği kaygısı...[47] Gerçekten de bu, hem bizzat hareketin yozlaşmasına, hem de kamusal alanın daha da bozulmasına yol açabilir. Kişinin kendi özgül çıkarlarından değil de, ortak dünyaya karşı duyduğu sorumluluktan yola çıkmasını tercih eden Arendt, politikanın salt "taleplerde bulunmak" değil, esas olarak "dünyayı başkalarıyla nasıl paylaşacağımızı" öğrenmek olduğunu vurgulamaktan yorulmaz. Elbette dünyayı değiştirmek için taleplerde bulunmak gerekir ve bu, politikanın görevlerinden biridir. Ama Arendt, kendi çıkarlarımızın değil de başkalarının çıkarlarının savunulması için talepte bulunulmasını tercih eder. 1960'ların toplumsal hareketlerinde sevdiği, hep başkaları adına ve onlar için yapılan şeylerdir.

Pek alışkın olmadığımız bu tutumun anlaşılabilmesi açısından, Arendt'in, (ilkeli) dayanışmayı, "kardeşlik" (*fraternity*) ile karşılaştırması açıklayıcı olabilir. "Kardeşlik", Fransız Devrimi ile politik alana çıkmıştır ve paryalar arasındaki, "ezilenler ve eziyet görenler, sömürülenler ve aşağılananlar" arasındaki *doğal* ittifakı ifade eder, yurttaşlar arasındaki dayanışmayı değil (*abç*).[48] Dolayısıyla, *politik* bir ittifak değildir. Oysa dayanışma ya da dostluk, politik taleplerde bulunur ve böylelikle bu dünyaya ilişkin politik kanaat alış verişine ve ilkeler etrafında kurulan politik birlikteliklere imkân tanır. Arendt bir yandan ezilenler arasında var olan kardeşlik duygusunun önemini azımsamazken, diğer yandan *politik eylemin paylaşılan acıya ve ıstıraba dayandırılamayacağını* vurgular. Ne duygular, ne de duygusal bir hümanizma politik eylemin geçerli temeli olabilir: "İnsanlık sevgisi, kendisini, dünyayı başkalarıyla paylaşmaya ne kadar hazır olduğumuzda" gösterir.[49]

Sıcak duygularla örülmüş bir "kızkardeşlik"; "iyilik", "merhamet", "paylaşılan sevinç" vb. duygulara kaynaklık etse bile, feminist

47. Maria Markus, *a.g.y.*, s. 165. 48. *MDT*, s. 21. 49. *MDT*, s. 25.

bir *politik topluluk* ihtiyacına cevap veremez.[50] Kadınlar, çok uzun süre "dünyayı başkalarıyla paylaşmak" deneyiminden mahrum bırakıldılar; artık bu durumu aşmanın ve duygulardan ziyade politik dostluğa, ilkelere ve diyaloğa dayalı bir kamusal ortaklık kurmanın zamanı çoktan geldi.

En Büyük Yoksunluk: Başkalarından Mahrum Kalmak

Arendt, Rahel Varnhagen örneğinde, kendi içine dönük benlik konumunun kişiyi farklılığından ve politik olandan yoksun bırakışını anlatırken, kadınların çok sık yaşadığı tümüyle özel alana sıkıştırılmanın ne anlama geldiğini bence benzersiz biçimde sergiler. Özel alana sıkışıp kalmaya mahkûm edilen kadınlar, başkalarından ve "dünya"dan koparıldıkları için ne kendi gerçekliklerinin bilincine varırlar, ne de başkalarıyla dayanışma kurarak bu durumu aşma imkânı bulurlar:

> Bütünüyle özel bir yaşam sürdürmek, her şeyden önce, gerçekten insani olan bir yaşam açısından vazgeçilmez olan şeylerden mahrum kalmak demektir: Başkaları tarafından görülmenin ve işitilmenin getirdiği gerçeklikten, şeylerin ortak dünyasının dolayımıyla onlarla ilişkili ve onlardan ayrı olmanın yol açtığı "nesnel" ilişkiden, yaşamın kendisinden daha kalıcı olan bir şeye ulaşma olasılığından yoksun kalmak... Özel olanın yoksunluğu, *başkalarının yokluğundan kaynaklanır*.[51] (*abç*)

Kadınlar bu yoksunluğu, ataerkil sistemin baskısı altında ev içine sıkıştırıldıklarında zorunlu olarak yaşarlar; ama Arendt kişisel olarak "içine kapanma"nın da benzer biçimde bir tür "içsel göçe" yol açtığını tespit eder. Bu, 20. yüzyıla özgü ve "modern bireyi ve onun bitmez tükenmez çatışkılarını, ne toplum içinde ne de dışında kendini evinde hissedişini, sürekli duygu durumu değişikliklerini ve duygusal yaşamının radikal öznelciliğini" yaratan yaygın bir olgudur. Kişinin kendi "benliğine kaçışı" politikayı yok eder ve sonuçta kişi, artık dünyadaki bir politik düzenin yurttaşı değilmiş gibi hareket etmeye başlar. Eylem insanlar arasında cereyan ettiği için,

50. Markus, *a.g.y.*, s. 85. 51. *THC*, s. 53.

gündelik ilişkilere anlam kazandıran edimler ve başarılar kalıcı bir kamusal alana ihtiyaç gösterir. Başka bir deyişle soyutlanmış benlik, iş ve emeğin alanına aittir (günümüzde sosyal alan), eylemin alanına değil. Kadınlar ancak içsel zorunluluktan ve dışsal baskıdan özgür olarak kamusal alanda birlikte hareket ettikleri zaman, bireyselliğe ve kim olduklarını ortaya koyma fırsatına ulaşırlar.[52] Emek soyun üretimini güvence altına alır ve iş de eşyaları imal ederken, yalnızca eylem politik toplulukların kurulması ve korunmasıyla uğraşır ve hatırlamanın, yani tarihin koşulunu meydana getirir. Dolayısıyla *eylem, kaynağını bireysel benlikten değil, birbirlerine bağımlı olan güçler ve ilişkiler ağından alır.*

Buna karşılık bireysel benliğini ne pahasına olursa olsun korumak isteyen kişi, iktidarı tek kişinin malı olarak gördüğü ve tekin egemenliğini –bir tür totalitarizm– kurmaya çalıştığı için, başkalarıyla birlikte hareket edildiğinde doğan gerçek politik iktidarı oluşturamaz. Burada, "doğallaştırılmış" bir toplumsal cinsiyet başkalığını sürdürmekte ısrar eden kadın öznenin, böylelikle kendi marjinalliğini sürdürmekten başka bir şey yapamayacağı iması vardır.[53] Bu tür özne, "öteki"ni daima bir tehdit, denetlenmesi ve bastırılması gereken bir düşman olarak görecek ve haliyle, böyle bir düşmanla dayanışmaya yanaşmayacaktır.

Buradaki kritik soru, "doğallaştırılmış" bir kimliğe sığınarak dünyadan soyutlanmış, kendi içine kapanmış bir kadın özneye dayanarak feminist politika yapmanın mümkün olup olmadığıdır. Ursula Le Guin'in dikkat çektiği gibi totaliter, otoriter, liberal demokrat ya da anarşist olsun içinde yaşanılan sistemin sunduğu kalıplar gereği,

> diğer bir insan tipine yakınlık duymayı reddederseniz, karşınızdakinin tümden farklı olduğunu söylerseniz –erkeklerin kadınlara, bir sınıfın diğer sınıfa, bir ulusun diğer ulusa yaptığı şekilde– ondan nefret edebilir ya da onu tanrılaştırabilirsiniz; fakat her iki halde de onun tinsel eşitliğini ve insansal gerçekliğini reddetmiş olursunuz. Onu, aranızdaki tek olası ilişkilenme biçiminin iktidar ilişkisi olduğu bir şeye dönüştürürsünüz. Ve böylelikle kendi gerçekliğinizi vahim bir şekilde güçsüzleştirmiş olursunuz. Aslında kendinizi yabancılaştırmış olursunuz.[54]

---

52. Joanne Cutting-Gray, *Hypatia*, s. 45. 53. *A.g.y.*, s. 43 vd.

54. Ursula K. Le Guin, *The Language of the Night, Essays on Fantasy and Science Fiction*, Susan Wood (haz.), G. P. Putnam's Sons, 1979, s. 97. Bu alıntıyı,

Kişi, tıpkı "Yahudiliğinden kaçamadığı" gibi, kadınlığından da kaçamaz; kadınların tarihsel ve kültürel farklılıklarının üzerini örten bir politik gündem, farklılığı yok edip onu aynılığın tarihine dahil eder. Buna karşılık, bireysel benliğin içkin "kadınlığı" biçiminde doğallaştırılan–özcüleştirilen– ve dolayısıyla mutlaklaştırılan farklılık da, kadınların ortaklaşma ve dayanışma olanağını yok eder. Arendt'in çoğulluğa dayanan politik teorisi "başkalık" kavramının yeniden düşünülmesine uygulandığında, kadın politik özneye çoğulluk atfedilmesi mümkün olabilir. Böylece bu özne "başkalığı", düşman bir öteki olarak totaliter biçimde değil, olumsal olarak anlayabilir. Çünkü, başkalık politikası; farklılığın yok edilmesi, denetlenmesi ya da toplumsal mühendisliğe tabi tutulması yönündeki her türlü çabanın, kendimizi ve başkalarını anlamayı engellediğini kabul ederek "ötekiliği" radikal bir biçimde çoğullaştırır. Ayrıca, anlaşmazlığa saygı göstererek ve reddettiğimiz şeyi bile anlamak ve saygı göstermek yükümlülüğünü hatırlatarak, kamusal alanı *feminizmler* içindeki farklılıklara açar. Bu farklılıkların varlığını inkâr etmeden ama *onların baskısına da boyun eğmeden*, onları anlamanın ve bundan doğan sorumluluğu yerine getirmenin yolunu gösterir.

Bunların ötesinde, "gerçek bir feminist başkalık politikası", yalnızca feminizmle sınırlandırılamayacağı için, tarihsel ötekilik koşullarını paylaşan herkese yanıt verir. Bunun anlamı, kadınların ötekiliğinin, tarihin özel olarak işaretlediği tek bir gruba ait bir şey olarak değil de politik olarak belirlenmiş, dolayısıyla yerel ve özgül olarak konumlanmış ve kimliğimizi oluşturan diğer sorunlardan *geçici olarak* daha fazla ağırlık kazanan bir politik olguya dönüşmesidir. Bu yaklaşım, politik kavramlarımızın ve inançlarımızın geçerliliğini sürekli sınamamızı gerektirdiği gibi, politik grubun duygusallığa kapılmasını veya yolundan saparak günümüzde "politika" diye bilinen, Arendt'in "bürokratik ev idaresi" dediği şeye düşmesini önler. Böylelikle hem geleneksel olarak özele, mahreme, aileye özgülenmiş olan ilişkilerin sürdürülmesinin, hem de bu ilişkilerin yoksunluktan ve zorunluluktan özgürleşmesinin yolunu açabilir.[55]

Metin Yeğenoğlu ve Simten Coşar'ın çok güzel ortak makalesine borçluyum: "Gerçek-Tahayyül, Siyaset-Edebiyat: Tuhaf Olmayan İkilinin Yazınsal Örnekleri", *Doğu-Batı* 22. 2003, s. 234.

55. Cutting-Gray, *a.g.y.*, s. 49.

Kamusal/Özel Ayrımı O Kadar Katı mı?

İnsanlık Durumu'nda tanımlandığı biçimiyle "özel alan" ya da "hane", üretimin ve zorunluluğun alanı olarak ikincil bir konumdadır. Öte yandan, aynı zamanda mahremiyetin, kişiselliğin, kamusal alanın "acımasız ışığı"ndan ve mücadelelerinden korunmanın alanı olarak taşıdığı büyük önem genelde gözden kaçırılır. Burası, politika öncesi bir faaliyet olarak çocukların eğitiminin yer aldığı, politika ötesi etkinlikler olarak da zihinsel yargıda bulunma ve (zihinsel yaşamın gereği olan) içsel düşünme diyaloğuna girişebilmek için gerekli sükûnetin ve huzurun sağlandığı alandır. Dolayısıyla, Young-Bruehl'in deyişiyle, "Arendt'in, ayrıştırmalardan örülmüş karmaşık politik teorisinin birçok boyutunda olduğu gibi, burada da değerlendirme, nereden baktığınıza bağlıdır."[56] Kamusal alanı yüceltmek isteyen kişinin bakış açısından "hane", sönük, zorunluluğa tâbi ve dilsizdir. Öte yandan özel alan ortadan kalkar ya da sosyal ve ekonomik süreçler tarafından yutulursa veya politik alana entegre edilirse, bu kez de tiranlığın –modern koşullarda totalitarizmin– kucağına düşülür. Totalitarizm, kamusal alanda eylemin ve sözün olmadığı, yani politikanın ortadan kalktığı ama aynı zamanda *mahremiyetin de yok edildiği* bir yönetim biçimidir. Pençelerini her yere, hatta uyruklarının zihinlerine ve yüreklerine kadar geçirmeye çalışan bu rejimde en yakın aile bağları bile yozlaşır, aile üyeleri birbirlerine yabancılaşırlar, hatta birbirlerini ihbar edecek kadar düşmanlaşırlar.

Arendt'e göre, sonuçta totalitarizmi mümkün kılacak olan kitle toplumunun yükselmesiyle,[57] insan dünyası herhangi bir örgütleyici *ilkeden* mahrum kalmış, insanın kendisi ise *animal laborans*'a indirgenmiştir. Böyle bir dünyada şiddet potansiyeli ölçüsüz derecede artmış ve politika da şiddetin alanına dönüşmüştür. Sonsuz bir tüketim döngüsünde kaybolmuş, yönünü yitirmiş, değerleri aşınmış bir insan kitlesi ideolojik propaganda ve totaliter rejimlerin pençesine düşmeye hazır hale gelmiştir. Totaliter hareketler atomlaşmış, soyutlanmış bireylerin kitle örgütlenmesidir.

56. E. Young-Bruehl, "Hannah Arendt Among Feminists", *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, s. 308.

57. *The Origins of Totalitarianism* (*OT*), s. 308 vd.

İnsanlık Durumu'nda Arendt, hâlâ totalitarizm deneyimini anlamaya ve analiz etmeye çalışmaktadır. Totalitarizm, modern çağa özgü ve ancak bu çağın teknolojik olanaklarıyla mümkün olan bir deneyimdi ve özel alanın tümüyle totaliter iktidar tarafından yutulmasını içeriyordu. Arendt özel/kamusal ayrımını, modern çağdaki bu gelişmeye ve özel alanın iktidar tarafından yok edilmesine karşı bir önlem olarak görüyordu. Yaşamsal ihtiyaçların karşılanmasını, yeni kuşakların eğitimini vb. adım adım değiştiren modern sanayi ve teknolojik olanaklar, bir yandan, bağımlı halkların ve kadınların köleleştirilmesini ortadan kaldırıyor ama diğer yandan da hanenin alanı ile kamunun alanı arasındaki sınırları bulanıklaştırıyordu. Daha önce bağımlılaştırılmış ve köleleştirilmiş olanların özgürleşmeleri ve evrensel yurttaşlığa kabul edilmeleri, Arendt'e göre, modern devrimci dönemin en iyi gelişmesi olsa da, bu dönemdeki büyük tehlike melez bir alanın; ne özel ne de kamusal olan, yaşamsal ihtiyaçların üretilmesinin yönetimden ayrıştırılamadığı ve çalışma / emek faaliyetinin başka her türden yaşam biçiminin içine sızdığı gri bir ("sosyal") alanın ortaya çıkmasıydı.

Modernite yle birlikte yükselen ve politik biçimini ulus-devlette alan "sosyal", Mark Reinhardt'ın deyişiyle, "tam da eskiden ayrı olan alanları birleştirdiği, geleneksel olarak 'özel' kaygı ve faaliyetler üzerine kamunun ışığını saçtığı için, 'tuhaf bir melez' alandır."[58] Günümüzde politik teori, devletin sosyal alana mümkün olan en az müdahalesini savunan neo-liberal muhafazakârlar ile bu alanda adalet ve eşitlik sağlamak için devlet denetimini isteyen sosyal liberaller veya sosyalistler arasında bölünmüş durumdadır. Arendt ise bu iki temel pozisyonun da dışındadır, çünkü ekonomik süreçlerin ekonomik araçlarla denetlenmesi gerektiğini düşünür. Bunlarla ilgilenmek *idari (administrative)* bir iştir, politikanın alanı değil. Politika, sosyal ve ekonomik işlerin idaresini değil, kamusal eylem ve sözleri kapsar ve gerçek değişime yol açan da budur. Dolayısıyla, Agnes Heller'in sorusu ve yanıtı çok yerindedir: "Teknoloji mantığının gereksinmesi ile politika (devlet yönetimi) mantığının gereksinmesi arasındaki fark nedir? *İdare olarak politikanın, bürokrasilerin gün-*

58. Mark Reinhardt, *The Art of Being Free*, Cornell University Press, 1997, s. 150. *THC*, s. 33: "... özel çıkarların kamusal önem kazandığı o tuhaf melez alan..."

delik işleyişinin problem çözmeye yönelik olduğunu; buna karşılık eylem için pratik akıl (*vernunft*) ve temel ilkelerin (*archai*) seçimini gerektiren politikanın, 'devrimci politika'nın, politik eylem paradigmasında değişimi meydana getiren şey olduğunu söyleyebiliriz... politikada sürekli ihtiyaç duyulan eylem biçimi sorun çözmek değil, 'inisiyatif almak'tır"[59] (*abç*). Heller, haklı olarak, idare anlamında politikanın sorun çözmeye yakın olduğunu, ancak bunun "normal politika" olmayıp "siyasa yapmak" anlamına geldiğini söyler ve teknoloji mantığıyla idare mantığının benzerliğine dikkat çeker: "İdarede de, teknolojide de her şey sonuca bağlıdır."[60] Heller'in "normal politika" anlayışı ile Arendt'in eylemin özgürlüğüne ve ilkelere bağlılığa dayalı politika anlayışı arasındaki benzerlik açıktır.

"Sosyal"; bir tür hanedir, ama ulusları içine alacak kadar genişlemiş bir hane! Uluslar sanki büyük bir ailenin oluşturduğu muazzam bir hane gibi olduğundan, eskiden tek tek ailelerin yürüttüğü sosyal ve ekonomik işler, artık ulusal bürokrasilerin uğraşı haline gelmiştir. Hanenin böylesine genişlemesi politik alanı daraltmış, hatta yok etmiştir. Modern kitle toplumlarında çoğulluk da görünürlüğünü yitirmeye başlamış, insanın ayırt edici farklılığı (benzersizliği) ise salt "özel" bir şeye, ya da kişiliğin öznel bir unsuruna dönüşmüştür.[61]

Bu noktada Arendt'e yöneltilen eleştiri, hanenin sınırlarının belirsizleşip "sosyal" olanın her şeyi yutmasının kadınlar üzerindeki spesifik etkilerini dikkate almadığı eleştirisi bence de doğrudur. Sanayileşme ve kentleşme sürecinde hanenin üretken ekonomik alan olmaktan çıkıp salt yeniden üretime özgülenmesi ve böylelikle kadınların ya işçi sınıfı saflarına çekilmeleri ya da salt annelikle sınırlandırılmalarının ne gibi sonuçları olduğu; "sosyal" olanın haneleri nasıl şekillendirdiği; kadınların bağımlılığının çalışma ve emek ile değil de esas olarak cinsellik ve yeniden üretim/doğurganlık temelinde nasıl tanımlandığı sorularına onun yapıtında yanıt bulmak gerçekten mümkün değildir. Ancak Arendt'in yapıtında yanıt aradığı sorular bunlar değildir, daha önemlisi, *vita activa*'nın temel kavramları olan emek, iş ve eylem, herhangi bir belirli tarihsel ya da sosyo-

59. Agnes Heller, "The Three Logics of Modernity", *A Theory of Modernity*, Blackwell, 1999, s. 68.

60. *A.g.y.* 61. Elisabeth Young-Bruehl, *a.g.y.*, s. 320.

ekonomik kategoriye tekabül etmez. Arendt, bunların, "bütün insanların... girişmesinin mümkün olduğu... *insanlık koşulunun en temel ifadeleri*" olduğunun altını çizer[62] (*abç*).

Arendt'in kamusal alanında yanlış bir şeyler olduğu savı, hayatın sürdürülmesine yönelik "emek" ile maddi nesnelerin yaratılmasını sağlayan "iş"in (onlarla birlikte bedenleriyle çalışan ve hayat veren herkesin, yani tüm emekçiler ve kadınların da!) bu alanın dışına atıldığını düşünmekten kaynaklanıyor. Gerçekten de insanların en fazla ilgilendikleri konular, hayatın nasıl yaşandığına ve sürdürüldüğüne ilişkin olanlardır: Ne yediğimiz, ne kadar yediğimiz –yiyeceğin nasıl dağıtıldığı–, hatta kaç çocuk doğurduğumuz ya da doğurmamız gerektiği vb. birer politik soruna dönüşebilir. Dolayısıyla, bu tür konuları kategorik olarak kamusal alanın dışına atmak çok tartışmalıdır. Tersine, tam da bu konuların kamusal alana çekilmesi ve orada sorunsallaştırılması gerekir; bu sorunların halledilme biçimi, bizzat politik sürecin karar mekanizmalarıyla ilgili bir şeydir. Arendt'te özel ve kamusal alanlar arasında keskin ve sürekli yeniden pekiştirilen katı bir ayrım olduğunu varsayarsak, bunun kadınlar için olduğu kadar daha geniş toplumsal kesimler için de tehlikeli olduğu sonucuna ulaşırız. Politik eylem için insana açık olan tüm kavramsal ve deneyimsel kaynaklardan yararlanacaksak, "ev içi"ni ve orada yaşananları elbette gözardı edemeyiz.

Ancak Seyla Benhabib'in dikkat çektiği gibi, Arendt'in özel/kamusal ayrımı, kesin çizgilerle ayrılmış kurumlara değil, *farklı tutumlara* işaret eder. Bu çerçevede özel ve sosyal olan dar öz-çıkar ile, politik olan ise kamusal ya da ortak çıkar ile ilgilidir: Kamusal alana giren herhangi bir sınıf ya da toplumsal grubun talepleri başta ne kadar o gruba veya sınıfa özgül olursa olsun, *kamusal-politik mücadele dar öz-çıkarı, daha geniş bir biçimde paylaşılan kamusal ya da ortak çıkara dönüştürür*. Politika yapmak, sosyal ve ekonomik konuları bir yana bırakmak anlamına gelmez; tersine, genelleştirilebilir bir temele sahip olan ve bir kolektifin üyeleri olarak hepimizi ilgilendiren ilkeler, çıkarlar, değerler adına bunlar için mücadele etmek demektir.[63] Sanıyorum Hannah Arendt için "politik" alan

62. *THC*, s. 6. 10, 11.

63. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 141-5. Amy Allen de, Arendt'in Danimarkalıların Nazizme direnişini aktarışında bunun bir örneğini bu-

ile "ekonomik alana dönüşmüş sosyal" alan arasındaki temel ayrım budur.

Hannah Pitkin de, Arendt'teki ayrımların her zaman ontolojik bir katılığa sahip olmayıp geçişkenliğe izin verdiğini belirtir ve sosyal ve politik olanın (aynı şekilde özel ve kamusalın, emeğin, işin ve eylemin) varoluş alanları olarak değil zihniyetler, söylemler ya da ilişkilenme biçimleri olarak anlaşılabileceğine dikkat çeker.[64] Pitkin'e göre "davranış" ve "sosyal" insanların yaptığı her şeye uygulanabilecek bir *mentalité* (zihniyet) olarak, *parvenu*'ye özgü (konformist) bir düşünme, görme ve hareket tarzı olarak okunabilir:

> Emeğe özgü bakış açısı ve hareket tarzı, yaşamı sürdürmek için zorunlu olan, yinelenen bedensel faaliyetlere uygundur; işe özgü bakış açısı ve hareket tarzı kalıcı nesneler dünyasını inşa etmeye uygundur; eylemin *mentalité*'si ise, insan ilişkilerinin söz konusu olduğu yerde geçerlidir. Yıkıcı ve bozucu olan, kendi başlarına emeğin ve işin bakış açısı değil, bunların ait olmadıkları bağlamlara da uygulanarak "genelleştirilmeleri"dir. Yoksa kendi bağlamlarında her birinin kendi olumlu değeri vardır.[65]

---

luyor. "Solidarity After Identity Politics: Hannah Arendt and the Power of Feminist Theory", *Philosophy & Social Criticism*, 1999, s. 25, 97. Lisa Disch ise Arendt'in "kamusal" ile "sosyal" arasında katı bir karşıtlık kurduğu ve bunun klasik düalizmin bir yankısı olduğu kanısında. Disch'e göre bu, Arendt'in "geleneğe geri düşüşünün" göstergesidir. Kamusal ve özel alanların sınırlarının, zorunluluğun baskısı yüzünden aşınmasının modern dünyada bir özgürlük krizi yarattığını savunması ve modernitenin krizini "sosyal olanın yükselişi" olarak anlaması, Arşimetçi bir tutumu yansıtmaktadır. Dolayısıyla Disch, Arendt'in Batı politik geleneği içinden onun temel varsayımlarına karşı bir teorisyen olarak takındığı tutumun, modernite krizine ilişkin çağdaş tartışmalarda bir kamusal aydın olarak takındığı tutumdan daha radikal olduğu sonucuna varmaktadır. Disch, Arendt'in yapıtının içerdiği "bu tür tutarsızlıkların" onun çok farklı okumalara açık olmasının da nedeni olduğunu söylüyor. Ancak ben, Disch'in Arendt'in yapıtını "en radikal açılımları" çerçevesinde okuduğu iddiasına katılamıyorum (Lisa Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, s. 24-25).

64. Hannah F. Pitkin, "Justice: On relating Public and Private", *Political Theory* 9 (3), 1981, s. 333.

65. Hannah F. Pitkin, *The Attack of the Blob, Hannah Arendt's Concept of the Social*, The University of Chicago Press, 1998, s. 180.

"Homini de Gırtlak"...

Arendt'in, sosyal alanın her yeri kaplaması ve insan yaşamının emekle özdeşleştirilmesi sonucunda kamusal yaşamın gerilemesini içeren modernite ve kapitalizm eleştirisi, demokrasiye karşı olduğu suçlamasına da yol açmıştır. Margaret Canovan, modern insanı *animal laborans* olarak küçük görüp politik eyleme girişebilen seçkinleri yücelttiği gerekçesiyle onun "anti-demokratik konumu"na ikna olur ve bir yandan ancak seçkinlerin politika yapabileceğini iddia ettikten sonra konseyler biçimindeki katılımcı demokrasiyi savunmasının kendi içinde çelişkili olduğunu söyler. George Kateb de onunla aynı fikirdedir.[66] Her iki yazar da Arendt'in *animal laborans*'a dair eleştirilerinin sadece belirli bir etkinlik biçimine, bakış açısına ya da dünyayla kurulan ilişkiye değil, bütün bir sosyal sınıfa yöneldiği kanısındadırlar. Canovan buradan yola çıkarak Arendt'in yapıtında birbiriyle çelişen iki ayrı yön --demokratik ve elitist yönler– bulunduğunu öne sürer. Bir yanda her bireyin yeni bir şeyler başlatma potansiyeli olduğunu ve aynı zamanda da modern devrimlerin yarattığı halk konseylerini öven bir Arendt vardır, diğer yanda *animal laborans* olarak işçi sınıfını yeren, ve onun faaliyetlerini esas olarak özel alana mahsus ve derin biçimde anti-politik bulan bir Arendt...

Martin Levin'e göre Kateb'in de Canovan'ın da yanılgısı, Arendt'in *animal laborans*'ı aşağı görürken söz ettiği insan kategorisini, aşırı kolaycı bir şekilde, daha önce "alt sınıflar" olarak tanımlanan, günümüzde ise "işçi sınıfı" olarak bilinen toplumsal kategoriyle özdeşleştirmekten kaynaklanmaktadır. Oysa, "*animal laborans* kategorisinin geleneksel sosyolojik kategorilerle hiç ilgisi yoktur, tersine Arendt'in incelikli ve orijinal felsefi ayrımlarıyla ilgilidir."[67] Gerçekten de Arendt'te bu noktada çelişki yoktur; çünkü, yukarıda de-

66. Margaret Canovan, *İnsanlık Durumu*'ndaki birçok kavramın, özellikle de "emek" ve "toplum" kategorilerinin Arendt'in totalitarizm yorumunun damgasını taşımasının, bu teorik çerçevenin dışında ikna ediciliklerini epey azalttığına dikkat çeker. Bkz. *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, 1995 (1992). G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Rowman and Allanheld, 1983.

67. Martin Levin, "On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt", *Political Theory* 7 (4), Kasım 1979, s. 521-31.

ğinildiği gibi, *animal laborans*'a yönelik eleştiri bir toplumsal sınıfı değil, bir davranış biçimini, bir zihniyeti ya da Benhabib'in deyişiyle dünyaya yönelik bir tutumu hedef alır. *Animal laborans,* pek çok Arendt okuyucusunun sandığının aksine Marksist terminolojideki, üretim biçimiyle ilişkileri üzerinden tanımlanan proletarya değildir. Çalışan kitlenin bütün üyeleri sosyolojik anlamda emekçi olmak zorunda değildirler, "ancak bütün üyeler, yaptıkları her neyse onu esas olarak kendilerinin ve ailelerinin yaşamını idame ettirmek için yaptıklarını düşünürler."[68] Çalışmaları, hayatlarını sürdürmek açısından *zorunlu* bir faaliyete dönüşmüştür ve yaşamlarında başka bir şeye yer kalmamıştır.

Arendt'in eleştirisi, modern çağda bu ilişki ve davranış biçiminin egemen olmasına, salt yaşam sürecinin kendisiyle, hayatın ve günümüzde çok sık atıf yapılan "hayat tarzının korunması"ndan (belirli bir yaşam düzeyinin sürdürülmesinden) başka şeyle ilgilenilmemesine ve bunun sonucu olarak da toplumun tümünün bir çalışma ve tüketme toplumuna dönüşmesine yöneliktir. Çalışıp para kazanma ve bunu hemen tüketime dönüştürerek hayat tarzını, statüyü korumaya... Bunun nedeni ise, işçi sınıfının kamusal alanı ele geçirmiş olması değil, *hepimizin* işimizle ilgili olarak ve kamusal dünya ile ilişkimizde birer *animal laborans* haline gelmiş olmamızdır.[69] Arendt,

68. *THC*, s. 43. Bu kitapta, Arendt'in Marx ile kurduğu, bazen olumlayıcı, bazen eleştirel karmaşık teorik ilişkiye değinmiyorum. Gene de Zeynep Gambetti'nin bir makalesine gönderme yapmak isterim: "Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi", *Birikim* 217, Mayıs 2007. Gambetti de, emek, iş ve eylem kategorilerinin varoluşsal momentler olarak anlaşılması gereken paradigmalar olduğuna işaret ettikten sonra, "emek" ve "iş" mantığıyla yapılacak politikanın iktidar mekanizmalarını yeniden üreteceği iddiasını ciddiye almak gerektiğini vurguluyor. Arendt'i sınıf temelli politikayı yeterince anlamamakla ve kapitalizmi üretim araçlarının özel mülkiyeti üzerinden değil, birikim ve tüketim mantıkları üzerinden tahlil etmekle eleştiren Gambetti, gene de liberalizme has politika biçimlerini reddettiği oranda Marx ile ortak paydaları olduğu sonucuna varıyor. Yasin Aktay ise Arendt'in "solun eşitlikçilik idealinin ufkunun *animal laborans* ve *homo faber* tasarımını aşamaması konusundaki uyarısını" hatırlatarak onun eylem teorisinin, "insan davranışının kestirilemez boyutunu takdir ettiği için siyasalın, başıboş bir eşitlikçilik söylemiyle harcanmasına karşı bir duyarlılığın ürünü" olduğuna işaret ediyor ("Siyaset Sonrası Şartlarda Liberalizmi Tartışmak", *Tezkire* 11 (24), Ocak/Şubat 2002, s. 79).

69. Martin Levin, *a.g.y.*, s. 523.

"emek ile tüketimin aynı sürecin iki aşamasından ibaret olduğunu" boşuna söylemez.[70] Kendisi böyle ifade etmese de bu, günümüz hedonizmine, "kendini şımartma" ritüellerine, "kendimden daha önemli bir şey yok" yaklaşımına kaynaklık eden anlayıştır. Dolayısıyla, çalışma ya da tüketim toplumunu eleştirirken "felsefi parmağını emekçi sınıflara değil, toplumdaki bütün sınıflara salladığı"[71] doğrudur.

"*Vita activa* içindeki bütün eski ayrımların; (kendi bağlamlarında olumlu değerleri olan) emek, iş ve eylem arasındaki ayrımların modern dünyada görünmez oluşunun nedeni, yalnızca biyolojik yaşam süreçlerinin, 'ben'in yaşamasının tek değer haline gelmesidir."[72] Böyle olunca da biyolojik yaşamı sürdürmeye yarayan çalışma/emek, insanın en yüksek faaliyet biçimi derekesine çıkarılır. Arendt'in terminolojisinde ev içine mahsus olan özel faaliyetler, kamusal alanı istila etmiş durumdadır. Modern dönemde "iş" alanında giderek artan sanayileşme ve teknolojikleşme ve "emek" alanında yaşamın araçsallaşması sonucunda, sosyal olan ile politik olan arasında muazzam bir çatışma meydana gelmiştir. Ancak, "emek" ile "iş" arasında "eylem"e karşı oluşan ittifak, aynı zamanda "emek" ile "iş"in kendi arasında da bir antagonizmaya yol açar. "Emeği" ve *animal laborans*'ı egemen hale getiren sanayileşme ve teknolojikleşme, *homo faber*'i de (imal eden insanı) tehdit eder. "Emek", yani yeryüzünün kaynaklarının yaşamın ihtiyaçları için işlenmesi ve denetimsiz biçimde *tüketilmesi*, maddi ve manevi *kalıcı* şeylerin yaratılmasını kapsayan "iş"i tehdit etmeye başlar. Tüketim kültürü bir salgına dönüşüp sürekli yeni ve gelip geçici, hemen tüketiliveren şeyler üretilmesine yol açarak kalıcı ürünlerle kalıcı bir dünya yaratması gereken "iş"i de anlamsız kılar.

Arendt, "başlıca değerleri emek tarafından dikte edilen, bütün insani faaliyetlerin emeğe dönüştürüldüğü bir dünya"dan söz ediyor.[73] Başka bir deyişle salt tüketimle, tüketmek için çalışıp kazanmakla, "kursak"la ilgili faaliyetler – *homini de gırtlak*! Sorun, bütün insan faaliyetlerinin emek ortak paydasına indirgenmiş olması, ya-

70. *THC*, s. 110. 71. M. Levin, *a.g.y.*, s. 525.
72. "The Vita Activa and the Modern Age", *THC*, s. 225-97.
73. *OT*, s. 475.

ni yaşamın zorunlu ihtiyaçlarının karşılanmasının ötesinde hırsla durmadan daha fazlasının elde edilmesi için yapılan çalışmadır. Belki de sanatçılar dışında hepimiz –işçiler, burjuvalar, profesyoneller, akademisyenler, politikacılar– geçim derdine düşmüş, üstelik hiçbir zaman elindeki geçimlikle yetinmeyecek açgözlü çalışanlara dönüşmüş durumdayız. Dünyayla ve hayatla olan ilişkimiz, *animal laborans*'ın tutumunu yansıtıyor; her şey "ekmek parası" için, ama o ekmeğin niteliği ve niceliği de sürekli büyüyüp hayatımızın her alanını yutma eğiliminde!

Emek alanının bütün diğer faaliyetlere, yani işe ve özellikle de politikaya üstün tutulmasının vardığı nokta, toplumda sadece, geçimi sağlamak uğruna karşılıklı bağımlılığın kalması ve başka hiçbir şeyin kamusal önem taşımamasıdır. Arendt'in dediği gibi, bütün toplumun ideali sadece tüketmek, açgözlülük içinde daha da fazla tüketmek haline geliyor.[74] *Animal laborans*'ın hayali olan, her şeyi ânında yutup yok etmek, içinde yaşadığımız "kullan at" toplumunda gerçeğe dönüşmek üzere. Bu tüketim çılgınlığının elbette doğal birtakım sınırları vardır ama Arendt'i daha çok bunun varoluşsal boyutları ilgilendirir. Böylesi bir çalışanlar ya da tüketiciler toplumu, sonuçta öyle bir hale gelebilir ki, yaptığı işin, hatta kendisinin bile ne denli fuzuli hale geldiğinin farkında olmaz. *Animal laborans*'ın (bunun bir sınıf, kesim meselesi değil, zihniyet ve davranış biçimi olduğunu bir kere daha hatırlamak gerekir) yarattığı şeylerin kalıcılığı olmadığı gibi, kalıcı bir dünyayı yaratma ve ona özen gösterme becerisi de yoktur; bu yüzden günümüzde "ortalığa dökülen" gerçek bir kamusallık değil, "açıkta teşhir edilen özel faaliyetler"den ibarettir. Her şeyin tüketilebilir ve seyirlik hale geldiği, "reality show"larla teşhircilik eğiliminin doruğa çıktığı günümüz toplumunda, Arendt'in kastının ne olduğunu anlamak giderek kolaylaşmıyor mu?

74. *THC*, s. 115-16.

Hayatın Yüküne Meydan Okumak

Gene de, politik olmayan şeyleri neden küçümsediği sorusu kafamızı kurcalamaya devam ederse, bunun yanıtını Arendt'in insan yaşamı ve faaliyetlerinin geçiciliğine ve beyhudeliğine ilişkin inancında aramak gerekir:

> Her üç etkinlik [emek, iş, eylem] ve onlara tekabül eden koşullar, insan varoluşunun en genel koşuluyla, doğum ve ölüm, doğumluluk ve ölümlülük ile yakından ilişkilidir. Emek yalnızca bireysel yaşamı değil, türün yaşamını güvenceye alır. İş ve onun ürünü, insanların imal ettikleri, ölümlü yaşamın beyhudeliği ve insan zamanının uçuculuğu üzerinde belli ölçüde bir süreklilik ve kalıcılık sağlar. Politik birlikler kurma ve koruma işine giriştiği ölçüde eylem, hatırlamanın yani tarihin koşulunu oluşturur... Ancak [her üçü de doğumlulukla ilişkili olsa da] insanlık koşuluyla en fazla ilişkili olanı, eylemdir; doğumda içkin olan yeni başlangıcın kendisini dünyada hissettirebilmesi, ancak yeni doğanın yeni bir şey başlatma, yani eylemde bulunma kapasitesine sahip olması sayesindedir.[75] (*abç*)

İşte, "hayatın yükü"nü[76] üstlenilebilir kılan, bireysel yaşamın ölümlülüğüne. geçiciliğine ve o yaşamı çevreleyen doğal süreçlerin döngüselliğine meydan okuyan, onları aşan, hatırlamanın koşulunu oluşturan eylemdir.

Arendt'in yaşam karşısında eyleme üstünlük tanıması, bir kahramanlık gösterisi olarak kendini feda etmeyi ya da ölümle varoluşsal bir yüzleşmeyi benimsediği için değil, temel insan haklarını ve onurunu yüksekte tutacak bir yurttaş tutumunu yükseltme isteğinden kaynaklanır. 20. yüzyılın korkunç vahşetine ve acılarına direnmek ister, Arendt. Fakat bu, insanın pasif alıcısı olduğu bir doğal haklar doktrinine dayanarak gerçekleştirilemez; direnme, onurlarını ancak bu konuda bir şeyler yaparak koruyabilecek olan insanların eylemiyle mümkündür. Jeffrey Isaac'in dediği gibi:

> Zulüm, yalancılık ve nasırlaşmış bir kayıtsızlıkla dolu bir dünyada bu tür eylem elbette çoğu kez tehlikeli olacak ve eylemde bulunan insan da daha yüksek bir değer için fedakârlıkta bulunma ve belki de ölümü göze alma cesareti göstermek zorunda kalacaktır. Ama risk, sınır-durumların varoluşsal çekiciliği yüzünden değil, daha yüksek bir değer –insan onuru– uğruna göze alınacaktır.[77]

---

75. *THC*, s. 10. 76. *OR*, s. 285.

Arendt'in emeğe ve *animal laborans*'ın kendisine değil, emek faaliyetinin geçiciliğine itirazı vardır. Ancak, geçiciliği sadece emek faaliyetine hasretmediğine de işaret etmek gerekir. Ona göre, "otomatizm bütün süreçlere, kökenleri ne olursa olsun [biyolojik/doğal, ya da tarihsel]" içkindir.[78] Sonsuz doğal döngüselliği içindeki emek faaliyeti ve otomatik süreçlerin ölümcül otonomisi, birlikte, "yaşam sürecinin özsel dünyasal geçiciliğini" oluşturur. Üstelik bunlar yok olmazlar, sürekli "yaşamın kendisini ve bağlı olduğu zorunluluğu" hissettiren biçimlerdir: Elimizin ürettikleri, tıpkı emeğimizin ürettikleri gibi bize yabancılaşabilir ve üzerine bir fiyat konarak metalaştırılabilir. Buna karşılık eylemlerimiz, doğum ve ölüm sınırları içinde bağışlamalarımızı ve verdiğimiz sözleri, bağışlamayı reddedişlerimizi, verdiğimiz sözleri bozuşlarımızı, kendimizi ortaya koymanın tüm biçimlerini içeren benzersiz yaşam öykülerimizi oluşturur ki bu, alınıp satılabilen bir şey değildir – yabancılaşmaya meydan okur!

Arendt bizi "insanlık durumu"nun meydan okumasıyla baş başa bırakır: "Doğanın insan yapılarını durmaksızın istila ettiği, dünyanın kalıcılığını ve insan kullanımına uygunluğunu tehdit altında tuttuğu"[79] durumda, insan, otomatik süreçlerin ölümcül aşındırmasına karşı dünyada yaşamı mümkün kılma kapasitesini kanıtlama çabası içinde *doğayı aşma* mücadelesine girişir. "İnsan, zorunluluğa tabi olduğunu bilmezse özgür olamaz, çünkü özgürlük daima kendisini zo-

77. Jeffrey C. Isaac, "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights", *The American Political Science Review* 90 (1), Mart 1996, s. 64. Isaac gibi ben de Arendt'in "yaşam en yüksek değer" haline geldi derken, iki savaş arası dönemde yakınlaşmakta olan felaketi görmezden gelerek kayıtsızlık içinde yaşamlarının güvenliğini ve rahatlığını korumaktan başka şey düşünmeyenlerin tavrını kastettiği kanısındayım. Bu tavır 21. yüzyılda korkunçluğundan hiçbir şey kaybetmedi – yanı başlarındaki felaketler ve acılar karşısında nasırlaşmış bir kayıtsızlıkla "kendilerini şımartmak"tan başka şey düşünmeyenlerin sayısı daha bile artmış durumda. Gene de, "Arap Baharı" adı verilen ve despotluk altında ezilen Ortadoğu ülkelerinde patlak veren kendiliğinden kitlesel eylemlerde izlediğimiz "onurumuz için mücadele ediyoruz" sloganı ile Wall Street işgali eylemlerindeki sorumlu yurttaşlık vurgusu, bu eğilime karşı güçlü bir akım olduğunu da ortaya koyuyor. Söz konusu eylemlerin ardından ne geleceği belli değil diye bunları selamlamayan tavrın, eylemin özgürlüğünü anlamamaktan ve determinist düşünme tarzının kıskacından kurtulamamaktan kaynaklandığı kanısındayım.

78. *BPF*, s. 168. 79. *THC*, s. 87.

runluluktan kurtarmaya yönelik insanın hiçbir zaman tam başarılı olmayan çabasıyla kazanılır."[80] Bu mücadele "tam başarılı olmasa da" anlamlıdır; karşılığını, özgürlüğün ve hatta belki de ölümsüzlüğün mümkün olduğu kamusal alandaki eylemde bulur. "Hayatın yükü"nü sırtlamayı anlamlı kılan, onun geçiciliğini telafi eden ve "gündelik hayatın karanlığından" bizi kurtaracak olan *homo politicus*'un yaşamıdır. Politik yaşam hem kalıcılık, hem de ölümsüzlük vaadinde bulunarak içinde yaşadığımız dünyanın olumlamasını yapar.

Eski Yunan *polis*'i, Arendt için, "bireysel yaşamın beyhudeliğine karşı bir garanti, bu beyhudeliğe karşı korunmuş ve ölümlülerin ölümsüzlüğüne olmasa bile görece kalıcılığına ayrılmış" bir alandır.[81] Arendt'in bir arketip olarak kullandığı, binlerce yıl öteden gelen bu örnekten modern devrimlerin yarattığı yeni bir biçim olarak kendi kendini yöneten devrimci konseylere "sıçraması" bence ne rastlantı, ne de çelişkidir.[82] Tam tersine, gerek antik *polis*'te, gerekse taban örgütlenmeleri olan devrimci konseylerde deneyimlenmiş otantik politikanın varlığı, "özgür edimlerin ve yaşayan sözlerin"[83] varlığı, yüzyılları aşarak insan yaşamının geçiciliğine –insanlık koşuluna– meydan okur.

Modern toplum, işte bu meydan okuma imkânını aşındırdığı, hatta yok ettiği için günümüz demokrasilerinde bize kalan, "açıkta yapılan özel faaliyetler", *reality show*'lar, yirmi dört saat izlenen mahremlerdir. *Animal laborans*'ın zaferi mahrem olanın, teşhirciliğin büyüsüne kapılmış bir toplumun hırsının siyasal alanı istila etmesinde, politikanın salt gündelik ekonomik çıkarların ve boş lafların –gevezeliğin– alanı olmasında, özgürlüğün ise zorunluluk tarafından yutulmasında kendisini ortaya koyar. Özgürlüğün politikanın bittiği yerde, yani özel hayatta başladığını öne süren klasik liberal anlayışın vardığı nokta; işte budur. Arendt'in, liberal özgürlük anlayışının her şeyi tüketim nesnesine ve insan faaliyetini de "sahiplenici bi-

80. *THC*, s. 105. 81. *THC*, s. 51.

82. Arendt, ne pre-modern politikayı canlandırmak peşindedir, ne de yeni ve çağdaş eylem olasılıklarını reddeder. Dana R. Villa, haklı olarak, "Onun *polis*'i 'modernliteyi dövmek için' bir araç olarak kullandığını zanneden okuyucular, düşüncesinin sathında kalanlardır," der. *Arendt and Heidegger, The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996, s. 270.

83. *OR*, s. 285.

rey"in açgözlülüğüne indirgeyen negatif doğasına yönelik eleştirisi, emeği değil, her türlü faaliyetin daha çok edinmek, sahiplenmek ve sonra da tüketip bir tarafa atılmak için yapılmasını kapsar ve bu anlamıyla dünyaya karşı sorumluluğu hatırlatan güçlü bir çağrıdır.

Devrimin Kayıp Hazinesi

Günümüzde demokrasiyi yeniden tanımlama çabası, feminist yazarların Arendt'in "devrimin kayıp hazinesi" adını verdiği şeyi, yani "eşitlikçi toplumun her üyesinin kamusal işlerde 'katılımcı' olmasına izin verecek bir yönetim biçimi umudu"nu[84] hatırlamalarına yol açıyor. Modern devrimlerin başlangıcında ortaya çıkıp çabucak sönümlenen "konsey" geleneği, böylesi bir kayıp hazinedir. Konseyler, Arendt'e göre, sözlerin ille de bir ideolojinin katı mantığına ya da parti disiplininin kısıtlarına uymak zorunda olmadığı ve dayanışma ile iktidarın cisimleştiği eylem uzamlarıydı. Örneğin, "Sovyet"ler, 1956 Macar Devriminin kısa ömürlü konseyleri, tıpkı Paris Komünü gibi, eylem ve iktidar üretimi için bir görünüm sahnesi yaratmıştı. Benliğinden ortaya çıkan bu konseylerin çok çeşitli zeminleri vardı ve halk içindeki ilişki ağlarına dayanarak yatay ve dikey örgütsel bağlar oluşturmaktaydılar.[85]

Arendt'in konseyler hakkındaki yorumu *dayanışma* açısından iki merkezi kavram içerir: *Eşitlik* ve *otorite*. Dayanışma ilişkisi içinde olan insanlar, bu ilişkinin amaçları açısından, eşittirler, çünkü ortak eylemde bulunmak aynı (özdeş) olmasa bile *karşılaştırılabilir* nitelikte çaba gerektirir. Otorite de benzer biçimde, birlikte eyleyenler arasında dağılmış durumdadır çünkü her bir aktör herkese ortak olan bir durumu, kendi farklı okumasına göre anlayıp değerlendirerek ortak eyleme katılır. Bu, her kişinin *karşılıklı bağımlılıktan doğan* bir iktidar uygulamasını mümkün kılar. Karşılıklı bağımlılık

84. *OR*, s. 268.

85. "Bütün meskun bölgelerde mahalle konseyleri, sokaklarda birlikte dövüşmekten doğan devrimci konseyler, Budapeşte'nin kahvelerinde doğan yazar ve sanatçı konseyleri, üniversitelerde öğrenci ve gençlik konseyleri, fabrikalarda işçi konseyleri, ordu ve kamu çalışanları vb. içinde konseyler" vardı (Arendt, *OR*, s. 270).

derken kastedilen; bütün aktörler arasında süregiden ve hareketin ilkeleriyle, yönüyle, koşullarıyla, hareket yöntemleriyle ilgili müzakere ve yeniden müzakere süreçlerine katılımdır. Bu süreçler sonucunda, birlikte hareket edebilmek ve ortak bir sonuç elde edebilmek için gerekli olan ortak bilinç ve buradan doğan iktidar yaratılmış olur.[86]

Arendt, konseylerin politik yaşama katılmak isteyen herkese açık olduğunu vurgular ve bu arada bir yandan da kendi elitlerini yarattıklarını belirterek alışageldiğimizden çok farklı bir "elit" anlayışı geliştirir. "[Konseyler], tehlikeli sahte politik kitle hareketleriyle belirlenen modern kitle toplumunu alt etmek için en iyi araç; daha doğrusu, hiç kimse tarafından seçilmemiş olup *kendi kendisini oluşturan* bir 'elit' tarafından onu temellerinden sarsacak en iyi, en doğal yol"dur[87] (*abç*). Dolayısıyla, Arendt'in elitist olduğuna dair eleştiriler, üzerinde derinlemesine düşünülmemiş oldukları izlenimini vermektedir. Arendt'in elitleri, aristokratik bir rantiye sınıfına mensup değildirler, onlar adanmışlığın, eylemin elitleri, "insan ruhunun aristokratları"dırlar[88] – "elit olmak", kamusal alanda yer almayı göze alan herkesin katılımına açıktır!

Arendt, kamusal alanın "acımasız ışığı" altında kendini ortaya koymanın bir cesaret meselesi olduğunu ve herkesin bu cesareti gösteremeyeceğini düşündüğü için, bu anlamda elitist olsa bile anti-demokratik değildir. Elitler ile kitleler arasındaki fark, "iki sınıf arasında değil, iki rakip tutum" arasındaki farktır.[89] Her düzeydeki devrimci konseyin üyeleri bir sonrakinin üyelerini –temsilcileri– seçerler (devlet biçimi federasyon olsa da aynı zamanda bir konseyler piramididir ve konseyler aşağıdan yukarıya temsili yapıları sayesinde taban örgütü tutarlılıklarını korurlar). Katılım, tümüyle gönüllü ve kamusal işlerle ilgili olan yurttaşlarla sınırlıdır; bunlar belirli bir partiye mensup olmadıkları ve dolayısıyla parti disiplinine

86. Ken Reshaur, "Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt", *Canadian Journal of Political Science* XXV, 4 Aralık 1992, s. 727.

87. *OR*, s. 283.

88. Monika Bokiniec, "Is Polis the Answer? Hannah Arendt on Democracy", *Santalka, Filosofia* 17 (1), 2009, s. 78, 79.

89. Jeffrey Isaac, 1994, s. 156. Isaac, Arendt'in anti-demokratik olduğunu öne sürenlerin, demokrasi ile kitle demokrasisi arasındaki farkı gözden kaçırdıklarına işaret eder (s. 159).

uygun davranmak zorunda kalmadıkları için, kendi özerk kavrayışlarıyla hareket ettiklerini varsaymak mümkündür. Yurttaşların geri kalanı aktif olmadıklarından, yönetimin seçiminde söz sahibi değildirler. Bu süreç sonucunda gerçekten "politik" bir elit yaratılabilir. Bu terimi, biraz tereddütle de olsa kullanan Arendt, kısa ömürlü konseylerde, *polis*'in politik alanının parlama olasılığını görür.[90]

Arendtçi konsey demokrasisinin var olan sistemi alaşağı etmeye yönelik pratik, devrimci bir öneri mi, idealist bir ütopya mı, yoksa ikisi arasında bir şey mi olduğu konusunda tartışma sürüyor. Monika Bokiniec, Arendt'in konsey demokrasisi idealinin şiddet ve hegemonya içermeyen sürekli bir devrim, direnme ve mücadele anlamına geldiğini söylese de[91] bence konsey demokrasisi, temsili demokrasiyi reddeden veya onun yerine geçirilecek bir pratik proje değil. Arendt, pratik yapısal-kurumsal önerilerde bulunmaz; ancak demokrasinin vaadini tutmamış olmasına ve bu başarısızlığın neye dayanılarak düzeltilebileceğine ilişkin hayati bir kavrayış sunar. Temsili hükümetin kurumları yerine geçecek tek bir kapsayıcı kamusal alandan değil, kamusal alanın çoğullaştırılmasından yanadır. Gerçekten de, kitle toplumunun olumsuzluklarına karşı bir güvence gibi de değerlendirilebilecek olan taban örgütlenmelerinin yaratıcı politik eylemleri, var olan kitle demokrasisini katılımcılık yönünde zorlayabilir. Nitekim geniş yeni toplumsal hareketlerin yanı sıra günümüzde yerel inisiyatifler, sosyal eylem komiteleri vb. de böyle bir rol oynuyor. Zaten Arendt'in politika açısından örnek gösterdiği kamusal alanlar, ABD'deki sivil haklar hareketinin gösterileri, Vietnam savaşı protestoları vb. hareketlerin açmış olduğu mücadele alanlarıdır. Dolayısıyla, kimilerince adı üstünde "toplumsal" olduk-

90. *OR*, s. 279-84 ve "Crises of the Republic", s. 231-33. Dolf Sternberger, haklı olarak, Arendt'in bu konseylerin neden bu kadar çabuk sönümlendikleri sorusunu sormadığını belirtiyor. Sovyetler Birliği'nde partinin ve parti sisteminin onları ortadan kaldırdığını söylese de, gerçekten soru hâlâ ortada duruyor. İnsanlar nasıl gönüllü olacaktır? Eski Atina'da mahkeme ve meclis toplantılarına katılanlara 3'er *obol* verildiğine dikkat çeken Sternberger, "devrim olduğunda çalışma durur ve insanların zamanı olur, arna ya sonra?" sorusunu soruyor ("The Sunken City: Hannah Arendt's Idea of Politics", *Social Research* 44 (1), 1977, s. 143-44). Ancak Arendt'in pratik kurumsal önerilerle değil de esas olarak anlayışlar ve tutumlarla ilgilendiğini bir kez daha hatırlamak gerekir.

91. Bokiniec, *a.g.y.*

ları için Arendtçi politika anlayışıyla daha başından uzlaşmaz oldukları varsayılan hareketler ile onun düşüncesi arasında bu açıdan da yakın bir ilişki kurulabilir.

Günümüzde kitle demokrasisinin katılımcılığı, dönemsel olarak yapılan seçimlerde oy vermeye indirgenmiş durumda, dolayısıyla sahte bir katılımcılık. Hatta bazı toplumlarda oy verme oranı da iyice düşük; yurttaşlar politikaya katılma konusunda isteksiz, profesyonel politikacılar onları katılmaya teşvik etmek konusunda daha da isteksiz. Çünkü politika profesyonellerin yaptığı bir "iş", bir uzmanlık alanı olarak görülüyor. Arendt ise bize, insanlığımızın unuttuğumuz bir yanını, gündelik yaşamlarımıza anlam katacak biçimde başkalarıyla birlikte tartışarak ve eylemde bulunarak yeni başlangıçlar ve değişimler yaratma potansiyelimizi hatırlatıyor, politikanın "herkes için" olduğunu... Özgürlük eylemin koşuludur ve daima pozitif özgürlük, yani bir şeyleri yapabilme, hasıl edebilme özgürlüğüdür. Liberalizmin klasik "negatif özgürlüğü"; kurumsal engeller yaratan "bir şeylerden azade olma" hali, gerçek özgürlük değildir. Burada altının çizilmesi gereken (ve çoğunlukla gözden kaçırılan) nokta da, varoluşsal düzlemde *her insanın*, yeniyi doğurabilen, yeni başlangıçlar yaratabilen bir varlık olmasıdır. Ancak eylem hiçbir zaman yalıtılmış değildir ve daima kamusal alanda *başkalarıyla birlikte* –ortak hareketle– gerçekleşir; özgürlük de benliğe ilişkin içsel, özel ya da kişisel bir şey olmayıp gene başkalarıyla birlikte, çoğulluk içinde deneyimlenir. [92] Bu nokta, demokrasi tartışması açısından vazgeçilmez önemdedir.

Arendt'in belki de en çok eleştirildiği, insana yönelik Aydınlanma tarzı iyimserliği –insanların yeni başlangıçlar yaratan eylem yapma, direnme ve tahayyül etme kapasitesine duyduğu güven–, aslında demokrasinin koşuludur. Demokrasiyi dar anlamda bir politik sistem değil de, insanın kendisini tam olarak gerçekleştirebileceği, çoğulluk ve ilişkisellik içinde insanlığını sahiden yaşayabileceği bir çerçeve olarak düşündüğümüzde, bu iyimserliğin demokrasinin kalbini oluşturduğunu kim inkâr edebilir?

92. Arendt için çoğulluk, her türlü politik yaşamın olmazsa olmaz koşulu *–conditio sine qua non–* değil, *bizatihi koşuludur – conditio per quam*. *THC*, s. 10.

Doğumluluk Mucizesi

"Her çocuk ilklik getirir varlığıyla..."
– Ebubekir Eroğlu[93]

Hannah Arendt'in insana yönelik iyimserliği, dünyaya minnet duyma ve ihtimam gösterme tavrıyla da birleşen ve eylem yetisinin ontolojik kökeni olan "doğumluluk" olgusundan kaynaklanır. "Dünyayı, insan ilişkileri alanını, normal 'doğal' yıkımından nihai olarak koruyan, doğumluluk" mucizesidir.[94] Burada Arendt'in, doğa ile insanlık arasında yaptığı ayrımı bir kere daha hatırlamak gerekir: İnsan sadece, hayvanlara da uygulanabilen doğal kategorilerle anlaşılamaz. İnsan olmak, doğal ihtiyaçları, zorunlulukları ve özellikleri aşmakla "*ulaşılan*" bir şeydir. Böylesi bir insanlık anlayışı, Arendt'in en önemli iki kavramını, "doğumluluk" –her yeni doğumla yeni ve beklenmedik bir başlangıç olasılığı– ve "çoğulluk" –dünyada ne kadar insan varsa o kadar benzersizlik ve çeşitlilik olduğu– kavramlarını bir araya getirir. Her iki özellik de, gerçekleşebilmek için özgürlüğe gereksinim duyar.

"Bize bir çocuk doğdu" müjdesini alıntılar, Arendt İncil'den; her doğum yeni bir başlangıçtır:

> [Augustinus'a göre]... insan sadece başlangıç yapma yetisine sahip olmakla kalmaz, bizzat kendisi bu başlangıçtır. Eğer insanın başlangıcı evrendeki başlangıç ile örtüşüyorsa, ... o zaman bireysel insanın doğumu yeni bir başlangıç olduğuna göre, insanın kökensel karakterini, kökenin hiçbir zaman tümüyle geçmişe ait bir şey olamayacağı şeklinde yeniden onaylar; bu başlangıçların kuşakların birbirini izlemesinde yansıyan dikkate değer sürekliliği, tarihin hiçbir zaman sona ermemesini güvenceye alır, çünkü *tarih, özü başlangıç olan varlıkların tarihidir*.[95] (*abç*)

Her yeni doğumla yeni yaşam öyküsü, yeni umut gelir dünyaya. Bireysel yaşamlar, eylemin "kasıtlı olarak ya da olmayarak" ve "somut şeylerin yaratılması kadar doğal biçimde" yarattığı "sahnelen-

93. *Yirmidört Şiir*, "Sonu", İstanbul: YKY, 2011.
94. *THC*, s. 222.
95. Hannah Arendt, "Understanding and Politics", *Essays in Understanding*, s. 321.

miş öyküler", benzersiz anlatılardır. Böylelikle burada, insan eylemi (*praksis*) ile iş (*poiesis*) ve insan bedeninin emeği (*labor*: emek ve aynı zamanda doğurma süreci) birleşmiş olur.[96] Ancak daha önce de değinildiği gibi, Arendt doğumluluk olgusunun eyleme, emek ve iş'ten daha yakın olduğunu düşünür. Doğumda içkin olan yeni başlangıç yapma niteliği, ancak yeni doğanın eylemde bulunmasıyla ortaya çıkabilir:

> Eğer kendi haline bırakılsaydı insan işleri sadece, doğum ile ölüm arasında kalan yaşamın en kesin ve yegâne güvenilir yasası olan ölümlülük yasasına tabi olurdu. Bu yasaya müdahale eden eylem yetisidir, çünkü eylem gündelik yaşamın amansız otomatik sürecine müdahale eder... İnsanın ölüme doğru giden yaşam süreci, eğer bunu kesintiye uğratma ve yeniyi başlatma yetisi olmasaydı, kaçınılmaz olarak insani olan her şeyin yıkımına ve çöküşüne varırdı; bu yeti, insanların ölmek zorunda olsalar da ölmek için değil, yeniyi başlatmak için doğduklarını sürekli hatırlatan bir şey olarak eyleme içkindir.[97]

Arendt insanın sadece ölümlü değil, ilk kez kendisinin kavramsallaştırdığı biçimde, "doğumlu" olduğunu vurgulamakla, "doğum"u politik ve felsefi düşüncenin merkezine oturtur: "Eylem en mükemmel politik etkinlik olduğu için, ölümlülük değil, doğumluluk, metafizik olandan farklı olarak politik düşüncenin merkezi kategorisidir."[98] Ona göre felsefe, Platon'un öne sürdüğü gibi ölüm üzerine bir tefekkür değil, doğum mucizesinin kavranmasıdır. Politika da esas olarak ölümle, baskıyla, insanların birbirlerine zarar vermelerini önlemekle vb. değil; benzersizliği, insan çoğulluğunu, yeni başlangıcı, umudu, yaratıcılığı ve tahmin edilemezliği simgeleyen doğumlulukla ilgilidir. Politik faaliyet, genelde düşünüldüğü gibi, insanlar fiziksel olarak incinebilir ve dolayısıyla korunmaya muhtaç olduk-

96. Annette C. Baier, "Ethics in Many Different Voices", *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, s. 331. Baier'in dediği gibi, elbette yeni doğanın, eylem yapmaktan çok salt işgücünü yedeklemek için dünyaya geldiği de kabul edilebilir. Eğer çocuk, fabrika işine mahkûm edilirse ya da eğer kız çocuğu annesinin zorunlu olarak yaptığı doğurma işini devralmaya zorlanırsa o zaman yeni bir şeyin başlaması değil, sadece eski döngünün devam ettirilmesi söz konusu olur. Doğumlar, bu durumda, alınıp satılabilen malların, metaların, üretilmesi için gerekli emek gücünü yaratmış olur. Gene de, doğum, yeni bir başlangıcı, yeniye ve daha iyiye yönelmeyi simgeleme gücüne sahiptir (s. 338).

97. *THC*, s. 222. 98. *THC*, s. 11.

ları için ortaya çıkmaz; tersine benzersiz, yaratıcı, öngörülemez biçimde eylem yapma yetisine sahip olmalarının ve bunun için bir görünümler dünyasına ihtiyaç duymalarının ürünüdür.

Bazı feminist yazarlar, hem yeni kuşakların doğumunu, hem de politik eylemin simgelediği yeni başlangıçları içeren doğumluluk kavramını, kadınca bir katkı ve dolaylı biçimde anneliğin yüceltilmesi olarak değerlendiriyor. Nancy Hartsock, Barbara Elhstain, Sara Ruddick gibi teorisyenler beden ve annelik nosyonlarını politikleştirmek için Arendt'in doğumluluğa verdiği politik değeri, *animal laborans*'ın alanıyla ilişkilendiriyorlar. Örneğin Nancy Hartsock, Adrienne Rich ve diğerlerinin aksine, iktidarı egemenlik olarak değil de bir bütün olarak topluluğa ait bir kapasite olarak gören Arendtçi yaklaşımdan hareketle, "kadın deneyimine uygun", "kadın dostu" bir kamusal alan yaratılabileceğini savunuyor. Arendt'in iktidarı egemenlik olarak kurgulamamasının elbette çok zengin ve demokratik açılımları var ama, Hartsock'un da Rich vb. gibi Arendt'i kimlik merceğinden, ama onların "fallosantrik" okumasının tersine bu kez "kadınlık" konumundan okuduğunu söylemek mümkün.[99] Hannah Pitkin ise, Arendt'teki emek/*labor* kavramının, bu sözcüğü kullanan diğer teorisyenlerden farklı olarak, iradeden ya da niyetten bağımsız fizyolojik bir süreç olan ve çoğunlukla bedenin ıstırabını ya da büyük gayretini içeren "yeni hayat yaratma" anlamına da dikkat çekmekle birlikte, haklı olarak bu anlamdaki "doğum" ile Arendt'in eylemle ilişkilendirdiği "doğumluluk" kavramını karıştırmamak gerektiğini savunuyor.[100]

Aslında, Arendt'in, hem doğumluluk kavramına verdiği merkezi önem, hem de bununla yakından ilişkili olan "dünyaya ihtimam gösterme" ve "verilene minnet duyma" tutumu ile kadınların yüz binlerce yıldır yaptıkları çocuk bakıp büyütme ve yakınlarına ve ilişkilerine özen gösterme tutumu arasında kolaylıkla bağ kurulabilir. Erkekler, kadim beden / zihin kutuplaşmasının zihin tarafında olmakla övünüp "ölümsüz" uygarlık ürünleri yaratmakla ve, söz konusu "uy-

99. Mary Dietz, *Turning Operations: Feminism, Arendt and Politics*, Routledge, 2002. Mary Dietz, birbirine karşıt gibi duran her iki okumanın da, Arendt'in yapıtım toplumsal cinsiyetin kutuplaştırılmış ikici mantığına indirgediğini savunuyor.

100. Pitkin, *The Attack of the Blob*, s. 308, dn. 55.

garlık" şiddet ve vahşet üzerine kurulu olduğu için, savaşmakla ve öldürmekle iştigal ederlerken, kadınlar ölümlü bedenlerin –çocukların– hayatta kalmasını sağlamakla uğraştılar. Bu uğraş doğal olarak ilişkilere, insanı besleyen doğal ve toplumsal çevreye ihtimam gösterilmesini de kapsamak zorundaydı. Bu elbette, kadınların "doğası"na içkin, özcü bir nitelik değil, eşitsizlik üzerine kurulu insanlık tarihinin dayattığı cinsiyetçi işbölümünün ve toplumsal cinsiyet sosyalleşmesinin bir sonucuydu. Kadınların yüz binlerce yıllık sosyalleşmesinin ürünü olan bu insani yetinin elbette onaylanması gerekir, ama aynı zamanda orada kalmayıp kadın-erkek *bütün insanları* içine alacak biçimde genelleştirilmesi de... Eril kahramanlık gösterisi uğruna "ölümü göze alma cesareti"ne övgüler düzmek yerine, dünyaya minnet duyma ve ihtimam gösterme tutumunun güzellemesini yapabilirsek, belki insanlık için bir umut doğabilir ve dünya gelecek kuşaklar için hâlâ yaşanabilir bir yer olarak kalabilir.

Arendt'ten önce hiç kimsenin doğumluluk olgusundan hareket eden böylesine yeni bir politika anlayışı ortaya koymamış olmasına dikkat çeken Bhikhu Parekh, "cinsiyetçi sayılmak pahasına", bunun, "[Arendt'in] çağdaşlarımız dışında, siyasal düşünce tarihindeki yegâne *kadın* filozof olmasıyla ilgili olup olmadığını düşünmekten kendisini alıkoyamadığını" söylüyor.[101] Bu noktada çok haksız olmasa da, Arendt'in "kadın dostu" okuması, doğumluluk kavramının hakkını tam vermeyen bir okuma. Önemli olan doğrudan annelik ile kurulabilecek bağ değil,[102] insanın ölüme yönelik olmak yerine doğuma ve başlangıca yönelik varlık olarak kavramsallaştırılma-

101. Bhikhu Parekh, "Preface", *Hannah Arendt and the Search for a new Political Philosophy*, s. xi. Sheldon Wolin de, Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda "dünyaya yeni bir şey getirdiğini, yeni bir dille birlikte yeni bir politik kavrayışa yol açtığını ve politikayı akademik siyasal bilimin kasvetli ve ıvır zıvır kategorilerini aşan yüksek bir ciddiyet ve onurla donattığını" söyler. "Hannah Arendt and the Ordinance of Time", *Social Research* 44, 1977, s. 92.

102. Hannah Pitkin'in dikkat çektiği gibi, özel alanda kadınların doğurması, çoğu zaman özgür eylem değil, başkaları için zorla yapılan bir şeydir (*labor*). Bireysel denetimin ve seçimin dışında olduğu sürece, emek ve çocuk doğurmak türün devamını sağlamak için yapılır, herhangi bir emekçinin isteği ya da devamı için değil. Çocuk doğurma ve bakma emeği, kadının değil de erkeğin inisiyatifinde, denetiminde ve seçiminde olduğu sürece çocuk doğurma edimi de annenin eylemi sayılamaz (*a.g.y.*, s. 308).

sı ve özgür eylemin vurgulanması. C. Douglas Lummis'in dediği gibi, Arendtçi politika, "insanların, üzerlerinde ne büyük paternel Leviathan'ın ne de büyük maternel toplumun değil de, sadece boş gökyüzünün bulunduğu kamusal alanda bir araya gelerek özgürce konuşmak, seçimde bulunmak, eylemek için, Leviathan'ın iktidarını yeniden kendilerinin kılmaları" anlamına geliyor.[103] Dünyada herhangi bir anlam bulamayan felsefi kötümserliğe karşı Arendt, dünyayı koruyup kollamak, ona ihtimam göstermek etiğini öneriyor; bu geleneksel olarak kadınların yaptığı bir şey olsa da "doğal olarak" onların bir özelliği değil, herkesin –bir "durup düşünmesini" bilen herkesin!– yapabileceği bir şey.

Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt'in yaşamı ve yapıtının feminizm için taşıdığı değerin, yapıtının feminizmin yeniden düşünülmesine yol açmasından kaynaklandığını savunur: "...tam da feministler 'o bizden biri değildi' dedikleri için ve oradan hareketle sonuçta Arendt'in kendisinin incelenmesine değil, onun yaşamı ve yapıtı ışığında, feminizmin incelenmesine yöneldikleri için."[104] Bu doğru, çünkü onun "bir dur da düşün" uyarısını dikkate almak ve gereğini yapmak anlamına geliyor, yani sahiden düşünmek! Ancak ben Arendt'in sadece hiçbir zaman inkâr etmeyip hoş bir şekilde sahip çıktığı cinsiyetiyle (kadın oluşuyla) değil, özellikle düşüncesiyle "kadınlar arasında" olduğu kanısındayım. Bunu kanıtlamak için mutlaka açıkça "ben feministim" ya da "kadın dostuyum" diye bağıran cümleler aramak gerekmiyor, başlı başına kutuplaştırılmış ikilikleri aşma olanağı tanıyan bir düşünsel çerçeve sunması ve bu çerçeve içinde insanın *ilişkiselliğini* vurgulayan "doğumluluk" ve eylem kavramları üzerinde düşünmeye sevketmesi yeterli. Adriana Cavarero'nun da dikkat çektiği gibi Arendtçi eylem kavramı, yalnızca aktörün benzersizliğinin ortaya çıkmasını sağlamakla kalmaz, her şeyden önce öteki ile olan ilişkiyi vurgular. Bu, genel bir Öteki değil, aynı anda eyleyen ve seyreden olan somut "*her* öteki"dir; ötekiyle olan *ilişki* hem eylem, hem de anlatı alanında vazgeçilmezdir. Dolayısıyla Arendt, "maddi ve bağlamsal ilişkisellik üzerinde odak-

103. *Radical Democracy*, 1996, s. 27; aktaran Hannah Pitkin, *The Attack of the Blob*, s. 176.

104. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, s. 322.

lanmakla feminizme, politikanın radikal biçimde yeniden düşünülmesi için en önemli ve özgün kategoriyi kazandırır."[105]

"What is Existential Philosophy"de Arendt, Heidegger düşüncesinin temel sorununun benlik (*self*) kategorisine takılmak olduğunu yazar. Oysa "benliğin esas özelliği, onun mutlak benlik durumudur (*Self-ness*), kendisini bütün diğer insanlardan radikal biçimde koparması..."[106] Heidegger'in düşüncesinde benliğin böylesine soyutlanmış olmasının nedeni, kendi ölümünü bekliyor olmasıdır. Varlığın anlamı konusunda kendisine karşı dürüst olan benlik, günün birinde öleceğini bilir. Ama gündelik varoluş içinde, bu acı gerçeği unutur. Modern benlik, kendisini başkalarıyla oyalayarak etkin biçimde bu unutuşu besler. Başkalarıyla birlikteyken ve onların "boş gevezelikleriyle" oyalanırken ölümün gölgesini unutmak kolaylaşır. Heidegger'e göre kamusal yaşam, ölümü gündelik bir olguya, sosyal bir ideye dönüştürür ve böylece benliğin onun gerçek bilincine varmasını önler. Cenaze törenleri, ölüm hakkında kullanılan perdeleyici dil ve toplumsal âdetler aracılığıyla, ölüm daima başkalarının maruz kaldığı bir şey olarak algılanır. Oysa, bu gündelik ölüm anlayışına karşıt biçimde, ölüm daima benliğe aittir: "Özü itibariyle ölüm her durumda benimdir."[107]

Açıktır ki Heidegger için anlamın gerçek kaynağı topluluk (başkaları) değil, benliğin kendisidir, özellikle de ölüm gibi temel yaşam deneyimlerinin anlamını araştırdığı zaman. Benlik hiçbir zaman başkasının ölümünü gerçekten deneyimleyemeyeceği için ölümü, sarsıcı bir kopuş ve kayıp olarak yaşar. Başkalarının ölümü, benliğin başkalarından kopuşunu, mutlak benlik durumunu onaylayan bir olaydır. Oysa Arendt *İnsanlık Durumu*'nda benliğin ölümünü, bir yaşamın anlamını ait olduğu topluluğa geri veren bir olay olarak görür; topluluk kişinin ölümünden sonra onun yaşamını tu-

105. Adriana Cavarero, "Review of Dietz and Bar On", *Political Theory* 31 (6), Aralık 2003, s. 855, 857. Ayrıca, Arendt'in salt felsefi düşüncesinde değil, Elizabeth Minnich'in de dikkat çektiği gibi, Varnhagen biyografisini yazarken benimsediği, ilişkilere ve ilişkiselliğe önem veren, öyküyü "başkalarıyla birlikte" kuran yönteminde de feminist bir özellik bulmak mümkün. "Friendship Between Women: The Act of Feminist Biography", *Feminist Studies* 11 (2), Yaz 1985.

106. *Essays on Understanding*, s. 181.

107. Heidegger, *Being and Time*, 1927, 1967, s. 284 ve 296.

tarlı bir biçimde anlatan bir öyküye dönüştürebilir. Başka bir deyişle ölüm, Arendt için soyutlanma ve yalnızlaşma deneyimi değildir, Heidegger'in kamusal alandaki "boş gevezelik" diye tanımladığı şeyi doğuran bir şey hiç değildir. Tersine, ölüm, kamusal iletişimin ve bir öykünün başlamasının yolunu açabilecek bir şeydir.[108]

Heideggerci anlamda ölümlülük, insanı başkalarından ve dünyadan koparan, "yalnızca kendisinin olabilecek bir kader kaygısına yönelten bir koşulken, doğumluluk ilk başta bizi bakıp büyüten başkalarının iyi niyeti ve dayanışması sayesinde, daha sonra ise kendi eylemlerimiz ve sözlerimizle kendimizi dünyaya sokmamızı sağlayan

108. Bkz. *THC*, 2. ve 3. Bölümler. Simon Swift (*Hannah Arendt*, Routledge, Critical Thinkers, 2009), Arendt ve Heidegger'in ölüme yönelik farklı tutumlarının, modernist dönemde kadın ve erkek yazısı arasındaki farkı yansıtan bir şey olarak okunabileceğine dikkat çekerek T. S. Eliot (*Waste Land* şiiri, 1922) ile Virginia Woolf'u (*Mrs. Dalloway*) karşılaştırıyor: "Gerçek olmayan Kent. Bir kış gündoğumunun kahverengi sisi altında bir Kalabalık Londra Köprüsü üzerinden akıyor, öylesine çoklar ki, ölümün bu kadar çoğunu yok etmiş olduğunu düşünmemiştim. Nefesler, kısa ve kesik, dışa veriliyordu. Ve her adam gözlerini kendi ayaklarına dikmişti." (T.S. Eliot, *Waste Land*, benim çevirim.) Woolf'un birkaç yıl sonra, 1925'te yazdığı *Mrs. Dalloway*'de romanın kahramanı, I. Dünya Savaşı'nda dinamitle yaralanmış savaş gazisi Septimus Warren Smith'in intiharı üzerine şöyle düşünür:

"Ölüm bir meydan okumaydı. Ölüm, gizemli bir biçimde kendilerinden kaçan merkeze ulaşmanın mümkün olmadığını duyumsayan insanların, bir iletişim kurma girişimiydi... Ölümde bir kucaklayış vardı." Burada ölüm, bir tür yaratıcı edim, direnme ya da meydan okumadır. Ölümde ve ölüm hakkında düşünürken yalnız olsak da, ölüm aynı zamanda bir iletişim kurma aracı olabilir (*Hannah Arendt*, "Labor, Work, Modernism" bölümü, s. 46, 47).

Swift'in karşılaştırması aklıma, iki kadın romancımızın, Halide Edip ve Suat Derviş'in ölümü algılama biçimlerini getirdi. Halide Edip, "Derinlikler"de, bir genç kadının ölümünü onun ağzından şöyle anlatır:

"... Nasıl sağlığımda ruhumun en renkli kabiliyetlerini insanlara vermişsem, öldükten sonra da vücudumu tabiata, tabiatın en soğuk ve korkunç çocuklarına nebze nebze, son zerresine kadar bahşetmekten memnundum. En özenilerek yapılmış yıldızların parçaları, en kirli bataklıkların muhteviyatı ile yaratılan vücudum rüzgârın, suların, toprakların, ateşin, bütün kainatın güzellikleri ve çirkinlikleriyle müşterek varlığım, şimdi aslına dönüp gidiyordu" (aktaran İpek Çalışlar, *Halide Edip*, İstanbul: Everest, 2011, s. 506). Burada ilişkisellik, yaşarken ve ölürken yalnız olmadığımız vurgusu yanında, bize verilmiş olana, dünyaya minnet duygusu çok açık. Suat Derviş ise, *Fosforlu Cevriye*'nin sonunda, sevdiği adam uğruna ölüme giden Cevriye'yi "karanlık bir gecede gökten düşüp parçalanan bir yıldız"a benzetir ve bu ölümde deniz, yıldız, kadın ve aşk birbirine karışır. Hayatını "bir yıldızdan düşmüş gibi" ve her şeyini başkalarıyla paylaşarak yaşayan

koşuldur."[109] Eylem, insanların özgürlüğünü ve onurunu korumasının, kendilerini "dünyaya sokmaları"nın simgesidir. Eylemde bulunduğumuz zaman kendimizi tanımlar, "kim" olduğumuzu ortaya koyar ve böylelikle dünyaya da kendi damgamızı bırakırız (onu "kendimizin" kılarız). Bu anlayış, Arendt'in "yaşamın en yüksek iyi" sayılmasını neden "politik olarak çok tehlikeli" bulduğunu da aydınlatır. Bunun nedeni onun yaşamı değersiz görmesi değil, tam tersine "özgürce yaşama"ya çok değer verdiği için yeni başlangıçlar yapma yetisini vurgulamasıdır. Modern çağın ironik niteliği, bir yandan "yaşam" en büyük değer ilan edilirken diğer yandan en acımasız kitle katliamlarının bu dönemde gerçekleşmiş olmasında kendisini ortaya koyar.

Bu yıkıcı gerçeğe rağmen, Hannah Arendt, gene de insana ve insan özgürlüğüne inancımızı yitirmemek, karamsarlığa kapılmamak için geçerli bir nedenimiz olduğunu hatırlatır. İnsan var oldukça, "tarihin sonu" gelmeyecektir; çünkü "tarihteki her son" zorunlu olarak içinde yeni bir başlangıç barındırır:

> Başlangıç, tarihsel bir olaya dönüşmezden önce, insanın en üstün yetisidir; politik olarak insanın özgürlüğüyle özdeştir. *Initium ut esset homo creatus est* – "insan, başlangıç olsun diye yaratıldı" demişti, Augustinus.[110] Bu başlangıç, her yeni doğumla güvence altına alınır; aslında, *başlangıç her insandır*.[111] (*abç*)

—

Cevriye, sonunda sahiden bir yıldızdan düşmüş gibi yeniden yıldız olup gider, ama *türküsü dillerde dolaşır*. Her iki anlatıda da, ölümün bir kopuş değil, bir birleşme ve yeni bir öykünün başlangıcı olduğunu şüpheye mahal bırakmayan biçimde görebilmemiz bir rastlantı mı? Suat Derviş ve *Fosforlu Cevriye* konusunda bkz. Fatmagül Berktay, "Yıldızları Özgürce Seyretmek İsteyen Bir Yazar: Suat Derviş", *Tarihin Cinsiyeti*.

109. Seyla Benhabib, "Arendt's Eichmann in Jerusalem", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, s. 81.

110. *De Civitate Dei*, 12. Kitap, 20. Bölüm; aktaran Hannah Arendt, *OT*, s. 479.

111. *A.g.y.*

Fatmagül Berktay

Dünyayı Bugünde Sevmek

Dünyayı Bugünde Sevmek, hem Hannah Arendt'in politik düşüncesi "üzerine", hem de politika, özgürlük, kimlik, hakikat, dayanışma, eylem gibi kavramlar etrafında Hannah Arendt'le "birlikte" dünyanın bugünü üzerine düşünen bir kitap.

Politikanın salt güç, tahakküm ve rant paylaşımıyla özdeşleştirilip itibarsızlaştırılmasına, tıpkı Arendt gibi itirazı var Berktay'ın. Sözde hakikatlere ve zorunluluklara dayalı bu "sahte politika"nın karşısına, birincil amacı Özgürlük olan, kanaatlere ve olumsallığa hakkını veren "sahici politika" arayışını çıkarıyor. Endoktrinasyona karşı anlamanın, taraf olmaya karşı tavır almanın, kardeşliğe karşı dostluğun, kabileye sadakate karşı dışlayıcı olmayan dayanışmanın, kimliklerimiz arasında dolaşabilme özgürlüğünün, benliği öne çıkaran moderniteye karşı politik etiğin temeli olarak gördüğü amor mundi'nin, dünyaya ihtimam göstermenin önemini vurgulayan Arendt'in bu kavramlaştırmalarına günümüzde feminizm dahil tüm özgürlükçü siyasetlerin neden hâlâ çok ihtiyaç duyduğunu gösteriyor.

Berktay, kitabı yazma gerekçesini şöyle ifade ediyor: "Son zamanlara dek sivil yönetimlerin ve politikacıların hor görüldüğü Weimar Almanyası ile Türkiye arasındaki benzerlik dikkat çekiciydi. Askeri vesayetin geriletildiği koşullarda ise, bu kez de sivil vesayet hayaletinin politik ortam üzerinde dolaştığına tanık oluyoruz... Dolayısıyla politikanın ve 'politik olan'ın anlamını tartışmak bugün özel bir önem kazanıyor."

Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-846-0





Metis Yayınları
www.metiskitap.com