HANNAH ARENDT'TE SORUMLULUK, DÜŞÜNME VE YARGILAMANIN ANLAMI

Berrak Coşkun

151150102

DOKTORA TEZİ

Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Doktora Programı
Danışman: Prof. Dr. Betül Çotuksöken

İstanbul
T. C. Maltepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ağustos, 2019

JÜRİ ENSTİTÜ ONAYI

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

BERRAK COŞKUN'ın "Hannah Arendt'te Sorumluluk, Düşünme ve Yargılamanın Anlamı" başlıklı tezi 19.09.2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından değerlendirilerek "Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği" nin ilgili maddeleri uyarınca Felsefe Anabilim Dalı ~~Yüksek Lis~~ans/Doktora tezi oy birliğiyle/~~oy çokluğu~~yla, başarılı/~~başarısız~~ olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı. Adı ve Soyadı	İmza
Üye (Tez Danışmanı)	Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN	
Üye	Prof. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL	
Üye	Doç.Dr.Muttalip ÖZCAN	
Üye	Prof.Dr.Kaan Harun ÖKTEN Mimar Sinan Üniversitesi	
Üye	Doç.Dr.Kurtul GÜLENÇ Mimar Sinan Üniversitesi	

Prof. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

maltepe üniversitesi	ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI	Doküman No	FR-178
		İlk Yayın Tarihi	01.03.2018
		Revizyon Tarihi	
		Revizyon No	00
		Sayfa	1/1

Revizyon Takip Tablosu

REVİZYON NO	TARİH	AÇIKLAMA
00	01.03.2018	İlk yayın.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

19/09/2019

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarından bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilmeyen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; çalışmanın Maltepe Üniversitesinde kullanılan "bilimsel intihal tespit programı" ile tarandığını ve öngörülen standartları karşıladığını beyan ederim.

Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Berrak Coşkun

Hazırlayan	Kalite Koordinatörü	Kurumsal Yetkili
İlgili Birim	Dr. Öğr. Üyesi Şafak GÜNDÜZ	Prof. Dr. Belma AKŞİT

(Dokuman No: FR-178; Yayın Tarihi: 01.03.2018; Revizyon Tarihi: ; Revizyon No:00)

TEŞEKKÜR

Felsefedeki ve yaşamdaki duruşumu borçlu olduğum çok değerli danışman hocam Prof. Dr. Betül Çotuksöken'e, varlığıyla her zaman ilham veren hocam Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'ye, sancılı tez yazım süreci boyunca desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Kaan H. Ökten'e ve Doç. Dr. Muttalip Özcan'a, çeviriler üstüme üstüme geldiğinde moral verip yardım eli uzatan Öğr. Gör. Ezgi Yıldız Topaç'a, bitmeyen sorularıma katlanarak önümü görmemde etkili olan Dr. Öğr. Üyesi Levent Kavas'a, her fırsatta beni yüreklendiren canım anneme, canım babama, yılgınlıkları geride bırakmam için bana nedenler veren minik Cemre'ye ve yolumu hep felsefeye çıkaran hayata teşekkürlerimi sunarım.

Berrak Coşkun

Ağustos, 2019

ÖZ

HANNAH ARENDT'TE SORUMLULUK, DÜŞÜNME VE YARGILAMANIN ANLAMI

Berrak Coşkun
Doktora Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Programı
Danışman: Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019

Kötülük karşısında insanın sorumluluğu nerede başlayacak, nerede bitecektir? Kendi başına düşünebilen, seçim yapabilen, doğruyu yanlıştan ayırt edebilen insan, başkası olanı ötekileştirmenin ve onun başına gelene yabancılaşmanın kolaycılığına kapılmadan kötülüklerle dolu bir dünyanın sorumluluğunu üstlenebilecek midir? Kötülüğün kendini gösterdiği, insanla insan, insanla dünya arasına girdiği açıklıkta, insana *kalan* nedir? Bu sorular ve bu sorular etrafında düğümlenen sorunlar, burada yürütülen soruşturmanın tam kalbinde durmaktadır.

Tezde, genel olarak, kötülüğü kendine özgü duruşuyla karşılaması beklenen özneden -Hannah Arendt'in terminolojisindeki politik varlıktan- hareketle, nesnel dünyadaki durumlar karşısında insanın sahip olduğu olanakların ve entelektüel kaynakların ortaya konmasına çalışılmıştır. İlkin, başkalarıyla paylaşılan politik alanda bir görünüp bir kaybolan özne için sorumluluğun sınırları belirlenmiştir. Buna ek olarak, giderek zenginleşen kötülük repertuarıyla başa çıkmada kullanılabilecek iki önemli zihinsel yetenek -düşünme ve yargılama- ele alınmıştır. Birey, diğerleriyle ilişkisinde, dünyayla ilişkisinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Sorumluluk, Genişletilmiş zihniyet, Aktör, Seyirci, Korkuluksuz düşünme, Yargılama, Ortak duyu, Politik alan, Kötülük.

ABSTRACT

THE MEANING OF RESPONSIBILITY, THINKING AND JUDGMENT IN HANNAH ARENDT

Berrak Coşkun
PhD
Department of Philosophy
Philosophy Programme
Thesis Advisor: Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Maltepe University Social Sciences Institute, 2019

Where will the responsibility of human beings begin and end against evil? Will the person, who can think on his/her own, make choices, and distinguish between right or wrong, be able to assume the responsibility of a world full of evil without being carried away with the easiness of alienating others and estranging oneself of what happened to them? What is *left* to men in the gap where evil manifests itself between man and man and between man and the world? These questions and the problems knotted around them lie at the very heart of the investigation carried out here.

In this thesis, it is aimed to reveal the possibilities and intellectual resources human beings have with reference to the situations in the objective world, based on the subject -the political presence in Hannah Arendt's terminology- that is expected to meet the evil with its unique stance. First, the boundaries of responsibility were set for the subject, appearing and disappearing in the political space that is shared with others. Besides, two significant mental abilities -thinking and judgment- were treated, which can be used to cope with the increasingly rich repertoire of evil. The individual was discussed in relation to other individuals and to the world.

Keywords: Responsibility, Enlarged mentality, Actor, Spectator, Thinking without banisters, Judgment, Common sense, Political realm, Evil.

İÇİNDEKİLER

JÜRİ ENSTİTÜ ONAYI..……ii
ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI..……iii
TEŞEKKÜR.....……...iv
ÖZ.……v
ABSTRACT..……...vi
İÇİNDEKİLER..……vii
GİRİŞ.……10
1. Sorumluluk Üzerine..……...16
1.1 Arendt'te Ana Çizgileriyle "Sorumluluk" Kavramı.....23
1.2 Kolektif (Politik) Sorumluluk……39
1.3 Aralarındaki İlişkiler Bakımından Eylemde Bulunma, Maruz Kalma ve Sorumluluk…… 64
1.4 *Amor Mundi* ve Sorumluluk……..84
2. Düşünme Üzerine.....99
2.1 Kant ve Arendt'te "Düşünme"……..…..110
2.2 Düşünme ile İlgisinde Ahlâka Dair Değerlendirmeler 125
2.3 Düşünmenin Politik ve Dünyevi Sonuçları 143
3. Yargılama Üzerine…….158
3.1 Aktör ve Seyirci Açısından Yargılama..... 167
3.1.1 *Vita Activa* ile İlişkisinde Yargılama 170
3.1.2 *Vita Contemplativa* ile İlişkisinde Yargılama..... 179
3.2 Yargıda Bulunma ve Kant'ın Estetiği..... 186
SONUÇ.……...…….208
KAYNAKÇA.....219

ÖZGEÇMİŞ

Berrak Coşkun

Felsefe Anabilim Dalı

Eğitim

Derece	*Yıl*	*Üniversite, Enstitü, Anabilim/Anasanat Dalı*
Y.Ls.	2012	Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı
Ls.	2016	Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi İkinci Üniversite Programı Felsefe Bölümü
Ls.	1998	Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü
Lise	1992	İstanbul Özel BEM Lisesi

Yayınlar ve Diğer Bilimsel/Sanatsal Faaliyetler

Uluslararası bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitabında basılan makaleler:

-"Şehir Kendi İnsanını Tüketiyor mu?", II. Uluslararası Felsefe Kongresi, Uludağ Üniversitesi, 11 Ekim 2012.

-"Neden Demokrasi Karşıtı Oldum?", III. Uluslararası Felsefe Kongresi, Uludağ Üniversitesi, 24 Ekim 2014.

Ulusal bilimsel toplantılarda sunulan bildiriler ve bildiri kitabında basılan makaleler:

-"Anlamlı Anlamsızlık ve Sessizliğin Gücü", Yeni Medya Çalışmaları I. Ulusal Kongresi, Kocaeli Üniversitesi, 8 Mayıs 2013.

Uluslararası hakemli dergilerde yayınlanan makaleler:

-Simmel'in "Metropol ve Tinsel Hayat" Makalesi Üzerine/ A Review Article on Simmel's "The Metropolis and Mental Life", *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 119-133, Mart 2013.

Ulusal hakemli e-dergilerde yayınlanan makaleler:

-"Kadınlık Durumu" ile İlişkisinde Hannah Arendt/ Hannah Arendt in Association with "Femininity Condition", *Posseible Düşünme Dergisi,* cilt 2, no 4, ss. 1-15, Aralık 2013.

Basılı kitap ve diğer dergi yazıları:

-*Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.

-“Levinas Etiğinde Kötülük ve Sonsuz Sorumluluk Düşüncesi“, *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 70, ss. 29-50, 2014.
-“Hannah Arendt’te ‘Radikal Kötülük‘ Problemi“, *Cogito*, Yapı Kredi Yayınları 86, ss. 180-213, Bahar 2017.
-“Trajik Kahramanı Trajik Yapan Nedir?“, *Felsefe Yazın*, 23, ss. 37-43, Ekim-Kasım 2017.
-“Aşkla Felsefe, Aşkla Ortaçağ, Aşkla Betül ÇOTUKSÖKEN“, *Felsefeye Giriş Yolları: Betül Çotuksöken’e Armağan* içinde, ss. 183-188, İstanbul, Papatya Yayıncılık, 2018.

Diğer bildiriler:
-*Bunalımda Felsefe*, Dünya Felsefe Günü, Maltepe Üniversitesi, 20 Kasım 2014.
-*Nermi Uygur’da “Başkasının Ben’i Sorunu” ve Husserl*, Felsefe Söyleşileri 16 - Fenomenoloji: Şimdi ve Burada, TESAK, İMEV, Maltepe Üniversitesi, 7 Mayıs 2016.
-*Trajik Kahramanı Trajik Yapan Nedir?*, Aristoteles Sempozyumu, Düşünbil Akademi, Ankara, 18 Haziran 2016.
-*Kötülük Problemi*, Barış Manço Kültür Merkezi, 15 Aralık 2016.
-*Hannah Arendt ve Kötülük Problemi*, Opus Noesis Felsefe Atölyesi, 23 Mart 2017.
-*Arendt’in Tartışmalı Kavramı: Kötülüğün Sıradanlığı*, ODTÜ Mezunları Derneği, İstanbul, 21 Aralık 2017.

Kişisel Bilgiler

Doğum yeri ve yılı	: İstanbul, 1975 Cinsiyet: K
Yabancı diller	: İngilizce (çok iyi), Eski Yunanca (iyi)
GSM / e-posta	: 0532 734 44 93 / berrak_coskun@hotmail.com

GİRİŞ

İkinci Dünya Savaşı'yla birlikte insanlık tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir utanç sayfası açan toplama ve imha kampları -kurbanların sayısı bakımından olduğu kadar, cesetlerin üretiminde kullanılan yöntemler bakımından da- insan kavrayışına direnen yeni bir kötülük türünü açığa çıkarmıştır. Hannah Arendt'in *radikal kötülük* terimini kullanarak kavramsallaştırmaya çalıştığı ve insanları insanlar olarak gereksiz kılmaya dayanan totaliter hareketlerle ilişkilendirdiği kötülüğün bu yeni yüzü, insani ilişkiler alanını ayakta tutan ne varsa âdeta içine çekip yok etmiştir. Birçok kişi gibi Arendt için de Auschwitz kırılma noktası olmuştur. Savaş bittiğinde, kamplardan sağ çıkmayı başaranlar akıl almaz hikâyelerle geri döndüğünde, o ilk şokun etkisi geçer geçmez, pek çok zor sorunun yanıtlanması gerekmiştir. Bunların olmasına nasıl izin verildiğine ilişkin tartışma, totaliter olmayan dünyada, her şeyden önce, böyle büyük çaplı bir kötülüğün sorumluluğunu kimin üstleneceği sorusunu gündeme getirmiştir. Biraz değişikliğe uğratılarak yöneltildiğinde, soru şu hale gelmiştir: Kötülük sorunu karşısına çıkınca, insanın yapabileceği şeyler nelerdir? Başka bir deyişle, kötülüğün kendini gösterdiği, insanla insan, insanla dünya arasına girdiği açıklıkta, insana *kalan* nedir? İnsan, şiddete ve haksızlığa, adaletsizliğe ve zulme -genel anlamda kötülüğe- karşı koyabilmesini sağlayacak yeterli donanımı kendinde bulabilecek midir? Eğer durum Bilge Karasu'nun dile getirdiği gibiyse, yani şiddetle karşı karşıya kaldığında insanın yapabileceği tek şey, o şiddete karşı koymak ya da o şiddete ait olmaksa (aktaran Arslantunalı, 2019, s. 28), giderek zenginleşen kötülük repertuarı dikkate alındığında, bu zor soruların yanıtlanmasına günümüzde her zamankinden daha çok ihtiyaç duyulduğu açıktır. Yanıtlara ulaşmaya yönelik her türlü girişim, kötülükle burun buruna gelen insan için bağlayıcı olabilecek birtakım belirlemeler de içereceğinden önem taşıyacaktır. Nazi Almanya'sının ezber bozan yöntemlerinde kötülüğün ve

totaliter şiddetin en radikal biçimine tanıklık eden Arendt, tam da bu bağlamda ele alınabilecek can alıcı sorular sormuş; geride yanıtladığı kadar, hatta yanıtladığından çok daha fazla soru bırakmıştır. Bununla birlikte, olup bitenler karşısındaki duruşunu belirlerken, uğraş alanını felsefe değil, politika teorisi olarak tanımlamıştır (Arendt, 2005c, s. 1, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 38). Hiç kuşkusuz, bu, politikayı, özgürlük ve eylemin tecrübe edildiği yegâne alan olarak görmesiyle (Arendt, 2006a, s. 145 ve 149, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 199 ve 205) ilgili bir seçimdir.

"Hannah Arendt'te Sorumluluk, Düşünme ve Yargılamanın Anlamı" başlığı altında burada yürütecek olduğumuz soruşturmaya, onun dünyadaki kötülüğe cephe oluşturarak sorduğu sorular ve söz konusu soruların ortaya koyduğu sorunlar kaynaklık edecektir. Tez bütünlüğünün ve içerik düzenlemesinin izin verdiği ölçüde, bakışımız-bilgimiz uzanabildiğince, dünyadaki kötülüğü kendine özgü duruşuyla karşılaması beklenen özneden -Arendt'in terminolojisindeki politik varlıktan- hareketle insanın sahip olduğu/olabileceği olanakların ve entelektüel kaynakların ortaya çıkarılmasına çalışılacaktır. Bu amaç doğrultusunda, tezin ilk bölümünde, kötülüğü karşılamada bir olanak olarak beliren sorumluluk tartışmaya konu edilecek; dünyada her zaman başkalarıyla bir arada bulunduğunu bilen politik varlık için sorumluluğun sınırları belirlenecektir. Kendisini ancak başkalarının varlığı halinde, başkalarının hazır bulunuşluğu sayesinde gösterip ortaya koyabilen, artık orada olmayan başkalarını ise zihninde hazır bulundurduğu görüşleri aracılığıyla temsil eden bu politik varlık, sorumluluğun öznesi ve taşıyıcısı olurken, sorumluluk da Arendt'in politika teorisini dünya anlayışına, daha doğrusu, dünya sevgisine bağlayan bir kavrama dönüşecektir. Tartışma, şaşırtıcı biçimde kişisel yapıp etmelerin dışına uzanan ve dünyayı nesne edinen *kolektif-politik sorumluluk* kavramı etrafında şekillenecektir.

Görünen o ki, totalitarizm her şeyi yasayla yapmıştır ancak yasaların etik meşruiyeti yoktur. Toptan tahakküm altında milyonlar ölüme gönderilirken, insanın içindeki hukuki ve ahlâki kişi öldürülmüştür. Arendt için -hukuki ve ahlâki olanlar göz ardı edilmemek kaydıyla- asıl sorun politiktir. Kötülük, bu dünyadadır; her zaman başkalarıyla paylaşılan politik alandadır. Politik alan ise eylem alanıdır; yani referansı geçicilik, kırılganlık ve yönelimsellik olan özgürlüğün edimselleşme alanıdır. Ortak eylem alanı olarak politik alan, insanlar arasında müşterekliği kuran ve onu dinamik

kılan alandır; bu dünyanın kendisi olarak kamusal alandır. Burada rastlanan politik kötülüğe de ancak politik eylemle karşılık verilebilir (Berktay, 2012, s. 189). Dolayısıyla, çözüm ya da dayanak bulmak için Arendt'in insanın politik varoluşuna yönelmesine şaşılmamalıdır. İnsan, politik bir varlıktır. En azından, Aristoteles'ten beri söylenen budur. Dünya, *insanın* değil, *insanların* yaşadığı bir yerdir. Öyleyse, başkalarının varlığı unutulmamalı, başkalarının başkalığına özen gösterilmelidir. İşte, o noktada, Arendt, kolektif-politik sorumluluğu, dünyada başka insanlar arasında yaşadığımız olgusu uğruna ödenmesi gereken bir bedel olarak politik varlığın omuzlarına yükleyecektir. İnsanlığa ve dünyaya ait oluşu nedeniyle kişinin aslında yapmadığı şeyler için sorumluluk duymasının yolu da böylece açılacaktır. Ahlâki ve hukuki olandan belirgin biçimde ayrılan bu tür bir kolektif sorumluluk, doğrudan doğruya politik alanda karşılaşılan politik çıkmazlarla ilişkilendirilecektir. İlk bölümdeki ayrıntılı analizler, kolektif-politik sorumluluğun, insanları kitleler halinde imha etmek için fabrikalar tasarlayan, hayatta kalmayı başaranları ise insanlığın dışına süren totaliter şiddet ve radikal kötülük karşısında biraz da tepkisel olarak -ancak temelsiz olduğu iddia edilemez- kullanılan bir kavram olduğunu gösterecektir.

Diğer taraftan, yarattığı kötülük dalgasıyla insani ilişkiler alanında krize yol açan totalitarizmin düşünme etkinliğini de fark edilir biçimde sekteye uğratması, özellikle Kudüs'teki Eichmann davasından sonra, Arendt için çağımızı ilgilendiren başlıca sorunlardan biri haline gelmiştir. Öyle ki, Eichmann'ın duruşmada sergilediği düşünme -en çok da bir başkasının bakış açısından düşünme- ve bağımsız yargılarda bulunma beceriksizliği, *kötülüğün sıradanlığı* kavramına açıklık getirmeye yönelik daha sonraki girişimlerinde, onun tekrar tekrar geri döndüğü bir konu olmuştur. İyilik ve kötülük sorunu bağlamında ele aldığı ve doğruyu yanlıştan ayırma yetisi olarak tanımlayarak öncelikle *praksis* alanına -tam da ahlâki eylemin kalbine- yerleştirdiği yargı gücü ile düşünme yetisi arasındaki ilişki üzerinde durmuş (Arendt, 1981a, s. 5, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 23); hatta bir irdeleme alışkanlığına benzettiği düşünme etkinliğinin, insanı kötülük yapmaktan alıkoyan veya açıkça kötülüğe karşı çıkmaya iten koşullar arasında olup olmadığını sorgulamıştır (Arendt, 1981a, s. 5, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 24). Düşünme yeteneği ve yargıda bulunma kapasitesiyle kötülük arasındaki ilişkinin -Arendt'ten geriye kalan metinler elverdiğince- açığa çıkarılması, burada yürüttüğümüz soruşturma açısından gereklidir. Düşünmenin kötülükle başa çıkmada kullanılabilecek

etkili bir zihinsel yetenek olup olmadığına yönelik o zor sorunun yanıtlanması da öyle. Dolayısıyla tezin ikinci bölümü, Arendt'in düşünme ve işlevi konusundaki görüşlerine ayrılacaktır. Hem bu bölümde hem de çalışmanın bütününde aktarılanlar aracılığıyla düşünmeye -özellikle başkalarının bakış açılarını hesaba katarak düşünmeyi işaret eden ve dünyaya karşı sorumluluk anlayışının temellenmesine izin veren *temsil edici* politik düşünmeye/düşünceye- ilişkin ayrıntılar etraflıca değerlendirilecektir.

Sorgulanmadan benimsenmiş her teori, öğreti, inanç ve kanı için yıkıcı bir tehdit oluşturan Sokrates'in ebeliği, yani irdeleme alışkanlığı, Arendt'te, düşünmenin arındırıcı bileşenidir ve totalitarizmdeki gibi karanlık zamanlarda, kriz durumlarında yaratacağı sonuçlar bakımından politiktir (Arendt, 1981a, s. 192, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224). Daha da önemlisi, Arendt'te, düşünmenin kendisi politik bir etkinlik olarak karşımıza çıkacaktır. Çünkü farklı bakış açılarını dolaşarak başkalarını temsil etme, düşünmenin en temel bileşeni haline gelecektir. Bu da davranışa ilişkin politik düşüncelerin ve politik düşünmenin merkezinde dünyanın durduğunu (Arendt, 2005a, s. 153, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 47), dünyadaki çoğulluğun göz ardı edilmediğini söylemekle aynı şeydir. Politik düşüncenin temsil edici olması, belirli bir konuyu/sorunu farklı bakış açılarından değerlendirmeye, o konu/sorun üzerinde düşünüp taşınırken başka insanların bakış açılarını ziyaret etmeye, onların yerinde olunsaydı nasıl hissedileceğini ve nasıl düşünüleceğini zihinde canlandırarak onları temsil etmeye dayanmasından ileri gelmektedir; ki bu süreçte ne kadar çok bakış açısı hesaba katılırsa, temsil edici düşünme kapasitesi de o kadar genişleyecek ve güçlenecektir (Arendt, 2006b, s. 237, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 290). İşte, o noktada, Arendt'in Kant'tan ödünç alarak yeniden yorumladığı *genişletilmiş zihniyet* kavramının, temsil edici düşünme yeteneğiyle yakından ilişkili olduğu anlaşılacaktır. Çünkü kişilerin yargıda bulunmasına olanak tanıyan genişletilmiş zihniyet, temsil edici düşünmeye yönelik bu kapasiteyle mümkün olacaktır (Arendt, 2006b, s. 237, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 290). Demek ki, yargıda bulunmayı, doğruyu yanlıştan ayırmayı mümkün kılan genişletilmiş zihniyette, temsil edici düşünme kapasitesinin kullanılmasına ve geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Yargılama, en sonunda genişletilmiş zihniyetin bir etkinliği olarak anılacaktır.

Arendt, totalitarizm deneyiminin, geleneksel ahlâk teorilerinin ileri sürdüğü temel varsayımların yeterliliğini kuşkulu ve tartışmalı hale getirdiği konusunda ısrar edecektir. Yirminci yüzyılın bu karanlık zamanlarında insanların çoğunun bağımsız yargılarda bulunma gücünü neredeyse tamamen siyasi iktidara devretmesi, aklın ve vicdanın totaliter rejimin getirdiği etik meşruiyetten yoksun yasalara kolayca boyun eğmesi, itiraz etme olanağının koşulsuz itaatin gölgesinde kaybolması (Sezer, 2017, s. 108), onu harekete geçiren nedenlerin başında gelecektir. Kaldı ki, kötülük de aynı nedenlerle sıradanlaşacaktır. Dolayısıyla giderek çetrefilleşen kötülük sorunuyla başa çıkmada kullanılabilecek bir diğer zihinsel yetenek olan yargılama, çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde ayrıca ele alınması gereken bir konu olarak öne çıkacaktır. Arendt, bu konuya yöneldiğinde, tikelleri yargılamakla ilgilenecek ve tikelleri genel kurallar altında sınıflandırmadan yargılayan özel bir yetiden (Arendt, 1981a, s. 192, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224) söz edecektir. Dahası, Kant tarafından açığa çıkarıldığını iddia ettiği tikelleri yargılama yetisinin, yani doğruyu yanlıştan, haklıyı haksızdan ayırma yeteneğinin, düşünme yetisi ile aynı şey olmadığını belirtecektir (Arendt, 1981a, s. 193, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224). Görünmeyenlerle, orada artık bulunmayan şeylerin temsilleriyle uğraşan düşünmeyi, her zaman tikellerle ve el altındaki şeylerle uğraşan yargılamadan ayıracak ancak ikisinin, tıpkı bilinç ve vicdan gibi, birlikte çalıştığını ve birbiriyle ilişkili olduğunu açıklayacaktır (Arendt, 1981a, s. 193, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224). Buna göre, düşünmenin özgürleştirici etkisi yargılamayı harekete geçirirken, yargılama da düşünmeyi eyleme dönüştürerek görünümler dünyasına dahil edecek; böylece düşünme ve düşüncenin içerisinde yaşadığımız insan ilişkileri alanında görünmesini sağlayacaktır (Arendt, 1981a, s. 193, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224). Arendt için düşünce rüzgârının dünyadaki tezahürü bilgi değil, doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneği olacaktır (Arendt, 1981a, s. 193, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224). Yargıda bulunma, öncelikle -kişinin kendisini kamusal alanda, daima başkalarıyla paylaşılan ortak dünyada yönlendirmesini sağladığı sürece- politik bir varlık olarak insanın sahip olduğu en temel yeteneklerden biri olarak betimlenecektir (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262). Ama aynı zamanda, insani ilişkiler alanında olup bitenin anlamını anlamaya çalışan seyirciye -düşünürlere, yazarlara, tarihçilere, genel anlamda hikâye anlatıcılarına- atfedilen bir zihinsel etkinlik olarak da görülecektir (Bernstein, 1986, s. 221). Bu yüzden, Arendt'in

yargı teorisinde, eylemde bulunan kişinin -aktörün- eylemde bulunmak için yargılaması ve seyircinin geçmişten anlam çıkarmak için yargılaması biçiminde özetlenebilecek iki ayrı modele rastlanacaktır.

Sonuç olarak, soruşturmamızı, daha iyi bir yer haline gelme potansiyelini her zaman içinde taşıyan dünyanın dönüştüğü veya dönüşeceği şeyin insandan bağımsız olmadığına ilişkin savı merkeze alarak yürüttüğümüzü söyleyebiliriz. Auschwitz'den sonra insanın neler yapabileceğini, Hiroşima'dan sonra ise neyin tehlikede olduğunu öğrendiğimize göre (Frankl, 1991, s. 142), dünyayı daha iyi ve daha yaşanır bir yer kılma amacına hizmet edebilecek adımlar atmak gerektiğinin de farkında olmalıyız. Üstelik sadece politikacıları değil, birlikte yaşayan ve birlikte eyleyen yurttaşlar olarak tek tek her birimizi ilgilendiren ortak alanın yaratılıp korunmasına yönelik adımlardır atılması gereken. Bireyi diğerleriyle ilişkisinde, dünyayla ilişkisinde değerlendiren Arendt'in sorumluluk, düşünme ve yargılama konusunda öne sürdüğü görüşler, tam da bu uğurda harcanan bir çabanın ürünü olduğu için bizim açımızdan özellikle kayda değerdir. Bazı bakımlardan kolay kolay geçiştirilemeyecek eleştiriler almasına rağmen, onun görüşlerinde, kötülüğe, şiddete ve haksızlığa ait olmamaya yönelik güçlü bir çağrı bulunmaktadır. Burada, bu çağrıya kulak verilecektir.

BÖLÜM 1. SORUMLULUK ÜZERİNE

İkinci Dünya Savaşı sona erdiğinde, Nazi toplama ve imha kamplarının dehşeti tüm çıplaklığıyla totaliter olmayan dünyanın algı kapılarına dayandığında, kötülük, suç/suçluluk, masumiyet, sorumluluk gibi kavramların yeniden ele alınması, yaşananların imkânsızı imkânsız olmaktan çıkaran gerçekliğine uygun olarak yeniden tanımlanması gerekmiştir. Kamplarda olup bitenlerin akıl almazlığı, her şeyden önce, suçun adının konmasına ilişkin tartışmaları beraberinde getirmiştir. Suçun varlığı kuşku götürmez bir biçimde ortada olduğu halde, suçluların hangi suçla itham edileceğinin belirlenmesi uzun süre tartışmaların odağında yer almıştır. Bu konuda görülen kafa karışıklığı, sistematik katliamı yürütenlerin mahkemece cezalandırılması sırasında karşılaşılan güçlüklerin başlıca nedenlerinden biri olmuştur. Arendt'in ifadesiyle, "tahminin içinde hareket ettiği ve kanıtını bulduğu çerçeve" parçalanmıştır artık (Arendt, 2009b, s. 14). Hukuk ve ahlâk normları işlenen suçları ne açıklamaya ne de cezalandırmaya yetmektedir çünkü "Şu ana kadar her şeyin mümkün olduğu totaliter kanı, her şeyin yok edilebileceğini de ispatlamış gibi görünmektedir. Totaliter rejimler, her şeyin mümkün olduğunu ispatlamaya yönelik çabalarında, -bilmeden- insanların ne cezalandırabildiği ne de affedebildiği suçların olduğunu keşfetmiştir" (Arendt, 1973, s. 459). Dönemin başlıca suçluları arasında gösterilen Otto Adolf Eichmann için 1961'de Kudüs'te yürütülen mahkeme sürecini yakından takip eden Hannah Arendt, sanıkla ilgili görüşlerinin yer aldığı çalışması *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda, sonsöze ayırdığı bölümde, "Nazi rejimi, Alman halkının hem Yahudileri Almanya'da istemediğini hem de Yahudi halkının tamamını yeryüzünden kazımak istediğini duyurduğu zaman o yeni suç, insanlığa karşı suç ('insan statüsüne karşı' veya insan doğasına karşı bir suç anlamında) ortaya çıktı" (Arendt, 2009d, s. 274) demektedir. Arendt, Eichmann ve Eichmann'a benzeyen onlarca insanın, aslında *hostis generis humani* [insan soyunun

düşmanı] olan yeni bir suçlu türü olduğunu düşünmektedir (Arendt, 2009d, s. 281). Bu yeni suçlu türü, "yaptığı şeyin yanlış olduğunu anlamasını veya hissetmesini neredeyse imkânsız hale getiren koşullarda suç işliyordu"r (Arendt, 2009d, s. 281-282). Üstelik "söz konusu suç [insanlığa karşı suç] öncelikle Yahudilere karşı işlenmiş olmakla birlikte, kesinlikle Yahudiler ya da Yahudi sorunuyla sınırlı değildir" (Kohler ve Saner, 1993, s. 423). Nazilerin yaptıklarıyla ilgili olarak suça, suç sayılana açıklık getiren, dolayısıyla suç kavramının döneme özgü içeriğine ışık tutan bu ve benzeri belirlemelerin ardından, sorumluluk kavramına ilişkin belirsizlikleri gidermeye çalışmak -suçlu olmakla sorumlu olmak arasındaki kesin ayrımın ortaya konabilmesi açısından olduğu kadar, kötülükte insan sorumluluğunun anlaşılması ve kötülüğe direnmede yeni yolların açılabilmesi açısından da- zorunluluk haline gelmiştir. Bu nedenle, tezin birinci bölümünde, Arendt'in düşünce dizgesinde önemli bir yer tutan sorumluluk kavramı konu edilecektir.

Arendt, sorumluluk kavramı üzerinde duran -suç/suçluluk ile arasındaki farka işaret eden- tek düşünür değildir ama söz konusu kavramı saran belirsizlik halesini ortadan kaldırmak amacıyla özel bir çaba harcadığını, âdeta kavramı didiklediğini söylemek yanlış olmaz. Onu etkileyen, harekete geçiren, dolayısıyla kavramın imlediklerini enine boyuna tartışmaya iten -"Kolektif Sorumluluk" başlıklı makalesinde görüldüğü üzere- Feinberg'in suç/suçluluk ve sorumluluk arasında yaptığı "katı ayrım"dır (Arendt, 1987, s. 43). Arendt, Feinberg'in sorunu ele alışını bazı yönlerden eleştirse de temelde yaptığı ayrıma sadık kalmaktadır. Bu ayrımda işaret edilen, birçok dürüst, iyi ahlâk sahibi beyaz liberal, zenci sorunu konusunda suçluluk duyduğunu itiraf ettiğinde de yüksek sesle ve açıkça ifade edilmeye değer, önemli bir noktadır (Arendt, 2005a, s. 147, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 43). Tarihte bu tür yersiz duygulara yönelik örnekler bulunduğunu, Hitler rejimi tarafından Yahudilere yapılmış olan şey konusunda da benzer sorunların ortaya çıktığını düşünen ve dikkati buradaki yanlışa çeken Arendt, "savaştan sonraki Almanya'da, başlangıçta kulağa çok soyluca ve cazip gelen 'Hepimiz suçluyuz' yaygarasının aslında sadece gerçekten suçlu olanları önemli ölçüde temize çıkarmaya hizmet ettiğini biliyorum. Herkesin suçlu olduğu yerde, hiç kimse suçlu değildir" (Arendt, 2005a, s. 147, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 43) demektedir. *Kolektif suçluluk* fikrine karşı şüpheci ve eleştirel bir yaklaşım sergilemekten hiç vazgeçmeyen Arendt'in, bu yöndeki görüşlerini birçok yerde birçok defa tekrarladığı bilinmektedir.

Sözgelimi, "Personal Responsibility Under Dictatorship" [Diktatörlük Altında Kişisel Sorumluluk] başlıklı makalesi için yazdığı müsveddelerden birinde şu açıklamaya yer vermektedir:

> Burada ele almak istediğim nokta, ilk olarak Alman halkına ve onun kolektif geçmişine uygulanan, pratikte gerçekten bir şeyler yapmış olanların gayet etkili bir aklanmasına dönüşmüş olan şu herkesin bildiği kolektif suç -tüm Almanya davalıdır, Luther'den Hitler'e tüm Alman tarihi de öyle- yanılgısıdır; *herkesin suçlu olduğu yerde, kimse suçlu değildir* (aktaran Bernstein, 2010, s. 278).

Essays in Understanding'in, "Organized Guilt and Universal Responsibility" [Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk] başlıklı bölümünde, aynı düşünce bir kez daha yinelenir: "Herkesin suçlu olduğu yerde, son tahlilde hiç kimse yargılanamaz. Çünkü o suça, henüz sorumluluğun görüntüsü, numarası bile eşlik etmez. Ceza suçlunun hakkı olduğu sürece […] suç, suçluluk bilincini ve ceza kanunu suçlunun sorumlu bir kişi olduğunu ima eder" (Arendt, 2005b, s. 126-127). Dolayısıyla kendini yaşananlardan sorumlu tutan her kişinin suçlu olduğu ya da suçluluk hissetmesi gerektiği söylenemez. Ancak başkalarına yapılan kötülükler karşısında sessiz kalan herkesin bu kötülüklerden sorumlu olduğunu söylemek mümkündür; gerçekten suç işlemiş olmasa da. Öyleyse, suçluluk ve sorumluluk kavramlarını en başta birbirinden ayırmak, sonra da birbirine karıştırmamak önemlidir. Bu konuya değinen bir başka belirlemeye, Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı* için yazdığı ek bölümde de rastlanmaktadır: "Bugün pek çok insan ortak suç veya aynı şekilde ortak masumiyet diye bir şey olmadığını; böyle bir şey olsaydı, kimsenin suçlu veya masum sayılamayacağını kabul edecektir" (Arendt, 2009d, s. 302). Suçla ilgili değerlendirmelerde kolektif olana karşı çıkan, böylelikle sadece tek tek kişilerin suçlu bulunabileceğini imleyen bu ayırt edici farkındalık, Susan Neiman'da da *niyet* bağlamında yürütülen bir tartışma kapsamında ortaya konmaktadır:

> Bireysel kötü niyetin yeterli belirtilerinin olmayışıyla sarsılan kimileri, kötülüğü, kolektif bir istençle ya da yapısal niyetle açıklamaya çalıştılar. [...] bireysel niyetin yerine kolektif niyeti koymak, sırf bir tane olsun diye, eski bir sistemi korumaya yönelik bir girişimdir. Bunu görmek, çok açık ahlâki kötülük paradigmalarına sahip olduğumuzu ama bunların yeterli bir açıklamasından uzakta olduğumuzu görmektir (Neiman, 2006, s. 322).

Burada savunulan tezin vurgusundan anlaşılacağı üzere, niyet ya da suçluluğun kolektif olmasına imkân yoktur; olsa olsa ve sadece olup bitendeki sorumluluk paylaşılabilir, kolektif olarak. Arendt'in de dediği gibi, "[s]uç/suçluluk, sorumluluktan farklı olarak, daima seçer; tamamen kişiseldir. Suç, niyet ya da ihtimallerle değil, bir eylemle ilgilidir" (Arendt, 2005a, s. 147, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 43). Dolayısıyla *çark dişi* teorisi baştan yanlıştır. Ne Eichmann ne de bir başkası, III. Reich'ın sistematik ölüm mekanizmasında herhangi bir parça, "küçücük bir dişli" olarak görülebilir; az ya da çok önemli olmasına bakılmaksızın, makinedeki bütün çarklar, çarklardaki bütün dişliler, suçun sorgulandığı mahkemelerde tekrar faillere, yani insanlara dönüştürülmelidir (Arendt, 2009d, s. 293-294). Bunun için de, her şeyden önce, tüm gerçek sorunların örtbas edildiği sahte [düzmece] bir duygusallığa yol açmaktan başka işe yaramayan "Hepimiz suçluyuz" gibi ifadeleri kullanmaktan kaçınmak gerekmektedir (Arendt, 2005a, s. 147-148, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 43). Arendt'e göre, kolektif suçluluk duygularıyla ilgili duruşumuzu iyice görünür kılan bu "Hepimiz suçluyuz" yaygarası, aslında zalimlerle dayanışmanın, suçlularla işbirliğinin ilanıdır, bildirimidir (Arendt, 2005a, s. 148, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 44). Ondan sakınma, kaçınma gerekliliğini doğuran neden de budur. "Atalarımızın, halkımızın ya da insan soyunun suçları için, kısacası, yapmadığımız eylemler için, her ne kadar olayların akışı bedelini bizim ödememizi sağlasa da, suçlu *hissettiğimizi* sadece mecazi [*metaphorical*] bir anlamda söyleyebiliriz" (Arendt, 2005a, s. 147, ayrıca bkz. Arendt, 2009d, s. 302, Arendt, 1987, s. 43). Demek ki böyle bir şey ancak kelimenin gerçek anlamından uzaklaşmak koşuluyla iddia edilebilir. Arendt'in *eylem*le ilişkisinde suç/suçluluk ve sorumluluk arasında yaptığı ayrımı en açık biçimde ifade eden belirlemelerden biri de şudur: "Kişinin yapmadığı şeylere yönelik sorumluluk gibi bir şey vardır; kişi bunlardan sorumlu tutulabilir. Fakat kişinin kendisinin aktif katılımı olmadan meydana gelen şeyler için suçlu olması ya da suçlu hissetmesi gibi bir şey yoktur" (Arendt, 2005a, s. 147, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 43). *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda ise şu belirleme hemen göze çarpar: "Belli bir şey yapmadığı halde kendini suçlu hisseden biri, ahlâki açıdan, gerçekten yaptığı bir şey yüzünden suçlu olan ama kendisini hiç suçlu hissetmeyen birisinden daha az hatalı değildir" (Arendt, 2009d, s. 302). Öyleyse suç ve -Arendt'in kullandığı belirli anlamda- sorumluluk arasındaki farkta belirleyici olan şey, belki de en çok, *yapma* ve *yapmama* arasındaki o derin uçurumda gizlidir. Suç işleme de,

sorumluluk da *duruş*tur. Kişiler, yapıp etmeleri yüzünden suçlu bulunmakta ya da kendilerini suçlu hissetmektedirler. Ancak kişinin sorumluluğu -en azından Arendt için- yapmadıklarını da kapsamaktadır. Suç kişiselken, sorumluluk kişisel yapıp etmelerin dışına uzanıyormuş gibi görünmektedir. Arendt, bu katı ayrımla başka bir şeyi daha göstermeye çalışmaktadır. Nedir o şey?

Aslına bakılacak olursa, düşünene, hukuki ve ahlâki normlarda ortak olan çok önemli bir özelliği göstermek istemektedir Arendt; söz konusu özelliği ortaya koymak için de "bunlar, her zaman kişiyle ve kişinin ne yaptığıyla ilgilidir" demektedir (Arendt, 2005a, s. 148, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 44). Dahası, "kişi organize suç vakası gibi müşterek bir girişime dahil olursa, yargılanacak şey hâlâ bu gerçek kişi, onun katılım derecesi, kendine özgü rolü ve benzeridir, grup değildir" (Arendt, 2005a, s. 148, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 44). Yani hukuki ya da ahlâki açıdan yargıya konu olan, kişiler ve onların eylemleridir. Arendt'e göre, organize suç örgütüne üye olmak, kişinin suç işleme olasılığını artıran ve sadece bu anlamda rol oynayan bir olgudur (Arendt, 2005a, s. 148, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 44). Bunun da kötü şöhretten veya bir sabıka kaydına sahip olmaktan pek farkı yoktur (Arendt, 2005a, s. 148, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 44); bir gölge gibi takip ettiği kişiyi ele geçirebilir de geçiremeyebilir de. Sanık ister mafya üyesi ya da SS üyesi ister başka bir suç örgütü ya da politik örgüt üyesi olsun, sadece üstünün emirlerini uygulayan bir çark dişlisi olduğu konusunda karşısındakileri ikna etmeye çalışsa da, kendisinin yerinde başkaları olsaydı onların da aynı şeyi yapacağını ileri sürse dahi, sonuç değişmeyecektir: Sanık, mahkemeye çıktığı andan itibaren "bir kişi olarak" görünecek ve "yaptığı şeye göre" yargılanacaktır (Arendt, 2005a, s. 148, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 44). Arendt'in deyişiyle, "Bir çark dişlisinin bile tekrar bir kişi haline gelebilmesi, mahkeme zabıtlarının ihtişamıdır" (Arendt, 2005a, s. 148, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 44). Arendt'e göre, hukuki işlemler için olduğu kadar bağlayıcı olmamakla birlikte, ahlâki yargılar için de aynısı -hatta daha büyük ölçüde- geçerlidir (Arendt, 2005a, s. 148-149, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 44). Bunu sağlayansa, "sorumluluk değil, daha ziyade suç/suçluluk durumudur" (Arendt, 2005a, s. 149, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 44). Suç işlemenin ve sorumluluğun bir duruş olduğu, yukarıda belirtilmişti. Suç işlemenin sonucunda ortaya çıkansa, *durum*dur. Suçluluk bir durumdur. Arendt, burada ne yapmaya çalışmaktadır? Yoksa

yaptığı şey, belirli bir anlamda ele alıp -deyim yerindeyse yeniden yoğurduğu- sorumluluk kavramını hukuk ve ahlâk alanının dışına taşırmak/taşımak mıdır?

Peter Singer, 1971 yılında Doğu Bengal'de açlıktan ölen insanlara karşı duyduğu sorumlulukla kaleme aldığı "Famine, Affluence, and Morality" [Kıtlık, Bolluk ve Ahlâk] başlıklı makalesinde, kendisi için neredeyse koşulsuz buyruk haline getirdiği bir ilkeden söz eder: "[…] ahlâkça önemli hiçbir şeyi feda etmeden çok kötü bir şeyin olmasını engelleme gücüne sahipsek, ahlâki açıdan bunu yapmak zorundayız" (Singer, 1972, s. 231). Makalesi de böyle bir engel olma çabasının ifadesidir; insanları başka insanların acısından haberdar ederek daha kötü şeylerin olmasını engellemeye çalışmaktadır. Ahlâki açıdan bunu yapmak zorunda olduğunu düşünmekte ve kendisini *ahlâki açıdan* sorumlu ilan etmektedir. Birçok filozof gibi Singer'ın da sorumluluğu ahlâk alanıyla ilişkilendiren o çok tanıdık felsefi geleneğe başvurduğu açıktır. Oysa Arendt, sorumluluğu -en azından belirli bir türünü- "hukuki ya da ahlâki anlamda değil, politik varlık/varoluş bakımından tanımlamıştır" (Herzog, 2004, s. 39). Onun düşündüğü anlamda politik varoluşun hem eylemde bulunmayı hem de ait olmayı, yani bir topluluğun üyesi olmayı gerektirdiğini (Herzog, 2004, s. 39) burada hatırlatmakta fayda vardır. Eylemi ve aidiyeti eşzamanlı olarak imleyen bu politik varoluş, Arendt'te, belirli türden bir verilmişliği -doğumla birlikte belli bir topluluğun üyesiyizdir çünkü- içeriyormuş gibi, verilmişliğinden dolayı da apolitik olan bir paydaşlığı meydana getiren eylemlerden oluşuyormuş gibi görünmektedir (Herzog, 2004, s. 39). Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Arendt'in politik varoluşu belirli türden bir verilmişlikle ilişkilendirmiş olması, insanın elini kolunu bağlayan bir şey değil midir? Ya da her fırsatta eyleme ve insanın yeni bir şeye başlama kapasitesine yaptığı çarpıcı vurguya aykırı değil midir? Öyleyse, aidiyetle olduğu kadar eylemle de ilişkili olan böyle bir varoluş, tam olarak ne ifade etmektedir? Nasıl bir varoluştur bu? Herzog'a göre, Arendt, varolmaya iki farklı bağlamda değinmiştir (Herzog, 2004, s. 39). "Özgürlük Nedir?" başlığını taşıyan makalesinde, "Eylemde bulunan insanlar, önce, karşısına çıkabilecekleri [kendisine görünebilecekleri] başkalarının varlığına ihtiyaç duyar" (Arendt, 2006a, s. 152) demektedir. Bu da eylemin, aslında konuşmanın da, özgül açığa vurucu niteliğinden (Arendt, 2009a, s. 274, ayrıca bkz. Arendt, 1998, s. 187) ötürüdür. Arendt için başkalarının varlığı, dolayısıyla başkalarıyla paylaşılan bir topluluğun üyesi olmak, sadece eylemde bulunmanın değil, politik varlığın/varoluşun da önkoşulunu

oluşturur gibidir. Öte yandan, "Hakikat ve Politika"da, şu açıklamaya yer vermektedir: "Politik düşünce, temsil edendir. Belirli bir konuyu farklı bakış açılarından değerlendirerek, orada olmayanların görüşlerini zihnimde hazır bulundurarak [mevcut kılarak], bir fikir edinmekteyim; yani onları temsil etmekteyim" (Arendt, 2006b, s. 237). Dolayısıyla Arendt'in varolmayı iki farklı bağlamda kullandığını fark etmek önemlidir: Bunlardan ilki, kişinin kendisini ancak başkalarının varlığı halinde, başkalarının hazır bulunuşluğu sayesinde gösterip ortaya koyabilmesiyle, böylece kendini var kılmasıyla; ikincisi ise başkalarını kendi zihninde var kılmasıyla ilgilidir (Herzog, 2004, s. 39). Fikirler [görüşler, düşünceler], eyleyeni başkalarına takdim ederken, onu başkaları için var kılar ama aynı zamanda orada bulunmayan başkalarını da temsil eder, düşünenin zihninde var kılar (Herzog, 2004, s. 39). Gelinen noktada, düşünme etkinliğinin ve fikir sahibi olmanın can alıcı rolü yadsınamaz. Politika üzerine düşünen değil, "kendisi politik olan bir düşünme etkinliği"dir burada kastedilen (Kılınç, 2012, s. 10). Böyle bakıldığında da "düşünme aslında doğrudan eylemenin kendisidir; çünkü kendisi dışında olanı nesneleştirerek düşünme, […] bir tasarım değil, tersine dünyaya katılmadır" (Kılınç, 2012, s. 10).

Arendt'in sorumluluk kavramına ilişkin anlayışı zamanla gelişip evrilmiştir; dolayısıyla sözcüğü kesin bir anlamda, değişmez bir çerçeve içinde kullanmamıştır (Herzog, 2004, s. 39). Olup bitene dair fikir edinmekle ilişkilendirdiği, kişinin görüş ya da düşüncelerini farklı bakış açılarını dikkate alarak biçimlendirmesinden ayrı tutmadığı sorumluluğu, ileride ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, aidiyet veya maruz kalma ile eylemde bulunma veya yapma birlikteliğini, eşzamanlılığını [*simultaneity*] göstererek açıklamaya çalışmıştır (Herzog, 2004, s. 39). Sözgelimi, Polonya'da görev yaptığı sırada maddi çıkar beklentisiyle güdülenmeden sahte belgeler ve askeri kamyonlar temin ederek Yahudilerin kaçmasına yardım eden, yakayı ele verdiğinde ise tutuklanıp idam edilen Alman İnzibat Çavuşu Anton Schmidt (Arendt, 2009d, s. 237-239), maruz kaldığı totaliter baskıya rağmen ait olduğu toplumun mevcut hiçbir kuralına yaslanmadan kendi özgün fikrini biçimlendirebilmiş; fikir ve düşüncelerinin yüklediği sorumlulukla ne yapması, nasıl eylemesi gerektiğine yine kendisi mevcut kurallardan bağımsız olarak karar verebilmiştir. Birinin ölmesine izin vermenin, ölmesini engelleyebilecekken engellememenin içkin olarak birini öldürmekten farklı olmadığı

(Singer, 2015, s. 292) düşünülürse, Anton Schmidt, egemenin koyduğu yasaya göre eylemektense yasayı çiğnemeyi yeğlemiş; kurtardığı her bir hayat için "Ben hiç var olmamış olsaydım da o kişinin öleceği doğrudur, fakat bunun ne önemi var? İşin aslı ben varım […]" (Singer, 2015, s. 296) diyebilmiş; sonuçta kendi eylemini kendisi seçebilmiştir. Eylemi, başkalarının bu dünyadaki varlığını hesaba katan politik bir eylemdir. Çavuş Schmidt örneği, bize, başkalarının bakış açılarını dikkate alarak olup biten üzerine düşünmenin, temsil edici politik düşünce ile olup bitene dair fikir edinmenin, durumun gerektirdiği sorumluluk uyarınca davranmayı da beraberinde getirdiğini göstermiştir. Bu noktada, İngilizcede sorumluluk anlamına gelen *responsibility* kelimesi ile yanıt, tepki ve müdahale anlamındaki *response* kelimesi arasında bir bağ kurmak mümkündür. Çünkü yanıt vermek ve müdahale etmek, sorumluluğa dahildir. Arendt'e göre sorumluluk, kelimenin köklere gönderme yapan anlamında "radikal"dir ve "kötülüğün sıradanlığı"na zıt düşmektedir (Herzog, 2004, s. 39). Sorumluluk kavramının, onun şu sözlerinde tam karşılığını bulduğu da ileri sürülebilir: "Bu dünyadan gitmek zorunda kalacağımız gün, arkamızda daha iyi bir dünya bırakmak, iyi bir insan olmuş olmaktan daha önemli olacaktır" (aktaran Toker, 2004, s. 49, ayrıca bkz. Kılınç, 2012, s. 141). Sorumluluğun, onun politik kuramını dünya anlayışına bağlayan bir kavrama dönüştüğü (Herzog, 2004, s. 39), buradan da anlaşılabilir. Arendt'in yukarıda alıntılanan sözlerinden çıkan temel tez, aslında onun "dünyaya karşı sorumluluk" kavramına bağlı olarak ortaya koyduğu ve politika kuramında "kolektif sorumluluk" kavramı merkezinde inşa ettiği bir "yurttaş etiği"dir (Toker, 2004, s. 49). Araştırmamızın birinci bölümünde yürüteceğimiz soruşturma çerçevesinde, tüm bu belirlemeler dikkate alınacak; Arendt'in sorumluluk kavramına ilişkin görüşleri için önce "We Refugees" [Biz Mülteciler] başlıklı eski bir makalesi gözden geçirilecek, daha sonra ise Eichmann duruşmasına ve onun da ötesine uzanmak gerekecektir. Sonuç olarak, düşüncelerine, eylemlerine, toplumuna ve dünyaya şekil vermesi beklenen bireyin -Arendt'in terminolojisinde politik aktörün- sorumluluğuyla ilgili önemli değerlendirmelerin felsefece ortaya konmasına çalışılacaktır.

1.1 Arendt'te Ana Çizgileriyle "Sorumluluk" Kavramı

Arendt, ilk kez Ocak 1943'te *The Menorah Journal*'da yayımlanan makalesi "Biz Mülteciler"de, bakışını Nazi rejiminden kaçarak yabancı ülkelere iltica etmek

zorunda kalan Yahudilere çevirmiş, hem yaşadıklarına hem gördüklerine dayanarak, "politik olmayan bir durum"un (Herzog, 2004, s. 40) başlıca özelliklerini sıralamıştır. Böylelikle betimlemeye çalıştığı, kişiyi kendi varlığına yapışıkmış gibi duran pek çok şeyden ayıran *olumsuz* bir durumdur. Tartışma gerektirmeyecek kadar açık olan bir şey varsa, o da mültecilerin her şeyi kaybetmiş olduğudur:

> Evimizi kaybettik, yani günlük yaşamın aşinalığını. İşimizi kaybettik, yani bu dünyada bir işe yaradığımıza dair inancı. Dilimizi kaybettik, yani tepkilerin doğallığını, jestlerin basitliğini, duyguların içten [yapmacıksız] anlatımını. Akrabalarımızı Polonya gettolarında bıraktık, en iyi arkadaşlarımız toplama kamplarında öldürüldü ve bu, özel yaşamlarımızın parçalanması anlamına geliyor (Arendt, 1994a, s. 110, ayrıca bkz. Arendt, 1978, s. 55-56).

Totaliter rejim tarafından şekillendirilen kurgusal bir gerçeklikte, mültecilerin sadece kendilerine ait geçmişten değil, içinde kendilerini gerçekleştirebilecekleri yaşanan zamandan ve kendilerini bekleyen gelecekten de koparıldığı iddia edilebilir. İltica etmeyi, kaçıp kurtulmayı başaramayanların durumu, çok daha kötüdür. Bunu sözcüklerle betimlemek oldukça zordur. Yine de denenecek olursa, bu insanlarla ilgili olarak şunlar söylenebilir: "İkamet edebilecekleri tek yer hiçbir yer, bir kamp; yapabilecekleri tek şey ise artık olmayan insanları hatırlamaktı" (Herzog, 2004, s. 40). Ölümün bile kişinin bireysellik alanının dışına sürüldüğü, kişinin kendisine ait olmaktan çıkarıldığı kamplarda, hiçbir yerde istenmeyenlerin kayıpları daha kesindir:

> Toplama kampları, ölümün kendisini anonim yaparak (bir tutuklunun ölü ya da canlı olup olmadığını tespit etmeyi imkânsız hale getirerek), ölümün yaşanan hayatın sonu anlamını çalmıştır. Bir anlamda, hiçbir şeyin ona ait olmadığını ve onun da hiç kimseye ait olmadığını ispatlayarak, kendi ölümünü bireyin elinden almışlardır. Onun ölümü, aslında sadece hiçbir zaman varolmadığı gerçeğine damga vurmuştur (Arendt, 1973, s. 452).

Arendt, totalitarizmin gölge düşürdüğü çağdaş tarihimizde, yeni bir insan türü, yeni bir mülteci türü yaratıldığını savunmuştur: Düşmanları tarafından toplama kamplarına konulanlar, arkadaşları tarafından temerküz kamplarına yerleştirilenler (Arendt, 1994a, s. 111, ayrıca bkz. Arendt, 1978, s. 56). Toplama ve imha kamplarının dayattığı gerçekliği neredeyse bütün Avrupa ülkelerinde deneyimleyen bu insanlar, ürkütücü bir biçimde dünyadaki konumlarını yitirmişlerdir. Onlara kalan tek yer

cehennemdir ve o da bu dünyadadır: "[D]ini bir inanç ya da fantezi değildir artık; evler, taşlar ve ağaçlar kadar gerçek bir şeydir" (Arendt, 1994a, s. 111, ayrıca bkz. Arendt, 1978, s. 56). Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda emperyalizme ayırdığı kısımda, "Ulus-Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu" başlıklı bölümde, dünyadaki konumunu yitirenlerin nasıl *gereksiz* kılındığına ilişkin değerlendirmelerde bulunur; *karanlık zamanlar*ın depolitizasyonunu yani bu insanlar için politik niteliğin yok edilişini, bir kez daha toplumdaki "tüm temel yapı ve paydaşlığın [duygu/çıkar birliğinin, *fellowship*] kaybı" (Herzog, 2004, s. 40) olarak betimler. Buna göre -1920'li yıllarda başlayan ve yayılan iç savaşların ortaya çıkardığı- hiçbir yere kabul edilmeyen ve hiçbir yerde asimile olamayan insanlar, başkaları tarafından *gereksiz* ilan edilmiş ve açıktan açığa *yeryüzünün posası* olarak görülmüştür: Anayurtlarından ayrıldıklarında yurtsuz, devletlerini bıraktıklarında devletsiz kalmış; devredilemez diye düşünülen insan haklarını yitirdiklerinde ise büsbütün hak-sız duruma düşmüşlerdir (Arendt, 2009c, s. 255-256, ayrıca bkz. Arendt, 1973, s. 267). Bu yurtsuz insanlar ve azınlıklar, kendilerini temsil edecek ve koruyacak bir devlet yönetiminden yoksundur; dolayısıyla ya devletlerin istemeye istemeye imzaladığı azınlık anlaşmalarının istisna yasası uyarınca ya da mutlak kanunsuzluk koşulları altında yaşamaya mecbur edilmişlerdir (Arendt, 2009c, s. 258, ayrıca bkz. Arendt, 1973, s. 268-269). Paydaşlığı korumalarını sağlayacak olan çerçevenin, temel yapının kaybıyla birlikte, hem dünyadaki konumlarını yitirmiş, âdeta dünyanın dışına itilmişler hem de hukuksuz bir durumun içinde sıkışıp kalmışlardır. Arendt, tam da bu noktada, haklarını koruyacak ve aynı zamanda haklarını kullanabilecekleri örgütlü bir topluluğun üyesi olmayan yurtsuz ve *gereksiz* insanların durumunu, Eski Yunan'da özel alanda ikamet eden kölelerin durumuyla karşılaştırır: Çalışmalarına ihtiyaç duyulan, emekleri sömürülen köleler, hâlâ belli bir insan topluluğunun üyesidir (Arendt, 2009c, s. 306, ayrıca bkz. Arendt, 1973, s. 297). Böyle bakıldığında, "Bir köle olmak, her şeyden önce ayırt edici bir karaktere, toplum içinde bir yere -insan olmanın ve insandan başka bir şey olmamanın soyut çıplaklığından daha fazla bir yere- sahip olmak" (Arendt, 2009c, s. 306, ayrıca bkz. Arendt, 1973, s. 297) demektir. Oysa yurtsuz insanlar için söz konusu olan durum, çok daha başkadır. Onlar, her türden hakkı garanti edebilecek bir topluluğun, örgütlü bir topluluğun kaybıyla karşı karşıyadır ve en sonunda insan hakları denen hakları da yitirmişlerdir (Arendt, 1973, s. 297, ayrıca bkz. Arendt, 2009c, s. 306). Arendt'in

düşünce dizgesinden çıkmadan ifade edilecek olursa, sadece örgütlü politik bir topluluğun, πολιτεία'nın kaybı [yani kamusuzluk] insanı insanlığın dışına sürmekte (Arendt, 1973, s. 297, ayrıca bkz. Arendt, 2009c, s. 306) ve böyle hak-sız bir durumun içine fırlatabilmektedir. Bu ise yurtsuz insanların hak-sız durumunun giderek akıl almaz boyutlara varmasının πολιτεία'nın kaybı anlamına geldiğini söylemekle aynı şeydir. Arendt'e göre, insan haklarından yoksunluk, genel olarak hak-sız durum, "dünyada düşünceleri önemli ve eylemleri etkili hale getiren bir yer"den (Arendt, 1973, s. 296, ayrıca bkz. Arendt, 2009c, s. 304) yoksun olmakla kendini gösterir. Yine Arendt'e göre -sorumluluk eksikliği ya da yokluğu anlamında- masumiyet, politik konumun [statünün] bu denli yitirilmesinin mührü, damgası olduğu gibi, bu insanların hak-sızlığının da işaretidir (Arendt, 1973, s. 295, ayrıca bkz. Arendt, 2009c, s. 301). Gelinen noktada, haklara sahip olma hakkından söz edilebilmesi ve insanların politik kapasitesinin açığa çıkabilmesi için hem politik bir topluluğun (kamunun) hem kamusal alanın gerekli olduğu ileri sürülebilir. Kaldı ki, totaliter uygulamalara geçit veren, insanlardaki politik niteliğin yok edilmesiyle birlikte, kamusal alanda meydana gelen tahribattır: Totaliter devlet, bütün tiranlıklar gibi, insanları ve insanların politik kapasitelerini izole ederek kamusal yaşam alanını imha etmeden varolamaz (Arendt, 1973, s. 475). Özetlemek gerekirse, kamunun, kamusal alanın kaybının, buna bağlı olarak da politik konumun yitirilmesinin, dünyada kendini evinde hissedebileceği tek bir yer bile bulunmayan yığınları hak-sız duruma getirdiği söylenebilir.

Richard J. Bernstein'a göre, "Yurtsuzluk, politik hakların ani kaybı -Arendt, Almanya'dan kaçtığı andan itibaren, 1951'de Amerika Birleşik Devletleri vatandaşı oluncaya kadar [bunu] doğrudan doğruya yaşadı- [Arendt'in] politikanın anlamıyla ilgili düşünümlerine (*Nachdenken*) neden olan temel olguydu" (Bernstein, 1996, s. 86). Arendt'in sorumluluk ve sorumluluğun yokluğu ya da eksikliği olarak düşündüğü -sanki sorumluluğun karşıtıymış gibi görünen- masumluk/masumiyet [*innocence*] terimlerine ilişkin kullanımı bu bağlamda çok açık değilse de, genellikle ahlâki ya da hukuki alanla ilişkilendirilen sorumluluk kavramı ve politik bir topluluğa ait olma [politik bir topluluğun üyesi olma] düşüncesi arasında kurduğu bağlantı dikkate değerdir (Herzog, 2004, s. 40). Hiç kuşkusuz, sorumluluğu politik alanla ilişkilendiren tek kuramcının Arendt olduğu söylenemez (Herzog, 2004, s. 40). Bu konuyla ilgili tartışmaların

çoğunda soruların/sorunların yanıtı için bireysel ve ahlâki sorumluluğa başvurulurken, Arendt'in sorumluluk kavramına ilişkin kullanımı -çözümlemesi genel tartışmayla kesiştiği halde- genel bağlamdan çok uzaktır (Herzog, 2004, s. 40). Çünkü Arendt'in çözümlemesinde *çoğulluk* fikri öne çıkar; "Çoğulluk yeryüzünün yasasıdır" (Arendt, 1981a, s. 19, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 37) ve bu da kendi içinde katmanlı bir anlam taşır. Ona göre, politik özgürlüğü mümkün kılan insan çoğulluğu alanı, "ben-ve-kendim" ikiliğinden çoğul bir "Biz"e yapılan basit bir genişletmeyle açıklanamaz (Arendt, 1981b, s. 200). Arendt'te sorumluluk, bir topluluğa olan bireysel aidiyetle ilgilidir (Herzog, 2004, s. 40), dolayısıyla belli bir Biz'in varlığını gerektirir. Fakat -kısmen çelişkili bir şekilde- sorumluluk toplulukla [Biz'le] değil, özne ile [Ben'le] ilişkilendirilir (Herzog, 2004, s. 40). Bu da şu anlama gelmektedir: Arendt'in tanımlamaya çalıştığı haliyle kavram, bir topluluğa ait olmakla, bir topluluğun üyesi olmakla ilgiliyse de topluluğun -tek parçaymış gibi- bütün olarak üstleneceği bir sorumluluğa değil, daha ziyade, topluluğu oluşturan tek tek bireylerin sahip çıkacağı türden bir sorumluluğa atıfta bulunur. Buradan hareketle, "[k]işilerarası ilişkide ya da kişi-çevre, kişi-eşya ilişkisinde ancak somutlaşan sorumluluğun […] kamusal alanın temelini dokuduğunu, dokuması gerektiğini, […] bunun da sorumluluğun sorumluluğuna ilişkin bilince işaret ettiğini ileri sürebiliriz" (Çotuksöken, 2005, s. 35).

Ancak *politik alan* deyişi ile kastedilen nedir? Politik alan, kamusal alan, dünya, hatta yurt arasında nasıl bir ilişki vardır? Bunun daha başta açıklığa kavuşturulması, ele alınan konunun anlaşılması bakımından önemlidir. Metin içerisinde politik alandan söz edildiğinde, Arendt tarafından "kamu" teriminin belirttiği söylenen fenomenlerden ikincisini yani "dünyanın kendisi"ni (Arendt, 2009a, s. 95, ayrıca bkz. Arendt, 1998, s.52) anlamak mümkündür. Bu anlamda "kamu", bize ait olandan, özel olandan ayrı, "hepimiz için ortak olan bir dünyayı" (Arendt, 2009a, s. 95, ayrıca bkz. Arendt, 1998, s.52) ifade etmektedir. Bu dünya, üzerinde organik yaşamın devam ettiği, insanların hareket ettiği sınırlanmış bir yeri imleyen yeryüzü ya da doğayla aynı şey değildir (Arendt, 2009a, s. 95, ayrıca bkz. Arendt, 1998, s.52). Bu, daha çok, insan eseri dünyada birlikte yaşayanlar arasında devam eden ilişkilerle ilgili bir alandır (Arendt, 2009a, s. 95, ayrıca bkz. Arendt, 1998, s.52). Şöyle de denilebilir: Arendt'in politik alanı eylem alanıdır yani referansı geçicilik, kırılganlık ve yönelimsellik olan özgürlüğün edimselleşme alanıdır. Öyleyse, ortak eylem alanı olarak politik alan,

insanlar arasında müşterekliği kuran ve onu dinamik kılan alandır; *bu dünya*nın kendisi olarak kamusal alandır. Kılınç da "Bir Ortak Dünya İdesi Olarak Yurt" başlıklı makalesinde, şu açıklamaya yer vermektedir: "Arendt için yurt aslında 'dünya' kavramına işaret eder. […] yurt, müşterek dünyanın kendisidir. Kamusal alan, yani politik alandır yurt" (Kılınç, 2012, s. 47). Dolayısıyla, yurtsuz insanların karşı karşıya kaldığı durum, üzerinde serbestçe dolaşılacak bir toprak parçasından mahrum olmaktan çok daha katmanlı bir anlam taşımaktadır; bu, onlar için görünür olma edimlerinin gerçekleştirilebileceği kamusal alanın, politik alanın yokluğu, aslında insana ait tek mekân olarak dünyanın yitimi anlamına gelmektedir. O halde, Arendt'teki kamusal alanı, yani politik alanı, dünya kavramıyla ilişkisi içinde düşünmek gerekmektedir. Kılınç'ın deyişiyle, dünya, "hem kamusal alan içinde var olan hem de kamusal alana karakterini ve dayanıklılığını veren bir kavramdır. Dünya insanlar arası ilişkiler ağının bütünüdür, eylemin bağlamı ve kaydedildiği yerdir. Dünya aynı zamanda eylemin anlamının açığa çıktığı yer olan politik yargının referansıdır da" (Kılınç, 2012, s. 47-48).

Bu bağlamdan kopmadan düşünmeye devam edilirse, mülteciler söz konusu olduğunda, karşılaşılan durum şöyle betimlenebilir: Politik alandan (içkin kamusal alan, ortak eylem alanı anlamıyla) mahrum edilmek -politik topluluğun kaybıyla birlikte kişinin politik varlığının açıkça inkâr edilmesi- bu insanları sadece insanlığın dışına değil, yaşamın da, dünyanın da dışına itmiştir. Öyle ki, politik alanda varolamamak ile büsbütün yok olmak, bazıları için eşitlenmiştir. Yaşamı, yaşamayı göze almaktansa ölümü yeğlemek, onlar için daha kolay ve daha anlaşılır bir tercih haline gelmiştir. Arendt, söz konusu olguyu şöyle ifade etmektedir: "Hayır, iyimserliğimizle ilgili yanlış bir şey var. Bir sürü iyimser konuşma yapıp eve giden ve gazı açan ya da bir gökdeleni tamamen beklenmedik bir şekilde kullanan tuhaf iyimserler var aramızda" (Arendt, 1978, s. 57, ayrıca bkz. Arendt, 1994a, s. 112). Totaliter koşullar altında ölümden daha beter dehşetlerin tanığı ve kurbanı olduklarından, onlar, ölümün kendine özgü dehşetini de unutmuş gibidir: "Mülteciler, mücadele etmek -ya da nasıl direnebileceklerini düşünmek- yerine arkadaşlarına ya da akrabalarına ölüm dilemeye alıştılar" (Arendt, 1978, s. 57-58, ayrıca bkz. Arendt, 1994a, s. 112). Politik alanda bir mevcudiyetten mahrum edilmek, ki bu da birinin varlığının politik alan içinde reddedilmesi ile aynı şeydir, deyim yerindeyse politik alandan kovulmak, gerçekten de bazılarının intihar

etmesine yol açmıştır; bu ise mültecilerin varolabileceği hiçbir yer olmadığına ilişkin olgunun kanunlaşması, neredeyse bir yasa haline gelmesi (Herzog, 2004, s. 41) demektir.

Ancak mültecilerin çoğu, kişisel kaderlerinin politik bir kader olduğunu düşünmeyi reddetmiştir: "Onların görüşüne göre, genel olarak, politik olayların kendi bireysel kaderleriyle hiçbir ilgisi yoktur" (Arendt, 1978, s. 60, ayrıca bkz. Arendt, 1994a, s. 114). Arendt'in aynı fikirde olmadığı, kolayca anlaşılabilir. Olup bitenin politik yönü üzerinde özellikle durduğu, politik olanı yaşamın bütününü etkileyen bir olgu olarak gördüğü, dolayısıyla birçok sorunun yanıtını ve birçok sorunun çözümünü politik alanda aramayı sürdüreceği, onun şu cümlelerinden çıkarılabilir:

> [...] zaten günlük yaşamlarımızın her anında, kim olduğumuz, hangi pasaporta sahip olduğumuz, doğum sertifikalarımızın nerede doldurulduğu - ve Hitler'in bizi sevmediği kimse tarafından anlaşılmasın diye lanet derecede dikkatli davranıyoruz. Yiyeceğini satın alırken politik olarak fikir sahibi olman gereken bir dünyaya sığabilmek için [elimizden gelenin] en iyisini yapmaya çalışıyoruz (Arendt, 1978, s. 61, ayrıca bkz. Arendt, 1994a, s. 115).

Aslında bundan çok daha fazlası söz konusudur. Politik alanın dışına sürülen mülteciler, *bu* dünyadan paylarına düşen yer *hiçbir yer* olduğunda, kimliksiz de kalmıştır. Yine Arendt'in ifadelerine başvurulacak olursa, karşılaştıkları durum şöyle özetlenebilir:

> Naziler, Avrupa'da mülkümüze el koydu; fakat Brezilya'da, *Bund der Auslandsdeutschen*'in en sadık üyesi gibi, mal varlığımızın %30'unu ödemek zorundaydık. Paris'te, Yahudi olduğumuz için saat sekizden sonra evlerimizden çıkamıyorduk; ama Los Angeles'ta, "düşman yabancılar" olduğumuz için sınırlandırılmıştık. Kimliğimiz o kadar sık değişiyordu ki, kimse gerçekte kim olduğumuzu bilemiyordu.
>
> Yazık ki, Yahudilerle karşılaştığımızda, işler daha iyiye gitmedi. Fransız Yahudileri, Ren nehrinin ötesinden gelen bütün Yahudilerin, kendi deyişleriyle *Polaklar* - Alman Yahudilerinin deyişiyle *Ostjuden* olduğundan kesinlikle emindi. Fakat gerçekten doğu Avrupa'dan gelen Yahudiler, Fransız kardeşleriyle aynı fikirde değildi ve bizi *Jaeckeler* olarak adlandırdılar. Bu *Jaecke*-sevmeyenlerin oğulları -Fransa'da doğan ikinci kuşak ve zaten çoktan asimile olmuşlardı- üst sınıf Fransız Yahudilerinin fikrini paylaşıyordu. Bu nedenle, aynı aile içerisinde, baba tarafından *Jaecke* ve oğul tarafından *Polak* olarak adlandırılabilirdiniz (Arendt, 1978, s. 62, ayrıca bkz. Arendt, 1994a, s. 115-116).

Arendt, çok az kişinin, toplumsal, politik ve hukuki konumu tamamen belirsiz hale geldiğinde, kendi bütünlüğünü koruma gücüne sahip olduğunu söylemektedir (Arendt, 1978, s. 62, ayrıca bkz. Arendt, 1994a, s. 116). Bu yüzden, mülteciler, kendi kimliklerinden de kaçmaya çalışmıştır: "Ne yaparsak yapalım, hangi rolü oynarsak oynayalım, değişmiş olmaya, Yahudi olmamaya yönelik delice arzumuzu açığa vurmaktan başka bir şey yapmıyoruz. Bütün eylemlerimiz, bu amaca ulaşmaya yönelmiştir […] 'iyimserlik' kılıfımızın altında asimilasyon yanlılarının umutsuz hüznünü rahatlıkla bulabilirsiniz" (Arendt, 1978, s. 63, ayrıca bkz. Arendt, 1994a, s. 117). Bununla birlikte, Arendt, politik bir varoluştan mahrum edilmelerinden yani politik varlıklarının yadsınmasından çok daha önce bile, onların eylemde bulunmayı da fikir/görüş sahibi olmayı da reddettiğini ifade etmiştir: "Hiçbir eylemde bulunmadık ve çoğumuz herhangi bir radikal politik görüş sahibi olmayı hiçbir zaman hayal etmedi" (Arendt, 1978, s. 55, ayrıca bkz. Arendt, 1994a, s. 110). Oysa Arendt'e göre, mültecilerin kaderi, politik bir yanıt gerektiren politik bir sorunu temsil etmektedir (Herzog, 2004, s. 41). Bu sorun da kimlik sorunundan bağımsız değildir. Dolayısıyla Arendt, Yahudilerin, politik bir kimlik olarak Yahudiliklerini vurgulaması gerektiğini; düşmanlarının bütün eylemlerine kendi eylemleri ve kendi görüşleriyle karşılık vermeleri gerektiğini iddia etmiştir. 28 Ekim 1964'te, Günter Gaus'la yaptığı o uzun ve çarpıcı röportajda, "Eğer bir kişi Yahudi olarak saldırıya uğramışsa, kendisini bir Yahudi olarak savunmalıdır. Bir Alman olarak değil, bir dünya vatandaşı olarak değil, bir insan hakları savunucusu veya başka bir şey olarak değil" (Arendt, 2005c, s. 12) demektedir. Çünkü Yahudilik, Hitler Almanya'sında politik bir sorunu temsil etmekte ve buna bağlı olarak da politik alanda politik bir kimliği ifade etmektedir. Yahudilere üzerinde Davud Yıldızı bulunan sarı bir şerit takmadan ya da ceketlerinin cep hizasında dikili sarı bir yıldız olmadan açık alanlara çıkmayı yasaklayan kanun, Yahudi kimliğinin ayırt etmek amacıyla zaten politik alana, kamusal alana taşındığını göstermektedir. Kamu alanlarında sarı yıldızla dolaşma zorunluluğunun getirilmesi, gerçekte apolitik olan ya da olması gereken bir özelliğin, Hitler ve Nazi Almanya'sı tarafından insanları açık hedef haline getirecek politik bir belirlemeye dönüştürüldüğünü çok açık biçimde ortaya koymaktadır. Kaldı ki, insanlar sadece Yahudi oldukları için dışlanmakta ve öldürülmektedir. Yine aynı röportajda yer alan şu açıklama, Arendt'in bu yöndeki düşüncesinin kaynağı olarak gösterilebilir: "[…]

Yahudiliğe ait olmak, benim kendi sorunum olmuştu ve benim sorunum politikti. Sadece politik" (Arendt, 2005c, s. 12)! Buradan yola çıkılarak, Arendt'in bir Yahudi olarak kimliğini onaylamakta hiç tereddüt etmediği söylenebilir ama bir din olarak Musevilikle arasına mesafe koymadığı iddia edilemez (Bernstein, 2010, s. 265). Bir mektubunda, hocası Karl Jaspers'e şöyle yazmıştır: "Bu bakımdan, geleneksel din[ler], ister Musevi olsun ister Hıristiyan, benim için artık hiçbir şey ifade etmiyor" (Kohler ve Saner, 1993, s. 166). Aslında onun *kimlik* dediği şeyi, kişinin görüş ve eylemlerinden ayırmak pek zordur. Dolayısıyla politik alanda, insanlar arasında ortaklığı kuran ve bunu dinamik kılan eylem alanında gösterdiği varlıktan da. Kişinin kim olduğu sorusuna verilecek yanıt, belki de her şeyden çok, o kişinin sahip olduğu fikirlere, başkalarıyla paylaştığı görüşlere ve başkaları arasında gerçekleştirdiği eylemlere bağlı değil midir? Başkalarının bulunuşu, başkalarıyla aynı dünyayı paylaşma deneyimi önemlidir "çünkü herkesin öyle olduğunu düşündüğü şeylerin öyle olduğunu ileri sürüyoruz" (Aristoteles, 2005, s. 196, 1172b 35). Arendt, Günter Gaus'la olan röportajında, mültecilerin aksine, 1933 gibi çok erken bir tarihte bile kendi fikirleri olduğunu hatırlatmış; olanlar karşısında kişinin sadece bir seyirci olabileceği fikrine artık inanmadığını belirtmiş ve yaşadığı şokla birlikte kendisini sorumlu da hissettiğini ifade etmiştir (Arendt, 2005c, s. 5). Hatta sözlerini şöyle sürdürmüştür: "Birçok şekilde yardım etmeye çalıştım. […] bunun bana belli bir memnuniyet verdiğini söylemeliyim. Tutuklandım ve ülkeyi yasadışı yollardan terk etmek zorunda kaldım […] Kendi kendime düşündüm, en azından bir şey yapmıştım! En azından, 'masum' değildim. Kimse bana bunu söyleyemezdi" (Arendt, 2005c, s. 5)! Sorumlu ve masum terimlerinin buradaki kullanımı, aidiyet ve aitliğin yitmesiyle ilgili değildir; daha ziyade, eyleme ve eylemsizliğe atıfta bulunuyormuş gibi görünmektedir. Arendt, olup bitene seyirci kalmak yerine duyduğu sorumlulukla bir şeyler yapmaya çalışmıştır. Sorumluluğu, onu eylemde bulunmaya zorlamıştır. Ama aynı zamanda, yaptığı andan itibaren eyleminden de sorumludur. Sonuçta, eylemsizlikten, olup bitene seyirci kalmaktan, yani bir çeşit uyuşukluk halinden kurtulmuştur; bir şey yapmıştır ve ancak bu anlamda masum değildir. Herzog'un da işaret ettiği gibi, "Arendt, sorumluluk kavramını, sonradan, ya aidiyet [bir şeye ait olma, ilişkinlik] ya da bir şey yapma bağlamında kullanmıştır" (Herzog, 2004, s. 41). Herzog, ayrıca, ait olma ve yapmaya ilişkin belirlemelerin, bizi, "sorumluluğun bilinen (Kantçı) ahlâki anlamından", yani "otonomi ve genel yasalar

arasında bir ilişki olduğu düşüncesinden" uzaklaştırdığını ileri sürmüştür (Herzog, 2004, s. 41). Bu ise Arendt'in farklı türde bir sorumluluktan söz ettiği ve sorumlulukla ilgili değerlendirmeler bakımından yeni bir yol açtığı anlamına gelmektedir. Connolly'nin dile getirdiği gibi,

> Arendt, Kantçı yasa ahlâkına direnmektedir … ve tek önceliği temelini [esasını] oluşturan otoriteye, yasaya, sisteme uygunluğa, her zaman aynı şekilde yapılana veya bu dünya ile ilgili olmayana veren her metafiziğe direnmektedir. Aslına bakarsanız, Arendt, yasa ahlâkının totalitarizmin şiddetli saldırısı altındaki acizlik derecesinden etkilenmektedir; hatta, belki, ahlâkın yere göğe sığdırılamayan sadeliğinin beraberinde getirdiği itaate eğilim düzeyi yüzünden ihtiyatlıdır (aktaran Herzog, 2004, s. 41).

Öte yandan, sorumluluğu aidiyetle ilişkilendirmek, bu ikisi arasında bir bağlantı olduğunu varsaymak, sorumluluğu doğrudan doğruya hukukun dışına itmekte ve bu anlamda yasa-sız hale getirmektedir [*de-legalise*] (Herzog, 2004, s. 42). Diğer bir deyişle, sorumluluğun yasa-sız olması, burada, kavrama ilişkin değerlendirme ölçütünün hukuk zemininin dışına taşınması demektir. Bu tür bir sorumluluk, mahkeme karşısına çıkarılamayacaktır. Arendt, "Biz Mülteciler" başlıklı makalesini yazdıktan 25 yıl sonra bile, "kişinin, önceden belirlenmiş bir yasaya göre hareket ettiği için değil, sadece kendisinden bağımsız bir şekilde eylemde bulunan ya da eylemde bulunmuş bir gruba ait olduğu için sorumlu olduğunu" (Herzog, 2004, s. 42) savunmaya devam etmiştir. Şu şekilde yazmış ve bu konudaki düşüncesini kuşkuya yer bırakmayacak biçimde ortaya koymuştur: "Yapmadığım bir şey için sorumlu tutulmalıyım ve sorumluluğumun nedeni, istemli hiçbir eylemimin sona erdiremeyeceği (kolektif) bir gruba üyeliğim olmalıdır […]" (Arendt, 2005a, s. 149, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 45). Açıkça görüleceği üzere, böyle bir üyelik, kişinin kendi iradesiyle sona erdirebileceği, kendi isteğiyle feshedebileceği bir iş ortaklığı durumundan tamamen farklıdır (Arendt, 2005a, s. 149, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 45). Arendt, ahlâki açıdan yargılanamayan, bir ceza mahkemesinin karşısına da çıkarılamayan bu türden bir bireysel sorumluluğu, politik (veya kolektif) sorumluluk olarak adlandırmaktadır (Arendt, 2009d, s. 302). Buna bağlı olarak, her hükümet önceki hükümetlerin eylem ve kötü hareketlerinin, her ulus da geçmişteki eylem ve kötü hareketlerin sorumluluğunu üstlenmelidir (Arendt, 2009d, s. 302). Kolektif sorumluluk kavramını iyice anlaşılır kılmak için Fransız

Devriminin ardından iktidara gelen Napolyon'u anımsatan Arendt, onun "IX. Louis'den Kamu Güvenliği Komitesi'ne kadar Fransa'nın yaptığı her şeyin sorumluluğunu üstleniyorum" demekle aslında politik hayatın en temel olgularından birini dile getirdiğini ileri sürmektedir (Arendt, 2009d, s. 302). Böyle bir sorumluluk da bu anlamda *kişisel* olamaz çünkü kişinin kendi yapıp etmelerinin ötesine uzanmakta ve kişiyi anonim olana dahil etmektedir. Kişisel olmamakla birlikte, anonim varlığa katılan tek tek bireyler tarafından taşınan bir sorumluluktur bu; dolayısıyla hâlâ bireyseldir. Başka bir deyişle, politik alanda bizi bekleyen, tek tek bireylerin ortak sorumluluğudur. Arendt, kendisi gibi sorumluluk kavramını sorgulayan çağdaşı Levinas'tan işte bu noktada ayrılmaktadır. Çünkü "Levinas'a göre, yalnızca anonim olan bir katılmadan 'ayrılmış' bir ben etik özne olabilir. Sorumluluk, bir heyecan hali, anonim varlığa katılmaya geri dönüş değildir. Ama soğukkanlılık da değildir, insanın hücrelerinde duyduğu bir rahatsızlıkla susması kendisi için daha iyi olacakken susamamasıdır" (Direk, 2005, s. 104). Ancak Arendt, farklı bir düşünüş sergilemekte; kolektif-politik olduğunu kabul ettiği sorumluluğun bu özel türünde, bireysel sorumluluğu etik öznenin omuzlarından alarak ahlâk alanının dışına çıkarmakta ve politik alanda bir görünüp bir kaybolan politik özneye yüklemektedir. Larry May ise *paylaşılan sorumluluk* kavramını ortaya atmakla bu tartışmaya yeni bir boyut eklemekte; bir grup müşterek olarak (topluca) kötülükten sorumlu olduğunda, bunun üyelerinin hepsinin, hatta herhangi birinin kötülükten bireysel olarak sorumlu olduğu anlamına gelmeyeceğini ileri sürmekte ve yaptığı ayrımı "[b]ir grubun üyelerinin bir kötülüğün sorumluluğunu paylaştığını söylemek, bir grubun belirli bir kötülükten müşterek olarak sorumlu olduğunu söylemekten farklıdır" (May, 1992, s. 37-38) diyerek açıklamaktadır. Aslında Arendt'te de grup kötülükten müşterek olarak -öznesiz, topluca- sorumlu tutulmamaktadır, yani ağır bir kütle gibi duran sorumluluk belirsiz bir kitle gibi duran grubun üstüne yıkılmamaktadır; daha ziyade belirli bir grubun üyesi olan bireyler, müşterek sorumluluktan pay alıyormuş gibi görünmektedir. Bu ikisi, ayrılmalıdır.

Arendt'in makalesine taşıdığı Feinberg'e ve görüşlerine yeniden dönülecek olursa, kolektif-politik sorumluluk, "başkasının yaşantısına katıldığını hayal ederek duyulan sorumluluğun özel bir durumudur" (aktaran Arendt, 1987, s. 43). Bununla birlikte, "başkasının yaşantısına katıldığını hayal ederek duyulan suçluluk diye bir şey olamaz" (aktaran Arendt, 1987, s. 43). Arendt'in özgün ifadesi hatırlanırsa, "Kişinin

yapmadığı şeylere yönelik sorumluluk gibi bir şey vardır; kişi bunlardan sorumlu tutulabilir. Fakat kişinin kendisinin aktif katılımı olmadan meydana gelen şeyler için suçlu olması ya da suçlu hissetmesi gibi bir şey yoktur" (Arendt, 2005a, s. 147, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 43). Kolektif-politik sorumluluk, açıkça "ahlâki ya da yasal yönden kınanması gereken bireysel eylemlere, yani yasalara uymayan eylemlere karşılık gelen bireysel suçtan ayrılmaktadır" (Herzog, 2004, s. 42). Kaldı ki, Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı* kitabına yazdığı ek bölümde, Eichmann davasında yargıya konu olanın böyle bir politik sorumluluk olmadığını -çünkü böyle bir sorumluluk kişisel değil, kolektiftir- özellikle vurgulamıştır (Arendt, 2009d, s. 302). Eylemleri "tavsiye verme suretiyle suça azmettirme ve başkalarının işlediği suça yardım" (Arendt, 2009d, s. 252) olarak tanımlanan Eichmann, suçu yüzünden, sistemli ölüm mekanizmasının işleyişindeki kişisel sorumluluğu yüzünden idama mahkûm edilmiştir. Kitlesel bir suça karışmış, baştan sona tehcir operasyonunu başarıyla yönetmiştir; bunu yapması için kimse kafasına silah dayamış ya da beynini yıkamış değildir. Suç da suçun sorumluluğu da kendisine aittir. Arendt, bu durumu açıklamak üzere mahkeme kayıtlarına dönecek ve şunları yazacaktır:

> […] sözü edilen suçun ne kadar büyük ve ne kadar karmaşık olduğu, farklı düzeylerde farklı faaliyetlerle pek çok insanın -planlayanların, organize edenlerin, bu fiillerde bulunanların- katılımıyla gerçekleştirildiği göz önünde bulundurulursa, her zamanki gibi cinayete azmettirme ve yardım kavramlarına başvurmanın faydası yoktur. Zira bu suçlar hem kurbanların hem de suçu işleyenlerin sayısı bakımından kitlesel suçlardır; sorumluluk derecesi açısından, suça katılanların kurbanı fiilen öldüren katile yakın veya uzak olmalarının hiçbir önemi yoktur. Bilakis genelde *cinayet aletini kendi elleriyle kullanan kişiden uzaklaşıldıkça, sorumluluk derecesi artar* (Arendt, 2009d, s. 252).

Bir grubun, bir topluluğun üyesi olan Eichmann'ın politik olarak da sorumlu tutulması gerektiği -Arendt'in kastettiği anlamda politik-kolektif bir sorumluluğun taşıyıcılarından biri olduğu- söylenebilir ama mahkeme onu sadece kişisel suçlarına ve bu suçlardaki kişisel sorumluluğuna bakarak yargılamak zorundadır (Herzog, 2004, s. 42). Daha açık bir ifadeyle, Eichmann, politik sorumluluğu nedeniyle değil, suçu yüzünden mahkûm edilmelidir. "Kolektif Sorumluluk" başlıklı makalesinde, Arendt, söz konusu ayrıştırmayı şöyle ifade etmektedir: "Burada kastettiğim şey, bir tarafta politik (kolektif) sorumluluk, diğer tarafta ise ahlâki ve/veya hukuki (kişisel) suç

arasındaki keskin ayrımdır" (Arendt, 2005a, s. 150-151, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 46). Böylelikle suçun ahlâki ve/veya hukuki, sorumluluğun -en azından belli bir türünün- ise politik-kolektif olduğuna ilişkin yeni bir tartışma başlattığı ileri sürülebilir. Politik-kolektif sorumluluğun hiçbir ahlâki çağrışım içermediği (Herzog, 2004, s. 42) açıkça görülmektedir. Yukarıda daha önce belirtildiği gibi, ahlâki açıdan yargılanamayan, bir ceza mahkemesinin karşısına da çıkarılamayan türden özel bir sorumluluktur bu. Kişisel olarak işlenen suçlardan ve bu suçlara yüklenebilecek kişisel sorumluluktan farklıdır.

Arendt, eylemde bulunma olarak sorumluluğa işaret ettiğinde, bir kere daha aynı sonuca ulaşmakta; sorumluluğu yine hukuk ve ahlâk alanının dışına sürmekte, yasa-sız hale getirmektedir [*de-legalise*] (Herzog, 2004, s. 42). Eylemin kendisi yarattığı sonuçlardan, ahlâki norm ya da yasalardan bağımsızdır ve sadece büyüklük ölçütüyle değerlendirilebilmektedir. Bu noktada, Arendt'in, benzersizliği nedeniyle eylemi diğer her şeyden ayırdığı ve değerlendirirken de başka bir ölçüte başvurduğu ileri sürülebilir. Bu yöndeki düşüncesini, *İnsanlık Durumu*'nda görmek mümkündür:

> […] yapılan eylem ve söylenen sözün en içteki anlamı, yengi ve yenilgiden bağımsızdır ve ister iyi ister kötü olsun, yarattığı nihai sonuçlardan ayrı tutulmalıdır. Bütün uygar halklar gibi Yunanlıların da bir yandan güdü ve niyetleri öte yandan amaç ve sonuçları göz önüne alarak "ahlâki normlar"a göre yargıladıkları insan davranışlarından farklı olarak eylem, çoğunlukla kabul görmüş sıradan şeyleri doğası gereği aştığı ve onda varolan her şeyin benzersiz ve *sui generis* [kendine özgü] olması yüzünden, ortak ve gündelik yaşamdaki doğruların artık geçerlilik taşımadığı olağandışılığa uzandığı için, ancak büyüklük ölçütüyle değerlendirilebilir (Arendt, 1998, s. 205, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 299).

Öyleyse, eylem sadece büyüklük ifade etmektedir. Arendt'in sözünü ettiği bu büyüklük ya da her bir eylemin özel anlamı, sadece performansın yani eylemi gerçekleştirmenin kendisinde bulunmaktadır; eyleme neden olan motivasyonlarda, güdülerde ya da ortaya çıkan sonuçlarda değil (Arendt, 1998, s. 206, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 299). Eylemin sadece büyüklük ifade ettiğini söylemek, eylemin, politik öznenin eşsiz ve olağanüstü kendiliğinden bir şeye başlama yeteneğini/kapasitesini açığa vurduğunu; ayrıca eyleyen politik öznenin kamusal alana getirdiği, kattığı değişiklikleri ifade ettiğini söylemekle aynı şeydir (Herzog, 2004, s. 42). Ancak bütün

bunlar ne anlama gelmektedir? Herzog, bu soruyu şöyle yanıtlayacaktır: "Eylemde bulunmanın ahlâki ya da hukuki bir temeli yoksa ve sorumluluk eylemde bulunmakla ilgiliyse, demek ki sorumluluk ahlâki normlara değil, sadece büyüklüğe [*greatness*] bağlanabilir" (Herzog, 2004, s. 42). Politik öznelerin sahip olduğu kendiliğinden bir şeye başlama yeteneğini/kapasitesini eylem sayesinde açığa vuran büyüklüğe. Arendt, geçmişe dönerek, büyüklük ölçütüne uygun olduğunu düşündüğü girişimlerini -1933 yılını izleyen süreçte yardım etme ve bir şey yapma isteğini yansıtan eylemlerini- Günter Gaus'un sorularını yanıtlarken anımsatmaktadır. Bu röportajda, Siyonist örgütün açığa çıkmasına izin veremeyeceği için Berlin'deki sorgusu sırasında Gestapo'ya nasıl yalan söylediğini, "Ona uzun masallar anlattım" (Arendt, 2005c, s. 6) diyerek itiraf etmektedir. Ülkeyi yasadışı yollardan terk edişini, yine büyüklük ölçütüne uygun bulduğundan, bir çeşit memnuniyet duyduğunu belirterek (Arendt, 2005c, s. 5) aktarmaktadır burada.

Arendt'in eylemle, dolayısıyla büyüklük ölçütüyle ilişkilendirdiği politik-kolektif sorumluluğun, başka olanla ilişkide insanı insanlığın dışına çıkaran davranış biçimlerini önleyebileceği iddia edilebilir. Çünkü politik-kolektif sorumluluk, en yalın anlatımla,

> [...] dünyada adaletin tesis edilmesi sorumluluğudur. Burada sorumluluk, tahakküm ilişkilerinin ilgası mücadelesinin içermesi gereken "hesaba katma", "farkında olma" bilincini gerektirir. Başka olanın farkındalığı bilinci anlamında sorumluluk, bir tür aynılıktan hareketle temellendirilen etik sorumluluktan farklı olarak, başka olanın başka olarak varlığını sürdürmesini sağlama ve onu başka olan olarak tanıma bilincidir (Kılınç, 2012, s. 55).

Arendt, kolektif-politik sorumluluktan söz ederken, giderek kişiselleşen ama yine ahlâk alanından bağımsız, insana olup bitenin, olup bitenle birlikte kendi eylemlerinin de hesabını vermekten başka bir seçenek bırakmayan -en nihayetinde düşünerek edinilen- bir sorumluluk anlayışına varmaya çalışıyor gibidir. Onun aslında ne ahlâki ne de gayrı ahlâki olduğu söylenebilecek bu tür bir sorumluluktan ne anladığını, Üçüncü Reich döneminde Almanya'dan ayrılan hocası Karl Jaspers'i betimlediği şu cümlelerden çıkarmak mümkündür:

> Sorumluluk, onun için bir yük değildir ve ahlâki zorunluluklarla [*moral imperatives*] hiçbir ilgisi yoktur. Daha ziyade, görünür kılmaya, gizli kapaklı olanı açıklığa kavuşturmaya, karanlığı aydınlatmaya içkin bir hazdan doğal bir şekilde taşmaktadır. Kamu alanını onaylaması, son tahlilde sadece sevecen ışığının ve açıklığının sonucudur. Işığı o kadar uzun süre sevdi ki, onun tüm kişiliğini belirledi (Arendt, 1968, s. 75).

Arendt, insanlığa ancak kendi yaşamını ve kendi "kişi"sini "kamusal alana girme" işine veren kişi/kişiler tarafından erişilebileceği yönündeki iddiasını dile getirirken de yine hocasını, Karl Jaspers'i aklından geçirmektedir (Arendt, 2005c, s. 22). Jaspers'ten bir alıntı olan bu "kamusal alana girme" deyişi, Arendt için, insanın, bir kişi olarak, kendisini kamunun ışığına maruz bırakması, yani kendisini kamusal alanda (politik alanda) açığa çıkarıp göstermesi, sergilemesi anlamına gelmektedir (Arendt, 2005c, s. 22-23). Kişi, bir eylem biçimi olan konuşma sayesinde olduğu kadar, yeni bir şeyler başlatarak da kamusal alana girebilir: Böylelikle "[k]endi ipliğimizi bir ilişkiler ağı içerisine katarız. Bundan ne çıkacağını asla bilmeyiz. […] Bu, bütün eylemler için geçerlidir. […] çünkü insan *bilemez*. Kamusal alana giriş demekle kastedilen budur" (Arendt, 2005c, s. 23). Böyle bir giriş ise ancak insanlara -bizden başka olanlara- güven duyulduğunda mümkün olabilir; burada sözü edilen, bütün insanlarda insanca olan ne varsa ona duyulan güvendir (Arendt, 2005c, s. 23). Arendt'in söylediklerine bakılırsa, Jaspers insanlara bu türden bir güven duymakla kendi kişisinde insanlığı gerçekleştirmiş görünmektedir. O, bütün insanlarda insanca olana güvenmekte; herhangi bir şarta bağlı olmayan güveniyle de kamusal alana yönelmektedir. Bu sayede kendisini hiç tanımadığı insanlardan ve onların başına gelenlerden sorumlu tutabilmekte; eylemlerini kendi isteğiyle sorumluluğun emrine verebilmektedir. Başka insanlara karşı sorumluluk duyması, buna bağlı olarak da başka olanla ilişkide olup bitenin ve kendi eylemlerinin sorumluluğunu alması için herhangi bir zorunluluğa -hukuki ya da ahlâki bir yasaya- gereksinimi yoktur.

Arendt'e göre, Nazilerin iktidara geldiği dönemde olduğu gibi, birçok durumda, mevcut yasaya itaat etmek, kişinin kendi eylemlerinin sorumluluğunu almamak için bulduğu -hatta uydurduğu- bir mazerettir (Herzog, 2004, s. 42). Jaspers'teki gibi neredeyse yapısal bir şeye, yani bir kişi özelliğine dönüşen sorumluluk ise -bazen yasayı çiğneyerek- gerekeni yapma konusunda kişiye hiçbir kaçış yolu bırakmamakta; bütün

mazeretleri tüketmektedir. Bu da ister istemez akıllara Levinas'ın sonsuz sorumluluk düşüncesini getirmektedir. Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk" başlıklı makalesinde, Dostoyevski'den bir alıntı yapmakta; "Bütün insanlar birbirlerinden sorumludur, hele ben herkesten daha çok" (Levinas, 2010, s. 245) demektedir. İnsan, insan olduğu için, sorumludur başka insanların acısından, yoksulluğundan, yoksunluğundan. Başkasında insanca olan ne varsa ona güven duyarken, insanca olan o şey her ne ise korumak da ister; dolayısıyla "[h]er yakın zulmün küçük hisseli uzak ortağı" (Ayhan, 2013, s. 135) gibi yaşar bu hayatı. Makinenin işlemesini sağlayan küçük bir çark dişlisi olmadığını bilir. İnsandır o.

Diğer taraftan, politik-kolektif sorumluluk kavramı etrafında yürütülecek bir tartışmada, büyük resmin ne ifade ettiğini belirlemek de önemlidir. Toker'in görüşüne göre, Arendt, "birlikte eylem aracılığıyla kurulan ortak dünya idesine dayalı bir kolektif sorumluluk kavrayışı altında yurttaşlığın modalitesini ortaya koymaya yönelmektedir" (Toker, 2004, s. 50). Dolayısıyla kolektif sorumluluk, diğer insanlarla karşılaşmaya dayandığı söylenebilecek, bir anlamda yurttaşlık etiği olarak adlandırılabilecek bu modalitenin temel kavramı haline gelmektedir (Toker, 2004, s. 50). Bu bağlamda, yurttaşlık etiğinin bir *sorumluluk etiği* olduğunu ileri sürmek, yanlış olmayacaktır. Yurttaşlık etiği, aynı zamanda politik etik olarak adlandırılmayı da hak eder; "[ç]ünkü politik insan yurttaştır" (Toker, 2004, s. 50). Burada özellikle vurgulanması gereken nokta, politik etiğin, diğer bir deyişle yurttaşlık etiğinin, her tek insanın bu dünyaya ve bu dünyayı paylaştığı diğerlerine karşı sorumlu olduğu fikrinde -ayrıca kabulünde- temellenmesine ilişkindir (Toker, 2004, s. 50-51). Politik etiğin, yurttaşlık etiğinin, insan dünyasını daha anlamlı kılmaya yönelmesi, bunun için de diğerleriyle diyaloğu, tartışmayı ve düşünmeyi korumayı amaçlaması (Toker, 2004, s. 51), yine aynı sorumluluğun gereğidir. Böyle bir etik, bireyi "diğerleriyle ilişkisinde, dünyayla ilişkisinde" (Toker, 2004, s. 51) yargılamayı seçmektedir. Öyleyse, tam da kötülüğün kendini gösterdiği, insanla insan arasına girdiği açıklıkta, politik etiğin, dolayısıyla Arendt'in ısrarla işaret ettiği politik-kolektif sorumluluk kavramının önem kazandığı söylenebilir.

1.2 Kolektif (Politik) Sorumluluk

Arendt'in kolektif-politik sorumluluk kavramıyla ilgili görüşlerini enine boyuna tartışmadan önce, aradaki farkı belirgin kılmak bakımından, sorumluluğu çoğunlukla bilinen anlamıyla (Kant'taki anlamıyla) ele almak yararlı olacaktır. Kant, sorumluluğu, akıl sahibi özneye ilişkin alan içinde tutmakta ve öznellik [*subjectivity*] anlayışı içinde bir yere yerleştirmektedir (Raffoul, 2010, s. 58). Nasıl? Öncelikle belirtilmelidir ki, sorumluluk, Kant için, kişiler ve şeyler arasında ayrım yapmaya imkân tanıyan ayırt edici bir özelliği, aslında kişi-liğin [*personhood*] belirleyici özelliğini oluşturmaktadır (Raffoul, 2010, s. 59). Kant'a göre, kişi, kendi kişisine *yükleme* [*imputation*] yapabilen; böyle bir yükleme ve yüklenebilirlik kapasitesine, yeteneğine sahip olan öznedir[1] (Raffoul, 2010, s. 59). Bu tür bir yetenek veya kapasite de doğal olarak şeylerden beklenemez. *Practical Philosophy*'de [Pratik Felsefe], Kant, bunu şöyle açıklamaktadır: "Bir *kişi*, eylemleri kendisine *yüklenebilir* bir öznedir" (Kant, 1999, s. 378, 6: 223). Oysa bu açıdan, "[b]ir *şey*, hiçbir şeyin yüklenemeyeceği şeydir" (Kant, 1999, s. 378, 6: 224). Raffoul, Kant'ın, öznellik yorumu içinde kişi-lik [*personhood*] kavramına ayrıcalık tanıdığını ileri sürmekte; kişi-liği, sorumlulukla ve kişinin kendisine, kendi yapıp etmelerine yönelik olan öz-sorumlulukla [*self-responsibility*] tanımladığını iddia etmektedir: Kant'ta, "öz-sorumluluk olarak sorumluluk, aslında kişi-liği belirler" (Raffoul, 2010, s. 58). Dolayısıyla Kant'ın ahlâki kişiden [*moral person*], ahlâk alanında bir özne olan kişiden söz ettiği; kişilik [*personality*] kavramı üzerine düşünümünde, sorumlulukla tanımlanan, belirlenen ahlâki kişiye ve onun kişiliğine işaret ettiği öne sürülebilir (Raffoul, 2010, s. 59). Max Scheler'de, sorumluluğun, kişinin en önemli özellikleri, ahlâki kişi olabilmenin başlıca koşulları arasında gösterilmesi de bununla bağlantılı olarak ele alınabilir. Çok daha açık bir ifadeyle dile getirilecek olursa, Scheler'e göre, "Sorumluluğun bulunmadığı yerde kişi ortadan kalkar" (aktaran Akarsu, 1998, s. 171). Öte yandan, Kant'ta, kişinin "yüklemenin zemini [yeri] olarak bir özne olma kapasitesi", varlığını, transzendental olarak kabul edilen özgürlük yetisine [*faculty of freedom*] borçludur (Raffoul, 2010, s. 60). Bu

[1] Burada, İngilizcedeki *imputation* kelimesinin Türkçedeki tam karşılığının *isnat* olduğunu belirtmekte fayda vardır; hukuki bir terim olarak *isnat*, bir sözü, düşünceyi, konuyu veya yapıp etmeleri kişiye *yükleme* anlamına gelmektedir.

özgürlük, aynı zamanda, "sorumluluk ve ahlâki sorumluluk imkânını belirtmektedir" (Raffoul, 2010, s. 60).

Burada dikkat edilmesi gereken ilk nokta, Kant'ın sorumlulukla özgürlük arasında kurduğu bağlantıda açığa çıkmaktadır: "Belli bir özgürlük fikri (*causa sui*, özgür irade [elindelik] ve otonomi olarak), bu sorumluluğu mümkün kılmaktadır" (Raffoul, 2010, s. 58). Kant, sorumluluk üzerine olan felsefi düşüncelerini, öznenin özgürlük alanı içinde hareket ederek biçimlendirmektedir (Raffoul, 2010, s. 58). Bu bağlamda, Kant'ın transzendental özgürlükten söz ettiği unutulmamalıdır; "transzendental özgürlük, sorumluluğun temelidir" (Raffoul, 2010, s. 60). Diğer bir deyişle, Kant için, sorumluluk ancak transzendental özgürlük varsayımı altında geçerlilik kazanmaktadır. Öyleyse, sorumluluk, "özgür öznenin öznelliğine dayanmaktadır" (Raffoul, 2010, s. 60). Gözden kaçırılmaması gereken ikinci önemli nokta, sorumlulukla eylem arasında kurulan ilişkiye işaret etmektedir: Sorumluluk, özne açısından bakıldığında, bu özgür özneye ait "eylemin temelinde" yatmaktadır (Raffoul, 2010, s. 58). Burada, öznenin, dolayısıyla eylemin ilkesinin, özgürlük ve kendiliğindenlik [*spontaneity*] bakımından belirlendiği; özgürlüğün de "mutlak kendiliğindenlik" olarak, öznenin tamamen yeni bir nedenler dizisi başlatma kapasitesi olarak tanımlandığı söylenebilir (Raffoul, 2010, s. 58). Demek ki, bu anlamda bir özgürlükle kendiliğindenliğe, yani öznenin kendiliğinden ve kendi kendine yeni bir şeyler başlatma, yeni bir şeylere başlama yeteneğine atıfta bulunulmaktadır. Bu ise insanın kendiliğinden bir şeye başlama ya da bir şeyi başlatma kapasitesinin, başka bir deyişle kendiliğindenliğin, Kant'ın sözünü ettiği transzendental özgürlüğe içkin olduğu anlamına gelmektedir. Kant, *Critique of Pure Reason*'da [Saf Aklın Eleştirisi], şöyle bir belirleme yapmaktadır: "Kozmolojik anlamda özgürlükle, [doğadaki nedenselliğin] aksine, *kendiliğinden* bir şeyi başlatma [bir şeye başlama] yetisini anlıyorum […]" (Kant, 1998, s. 533, A 533/B 561, ayrıca bkz. Kant, 2015, s. 343, A 533/B 561). Bu önemli belirlemenin devamında, kozmolojik anlamda alınan özgürlüğün -yani kendiliğinden bir şeye başlama, bir şeyi başlatma yetisi olarak özgürlüğün- "salt transzendental bir ide" olduğunu da açıklamaktadır (Kant, 1998, s. 533, A 533/B 561, ayrıca bkz. Kant, 2015, s. 343, A 533/B 561). O halde, "[b]öyle bir yeti noumenaldir çünkü uzay-zaman ilgisine ait bir nedensel ağ içerisinde ortaya çıkamaz [görünemez]"

(Raffoul, 2010, s. 63). Özgürlük idesi ancak ahlâk alanında gerçeklik kazanmakta ve eylemin kişisine yüklenmesi anlamında bir sorumluluğun imkânını oluşturmaktadır. İnsanı eylemlerinden sorumlu tutabilmenin koşulu özgürlüktür. İnsan özgür olduğu için eylemlerinden sorumludur. Özetlemek gerekirse, Kant'ın öznenin eylemlerinin temeline koyduğu sorumluluk, özgürlükle, kendiliğinden bir şeye başlama/bir şeyi başlatma yetisiyle -insandaki kendiliğindenlikle- ilişkilidir. Bu da sorumluluğun, özgür öznenin kendiliğindenliğinde temellenmesi demektir.

Üzerinde durulması gereken bir diğer önemli nokta, Kant'ın, sorumlulukla ilgisinde, kişisine *yükleme* [*imputation*] konusunda yaptığı ısrarcı vurguya yöneliktir. *The Metaphysics of Morals*'de [Ahlâk Metafiziği], şöyle bir tanım verilmektedir: "Ahlâki anlamda *yükleme* (*imputatio*), birisinin, daha sonra *fiil* (*factum*) olarak adlandırılan bir eylemin faili (*causa Iibera*) olarak kabul edildiği *yargı*sıdır […]" (Kant, 1991a, s. 53, 227, ayrıca bkz. Kant, 1999, s. 129, dipnot *o*). Buna imkân veren ise hem eyleyen hem de eyleminin sorumluluğunu taşıyan olarak öznenin, eylemde bulunurken, seçme özgürlüğüne sahip olduğu düşüncesidir. Kendi seçimini özgürce yaparak belli bir eylemde bulunan özne, böyle bir eylemle "eylemin etkisinin *faili* [*author*] olarak görülür ve bu, eylemin kendisiyle birlikte, ona *yüklenebilir/isnat edilebilir* […]" (Kant, 1999, s. 378, 6: 223). Gerçekten de "Kant, sorumluluğu, yükleme [isnat, *imputation*] olarak tanımlamaktadır […]" (Raffoul, 2010, s. 58). Kime, neyi yüklemedir bu? Burada anlatılmak istenen, eylemin -etkisiyle birlikte- kişisine yüklenebilmesidir. Öznenin yüklenebilirliği söz konusudur. Eylem, özneye, özne olanın kişisine yüklenmektedir. Kant'ın özneyle ilişkilendirdiği, *yüklenebilirlik* [isnat yeteneği, *imputability*] olarak sorumluluktur; kişisine yükleme anlamına gelen bu tür bir sorumluluk da doğrudan doğruya öznenin özgürlüğüne dayanmaktadır (Raffoul, 2010, s. 58). Temelde özgürlükle ilişkilendirilen sorumluluk ancak ve ancak özgür öznenin yüklenebileceği bir şey haline gelmektedir. "Bir eylemin mutlak kendiliğindenliğini" ya da -Kant'ın belirttiğine göre "niyet" ya da "karar"ın ve eylemin temelinde yatan- "transzendental özgürlüğü" böylesine önemli kılan, onun "yüklenebilirlik için zemin" olarak belirlenmiş olmasıdır; bu sayede öznenin hesap verebilirliği [*accountability*] anlamında bir sorumluluk olanaklı hale gelmektedir (Raffoul, 2010, s. 68). Kant tarafından kendi kendine, kendiliğinden bir şeyi başlatma *gücü* olarak tanımlanan bu transzendental

özgürlük, özneye eyleme yönelik kararlar için doğal nedenselliğin dışında bir zemin sağlamaktadır (Raffoul, 2010, s. 68). Kant, *Critique of Pure Reason*'da [Saf Aklın Eleştirisi], kuşkuya yer bırakmayacak biçimde, *yüklenebilirlik* [*imputability*, yüklenebilme ya da isnat yeteneği demek de mümkün bu bağlamda] olarak belirlediği sorumluluğun yeri ve temeli olarak transzendental özgürlüğü işaret etmektedir: Buna göre, transzendental özgürlük idesi, bir eylemin yüklenebilirliğinin gerçek zeminidir ve yalnızca eylemin mutlak kendiliğindenliğinin kavramını kurmaktadır (Kant, 1998, s. 486, A 448/B 476, ayrıca bkz. Kant, 2015, s. 303-304, A 448/B 476).

Sonuçta -doğadaki nedensellikten ayrı, özgürlüğün kendi nedenselliğiyle- bir başlangıç yapma gücü olarak anlaşılan bu mutlak özgürlük, "sorumluluğun zemini"dir (Raffoul, 2010, s. 69). Öznenin eylemlerinin bağımsız nedeni de bu mutlak özgürlüktür (Raffoul, 2010, s. 69). Yani öznenin eylemlerinin temelinde, onun mutlak özgürlüğü yatmaktadır. Diğer bir deyişle, eylem, öznenin özgürlüğünde temellenmektedir (Raffoul, 2010, s. 69). "Özgürlüğün kendiliğindenliği" sayesinde özne dünyaya katılır, dünyaya yeni olaylar getirir, dünyada değişikliklere yol açar, hatta bu değişiklikler özneye yeni, özgür nedenler sağlar (Raffoul, 2010, s. 69). İnsanın, kendindeki özgürlük yetisiyle -özgürlüğün nedenselliğiyle eylemlerine yön verebilen akıl sahibi tek canlı olma sıfatıyla- doğadaki nedenselliğin dışına çıkmasıdır bu. Dolayısıyla sorumlulukla karşılaşılan ya da karşılaşılması gereken yerin, yine bu özgürlük alanı olmasına şaşılmamalıdır. Kant için transzendental özgürlük ya da "bir eylemin mutlak kendiliğindenliği", "eylemin yüklenebilirliğinin gerçek zemini"ni oluşturmaktadır (Raffoul, 2010, s. 69). Bu ise özgür olduğumuz için eylemlerimizden sorumlu olduğumuzu söylemenin bir başka yoludur. Kant'ın sorumlulukla ilgili düşünceleri -otonomi/özerklik kavramı ve kişinin kendi eylemlerine yönelik olarak yüklendiği öz-sorumluluk [*self-responsibility*] hesaba katıldığında- kaçınılmaz biçimde öznenin transzendental yetisi olan özgürlüğe dayanmaktadır: "Akıl sahibi özgür bir özne olarak, kendi yaptıklarımdan ben sorumluyum ve [kendi yasasını kendi koyan] özerk/otonom [*autonomous*] bir varlık olarak sorumluyum" (Raffoul, 2010, s. 79). Terry Eagleton, burada özgürlüğün dışarıdan bir belirlenimin yokluğu olarak tanımlandığını özellikle vurgulayacak ve Kant'ın sorumluluk anlayışını şöyle özetleyecektir: "Ben ancak özgürce yaptığımdan sorumluyumdur ve özgürce yaptığım şey, […] yaptığım şeydir"

(Eagleton, 2004, s. 11). Bununla beraber, Eagleton, kendini belirlemenin kendisinin mevcut tarihsel koşulların bir ürünü olduğunu, dolayısıyla otonom/özerk olmadığını ileri sürerek, Kant'ı eleştirecektir (Eagleton, 2004, s. 11). Ona göre, başka eylemlerin parçalarıyla karışmaksızın ortaya konan bir eylem, başkalarının eylemleri ve ortaya çıktıkları ortam aracılığıyla eğilip bükülmemiş olan bir edim yoktur (Eagleton, 2004, s. 10).

Şimdi, soru şudur: 20. yüzyılın totalitarizmi, transzendental özgürlükle, akıl sahibi öznenin kendiliğindenliğiyle ilişkilendirilen Kantçı sorumluluk anlayışının yeterliliğini sorgulamaya açık hale getirmiş olabilir mi? En azından, Arendt için. Burada karşılaşılan problematik, kendiliğindenlik fikrinde düğümlenmektedir. Kant'a göre, kendiliğindenlik, akıl sahibi insana ve onun özgürlüğüne ait asli bir özelliktir (Bernstein, 2010, s. 259); kişi bundan ayrı düşünülemez. Oysa tam da bu noktada Arendt'in kuşkuları vardır. Çünkü o, totaliter tahakküm altında insanların kendiliğinden yeni bir şey başlatma, yeni bir şeye başlama yetisinin nasıl köreltildiğini, nasıl yok edildiğini görmüştür. Üstelik sadece toplama kamplarının içerisinde değil, dışarıdaki yığınlar arasında da geçerliliğini koruyan olgusal bir durumdur bu. Toptan tahakküm, insana özne sıfatını kazandıran çok önemli bir özelliği, kendiliğindenliği, bütünüyle değilse bile, büyük ölçüde ortadan kaldırmayı başarmıştır. Dolayısıyla Arendt, kendiliğindenliğin akıl sahibi özneye yapışık asli bir özellik, vazgeçilemez bir zorunluluk olduğu noktasında Kant'tan ayrılmaktadır. Bernstein, iki filozofu yol ayrımına getiren bu durumu, şöyle açıklamaktadır:

> Kantçı bir perspektiften, insani kendiliğindenliğin ortadan kaldırılabileceğini ileri sürmek mantıksızdır. Çünkü bu, artık rasyonel insan failler olmadığımız anlamına gelir. Oysa yirminci yüzyıl totalitarizmi, artık insani kendiliğindenliğin ortadan kaldırılabileceği yolundaki fazlasıyla *gerçek* olasılıkla birlikte yaşamamız gerektiğini göstermektedir. Bir başka deyişle, Arendt, kendiliğindenliğin bizatihi rasyonel bir insan yaşamı olasılığının zorunlu koşulu olduğu konusunda Kant'la hemfikir değildir. Ondan ayrıldığı nokta, insan yaşamının bu görünüşte *aşkın* koşulunun bile *ampirik olarak*, totaliter araçlarla ortadan kaldırıla*bileceği* düşüncesidir. Bu, […] Arendt'in radikal kötülük anlayışının merkezinde yer alır (Bernstein, 2010, s. 259).

Yine bu bağlamda, Arendt'in "Özgürlük Nedir?" başlıklı makalesinde geçen bir belirlemeye değinmek, yararlı olacaktır. Arendt, burada, Yunanca başlatmak, başı

olmak, yönetmek, hükmetmek, hâkim olmak anlamlarına gelen ἄρχειν sözcüğünün, özgür olmak ile yeni bir şeye başlama yetisinin çakıştığı bir deneyimi ifade ettiğini hatırlatmaktadır (Arendt, 2006a, s. 164, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 224-225). Bu hatırlatmanın, totaliter tahakkümün hem insanların kendiliğinden yeni bir şeye başlama kapasitesini yani kendiliğindenliğini hem de özgürlüğünü hedef aldığını anlatabilmek için olduğu öne sürülebilir. İnsandaki kendiliğindenliğin kasıtlı olarak totaliter araçlarla yok edilmesi, özgürlükten söz etmeyi güçleştirmektedir. Çünkü özgürlük "kendiliğindenlik içinde" tecrübe edilmektedir (Arendt, 2006a, s. 164, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 225). Ne yazık ki, insanlar üzerinde mutlak tahakküm kurulabileceğini kanıtlamaya çalışan totaliter deneyler, kendini yönetmekten ve kendiliğinden yeni bir şeye başlamaktan aciz, "kuklalar gibi kendi ölümlerine giden insan dizileri" (Arendt, 1973, s. 455) yaratmakta başarılı olmuştur. Arendt, hocası Karl Jaspers'e gönderdiği 4 Mart 1951 tarihli mektupta da Kantçı kendiliğindenlik kavramını kullanmış; bu defa, dikkati, insanlarda kendiliğindenliğin yok edilişi ile radikal kötülük arasındaki ilişkiye çekmiştir:

> Radikal kötülüğün gerçekte ne olduğunu bilmiyorum ama bana şu olguyla bir şekilde ilgisi varmış gibi geliyor: insanları insanlar olarak gereksiz [*superfluous*] kılmak (onları bir amaç için araç olarak kullanmak değil, bu onları insanlar olarak özlerine dokunmadan bırakır ve sadece insanlık onurlarını etkiler; daha çok, onları insanlar olarak gereksiz kılmak). Bu, tüm öngörülemezlik [*unpredictability*] -ki insanlarda kendiliğindenlikle eşdeğerdir- ortadan kaldırılır kaldırılmaz olur. Ve tümüyle, münferit bir insanın (sadece iktidar arzusundan değil) mutlak kudret [her şeyi yapabilme, her şeye gücü yetme] sanrısından kaynaklanır - daha doğrusu, ona eşlik eder (Kohler ve Saner, 1993, s. 166).

Arendt'in Kant'ın kendiliğindenlik terimine yer vermesi, bir rastlantı değildir. "Kant'a olan hayranlığına ve onun kendi düşüncesi üzerindeki etkisine rağmen" (Bernstein, 2010, s. 259), bu derece önemli bir kavrama ilişkin fikirlerinde ondan ayrılması dikkate değerdir. Savaş sırasında yaşananları kavramsallaştırırken *radikal kötülük* ifadesini kullanan ve bunu insanların insanlar olarak gereksiz kılınmasıyla ilişkilendirmiş olan Arendt, böyle bir durumun yaratılmasından hemen önce de öngörülemezliğin, insanlardaki kendiliğindenliğin, tamamen yeni bir nedenler dizisi başlatma kapasitesinin ortadan kaldırıldığını söylemekte; Kant'ta sorumluluğun kaynağı olarak gösterilen öznel özgürlüğün ortadan kaldırıldığını ima etmektedir. Yukarıda

belirtildiği gibi, özgürlük kendiliğindenlik içinde tecrübe edilirdi; yani kendiliğindenlik yoksa özgürlükten de söz edilemezdi. Bu ise doğrudan doğruya insanın içindeki ahlâki kişiyi yok etmek anlamına gelmektedir. Arendt'e göre, yaşayan cesetleri hazırlamak için atılan kararlı adımlardan biri, "insanın içindeki ahlâki kişinin öldürülmesidir" (Arendt, 1973, s. 451). Totaliter rejim, kamplarda iyiyi seçmenin düpedüz olanaksız hale geldiği ve vicdanın yeterli olmayı bıraktığı koşullar yaratarak; kurbanları, arkadaşlarının ya da başka insanların ölümünde belirleyici rol üstlenmeye, katil gibi davranmaya zorlayarak (Arendt, 1973, s. 452) insanın içindeki ahlâki kişiyi yok etmeye çalışmıştır. Arendt, kurbanlar için iyi ile kötü (doğru ile yanlış) arasındaki ayrımı bulanıklaştıran bu durum hakkında şunları söylemektedir:

> Bir insan, arkadaşlarına ihanet etmek, dolayısıyla onları öldürmek veya her anlamda sorumlu olduğu karısını ve çocuklarını ölüme göndermek alternatifi ile karşı karşıya kaldığında; intihar bile kendi ailesinin derhal öldürülmesi anlamına geldiğinde - nasıl karar verecektir? Alternatif, artık iyi ile kötü arasında değil, cinayet ile cinayet arasındadır. Naziler tarafından üç çocuğundan hangisinin öldürüleceğine karar vermesi istenen Yunanlı annenin ahlâki ikilemini kim çözebilir (Arendt, 1973, s. 452)?

Toptan tahakküm koşulları altında insani kendiliğindenliğin, özgürlüğün yok edilmesi, bununla bağlantılı olarak insanda ahlâki kişinin öldürülmesi, dışarıdaki sessiz yığınları ve katliamı yürütenleri de ilgilendiren bir meseledir. Hatta asıl tehlikenin onlarda ve onlar aracılığıyla somutlaştığı söylenebilir. Özellikle katliamı yürütenler, şu ya da bu çıkar uğruna veya sadece emirlere uyma bahanesiyle içlerindeki ahlâki kişiden, özgürlükten, kendiliğindenlikten vazgeçmiş; tamamen yeni bir şey başlatma ve başlatan olma kapasitelerini kullanmaktansa sisteme uygun davranmayı yeğlemiş görünmektedir. Mahkûmlarla ilgili gereksizlik olgusu, onlar için de söz konusudur. Totaliter sistemin manipülatörleri, en az kurbanları kadar, kendilerinin de gereksiz olduğuna inanmaktadır; öyle ki ölü veya diri, yaşamış veya doğmamış olmayı kendileri için de umursamamaktadırlar (Arendt, 1973, s. 459). Bu noktada, öncelikle yanıt bekleyen soru şudur: Kant'ın öznenin ve onun özgürlüğünün asli özelliği olarak gördüğü kendiliğindenlik -iddia edildiği gibi- ortadan kaldırılmışsa, sorumluluk nasıl temellendirilecektir? Totaliter şartlar altında insandaki ahlâki kişi hırpalanıp imha edildiğinde, Kant'ta öznenin kendiliğindenliği dolayımında ele alınan sorumluluk artık çözüm sunamadığında, nereye ve/veya neye başvurulacaktır?

Her şeyden önce, katliamı yürüten ve vahşeti sürdürenler arasında öznenin yokluğu göze çarpmaktadır. Bürokrasinin çarkı, özneyi silikleştirmiştir. Olup biteni aldırışsız, suskun birer seyirci gibi izleyenler arasında da kendiliğinden bir şey başlatan öznelere pek rastlanmaz. Deyim yerindeyse, özne kaybolmuştur; kendi kararını verme ve hayır deme cesaretinden yoksunluk, her kesimde özneyi âdeta eritmiş, yığına dahil etmiştir. Arendt'in "çobanlar sürülerini izledi, sürülere önderlik etmedi" (Arendt, 2005e, s. 221) şeklindeki sözleri kiliseye yönelik olsa da, toplumsal bir gerçekliği ortaya koymaktadır. Totaliter rejim özneyi bu derece silikleştirmişken, sorumluluk kimin sorumluluğu olacaktır? Savaştan sonra, Almanya'da tek bir Nazi kalmamıştır(!) Suçlular, sanki hiçbir şey olmamış gibi eski hayatlarına geri dönerken; vicdan ve sorumlulukla ilgili soruların, sorunların üzeri örtülmüştür. Burada eksik kalan, "Sokrates'in, kişinin yaşamını sınaması, yaşamının hesabını vermesi dediği" şeydir (Kuçuradi, 1988, s. 158); insanlığa karşı suç işleyenler, *o ana dek* kendi yapıp etmelerini değerlendirmemiş, kendileriyle hesaplaşmamışlardır. Kuçuradi'nin açıkça ifade ettiği gibi, kişinin "vicdan" denen bilinç olgusuyla karşılaşabileceği "yer", "kendi eylemlerine değer biçmesini izleyen yaşantı"dır (Kuçuradi, 1988, s. 154). Kişinin kendi sorumluluğunu ve yapıp etmelerinin anlamını fark etmesini sağlayacak olan da aslında *aynı* yerdir. Normal olmayan bir normallikle insanlığa karşı suç işleyenlerin, "o ana dek eylemlerine -: isteyip yaptıklarına, isteyip yapamadıklarına, düşünüp yapmadıklarına vb.- ve ortaya koyduklarına" (Kuçuradi, 1988, s. 158) birbirleriyle ilgisinde bakmadıkları, bütün bunlar aracılığıyla gerçekleşmesini sağladıklarının hesabını çıkarmadıkları, dolayısıyla kendileriyle hesaplaşmadıkları açıkça görülmektedir. Böyle bir şeye ya hiç gerek duymamışlardır ya da vicdanla karşılaştıkları her yerde yürürlükteki yasalara uyma bahanesinin arkasına saklanarak kendilerini temize çıkarabilmişlerdir. Kalabalığın içindeki sessiz ve aldırışsız destekçiler de aniden ortadan kaybolmuştur. Arendt'in hem düşünür hem de sıradan bir insan olarak katlanılmaz bulduğu budur. Kolektif-politik sorumluluk kavramına yönelmesi ve kavramın imlediği anlamda ısrarcı olması da kişilerde gördüğü bu hesap-sızlığa bir tepki olarak düşünülebilir. Suçluların cezalandırılması gerekliliği bir yana, birileri bu çapta bir kötülükten sorumlu olmalıdır. Nasıl? Arendt, işte böyle bir arayışta karşılaştığı ἀπορία'yı (*aporia*, çıkmaz) geride bırakmak için kolektif-politik sorumluluk kavramıyla iş görmeyi seçecek; "hem bu kavramın hem de bu kavramın işaret ettiği sorunların

bağıntısını ve genel ilgi konusunu, hukuki veya ahlâki olanlardan ayrı olarak, politik çıkmazlara borçlu olduğundan oldukça eminim" diyecektir (Arendt, 2005a, s. 148, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 44).

Ahlâki açıdan yargılanamadığı gibi, bir ceza mahkemesinin karşısına da çıkarılamayan kolektif-politik sorumluluk (Arendt, 2009d, s. 302), kişiye kendi yapıp etmelerine bağlı olarak yüklenen sorumluluktan ayrıdır. Burada vurgulanmaya değer en önemli nokta, Arendt'e göre, kolektif sorumluluktan söz edilebilmesi için iki koşulun mevcut olması gerektiğidir. Yukarıda daha önce belirtilen bu iki koşul, tekrar hatırlatılacak olursa, bizzat Arendt tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: "Yapmadığım bir şey için sorumlu tutulmalıyım ve sorumluluğumun nedeni, istemli hiçbir eylemimin sona erdiremeyeceği (kolektif) bir gruba üyeliğim olmalıdır […]" (Arendt, 2005a, s. 149, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 45). Bu üyelik, istendiğinde feshedilebilecek bir iş ortaklığından tamamen farklıdır (Arendt, 2005a, s. 149, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 45); yani iradî, isteyerek kontrol edilebilen bir şey olmaktan uzak görünmektedir. Arendt'in bu konuda verdiği örneklerden ilki, halka açık bir plajda yan gelip yatan deneyimli yüzücülerin denizde bir adamın boğulmasına izin verdiği ve ona yardım etmediği duruma ilişkindir (Arendt, 2005a, s. 149, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 44). Böyle bir durumda, *kolektif* sorumluluktan söz edilememektedir çünkü yüzücüler bir bütün olarak topluluk değildir; bir bütünlük [*collectivity*] oluşturmamaktadırlar (Arendt, 2005a, s. 149, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 44). Bir diğer örnek ise banka soygunuyla ilgilidir. Banka soygunu durumunda da kolektif *sorumluluk* yoktur çünkü burada başkasının yaşantısına katıldığını hayal ederek yapıldığı varsayılan, dolaylı olarak paylaşılan bir hata söz konusu değildir; burada meydana gelen şey düpedüz *suç*tur (Arendt, 2005a, s. 149, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 44-45). Arendt'in, Feinberg'in baştaki tanımına sadık kaldığı, kolektif sorumluluğu "başkasının yaşantısına katıldığını hayal ederek duyulan sorumluluğun özel bir durumu" (aktaran Arendt, 1987, s. 43) olarak ele aldığı, buradan anlaşılabilir. Vurgulanması gereken bir diğer önemli nokta ise kolektif sorumluluğun politik alanla, politik olanla ilişkilendirilmesidir. Arendt, böyle bir sorumluluğun istisnasız, her zaman politik olduğunu iddia etmektedir:

> Bu tür bir sorumluluk, ister tüm topluluğun üyelerinden birinin yapmış olduğu şey için sorumluluğu üstlendiği eski biçimiyle ortaya çıksın ister bir topluluk

> kendi adına yapılmış olan bir şey için sorumlu tutulsun, bence, her zaman politiktir. Elbette ikinci durum ilgimizi daha çok çekmektedir çünkü bu, sadece temsili hükümet için değil, iyisiyle kötüsüyle bütün politik topluluklar için geçerlidir. Her hükümet öncellerinin eylem ve suçları için ve her ulus geçmişe ilişkin eylem ve suçlar için sorumluluk üstlenir. Bu, öncellerinin girmiş olduğu sözleşmeye dayanan anlaşmalara ilişkin yükümlülüğü reddedebilen devrimci hükümetler için bile doğrudur. Napolyon Bonapart Fransa'nın hükümdarı olduğunda, şöyle demiştir: Şarlman'dan Robespierre'in dehşetine kadar uzanan zamanda, Fransa'nın yapmış olduğu her şey için sorumluluğu kabul ediyorum. Başka bir deyişle, bütün bunlar, bu ulusun bir üyesi ve bu politik topluluğun temsilcisi olduğum ölçüde, benim adıma yapılmıştır, demiştir. Bu anlamda, her zaman, atalarımızın meziyetlerinin semeresini aldığımız gibi, onların günahlarından da sorumlu tutuluruz; ancak tabii ki onların kötü eylemleri yüzünden, ahlâki açıdan ya da yasal olarak, biz suçlu değiliz ve onların eylemlerini kendimize de atfedemeyiz (Arendt, 2005a, s. 149-150, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 45).

Arendt, hükümetleri, ulusları işe karıştırmakla ve yeterince açık ifadeler kullanmamakla kavramın anlaşılmasını güçleştirmiş gibi görünse de temelde kastettiği -Napolyon örneğinden anlaşılacağı üzere- politik karar vericiler başta olmak üzere, toplumu oluşturan bireylerin, tek teklerin üstleneceği türden bir sorumluluktur. Toplumu, topluluğu işaret edişi, topluluk üyelerinin -kişi olarak katılmadıkları, doğrudan bir parçası olmadıkları eylemlerde bile- sorumluluğu paylaşabileceğini söylemek içindir. Arendt, kolektif-politik sorumluluk kavramını, üyelerinden birinin yapmış olduğu herhangi bir şey için topluluğun sorumluluğu üstlendiği ya da topluluğun kendi adına yapılmış olan bir şey için sorumlu tutulduğu durumla bağlantılı olarak düşünmektedir. Ancak ilgisi, kayıp özneleri, sorumluluğun taşıyıcısı olması beklenen özneleri, bu bağlamda politik aktörleri ortaya çıkarmaya yöneliktir. Çünkü politik aktörlerin kalabalık içerisinde eridiği, dolayısıyla öznelerin kaybolduğu, kişilerin neredeyse tamamen silindiği bir yığın olarak topluluk, onun konuyla ilgili sorularına yanıt vermekten uzaktır. O halde, bu tür bir sorumluluğun payandası, taşıyıcısı daima bireylerdir. Yapmadığı bir şey için sorumlu tutulacak, sorumluluk üstlenecek olan *ben*'imdir. Bu *ben*, her zaman gerçek kişidir. Arendt'i böyle okumak ve bu şekilde yorumlamak, bireyin varlığını öne çıkaran nominalistleri akla getirmektedir. Hem insana hem de onun düşünmesine ve dile getirmesine olanak tanıyan nominalist ontolojinin (Erkızan, 2010, s. 733) işaret ettiği birey, kolektif sorumluluk tartışmasında önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca Arendt'in, *hepimiz suçluyuz* çığlığında somutlaşan

ve sahiden suçlu olanları gizlemekten başka bir şeye yaramayan kolektif *suçluluk* anlayışındansa, kolektif *sorumluluk* fikrine tutunmayı daha gerçekçi bulduğu da görülmektedir: Hepimiz suçlu olamayız ama hepimiz sorumluyuz. Topluluğu oluşturan teklerin, bireylerin müşterek suçluluğundan söz edilemez ama paylaşılan kolektif/ müşterek sorumluluk diye bir şey vardır ve tamamen politiktir.[2] Arendt'e göre, "[b]u politik ve katı kolektif sorumluluktan sadece topluluğu terk ederek kaçabiliriz ve hiç kimse bir topluluğa ait olmadan yaşayamayacağı için bu, bir topluluğu diğeriyle değiştirmekten, yani bir tür sorumluluğu diğerinin yerine koymaktan başka bir şey olmayacaktır" (Arendt, 2005a, s. 150, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 45).

Arendt, bu politik ve kolektif sorumluluktan sadece ait olunan topluluğu terk etmekle kaçılabileceğini, bunun da faydasız bir çabadan öteye geçmeyeceğini çok açık bir biçimde ifade etmiştir. Ancak yirminci yüzyılda değişen bir şeyler olmuştur; totaliter eğilimlerin artması ve pratikte uygulama imkânı bulması, kolektif-politik sorumluluktan *muaf* yığınların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bir tek onlar masumdur çünkü politik olarak hiçbir şeyden sorumlu tutulamamaktadırlar. Olup bitene ilişkin sorumluluktan pay almalarını sağlayacak çerçeve dağılmış; zorla politik alanın dışına sürülmüş; sadece kendilerini ilgilendiren konularda bile söz söyleyemez, eylemde bulunamaz hale

[2] Buraya kadar aktarılanlar göz önüne alındığında, Fransa Cumhurbaşkanı Emmanuel Macron'un II. Dünya Savaşı sırasında Fransız polisi tarafından gerçekleştirilen ve 13 bin Yahudinin tutuklanarak toplama kamplarına gönderilmesiyle sonuçlanan Vel' d'Hiv Baskını hakkında 2017 yazında yaptığı bir açıklama, kolektif-politik sorumluluk kavramını somutlaştıran en yeni olgusal örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Söz konusu açıklamada, bütün baskınları, tutuklamaları ve toplama kamplarına sevkiyatı Fransa'nın organize ettiğini hatırlatan Macron, "Olay organize edilirken tek bir Nazi bile yoktu" (Deutsche Welle Türkçe, 17 Temmuz 2017) demektedir. Devamında da şu belirlemeye yer vermektedir: "Vichy rejimini yoktan varolan ve yokluğa dönen bir canavar olarak görmek gayet pratik ama yanlış. Şerefimizi bir yalan üzerine kuramayız" (Deutsche Welle Türkçe, 17 Temmuz 2017). Macron, böylelikle, olup bitendeki sorumluluğun Fransa'ya, Fransızlara ait olduğunu kabul etmekte; kendisinin de bir politik karar verici olarak bu sorumluluğu üstlendiğini tüm dünyaya ilan etmiş olmaktadır. O dönemde Fransa'da yaşananların toplumun sessiz onayıyla gerçekleştiğine dair bir itiraf da böyle bir sorumluluğun kabulüne içkindir. Burada olduğu gibi geçmişte yaşananlarla hesaplaşma, geçmişin hesabını verme, Arendt'teki sorumluluğun zamanüstü yönüne işaret etmektedir. Bu noktada, onun sorumluluk anlayışının, "sadece diğerine değil, bir çoğulluk olarak tüm diğerlerine karşı sorumluluk olduğunu" ve "yalnızca bizimle birlikte yaşayanlara karşı değil, bizden sonra yaşayacaklara karşı sorumlu olmayı içerdiğini" (Toker, 2004, s. 52, ayrıca bkz. Kılınç, 2012, s. 145) de özellikle belirtmek gerekmektedir. Başka bir deyişle, geçmişteki eylemlerle kolaylıkla ilişkilendirilebilecek olan bu tür bir sorumluluk, geçmişteki eylemler üzerinden şimdi kategorisine bağlanabilen, gelecek kategorisini de içeren bir modaliteye sahiptir (Toker, 2004, s. 52, ayrıca bkz. Kılınç, 2012, s. 145-146). Çünkü her öznenin geçmişe, şimdiki zamana ve geleceğe borçlu olduğu şey, bu dünyayı mümkün en iyi dünya yapma sorumluluğudur; bu da ancak her öznenin tüm diğer bakış açılarını hesaba katarak kendi bakış açısını ortaya çıkarması ve böylece ortak dünyanın yaratılmasına katkıda bulunmasıyla olanaklıdır (Toker, 2004, s. 52, ayrıca bkz. Kılınç, 2012, s. 146).

getirilmişlerdir. Arendt'in bu konuyla ilgili görüşleri -ilginç bir biçimde- masumiyetle sorumluluğu karşı karşıya getirmektedir. Daha açık bir şekilde dile getirilecek olursa, masumiyeti, kolektif-politik sorumluluğun yüklenemeyeceği insanlarla, dolayısıyla bu türden bir sorumluluğun yokluğuyla ilişkilendirmektedir. Politik olarak hiçbir şeyden sorumlu tutulamayacak insanların masum olduğu iddiası, örtük olarak, politik alanda yaşananlardan ötürü kolektif sorumluluktan pay alacakların masum olmadığı anlamını taşımaktadır. Bu, kolektif-politik sorumluluğu üstlenmesi gerekenlerin suçlu olduğunu ima etmekten bütünüyle farklı bir şeydir. Onlar -hiç suç işlememiş olsalar bile- başkalarına yapılan kötülükler karşısında sessiz kalmanın öyle ya da böyle kötülükle uyum içinde olmak anlamına geldiği akıldışı bir durumu izlemekle yetinmişlerdir. Bu noktada, izlemekle izin vermek aynı şeydir. Dolayısıyla, suçlu olmayabilirler ama masum da değillerdir. Yalnızca insanlığın dışına itilen sorumluluktan muaf kitlelerin, yani vatansız bırakılanların masumiyeti mutlaktır. Arendt, bu yöndeki düşüncelerini şöyle açıklamaktadır:

> Yirminci yüzyılın tamamıyla dışlanmış [yersiz yurtsuz], uluslararası tanınır herhangi bir topluluğa ait olmayan, politik olarak gerçekten hiçbir şeyden sorumlu tutulamayacak bir insan kategorisi, mülteciler ve vatansızlar, yarattığı doğrudur. Politik açıdan, bu insanlar, gruplarına ve bireysel karakterlerine bakılmaksızın, kesinlikle masum olanlardır ve onları bir bütün olarak âdeta insanlığın dışında bir duruma mahkûm eden, tam da bu mutlak [kayıtsız şartsız] masumiyettir. […] Aslına bakarsanız, onlar, tümüyle sorumlu olmayan yegâne insanlardır […] (Arendt, 2005a, s. 150, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 45).

Şu halde, Arendt'in, totaliter yönetim koşulları altında, toplumun büyük çoğunluğunun -gerçekten suç işlemese bile- suçun işlenmesine izin vererek, işlenen suçu görmezden gelerek masumiyetini yitirdiğini düşündüğü ileri sürülebilir. Bu da başkalarına yapılan kötülükler karşısında susanların, susarak, sustukları için, sustukları sürece, kötülüğe dahil olduklarını söylemek demektir. Kolektif-politik sorumluluk kavramı, işte bu noktada önem kazanmaktadır. Suç işlemediği için suçlu olmayan ancak işlenen suçu hafife alarak ya da yok sayarak masumiyetini yitiren topluluk üyeleri, böyle bir durumda, kolektif-politik sorumluluğun taşıyıcısıdır. Kolektif-politik sorumluluk, her zaman politik öznelerin sorumluluğudur. Ama sadece cumhurbaşkanı, başbakan, hükümet sözcüsü ya da parti liderleri gibi politik karar vericiler için icat edilmiş bir kavram değildir. Larry May'in ırkçı tutumlara ilişkin bir değerlendirmesinde

dile getirildiği üzere, insanlar, durumla ilgili bir iklimin üretimini paylaştıklarında, zarar ve/veya kötülük olasılığını artıran ortaklık gibi bir şeye katılmış olurlar (May, 1992, s. 47). Arendt'in perspektifinden bakıldığında, bir topluluğun üyesi olan tek tek bireyler, politik alanda olup bitenlere sessizce ya da açıktan açığa verdikleri onayla birlikte, verdikleri onaydan ötürü birer politik özne haline gelmektedir. Aynı şekilde, böyle bir onay vermektense her şeyi göze alıp itiraz edenler de birer politik öznedir. Ancak onlar, daha baştan, yapmadıkları şeylerin politik sorumluluğunu üstlenmekte ve buna göre hareket edebilmektedir. Kolektif-politik sorumluluktan söz ederken Arendt'in asıl ilgisi, olup bitene yani kendinden başka olana karşı suç işlenmesine bir biçimde onay veren toplumun sessiz çoğunluğuna yöneliktir. Kılınç'ın bir gazete röportajında ifade ettiği gibi, kolektif sorumluluk, "[s]uçun faili olmak bakımından değil, suçun işlenmesine izin vermek bakımından doğan bir sorumluluk"tur (aktaran Öğünç, 17 Ocak 2017). Bu sorumluluk tanımı, hiç kuşkusuz, geçmişte gerçekleşen eylemleri olduğu kadar, halihazırda yaşananları da kapsamaktadır. Yine Kılınç'ın ifadesiyle, Arendt'in "faşizmin toplumun bir kısmını insan olmaktan çıkarmaya varan kötülüğünün, işlenen bu insanlığa karşı suçların, çoğunluğun sessiz ya da açık onayı olmaksızın gerçekleşemeyeceği" (aktaran Öğünç, 17 Ocak 2017) yönündeki tespiti, aslında böyle bir sorumluluğun gerekçesini hazırlamaktadır. Çünkü -ister örtük olsun ister açık- onay vermek, kötülüğe dahil olmaktan başka bir şey değildir. Kötülüğü onaylayanlar, sessizce ya da açıkça verdikleri onaydan sorumlu olmalıdır; sorumlu tutulmalıdır. Richard J. Bernstein'ın ifadesiyle, "Nihai Çözüm dehşeti, sözde 'izleyiciler'in yardım ve yataklığı olmadan mümkün olmazdı, diyebiliriz. (Bu açıdan, 'izleyiciler' terimi yanıltıcıdır. Olmasına izin verdikleri şeyin *sorumluluğunu* taşımaktadırlar)" (Bernstein, 1999, s. 160). Arendt'in kastettiği anlamıyla kolektif-politik sorumluluk kavramı, gerçekte yapmadığımız eylemlerin sorumluluğunu üstlenmeyi sağlayan bir temel olması dışında, şimdiyi ve geleceği ilgilendiren meselelerde de -son derece normal insanların akıl almaz suçlara karışmasını açıklayan- *kötülüğün sıradanlığı* fenomenine karşı koyabilecek güçte bir engel olarak düşünülebilir. Herkesten çok, kendi kendisini yapmadığı şeylerden sorumlu tutacak olan öznenin, geçmişi değiştiremeyecekse de, şimdi ve gelecekte ortaya çıkabilecek kötülükleri görme ve gösterme inadından vazgeçmeyeceği öne sürülebilir. Bilindiği gibi, Arendt, Eichmann'ın idamla sonuçlanan Kudüs'teki mahkeme sürecinde edindiği izlenimlerden yola çıkarak, insanın

kötülüğüyle ilgili bu uzun dersten ne öğrendiğini, yani kötülük yapmakta rol oynayanın ne olduğunu açıklayabilmek için "fikre ve zikre direnen *kötülüğün sıradanlığı*" (Arendt, 2009d, s. 258) kavramına başvurmaktadır. 24 Temmuz 1963'te, Gershom Scholem'e yazdığı mektupta, kendisinden önce hiç kimsenin kullanmadığı bu tartışma yaratan kavram hakkındaki fikrini açıkça ortaya koymakta ve şunları söylemektedir:

> Sonuç olarak, beni yanlış anlamadığınız ve bu noktayı dikkate sunduğunuz için gerçekten sevindiğim tek meseleye gelmeme izin verin. […] kötülüğün sadece aşırı olduğunu ve ne derinliğinin ne de herhangi bir şeytani boyutunun bulunduğunu düşünüyorum. Bir mantar gibi yüzeye yayıldığından, fazlasıyla büyüyebilir ve bütün dünyayı tamamen mahvedebilir. Söylediğim gibi, kötülük "düşünceye meydan okur" çünkü düşünce bir derinliğe ulaşmaya, köklere inmeye çalışır ve kötülüğü dert edindiği an, ortada hiçbir şey olmadığı için hüsrana uğrar. Kötülüğün "sıradanlığı" budur işte. Sadece iyiliğin derinliği vardır […] (Arendt, 1978, s. 250-251).

Burada, kötülük, neredeyse tanım olarak düşünme işinden ayrı tutulmuştur çünkü ne kendi kökleri vardır ne de düşüncenin kavrayıp yakalayabileceği bir temeli (Arendt, 1981a, s. 179). Sıradanlığı ise bundan, yani düşünceye meydan okuyan yönünden ileri gelmektedir. Kılınç'a göre, kötülüğün sıradanlığı fenomeni, "basit bir duyarsızlaşma ya da empati kaybı" ile izah edilemez: Bu, "[i]yi-kötü arasında ayrım yapma kapasitesini kaybetme, daha doğrusu 'kötüyü' görme kabiliyetini yitirmedir. Ardında sadece korkuyla biat ya da teslimiyet yok; düşünme kapasitesinin yitimine dair bir şey. Bir körlük halinden çok, bir biçimde görme hali"dir (aktaran Öğünç, 17 Ocak 2017). Tam da Kılınç'ın iddia ettiği şey olmaktadır: Ahlâklılık insanın iyiyi kötüden ayırt etme kapasitesinde temellendiğinden, kötülüğün sıradanlığı fenomeni ile birlikte ahlâksal varlık ortadan kalkmaktadır (aktaran Öğünç, 17 Ocak 2017). Arendt'in Eichmann'da gördüğü düşünme yeteneksizliği ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kötülüğün sıradanlığı fenomeni, düşünme etkinliğinin tezahürü olan iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğinin, başka bir deyişle yargılamanın/ yargıda bulunma gücünün "ahlâki eylemin kalbi ve ruhu" (Neiman, 2010, s. 309) olduğunu anlamamızı sağlamaktadır. Öyleyse, yargılama yokken ya da yargı gücü gerektiği gibi kullanılmazken, ahlâki eylemin ve insandaki ahlâki kişinin açığa çıkmasını beklemek boşuna olacaktır. Bir toplumu toplum olmaktan çıkaran da üyelerinin *belli bir biçimde* görmeyi sürdürerek ahlâki eylemin kalbini ve ruhunu oluşturan şeyden, dolayısıyla

ahlâksal varlıktan vazgeçmesi; düşünme yetersizliği ya da yeteneksizliği yüzünden kötülüğe, suça kolayca iştirak edebilmesi; suç işlemeyen çoğunluğun ise suçun işlenmesine izin vererek -yine düşünmede bir yetersizlikle- kötülüğe dahil olmasıdır. Düşünme etkinliğinin -daha doğrusu eleştirel düşünmenin- olmadığı yerde kötülüğün bir mantar gibi her yana ve her yöne yayılması, toplumun büyük çoğunluğunun da bu kötülüğe dahil olması, bir aradalık ilkesine dayanan ortak dünyayı, esasen toplumu yapıca tahrip etmektedir. O halde, düşünmeye ve düşünene düşman totalitarizm, burada karşılaşılan biçimiyle Nazizm, her şeyden çok, toplumsal bozulmaya işaret eden bir fenomendir; politik ve toplumsal yapının, geleneğin, kötülük yapmaya karşı koymada etkili olabilecek ahlâki engellerin toptan çöküşü söz konusudur (Canovan, 1992, s. 158). Kılınç'ın deyişiyle, "bir arada yaşama bilincini kaybetmiş, yaşam ortaklarını kötülüğün çarkına terk etmiş ve hatta onlara yapılan zulme iştirak etmiş bir ahali artık bir aradalık ilkesini de yıkmıştır" (aktaran Öğünç, 17 Ocak 2017). Kolektif-politik sorumluluk ile topluluk üyelerine atfedilen, sadece kötülüğün değil, bu yıkımın da sorumluluğu olacaktır. Öte yandan, kolektif-politik sorumluluk konusunda yeterli bilince sahip topluluk üyelerinin, başkalarına yapılan kötülük karşısında sessiz kalmayıp direnç göstermesini beklemek de yanlış bir vargı olmayacaktır. Müşterek ama aynı zamanda bireysel de olan bu tür bir sorumluluk, kötülüğe karşı koymak için ortada rehberlik edecek hiçbir kural yokken -yasalar Nazi iktidarında açıkça kötülüğü buyurmuştur- kişinin mevcut yasalara yaslanmadan kendi bağımsız yargılarda bulunma yetisine, neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verme kapasitesine, temelde düşünme yeteneğine, özellikle "bir başkasının bakış açısından düşünme" (Bernstein, 2010, s. 279) yeteneğine başvurmasını gerektirmektedir. Arendt için *başkası* önemlidir. Dolayısıyla düşünme eyleminin kendisi kadar, başkasının bakış açısını hesaba katarak düşünmeyi denemek de önemlidir. Yapmadığımız şeylere yönelik olarak ancak başkasının yaşantısına katıldığımızı hayal ederek duyabileceğimiz -bir bakıma dolaylı olan- bu sorumluluğu üstlenmemiz, açık ya da örtük bir onay vermediğimizde bile aslında masum olduğumuz şeylerin sonuçlarını yüklenmemiz, "hayatlarımızı kendi başımıza değil, başka insanlar arasında [hemcinslerimiz arasında] yaşadığımız olgusu uğruna ödediğimiz bedeldir" (Arendt, 2005a, s. 157-158, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 50). Hiç kuşkusuz, böyle bir sorumluluk, "direnme gücü ve cesaretine sahip olmayanları mahkûm etmekle ilişkili değildir" (Geisen, 2004, s. 41), sadece kötülüğün onlar aracılığıyla nasıl yaygınlık

kazandığına işaret etmektedir. Bu sorumluluk, bir tür bedel olmakla birlikte, bir yük ya da ceza değildir; insana yakışanı yapmakla ve kimi hedef almış olursa olsun, suça, şiddete, zulme hayır diyebilmekle ilgilidir. Hayır diyebilme kararlılığına, bu yanlış ya da bu kötü diyebilme cesaretine sahip olmak için düşünme yeteneğini, başkasının bakış açısından düşünme yeteneğini gerektiren sorumluluğa ihtiyaç vardır. Bundan dolayı, Arendt, Platon'la birlikte "ben ve kendim arasındaki sessiz konuşma" (Arendt, 2005a, s. 157, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 50) olarak tanımlanabilecek düşünme etkinliği üzerinde özellikle durmaktadır.[3] Düşünmenin, "[i]ştirak etmenin bedeli olarak şimdi benden talep edilen şeyi yaparsam, […] kendimle artık yaşayamam; hayatım benim için değerli olmaktan çıkar. Bu nedenle, […] katılmaya zorlanmam durumunda, ölüm cezasına çarptırılmayı, yanlış yapmaya ve böyle bir günahkârla birlikte yaşamaya tercih ederim" (Arendt, 2005a, s. 156, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 49) şeklindeki ahlâki argümanları geçerli kılan "tek eylem" (Arendt, 2005a, s. 157, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 50) olduğunu da kabul etmektedir. Ancak bu tür ahlâki argümanları birkaç yönden eleştirmekte ve gördüğü problemlerin altını çizmektedir. Sözgelimi, sorun öldürme olduğunda, argümanın, dünyanın cinayet işlenmemesi halinde daha iyi bir yer olacağı fikrinden ziyade, "bir katil ile birlikte yaşama gönülsüzlüğü"ne dayandığını; tamamen "öznel" olduğunu; sadece kendisi ile birlikte yaşamaya alışık insanlara uygulanabileceğini; yani geçerliliğinin sadece "vicdanı olan insanlara makul geleceğini" ileri sürmektedir (Arendt, 2005a, s. 156-157, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 49). Bu ise Üçüncü Reich'taki gibi bir öldürme sorununun ahlâki temelde tartışıldığı sürece hiçbir zaman tam olarak çözümlenemeyeceğini söylemekle aynı şeydir; dolayısıyla Arendt için düşünme etkinliğinin politik alanla ilişkilendirilmesi, politik alan içerisinde üstlenilecek bir sorumlulukla birleştirilmesi zorunlu hale gelmektedir. Düşünme yetisinin her zaman başkalarıyla paylaştığımız tamamıyla politik olan alana ne ölçüde uzandığı sorusuna (Arendt, 2005a, s. 157, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 50) ilişkin çok açık bir yanıt, Arendt'te bulunmamaktadır. Ama o, bu sorunun siyaset felsefesi tarafından yanıtlanacağını ummakta; üstelik verilecek yanıt ne olursa olsun, hiçbir ahlâki, bireysel ve kişisel davranış normunun bizi kolektif sorumluluktan muaf tutamayacağı bir sonuçla karşılaşabileceğimizi öne sürmektedir (Arendt, 2005a, s. 157,

[3] Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Platon, *Sofist*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2000a, s. 123, 263e. Burada, düşünme, ruhun kendi kendisiyle yaptığı sessiz bir konuşmadır; düşünce ise bu iç konuşmanın ürünüdür.

ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 50). Ayrıca şu nokta dikkate alınmalı, konuyla ilgili değerlendirmelerde mutlaka göz önünde tutulmalıdır: Arendt'in kullandığı anlamda kolektif-politik sorumluluk -düşünmeyi, özellikle de başkalarının bakış açılarını hesaba katarak düşünmeyi ve ona göre tavır almayı gerektirdiğinden- düşünceye meydan okuyan kötülükle, kötülüğün sıradanlığıyla karşıtlık oluşturacaktır. Buradan hareketle, kolektif-politik sorumluluğun, iyi ile kötü arasında ayrım yapabilen, kendi fikrini genel kurallara yaslanmadan -bazen yasalara rağmen- biçimlendirebilen bireyin kötüyü görme ve gösterme kararlılığını ayakta tutan, en nihayetinde kötülüğe karşı direncini artıran bir kavrama dönüştüğü veya dönüştürülebileceği iddia edilebilir. Geçmişle, geçmişte olup bitenlerle hesaplaşmaya imkân tanıyan sorumluluğun bu türü, şimdi olarak adlandırılan zaman diliminde veya gelecekte karşılaşılabilecek kötülüğün, kötülüğün sıradanlığının önünde duran bir engel olarak iş görebilir. Kılınç'ın ifadesiyle "[k]onuşarak, yazarak, resmederek, şarkı söyleyerek, her biçimde" (aktaran Öğünç, 17 Ocak 2017) sahip çıkılabilecek olan bu kolektif-politik sorumluluk, çıkarların masaya yatırıldığı zamanlarda bile kötülüğün bir mantar gibi yüzeye yayılmasını önleyebilir. Arendt, insanların sorumluluğu -özellikle de kolektif sorumluluğu- bir yük hatta bir ceza türü olarak gördüğünü itiraf etmekle birlikte, kolektif sorumluluğun olmaması durumunda ödenen bedelin çok daha ağır olduğunu göstermeye çalışmaktan (Arendt, 2005a, s. 150, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 45-46) hiç vazgeçmeyecektir.

Son olarak, Arendt'in, suçun ahlâki ve/veya hukuki (kişisel), sorumluluğun ise politik (kolektif) olduğu şeklindeki tavizsiz ayrımına (Arendt, 2005a, s. 150-151, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 46) iyice yakından bakmak, olası tartışmaların önüne geçebilmek açısından yararlı olacaktır. Bu noktada, yanıt bekleyen asıl soru şudur: Arendt, sorumluluğun politik olduğunu savunurken, ahlâki düşüncelere ve ahlâki davranış normlarına tam olarak nasıl bir rol biçmektedir? Seyla Benhabib, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought" [Arendt'in Düşüncesinde Yargılama ve Politikanın Ahlâki Temelleri] başlıklı makalesinde, Arendt'in ahlâki düşünceleri politik eylemden radikal bir biçimde ayırdığını ifade etmektedir (Benhabib, 1988, s. 46). Radikal olduğu yönündeki belirleme ile kökten, temelden kaynaklanan bir ayrıma işaret edilmektedir. Ayrım öyle keskindir ki, "kalp temizliği" politikada yer bulamaz (Benhabib, 1988, s. 46). Benhabib, onun, burada ahlâkça iyi ve ahlâkça doğru arasında bir ayrım yapmadığını iddia etmekte; bu ikisi arasındaki farkı ise şöyle

açıklamaktadır: "Ahlâki iyilik, erdem, aslında erdemli davranışa yol açan eğilimler, karakter özellikleri, duygular ve niyetlerle ilgilidir. Ahlâk bakımından [ahlâkça] doğru ise ahlâki itibarı ve kamusal bir varlık olarak ötekinin değerini değiştiren, etkileyen ve bunlara yansıyan kamu eylemlerimizle, etkileşimlerimizle ilgilidir" (Benhabib, 1988, s. 46). Benhabib'in bu tespiti ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, ahlâki ve politik düşüncelerin, ahlâki ve politik davranış normlarının, daha temelde, merkeze alınan şey bakımından ayrılıp ihtilafa düştüğünü Arendt de kabul etmekte; "İnsan davranışına ilişkin ahlâki düşüncelerin [kaygıların, *considerations*] merkezinde kişinin kendisi [benlik, *self*] durmaktadır; davranışa ilişkin politik düşüncelerin [kaygıların, *considerations*] merkezinde ise dünya durmaktadır" (Arendt, 2005a, s. 153, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 47) demektedir. Çünkü "[a]hlâki kaygılar, kişinin nasıl bir insan olduğunu veya olmak istediğini yansıtır; politik kaygılar ise kişinin kendisinin iyi olmasıyla değil, yapıp ettiklerinin içinde yaşadığı dünya için iyi olmasıyla ilgilidir" (Berktay, 2012, s. 189-190). Arendt'in 1968 yılında kaleme aldığı "Kolektif Sorumluluk" başlıklı makalede yazdıkları, Nazilerin ezber bozan radikal kötülüğü karşısında kişinin kendisiyle ilişkisini merkeze alan ahlâki düşüncelerin yeterliliğini ve ahlâki kişiye duyulan güveni sorgulanmaya değer bulduğunu, aslında başkalarına yönelik haksızlığa sessizce izin veren toplumsal çoğunlukla hesaplaşmayı sürdürdüğünü açıkça ortaya koymaktadır:

> Ahlâki buyrukları dini çağrışım ve kökenlerinden arındırdığımızda, elimizde, "Haksızlık yapmaktansa, haksızlığa katlanmak [aslında maruz kalmak; bir etki altında kalmak ve ona katlanmak durumunda olmak, dolayısıyla izin vermiş olmak, Yunanca πάσχειν] daha iyidir" ve bunun tuhaf kanıtlaması olan "Çünkü benim için kendimle çelişik olmaktansa, tek başıma, tüm dünyayla çelişik olmak daha iyidir" şeklindeki Sokratik önerme kalmaktadır.[4] […] varsayım, sadece diğerleriyle değil, aynı zamanda kendimle birlikte yaşadığım ve bu birlikteliğin her şeyden önce geldiğidir. Sokratik önermeye verilen politik yanıt, "[…] haksızlığa katlanmak [izin vermek] ve haksızlık yapmak, eşit derecede kötüdür" şeklinde olurdu. Kimin mağdur olduğu [haksızlığa uğradığı] önemli değil; senin

[4] Arendt'in Sokrates'ten yaptığı bu alıntılar, Platon'un *Gorgias* diyaloğunda yer almaktadır. Daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Platon, *Gorgias*, Chris Emlyn-Jones (Ed.), Penguin Classics, New York 2004, s. 41, 469c ve s. 66, 482c. Türkçe okuma için bkz. Platon, Gorgias, *Diyaloglar 1* içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996a, s. 72, 469c ve s. 88, 482c. Bu Türkçe basımda, Melih Cevdet Anday tarafından yapılan çeviride, Arendt'in alıntıladığı ilk bölüm "[…] kötülük yapmaktansa, kötülük görmek yeğdir" şeklinde, ikincisi ise "[…] bütün dünya bana karşı olmuş, aldırmam, yeter ki kendime karşı olmayayım, kendimle çelişkiye düşmeyeyim" şeklinde geçmektedir.

görevin bunu engellemektir (Arendt, 2005a, s. 153, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 47).

Sokrates'e yönelik bu eleştiri göstermektedir ki, Arendt açısından, haksızlığa katlanmanın haksızlık yapmaya -politik bakımdan- bir üstünlüğü yoktur. Mağdur olan kim olursa olsun, uğradığı haksızlığa, zulme engel olma görevi *bana* aittir. Buna benzer bir ifadeye, 1971 tarihli "Thinking and Moral Considerations" [Düşünme ve Ahlâka Dair Değerlendirmeler] başlıklı makalede de rastlanmaktadır. Arendt, burada, hepimizin -haksızlık yapanların, haksızlığa uğrayanların, kenarda durup izleyenlerin- dünyayı paylaştığı; bu dünyanın yurttaşı olarak haksızlığa engel olmamız gerektiği; bunun herkesin menfaatine olduğu yönündeki düşüncesini tekrarlamaktadır (Arendt, 2005d, s. 182). Arendt'in sözünü ettiği bu engel olma görevi politiktir, politik alan içerisinde geçerlidir; politik alandaki politik sorumluluğumla ilgilidir ve eylem yetisi sayesinde gerçekleşebilmektedir. Yine bu kolektif-politik sorumluluk nedeniyle kamu alanında benim adıma yapılan şeylerden -katılmasam bile- bir topluluğun üyesi olduğum için sorumluyumdur, sorumlu tutulmaktayımdır. Arendt'in açıklamalarına bakılırsa, buna benzer bir katılmama durumunun birçok nedeni vardır: Sözgelimi, özgür bir ülkede özgür bir yurttaş olarak yaşıyorsam, ahlâki nedenlerden değil, daha ziyade özgürlüklerimizin birinden faydalanmayı seçtiğim için olabilir; yani -politik bir şey yapmayı, politik bir şeye katılmayı istememe anlamında- politik özgürlükten kaynaklanabilir (Arendt, 2005a, s. 154, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 48). Böyle bir katılmama durumu da daha çok tercih meselesi gibi görünmektedir. Ancak bu özgürlük, yirminci yüzyılın totaliter diktatörlüklerinde büyük ölçüde ortadan kaldırılmıştır; suç eylemlerinde suç ortaklığı anlamına gelebilecek bir katılım işin doğasıyken, katılımda bulunmama -tercihten ziyade- "bir karar meselesi" haline gelmiştir (Arendt, 2005a, s. 154, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 48). Burada asıl sorgulanan durum da budur. Kaldı ki, insanın düşünme ve bağımsız yargılarda bulunma yetisinin, bağımsız kararlar verebilme kapasitesinin, toptan tahakküm altında totaliter araçlar tarafından elbirliğiyle yok edilmek istenmesi, meselenin önemini ortaya koymaktadır. Kendi görüşlerine -kabul edilmesi istenene düpedüz karşıt duran görüşlere- ulaşma becerisini gösterebilen, doğruyu yanlıştan ayırabilen, kendi yargılarına güvenerek totaliter şiddete katılmama kararını verebilen bir avuç insanın, "eski değerlere sadık kalanlar veya dini bir inanca göre hareket edenlerden çok farklı olduğunu düşünürsek, bu meselenin aslında daha da

ciddi olduğunu anlarız" (Arendt, 2009d, s. 299). Onlar, her tek durumda -söz konusu durumu kapsayacak genel bir kuralın yokluğuna göğüs gererek- ezbersiz karar verebilmiş ve sadece kendi bağımsız yargılarına göre hareket etmişlerdir; Arendt'in de vurguladığı gibi, "uyacakları, karşılaştıkları özel durumları sınıflandırabilecekleri kurallar yoktu. Bir olay meydana geldiği anda karar vermek zorundaydılar, çünkü emsalsiz olan için hiçbir kural yoktu" (Arendt, 2009d, s. 299). Öte yandan, özgür ülkelerde, katılımda bulunmamanın "bir direniş şekli" (Arendt, 2005a, s. 154-155, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 48) olduğu da unutulmamalıdır. Arendt'in verdiği Vietnam örneğinden hareket edilecek olursa, bu savaşa asker olarak katılmayı reddedenlerin durumundaki gibi bir direniş, çoğu zaman ahlâki gerekçeler üzerinden tartışılsa da temelde daha farklı bir olguya işaret etmektedir: Katılımda bulunmayı reddetmenin, politikada, başkalarıyla paylaştığımız dünyada bir değişim yaratması umudu olduğu sürece, bu direniş aslında politiktir (Arendt, 2005a, s. 155, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 48). Arendt'e göre, kişinin kendi kendisiyle çelişmekten, en içteki sesine aykırı düşmekten kaçınmasına dayanan -savaşa gitmiyorum çünkü ellerimi kirletmek istemiyorum vb.- bir ahlâki argüman da geçerli olabilir ama gerçekte düşüncenin merkezinde olan, kişinin kendisi, kişinin kendisiyle ilişkisi değildir; "ulusun kaderi ve dünyadaki diğer uluslara yönelik davranışıdır" (Arendt, 2005a, s. 155, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 48). En azından, o, böyle olduğuna/olması gerektiğine inanmaktadır.

İnsan davranışına ilişkin ahlâki ve politik düşünceler arasındaki ayrıma, yani ilkinin merkezinde kişinin kendisinin, ikincisinin merkezinde ise dünyanın durmasıyla ilgili ayrıma, Arendt, neden ve/veya nasıl varmaktadır? Özellikle sorumluluk tartışmasında öne çıkan bu ayrımın önemi neden ileri gelmektedir? Daha önce de ifade edildiği gibi, Arendt, kolektif-politik sorumluluğun ahlâk açısından yargılanamayacağını savunmaktadır (Arendt, 2009d, s. 302). Bu da anlaşılabilir bir şeydir çünkü kolektif-politik sorumluluk ile kişinin yapmadığı, katılımda bulunmadığı şeylerden sorumlu tutulması söz konusudur. Birey, bu sorumluluğu ancak başkasının yaşantısına katıldığını hayal ederek duyabilmekte, dolayısıyla daha baştan kendi kişisinin dışında olana yönelmektedir. Politik alanla, politik olanla ilişkilendirilen bu kolektif sorumluluk, ahlâk açısından yargılanamayacağı için ahlâki temellendirmelere başvurularak da açıklanmaz. Arendt, aslında, kamu yaşamına yönelik sorunların politik bağlamdan koparılmaması gerektiğini, öznel ahlâki temelde ele alındığı ve politikada

görmezden gelindiği sürece bunların çözümsüz kalacağını göstermeye çalışmaktadır. Yaptığı şey, Aristoteles'le birlikte en yüksek insansal etkinlik sayılan politikaya geçmişteki değerini geri vermek; etik ve/veya ahlâk sözcüklerinin kök anlamına geri dönmeye çalışmak olarak yorumlanabilir. Çünkü her iki sözcük de köken olarak, "gelenek ve görenek" anlamına, daha doğrusu "yurttaş için en uygun olan gelenek ve görenek" (Arendt, 2005a, s. 151, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 46) anlamına gelmektedir. Arendt, *Zihnin Yaşamı* için yazdığı giriş bölümünün daha en başında, ahlâk [*morals*] kelimesinin *mores*, etik kelimesinin ise *êthos* kelimesinden türediğini, bunların da gelenek ve âdet anlamlarına gelen Latince ve Yunanca kelimeler olduğunu dile getirmekte; Latince *mores* kelimesi davranış kurallarıyla ilişkiliyken, Yunanca *êthos* kelimesinin İngilizcedeki alışkanlık [*habit*] kelimesi gibi yaşam alanı [*habitat*] ile bağlantılı olduğunu (Arendt, 1981a, s. 5, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 23) belirtmekte ve böylece ikisi arasındaki farkı da göstermektedir. Arendt'e göre, etik ve/veya ahlâk, diğer bir deyişle yurttaşlar için en uygun, en iyi olanı amaçlayan gelenek ve görenek, *Nikomakhos'a Etik*'ten Cicero'ya kadar, politikanın bir parçasıdır; üstelik kurumlarla değil, yurttaşla ilgilenen bir parçadır bu (Arendt, 2005a, s. 151, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 46). Sokrates'in yukarıdaki cümlelerinin istisna oluşturması bir yana, Eski Yunan veya Roma'da, "[s]orun, hiçbir zaman bir bireyin iyi *olup olmadığı* değildir, daha ziyade içerisinde yaşadığı dünya için davranışının iyi olup olmadığıdır. İlginin merkezinde dünya vardır, kişinin kendisi [*self*] değil" (Arendt, 2005a, s. 151, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 46). Bu bakış tarzının zamanla değişmesini, Arendt, dinin etkisine bağlamaktadır: "Biz, ahlâki sorunlardan söz ederken, buna vicdan sorunu da dahil, tamamen farklı bir şeyi kastederiz" çünkü Yahudi-Hıristiyan mirasıyla birlikte, dünyaya gösterilen özenden ve buna ilişkin görevlerden giderek vazgeçilmiş; sonuçta da ahlâki konular, dünyanınkinden ziyade, bir ruhun esenliğiyle ilgili hale gelmiştir (Arendt, 2005a, s. 151-152, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 46). Ahlâki norm ve talimatlardan anlaşılan şey, günümüzde de, bu dini geçmişin etkisi altındadır (Arendt, 2005a, s. 152, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 47). Ancak "[d]in dilinin ruhtan bahsettiği yerde, seküler dil kişiden [*self*] bahsetmektedir" (Arendt, 2005a, s. 154, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 48). Buradan hareketle, Arendt'in -sorumluluk kavramını ahlâk alanının dışına taşıyıp politik bağlamda tartışmakla- dilde ve düşüncede yer eden bu tür dinsel bir tortuyu geride bırakmaya çalıştığı öne sürülebilir. Çünkü ahlâk ve/veya etiğin kök anlamından

kaynaklanan eski bir çağrışım, kolektif-politik sorumluluk kavramıyla beraber tekrar gün yüzüne çıkmakta; dünya ve dünyada her zaman başkalarıyla bir arada olduğumuz gerçekliği düşüncenin merkezine taşınmaktadır.

Thomas Geisen, Arendt'in sorumluluk tartışmalarına yaptığı katkıya ilişkin bir değerlendirmesinde, dikkati, dünyaya ve başkalarının varlığına yönelik bu kayda değer vurguya çekmektedir. Geisen'a göre, Arendt'in sorumluluk kavramı etrafında geliştirilebilecek düşünceler, iki önemli noktanın gözden kaçmasını engellemektedir: Bunlardan birincisi, insanların dünyada tek başlarına yaşamadıkları, daima farklı toplulukların ve bir toplumun parçası olmaları olgusuyla ilgilidir; bu da onların ortak bir dünyada başkalarının varlığını hesaba katarak, bir aradalık koşulu altında yaşamaları gerektiği anlamına gelmektedir (Geisen, 2004, s. 47). İkinci önemli nokta ise sorumluluğun, insanın başkalarıyla arasında dengeli ilişkiler ağı yaratmasına ve ortak bir dünyanın parçası olmasına izin veren yönüne ilişkindir (Geisen, 2004, s. 47). Toker, tam da bu nedenle, Arendt'in politika teorisinde -daima dünyaya yönelen ve bizden başka olanı hesaba katan- kolektif sorumluluk kavramıyla bağlantılı olarak açımlananların, *yurttaşlık etiği* adıyla anılabilecek bir modaliteye kaynaklık ettiğini ileri sürmektedir (Toker, 2004, s. 49-50, ayrıca bkz. Kılınç, 2012, s. 141-143). Toker'e göre, Arendt'i harekete geçiren, Batı *ethos*'unun Sokrates'ten beri ortaya çıkarmaya çalıştığı ahlâk öznesinin -evrensel ya da rasyonel ölçütlere başvurarak kendi yaşamını düzenleyecek ve bunu otonom iradesiyle yapacak olan öznenin- bu çapta bir kötülüğe nasıl izin verdiği sorusudur (Toker, 2004, s. 49, ayrıca bkz. Kılınç, 2012, s. 142). Diğer bir deyişle, o, ahlâksal öznenin, bu şiddete nasıl katıldığını ve kendisinden başka olanın yok edilmesine nasıl göz yumduğunu sorgulamaktadır (Toker, 2004, s. 49, ayrıca bkz. Kılınç, 2012, s. 142). Yine Toker'e göre, Arendt'in yanıt arayışları, buradaki gibi bir kötülüğü mümkün kılan iki temel olgunun açığa çıkmasıyla sonuçlanmaktadır:

> Öncelikle, evrensel ya da rasyonel referanslara başvurmak bizi "iyi insan" yapmaz; benzer şekilde yaşanılan dünyanın "iyi" olmasını da garanti etmez. İnsanların vicdanı, faşizmi engellemedi, hatta faşizm ve soykırım vicdanlı insanlarla gerçekleşti. Çünkü vicdanlar kendilerini yasaya uymuş olmakla temizlediler. İkinci olarak, Arendt, totalitarizm koşullarında tüm evrensel ve rasyonel referans noktalarının silikleşmesi, hatta kaybolması fenomenine işaret eder. İnsanlar, kendisine başvurarak düşündükleri ve yargıladıkları evrensel bir kural ya da değeri kaybetmeleri halinde, yargılama yetilerini kaybetmişlerdir. Onlar için artık yasaya uyma düşüncesiz bir edim, yani düşünmeden,

> yargılamadan, değerlendirmeden yerine getirilen bir ödevdir. Böylesi bir durumda da her şey mümkündür. Çünkü evrensel ve rasyonel referanslar kaybolduğunda, geriye düşünmeyen irade kalır. Bu tür bir irade, kendisine kapalı, diğerine bağlanmayan, dolayısıyla ortak yaşam ilkesini diğeriyle bağıntıda değil de yasayla kendi zihnine kapalı bir biçimde yaşayan kör iradedir (Kılınç, 2012, s. 142, ayrıca bkz. Toker, 2004, s. 49-50).

Yukarıda dile getirilenlerden de anlaşılacağı üzere, Arendt, yirminci yüzyıla damgasını vuran radikal kötülüğün, insanlar arasındaki ortak yaşam kipinin ortadan kalkmasıyla ilgili politik bir soruna işaret ettiğini düşünmektedir (Toker, 2004, s. 50, ayrıca bkz. Kılınç, 2012, s. 143). Ortak yaşam kipinin ortadan kalkmasıyla birlikte, dünyada bir arada yaşamanın güçleşmesi hatta imkânsızlaşması, insanların bir araya gelmesini sağlayan ortak dünyanın, yani kamu alanının çöküşüyle ilgilidir. Arendt'in kullandığı metaforla dile getirilecek olursa, insanların etrafında oturmakta oldukları ve konuşup bir şeyler paylaştıkları masa ortadan kaybolmuştur; ortak dünyanın kaybıyla birlikte, kişiler arasındaki ilişki de kopmuştur:

> Şeylerden oluşma bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, ara-da olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirlerine bağlar hem de ayırır.
> Bir araya gelmemizi sağlayan bir ortak dünya olarak kamu alanı tabiri caizse birbirimizin üzerine yıkılmamızı önler. Kitle toplumunu katlanılması son derece güç bir şey yapan, en azından aslen, içerdiği insan miktarı değil, aralarını-kuran dünyanın, onları bir araya getirme, ayırma ve bağlantılandırma gücünü yitirmiş olmasıdır. Bu durumun esrarı, ruh çağırma seansında bir masanın etrafına toplanmış insanların aniden bir hokus pokusla masanın sırra kadem basışına tanık olmalarına benzer; karşılıklı oturmakta olan iki kişi artık ayrı değil, aralarında elle tutulur hiçbir şey bulunmayan tamamiyle ilişkisiz iki kişi durumuna düşerler (Arendt, 2009a, s. 95-96, ayrıca bkz. Arendt, 1998, s. 52-53).

Kamusal alanın çözülmesi, ortak dünyanın sonunu getirmiş; modern ahlâksal öznenin kendinden başka olanla ilgili zihinsel tasarımı, birlikte yaşanan somut başkalarının yaşamını güvence altına almaya yetmemiştir; dolayısıyla insanın kendinden başka olanlarla birlikte iyi yaşayabilmesini sağlayacak koşulların yeniden aranması, hatta yaratılması gerekmektedir ki bu da politik bir sorundur (Toker, 2004, s. 50, ayrıca bkz. Kılınç, 2012, s. 143). Arendt'in sorunların çözümü için insanları bir araya getiren ortak dünyaya, yani kamu alanına, politik alana yönelmesi, özneyi

politikleştirmesi, kolektif sorumluluğu da bu politik varlığın omuzlarına yüklemesi, kamusal alandaki çözülmeden olumsuz şekilde etkilenen ahlâksal özneye duyduğu güvenin sarsılmasıyla açıklanabilir. Buradan hareketle, dünyayı birlikte yaşanılan ve paylaşılan bir yer olmaktan çıkaran totalitarizm deneyiminin, Arendt'in politik düşüncelerine önemli ölçüde yön verdiği iddia edilebilir; kolektif-politik sorumluluk kavramı, onun insanları yeniden aynı masa etrafında birleştirme girişimidir. Arendt, "özneleraras bağıntıda tanımlanan, yani bireyin tüm diğerleriyle ilişkisinde varolması gereken" (Toker, 2004, s. 50, ayrıca bkz. Kılınç, 2012, s. 143) kolektif-politik sorumluluk ile aslında bir aradalık ilkesini ayakta tutacak koşulları oluşturmaya çalışmakta; yeni bir yurttaşlık modalitesi, buna bağlı olarak da bir "yurttaşlık etiği" (Toker, 2004, s. 50, ayrıca bkz. Kılınç, 2012, s. 143) ortaya koymaktadır. Yurttaşların yurdu ise sorunlara insanca çözümler üretmenin daima mümkün olduğu müşterek dünyadan, ortak yaşam alanından, yani politik alandan, kamusal alandan başka bir yer değildir. Bütün bunlar dikkate alındığında, Arendt'in, kamusal alanda, diğer bir deyişle politik alanda "bize musallat olmaya devam eden sorumluluk, yargılama ve kötülükle ilgili sorular" (Bernstein, 1999, s. 155) hakkında hararetli bir tartışma başlattığı; bu konulara ilişkin bir sorgulamayı da modern politik öznelerin -yurttaşların- yerine getirmesi gereken görevler arasında gördüğü ileri sürülebilir. Arendt'in kendi bağımsız düşüncesinin özünde yer alan şaşırtıcı şeyleri okurlarına bulaştırmak gibi az bulunur bir yeteneği olduğunu (Bernstein, 1999, s. 155-156) iddia eden Richard J. Bernstein, "[bunlar], şu ana kadar çözümlenememiş ve belki de hiçbir zaman *kesin olarak* çözümlenemeyecek sorulardır. Ancak bunlarla tekrar tekrar uğraşmak zorundayız" (Bernstein, 1999, s. 155) demektedir. Arendt'ten öğrenilecek en önemli şey, belki de, bu konulardaki sorgulama kararlılığı ve ezbersiz yaşama alışkanlığıdır.

Öte yandan, Arendt'in sorumluluk konusunda söyledikleri, genel kabullere aykırı düştüğü gerekçesiyle ve daha birçok yönden eleştirilebilir. Fakat eleştirmek, düşünceyle kavgaya tutuşmak anlamına gelmemelidir. Buradaki temel tez, geçmişten miras alınan kavram ve kuramların, totalitarizmin patlak vermesini ve bunun yıkıcı sonuçlarını anlamak için yeterli olmadığıdır (Bernstein, 1999, s. 157). Olup biteni idrak edebilmek kadar, dönemin baş suçlularından biri olarak gösterilen Adolf Eichmann'ı anlayabilmek de "sorumluluk, yargılama ve kötülükle ilgili yeni *düşünme* şekillerini gerektirmektedir" (Bernstein, 1999, s. 157). Bu bağlamda, sorumluluk, yargılama ve

kötülükle ilgili eski bilgilerimizin gözden geçirilmesi yararlı olacaktır. Arendt'in baştan beri yaptığı da aslında budur. Bağımsız düşünürün "korkuluklar [tırabzanlar] olmadan düşünmek" zorunda (Bernstein, 1999, s. 157) olduğuna ilişkin sava geçerlilik atfedilirse, işte ancak o zaman, buradaki gibi bir düşüncenin ve onu anlamaya çalışmanın önemi fark edilebilir. Arendt'in *The Origins of Totalitarianism* [Totalitarizmin Kaynakları] için 1950 yılında yazdığı önsözde belirttiği gibi,

> Yeryüzünde olan her şeyin insan tarafından anlaşılır olması gerektiği inancı, tarihi basmakalıp sözlerle yorumlamaya yol açabilir. İdrak etme [anlama], aşırı kötü olanı yadsımak, emsallerden emsalsizi çıkarsamak veya olguları gerçekliğin etkisinin ve deneyimin şokunun artık hissedilmediği türde analojiler ve genellemelerle açıklamak anlamına gelmez. Aksine, yüzyılımızın bize yüklediği yükü incelemek ve onu bilinçli bir biçimde -ne varlığını inkâr ederek ne de ağırlığına uysalca boyun eğerek- taşımak anlamına gelir. İdrak etme [anlama], kısaca, önceden tasarlanmamış gerçekliği dikkatli bir şekilde karşılamak ve ona bu şekilde göğüs germek demektir - bu her ne olursa olsun (Arendt, 1973, s. viii).

Öyleyse, hem deneyimin şokuna yeterli gelmeyecek klişelere, basmakalıp sözlere ve emsallere bel bağlamaktan hem de olmuş olanı anlama ve yargılama girişiminden vazgeçmekten; bu iki uç noktadan kaçınılmalıdır (Bernstein, 1999, s. 157). Buradan yola çıkılırsa, bağımsız düşünürün başlıca görevinin, anlamak için yeni sorular sormak ve yeni kavramlar uydurmak olduğu (Bernstein, 1999, s. 157) sonucuna varılabilir. Bu bakımdan bağımsız bir düşünür özelliği sergileyen Arendt de yeni sorular sormakta; âdeta yeniden biçimlendirdiği ve kolektif-politik olduğunu ileri sürdüğü sorumluluk kavramıyla ilgisinde temel görüşleri tartışmaya açmaktadır. Birinin geleneksel anlayış biçimlerini, dolayısıyla genelde kendisine dayanılan korkulukları sorgulayışında, hiç kuşkusuz, tedirgin edici, huzur bozucu bir yan vardır (Bernstein, 1999, s. 157). Arendt'i, temel görüş ve kanaatlere eleştirel bakış açısıyla yönelip yeni sorular sorduğu için, tam da bu noktada, ısrarcı sorularıyla her gün her yerde dürten, uyaran, huzur kaçıran, inatçı bir "atsineği" (Eflatun, 2010, s. 39, 30e-31a) olduğunu söyleyen Sokrates'e benzetmek mümkündür. Aslına bakılırsa, hayatını -herhangi bir kanaate ya da öğretiye değil- diğer insanların görüşlerini sınamaya, sorgulamaya ve bunlar hakkında düşünmeye adayan, karşısındakileri de aynısını yapmaya davet eden Sokrates'ten (Arendt, 1981a, s. 168) pek farkı yoktur. Tıpkı Sokrates gibi, bizi,

uykumuzda sarsacak, uyku ve uyuşukluk halinden silkeleyerek çıkaracak, tamamen uyanık ve diri tutacak olan bir "düşünce rüzgârı"nın (Arendt, 1981a, s. 175) içine atmaktadır. Böyle bir düşünce rüzgârı, insanlar yönlerini bulsun diye yerleştirilmiş bütün tabelaları -düşünme bağlamında da basmakalıp etiketleri- savuran, sürükleyip götüren bir "kasırga" (Arendt, 1981a, s. 178) gibi görünebilir. Düşünme etkinliğinin kaçınılmaz biçimde yıkıcı olabileceğine, dolayısıyla kabul edilmiş bütün ölçütlerin, uzlaşıların temelini aşındırabileceğine (Arendt, 1981a, s. 175) ilişkin bu önemli belirleme, Arendt'in sorumlulukla ilgili kavramsal çözümlemeleri değerlendirilirken de hatırlanmalıdır.

1.3 Aralarındaki İlişkiler Bakımından Eylemde Bulunma, Maruz Kalma ve Sorumluluk

Arendt, hem *Totalitarizmin Kaynakları*'nda hem de "Biz Mülteciler" başlıklı makalesinde, ait olma/aidiyet ile eylemde bulunmanın "kronolojik olarak bağlantılı" (Herzog, 2004, s. 43) olduğunu varsaymış gibi görünmektedir. Önceden varolan hazır bir yasayla ilgisi olmayan başlangıç -dolayısıyla insanın kendiliğinden (kendi isteği/iradesi ile) yeni bir şey başlatması ve onun nedeni olması- eylemden önceki bir şeyle, eylemden eskiye dayanan bir şeyle ilgilidir (Herzog, 2004, s. 43). Çünkü Arendt'te "yeryüzü"nden farklı bir anlam taşıyan (Canovan, 1992, s. 105), politik alan ve/veya kamusal alan olarak anlaşılması gereken "dünya", daha açıklayıcı bir ifadeyle içerisinde yaşanan, ikamet edilen yer olarak "insan dünyası" (Canovan, 1992, s. 105-111), "kişinin eylem ve düşünceleri ile yargılandığı bir çerçeve"dir (Arendt, 1973, s. 296-297). Bu da sadece eylemlerini gerçekleştirdiği sırada bir kamusal alana ait olan öznenin söz ve eylemlerinden sorumlu tutulduğu, sorumlu tutulacağı anlamına gelmektedir (Herzog, 2004, s. 43). Başka bir deyişle, sorumluluk ancak özne eylemleri esnasında kamusal bir alana aitse söz konusudur. Kişi, deyim yerindeyse, halihazırda varolan kamusal alan *içine düşen* söz ve eylemlerinden sorumlu tutulmaktadır ve/veya tutulacaktır. Arendt'in de belirttiği gibi, "[k]onuşma yoluyla 'kim'in açığa vurulması ve eylem aracılığıyla [yapılan] yeni bir başlangıç, daima [bunların] dolaysız sonuçlarının hissedilebildiği, önceden varolan bir ağa [dokuya] dahil olur" (Arendt, 1998, s. 184, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 270). Görünüşe göre, eylemdeki sorumluluğun bir gruba ait olmanın getirdiği paydaşlıkla belirlendiği ya da grubu grup yapan bu paydaşlık

tarafından öncelikli olarak kurulduğu söylenebilir (Herzog, 2004, s. 43). Öteki yurttaşlarla kolektif bir sorumluluğu paylaşmaktayımdır ve yalnız yapılan eylem değil, eylemde bulunmak da benim sorumluluklarım arasındadır; dolayısıyla ait olduğum ve geçmişteki eylemlerinden sorumlu olduğum grubun neden olduğu -bir anlamda belirlediği- eylemlerimden sorumluyumdur; son olarak, sadece kendiliğinden bir işe başlama kapasiteme dayanan kökten yeni şeyler başlatmaktan sorumluyumdur (Herzog, 2004, s. 43). Buradan hareketle, sorumluluğun katmanlı bir yapıya sahip olduğu iddia edilebilir: Benim adıma yapıldığı ileri sürülen eylemlerden sorumlu olduğum için söz ve eylemlerimle bu sorumluluğu üstlenmem gerekmektedir; söz söylemek, eylemde bulunmak gibi bir sorumluluğum vardır. Özne olarak, kendi söz ve eylemlerimden, bunlar aracılığıyla tamamen yeni bir şey başlatmaktan sorumluyumdur.

Bununla beraber, Arendt, politik bir statünün eylemlerle tanımlandığı, hatta eylemler vasıtasıyla oluşturulduğu (Herzog, 2004, s. 43) tezinde ısrarcı olmuş; insanın eylemde bulunma yetisine özel bir önem atfetmiştir. Kendi ifadesiyle, "[i]nsanın eyleyebilir olması, beklenmedik olanın ondan beklenebileceği, son derece ihtimal dışı olanı gerçekleştirebileceği anlamına gelmektedir. Böyle bir şey, sadece her insan benzersiz olduğu için mümkündür […]" (Arendt, 1998, s. 178, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 261). Kişi, önce politik bir varoluş kazanıp, sonra eylemde bulunmaya başlamaz; aksine, kişi ancak eylemleri aracılığıyla kendisini politik bir özne olarak açığa vurmakta, dolayısıyla kendisini politik bir varlık olarak ortaya koyabilmektedir (Herzog, 2004, s. 43). Bu da kişinin eylem yetisi sayesinde, eylemde bulunabildiği ve yeni başlangıçlar yapabildiği için politik bir varlık haline geldiğini söylemekle aynı şeydir. Öyleyse, bir gruba, bir topluluğa üye olan kişinin politik bir varoluş edinebilmesi, eylemde bulunma şartına bağlanmaktadır. Politik varoluş, ait olmanın yanısıra, eylemde bulunmayı da beraberinde gerektirmektedir. Böylelikle öznenin eylemde bulunan kişi olduğu, eylemde bulunmadan önce hiç kimsenin politik bir özne olarak görülemeyeceği sonucuna varılmaktadır (Herzog, 2004, s. 43). Bir grubun üyesi olmakla ilişkilendirilen kolektif-politik sorumluluk, tam da bu noktada kişinin karşısına çıkmaktadır. Sadece bir gruba üye olan, eylemde bulunan ve yeni bir şey başlatma yeteneğini kullanabilen politik bir varlık kolektif-politik sorumluluğun öznesi olabilmektedir. Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* adlı çalışmasında, Arendt'in açıklamalarındaki eşsiz politik eylemin, betimsel değil, edimsel

(performatif) ifade olarak tanımlanabileceğini; yani kendi başına "daha önce varolmayan bir şeyi meydana getiren" söz edimi (Honig, 1993, s. 99) olduğunu ileri sürmektedir. Arendt'e göre, konuşmanın eşlik etmediği bir eylem açığa vurucu özelliğiyle birlikte öznesini de yitirebileceğinden (Arendt, 1998, s. 178, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 262), Honig'in vurguladığı bu nokta gözden kaçırılmamalıdır. Arendt'in yargısı açıktır: "Konuşmasız eylem, ortada bir eyleyen kalmayacağı için artık eylem değildir ve eyleyen, eylemleri yapan ancak eğer aynı anda sözler de sarf ediyorsa varolabilir" (Arendt, 1998, s. 178-179, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 262). Kamusal ya da politik denilen alan da görülebilen eylemlerde, duyulabilen sözcüklerle somutlaşmaktadır (Arendt, 2006a, s. 153); yani bu alan edimsel konuşmalar ve eylemler aracılığıyla meydana getirilmekte, bir bakıma yaratılmaktadır. Bir eylemin niteliği ise -totalitarizm örneğinde görüldüğü üzere- eylem gerçekleştirilmeden önce ortaya çıkmamakta; dolayısıyla eylemin esas mahiyeti önceden bilinmemektedir (Arendt, 1953, s. 81). Arendt, eylemlerin önceden belirlenmiş ya da koşullanmış olmayışına ilişkin olguyu, eylemlerin genel yasalara veya kişisel çıkarlara dayanmadığını iddia ederek (Herzog, 2004, s. 43) açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, eylemler, kendi ilkeleriyle ortaya çıkmakta ve görünmektedir (Herzog, 2004, s. 43). Arendt'in burada sözünü ettiği ilkeler, onur [*honor*], şeref [*glory*], mükemmellik [*excellence*] ya da eşitlik sevgisi [*love of equality*] gibi, sadece eylem yoluyla açığa çıkan ilkelerdir (Arendt, 2006a, s. 151). Bunlara, belirleyici olmaktan ziyade, "ilham verici" ilkelerin örnekleri olarak atıfta bulunmaktadır (Villa, 1999a, s. 140). Bu *büyüklük* ilkeleri, "eylem devam ettiği sürece dünyada görülecektir, daha fazla değil" (Arendt, 2006a, s. 151). Öte yandan, en genel anlamıyla eylemek, başlamak ve bir şeyleri harekete geçirmek; yeni ve eşsiz bir şey başlatmak demektir (Arendt, 1998, s. 177, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 260). Arendt, her gerçek politik eylemin bir başlangıç olduğunu, her başlangıcın -dolayısıyla her politik eylemin- "zamanda ve neden sonuç ilişkisinde [*causation*] bir kırılma" (Kateb, 1984, s. 33) yaratabileceğini düşünmektedir. Burada, bizzat kendisi başlayan olan birinin başlangıç yapması söz konusudur (Arendt, 1998, s. 177, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 260-261). Bu "başlangıç eylemini kendi nedensizliğinden [keyfiliğinden] kurtaran şey, kendi ilkesini kendi içinde taşımasıdır ya da daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, başlangıç ve ilke, yani *principium* ve *principle*, yalnızca ilişkili değil, birbirinin akranıdır" (Arendt, 1990a, s. 212, ayrıca bkz. Arendt, 2012, s.

286). Görüldüğü üzere, başlangıç ve ilke, birbirinden ayrılmaz gibidir. Eylemin ilkesi, eylemden daha önce mevcut değildir ancak başlangıçta, eylem aracılığıyla açığa çıkmaktadır; buna bağlı olarak, eylem özgürlüğü, "edimin kendisinde ve ona ilham veren *ilke*de kendini göstermektedir" (Villa, 1999a, s. 139). Arendt'e göre, politikaya ilişkin özgürlük, daha açık bir ifadeyle politik yaşamla ilişkisi bakımından özgürlük, "iradenin/istencin [*will*] bir fenomeni değildir" (Arendt, 2006a, s. 150, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 205). Dolayısıyla özgür eylem, anlığın [*intellect*] güdümü altında olmadığı gibi, iradenin/istencin emri altında da değildir; eylem, güdülerden ve başta etkisi öngörülebilir olan planlanmış amaçlardan da arınmıştır; sonuç olarak, eylem, tamamen farklı bir şeyden, bir ilkeden doğmaktadır (Arendt, 2006a, s. 150, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 206). "Arendt, herhangi bir eylemin gerçekleşmesi için anlık ve iradenin/istencin gerekli olduğunu inkâr etmiyordur, öznenin değerlendirmelerinde güdü ve amaçların önemsiz bir rol oynadığını da iddia etmiyordur" (Villa, 1999a, s. 139). Daha ziyade, eylem özgürlüğünün, bu kategorilerin herhangi birinde bulunmadığını; bu türden belirleyici faktörler yerine ilham verici büyüklük ilkelerinde aranması gerektiğini öne sürüyordur (Villa, 1999a, s. 139).

Bunlar dışında, eylemin, daha doğrusu birlikte eylemenin, topluluğu *biz*e dönüştürme gücü olduğu da ileri sürülebilir. Bir topluluğa ilişkin *biz* kavramı ancak insanlar birlikte yaşadığında, birlikte eylediğinde ortaya çıkmakta ve birçok farklı şekilde oluşturulabilmektedir (Arendt, 1981b, s. 200-201). İnsanlar için dünyada bir şeyler elde etmenin, bir şeyler başarmanın yolu, birlikte eylemektir (Arendt, 1981b, s. 201). Bu *biz*i kuran duygu paylaşımı, böylelikle paydaşlık [*fellowship*], "kişinin eylemde bulunarak sorumluluk almasına bağlı gibi görünmektedir" (Herzog, 2004, s. 44). Bu nedenle sorumluluk, halihazırda bir topluluğa ait olan eyleyene (Herzog, 2004, s. 44), yani bir şey yapma potansiyelini kullanan özneye atfedilmektedir. Bu özne, yapmadığı eylemlerden ya da paydaşlığı vasıtasıyla bir anlamda belirlenen kendi eylemlerinden sorumludur (Herzog, 2004, s. 44). Oysa Arendt'in eylem teorisinde, eylemlerin belirleyici bir temele dayanmadığı, kendi ilkesinin dahi eylemden önce mevcut olmadığı ileri sürülmektedir; sorumluluk, politik eylem ve kamusallık [aleniyet] sanki bir anda, birlikte ortaya çıkmaktadır (Herzog, 2004, s. 44). Kateb'in deyişiyle ifade edilecek olursa, "[b]u mucize gibidir" (Kateb, 1984, s. 33); insan hayatının

sürekliliğinde bir kırılma olarak yorumlanabilecek başlangıç, bir anda olmakta ve kolaylıkla açıklanamaz, tanımlanamaz gibi görünmektedir (Kateb, 1984, s. 33). Bunu da başlangıcın doğasıyla ilişkilendirmek mümkündür. Arendt'e göre, başlangıç, dolayısıyla her gerçek politik eylem, doğası gereği yeni bir şeyin başlamakta oluşuna işaret eder; öyle ki başlangıçtan, daha önce olmuş şeylerden hiçbiri beklenemez; yeni ise "her zaman bir mucize kılığında belirir" (Arendt, 1998, s. 177-178, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 261).

Herzog, sorumluluğun yukarıda belirtilen iki anlamı ele alınırken, çelişkiden kaçınabilmek için, Arendt'in özgür eylem fenomenolojisinin dikkatle incelenmesi gerektiğini savunmaktadır (Herzog, 2004, s. 44). Arendt'te, kişi, kendisini sürekli değişen eylem ve sözleriyle açığa vurmaktadır; sözleri ve eylemleri, kişinin kim olduğuna ilişkin soruyu dolaylı olarak yanıtlamaktadır; insanlar, eylemleri ve konuşmaları sayesinde başkalarına kim olduklarını göstermektedir (Arendt, 1998, s. 178-179, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 261, 263). Öznenin biricikliğini, eşsizliğini, yani başkalarıyla paylaştığı belli niteliklere rağmen kişisel kimliğini tamamen farklı kılan benzersizliğini etkin bir şekilde ortaya koyan da yine onun söz ve eylemleridir (Arendt, 1998, s. 179, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 263). Kısacası, "[s]adece gerçekleştirilmiş eylem ve konuşmalar ya da politik düşünceler, benim farklılığımı gösterir" (Herzog, 2004, s. 44). Öte yandan, "[e]şsizliğin ifşası, kişinin gerçekliğinin güvencesidir" (Herzog, 2004, s. 44); ki bu gerçeklik, politik bakımdan ifade edilirse, insanların birlikte konuşulan ve eylemde bulunulan ortak dünyada görünmeleriyle, oradaki varoluşlarıyla/ orada varolmalarıyla aynı şeydir (Arendt, 1998, s. 199, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 290). Bickford, bu türden bir varoluşu ortaya koymanın, yani politik varlığın apaçık bir görünümünün, söylediklerimiz ve yaptıklarımız aracılığıyla kendimizi etkin şekilde birbirimize sunmamızı gerektirdiğine işaret etmektedir (Susan Bickford'dan aktaran Herzog, 2004, s. 44). Taş ve köprüden daha az nesnel olmayan varlığım ancak başkaları görürse, duyarsa, dokunursa hesaba katılmış olur; aynı zamanda birer alıcı olan başkaları, varlığımın gerçekliğini garanti eder (Arendt, 1981a, s. 19); bu ise varlığımızı ortaya koymamızı sağlayan eylem ve konuşma için daima etrafta başkalarının bulunmasına ihtiyaç duyduğumuz, "başkalarının kuşatıcı varlığı"na muhtaç olduğumuz (Arendt, 1998, s. 188, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 276) anlamına gelmektedir. Öyleyse, "[v]arlığım, başkaları için bir varoluştur/varolmadır" (Herzog, 2004, s. 44).

Konuşarak ve eylemde bulunarak, kendi varlığımı başkalarına göstermekte, kendimi başkaları için açığa vurmaktayımdır; böylelikle varoluşumu/varolmamı onların gerçekliğine katmaktayımdır. Başkalarını benim gerçekliğimin bir parçası haline getiren de yine onların söz ve eylemleri, söz ve eylemleri aracılığıyla apaçık ortaya koydukları kendi varoluşlarıdır/varolmalarıdır. Arendt'in dile getirdiği gibi,

> Sahne sanatlarının, […] aslında politikayla güçlü bir benzerliği vardır. Eylemde bulunan insanlar nasıl görünebilmek için önce başkalarının varlığına ihtiyaç duyuyorsa, sahne sanatçıları -dansçılar, tiyatro aktörleri, müzisyenler ve benzerleri- da ustalıklarını göstermek için bir seyirciye ihtiyaç duymaktadır; her ikisi de "işleri" için kamusal olarak düzenlenmiş bir alana ihtiyaç duymaktadır ve her ikisi de gösterinin [edimin] kendisi için başkalarına bağımlıdır. Böyle bir görünüş alanı da bir toplumda, insanların birlikte yaşadığı her yerde, çantada keklik sayılmaz (Arendt, 2006a, s. 152, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 209).

Dünyada insan değil, insanlar yaşamaktadır; Arendt'in ifadesi ile "[ç]oğulluk, yeryüzünün yasasıdır" (Arendt, 1981a, s. 19). Başkalarının varolduğunu söylemek, onların da eylemde bulunduğu, böylelikle kendilerini diğerlerine sundukları ve kendilerini diğerleri için mevcut kıldıkları anlamına gelmektedir (Herzog, 2004, s. 45). Eylemlerim, bu çoğulluğa dahil olan başkalarının eylemlerinden etkilendiği kadar, onların eylemlerini de etkilemektedir; bir reaksiyon zincirine katılmakta ve bir dizi reaksiyon başlatmaktadır (Herzog, 2004, s. 45).

> […] çünkü eylem, belli bir yere ilerlemese bile, tabiri caizse, her reaksiyonun bir reaksiyon zinciri yarattığı ve her sürecin yeni süreçlere neden olduğu bir ortama girer. Eylem, kendi eylemlerini yapabilen varlıklara etkide bulunduğundan, reaksiyon [tepki], bir yanıt olmak dışında, her zaman kendi başına bir yol izleyen ve başkalarını etkileyen yeni bir eylemdir. Bu nedenle insanlar arasında meydana gelen eylem ve reaksiyon [tepki], hiçbir zaman kapalı bir dairede hareket etmez ve hiçbir zaman, yanılma payı olmaksızın, iki partnerle sınırlandırılamaz. […] en sınırlı koşullardaki en küçük eylem bile aynı sınırsızlığın tohumunu taşır, çünkü bir edim, bazen de bir kelime, bütün bir kümelenişi değiştirmeye yeter (Arendt, 1998, s. 190, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 279).

Arendt, eylemin, biyolojik yaşam süreci çevriminin işleyişine karışarak araya girdiğini ve günlük hayatın değiştirilemez otomatik seyrini kesintiye uğrattığını, dolayısıyla eylem yetisinin doğumla ölüm arasında geçirilen bir yaşamın en kesin ve tek

güvenilir yasası olan ölümlülük [fanilik] yasasına müdahale ettiğini savunmakta (Arendt, 1998, s. 246, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 355); dünyanın gidişatını belirler gibi görünen otomatik süreçler açısından bakıldığında da eylemin "bir mucize gibi" (Arendt, 1998, s. 246, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 355) boy verdiğini, böylelikle insana kendi faniliğinden beklenmeyecek şeyler başarma olanağı sağladığını ileri sürmektedir. Eylemin mucizesi, olup biteni, olup bitendeki sıralanışı, kümelenişi değiştirme gücünden, aslında her yapıp etmede içkin olan yeni bir şey başlatma olanağından ileri gelmektedir. Arendt'e göre, eylem ve konuşma olmasaydı, "oluşun sürekli yinelenen çevriminde daima [sarkaç gibi] sallanmaya mahkûm olurduk" (Arendt, 1998, s. 246, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 354); dahası, "yaptıklarımızı bozma ve dizginlerini koyverdiğimiz süreçleri en azından kısmen denetim altına alma yetisi olmaksızın, […] doğal süreçlerin başlıca özelliğini oluşturduğu varsayılan değiştirilemez yasaların tüm izlerini taşıyan otomatik bir zorunluluğun kurbanları haline gelirdik" (Arendt, 1998, s. 246, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 354-355). Bunun anlamı da insan için "kıyamet"ten (Arendt, 1998, s. 246, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 355) başka bir şey değildir. Dünyada böyle bir kıyametin önüne geçen eylem ve söz, doğrudan doğruya insanın akıl varlığı oluşuyla, yani kendi başına düşünebilen bir varlık oluşuyla ilişkilendirilebilir. Başka bir deyişle, burada kullanılan anlamda, eylem ve konuşma, düşünmenin işidir; *düşünen*in işidir. Çünkü düşünme işi, bir gece öncesinde bitirdiği şeyi sabah söken ve bunu her gün tekrarlayan Penelope'nin örtüsü gibidir (Arendt, 2005d, s. 166); insan da düşünmek suretiyle eylem ve sözlerini düzenleyebilir, önceden yaptıklarını bozabilir, dizginlerini kaçırdığı süreçleri yeniden denetim altına alabilir, yeni bir şey başlatarak gerçekliğe yön verebilir. Bu nedenle, Arendt, insanın yeni bir şeye başlama ve bir *başlatan* olma kapasitesini somutlaştıran, günlük hayatın değiştirilemezmiş gibi görünen otomatik seyrini kesintiye uğratan eylemi, "insanın mucizede bulunma yetisi" (Arendt, 1998, s. 246, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 356) olarak tanımlamaktadır. Eylem aracılığıyla kişinin kendiliğindenliği, eşsizliği, biricikliği açığa vurulmaktadır. Yeni başlangıçlara işaret eden de kişinin bu eşsizliğidir. Kişinin kendi eşsizliğiyle kamusal denilen alanda belirmesi, kendisinden beklenilmeyeni yapabilme kapasitesini sahip olduğu eşsizlikle birlikte kamu alanına taşıması, eylem ve sözleriyle eşsizliğini ortaya koyması, hemen her zaman yeni başlangıçlar doğuran yeni bir başlangıçtır. Bu bağlamda, kişinin, kendi eşsizliğini ifşa

eden yapıp etmeleri aracılığıyla dünyadaki çoğulluğa dahil olduğu ileri sürülebilir. Dünyadaki çoğulluğu yaratan da tek tek kişilerin eşsizliği ve varlığını onlardaki bu eşsizliğe borçlu olan başlangıçlardır.

Arendt, yapıp etmelere yönelik sorumluluğu, insan dünyasını değiştiren mevcudiyetimle, sonsuz bir reaksiyon zincirine neden olmamla ilişkilendirmekte; bu noktada da eylemlerimin ahlâki veya hukuki sonuçlarını hesaba katmamaktadır (Herzog, 2004, s. 45). Başka bir deyişle, sadece eylemek suretiyle çoğulluğu ilgilendiren -aynı zamanda oluşturan- bir reaksiyon zinciri başlattığım için, bir *başlatan* olarak yeni bir tepki dizisine yol açtığım için bana sorumluluk yüklemektedir. Eylemlerimin sonucu ne olursa olsun sorumluyumdur. Buradaki gibi bir sorumluluk, eylemlerimin ahlâki ya da hukuki sonuçlarıyla ilgili değildir. Bu, daha eylemin sonucuna gelmeden, hatta eylemin sonucundan bağımsız olarak, eylemin kendisinden sorumlu olduğumu söylemekle aynı şeydir. Başlangıcı elimde olduğu için eylemlerimden sorumluyumdur. Başlangıcı yapanın kendisinde bulunan şeyleri yapmak ya da yapmamak yapanın kendisine bağlıdır ve bu tür şeyler isteyerek yapılmaktadır (Aristoteles, 2005, s. 44, 1110a 15); dolayısıyla kişi bunlardan sorumlu tutulmaktadır.

Arendt'in eylemin ahlâki ya da hukuki sonuçlarına başvurmaması, bunları görmezden geldiği ya da önemsemediği anlamına gelmemektedir; o, daha ziyade, eyleme ilişkin sorumluluğu başlangıca taşımakta ve daha başta başlangıcı elinde tutan başlatana yüklemektedir. Kaldı ki, kişinin kendine ait bir hikâye başlatmasına ve kendini dünyaya dahil etmesine yönelik cesaret, yani eylem ve konuşma başlatma ihtiyacına yönelik cesaret, "mutlaka ya da öncelikle sonuçlarına katlanma istekliliği ile ilgili değildir" (Arendt, 1998, s. 186, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 273). Failin sorumluluğu, kamusal alanı değiştirmeye yönelik bir başlangıç yapmasıyla, kendiliğinden -kendi isteğiyle, kendi iradesiyle- bir şeye başlamasıyla, bir girişimde bulunmasıyla yani kamusal alanı değiştirmek üzere yaptığı başlangıçla, kendiliğinden bir başlatan olmasıyla ilgilidir; "bu başlangıcı sonsuz bir şekilde izleyen şeyle değil" (Herzog, 2004, s. 45). Bununla beraber, bu yeni başlangıç -onu doğuran nedenler bakımından olduğu kadar, sonuçlarıyla da- halihazırda varolan, sürmekte olan ilişkilere karışmaktadır. Eylemin sonuçları, "tam da özgürlüğünü kullandığı an [ceza olarak] onu kaybediyormuş gibi görünen özneyi her zaman beraberinde sürükleyen, önceden

belirlenmiş bir ilişkiler ağında yer almaktadır" (Arendt, 1998, s. 234, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 338). Herzog tarafından kullanılan aşağıdaki ifadeler, eylem, önceden belirlenmişlik ve sorumluluk arasındaki ilgiyi bizim için biraz daha anlaşılır kılmaktadır:

> Bir şey yaptığım anda, daha önceden belirlenmiş bir ilişkiler ağına düşmekte, yani kolektif sorumluluğu paylaşma kapanına yakalanmaktayım. "Kim" olduğumu açığa vurmak için isteyerek başladığım şey, kendi yolumla, topluluğumun [kamunun] eylemlerinin devamıdır [uzantısıdır]. Tamamen yeni olan eylemime yönelik sorumluluğum, topluluğumun bensiz yaptığı [yürüttüğü] eylemler için olan sorumluluğumdan bağımsız değerlendirilemez [düşünülemez]. Benim yapıp etmem [bir çeşit paydaşlığa işaret eden] grubumla karşılaşmaktadır ve bu etkileşimin bir sonucu olarak grubumun devamını sağlamaktadır (Herzog, 2004, s. 45).

Yukarıdaki belirlemeler, bir *başlatan* olarak yaptığım başlangıca ilişkin sorumluluğun, kamusal alanda varolan, halihazırda sürmekte olan, önceden kurulmuş, başka bir deyişle belirlenmiş olan ilişkiler ağından, dolayısıyla kolektif sorumluluktan ayrı ele alınamayacağını ortaya koymaktadır. Ancak kim olduğumu ifşa eden bu türden bir başlangıcın sorumluluğu, sadece bana aittir. Çünkü eylemin başlangıcı elimdedir; ayrıca aynı durumda olan bir başkasının aynı başlangıcı yapmayabileceği tezi geçerlidir. Diğer taraftan, yaptığım andan itibaren, hatta henüz yaparken, bizzat eylemimle başlattığım zincirleme reaksiyonlara dahil olurum. Eylemim, mevcudiyete ilişkin -hem varoluşa, hem buradalığa hem de duruşa yönelik- bir çoğulluğun ortaya çıkmasına katkıda bulunmakta; dahası, irademden bağımsız olarak beni bu çoğulluğun bir parçası haline getirmektedir (Herzog, 2004, s. 45). Öte yandan, yapıldığı andan başlayarak geleceğe uzanan eylemlerimin, başlangıçta öngörülemeyen süreçleri harekete geçirme özelliği vardır. İnsan olarak, insan elinden çıkma her şeyi yok edebileceğim halde, herhangi bir edimin sonuçlarını önceden söylemeye, eylem yoluyla başlattığım süreçleri geri almaya hatta hata yapmadan, güvenilir bir şekilde denetlemeye bile muktedir değilimdir (Arendt, 1998, s. 232-233, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 336). Yeni başlangıçlar yaratmaktan, ben sorumluyumdur: Eylemin başlangıcı elimde olduğundan, bu başlangıcın sorumluluğu her zaman bana aittir. Ancak eylemlerime yönelik bu sorumluluk -eylemin gerçekleşmesini izleyen süreçle birlikte- geleceğe karışmakta; eylemde bulunarak başlattığım süreçleri, dolayısıyla eylemin yarattığı insan ilişkileri

ağını denetleme veya iptal etmedeki aczim ise beni yaptıklarımın faili olmaktan çok "kurbanı ve mağduru [yaptıklarının sonuçlarına maruz kalan anlamında]" (Arendt, 1998, s. 234, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 337) gibi göstermektedir. Aslına bakılırsa, Arendt, politik aktörün, diğer bir deyişle eyleyenin, daima eyleyen başka insanlar arasında ve onlarla ilişkili olarak hareket ettiğini savunmakta; bu nedenle eyleyen kişinin hiçbir zaman sadece "fail" sayılamayacağı, aynı zamanda "maruz kalan [mağdur]" da olacağı konusunda ısrar etmekte; bu noktada şöyle bir belirlemede bulunmaktadır: "Yapmak ve [yapılanlara] maruz kalmak, aynı madalyonun iki yüzü gibidir" (Arendt, 1998, s. 190, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 279). Öznenin -artık tek başına kontrol edemediği süreç ve sonuçların faili sayılamayacaksa da- kamusal alan denilen bu sahnede kalmaya devam etmesi, kurban ya da mağdur sıfatından daha fazlasını taşıması için eyleminin sonuçlarının başka türden bir sorumlulukla ilişkilendirilmesi gerektiği açıktır. Fail olarak sorumluluğum, kamusal alanı, kamusal alandaki ilişkiler ağını değiştirecek bir başlangıç yapmamla, kendi istek ve irademle bir eylemde bulunmamla ilgiliydi. Fakat bundan ayrı olarak, eylemlerimin bitmek bilmeyen sonuçlarından da sorumlu olmalıyım çünkü bu eylemler -bazen etki ederek bazen etkiye uğrayarak- diğerleriyle paylaştığım ve diğerleriyle birlikte deneyimlediğim bir dünyada meydana gelecektir (Herzog, 2004, s. 46). Eylemlerimin sonuçlarından da sorumlu olmalıyım çünkü eylemde bulunduktan sonra yok olmam, aksine, eylemimle değişen ilişkiler ağına katılmaya devam ederim (Herzog, 2004, s. 46). Bunu daha farklı sözcükler kullanarak ifade etmek gerekirse, "kendi eylemlerimin sonuçlarına ilişkin sorumluluğum, şu anda diğer yurttaşlar gibi [boyun eğip] üstlendiğim, bir kolektif sorumluluk türüdür" (Herzog, 2004, s. 46). Herzog, aşağıda verdiği şu örnekle, sonraya ve eylemin sonucuna ilişkin bu türden bir kolektif sorumluluğun tam olarak nasıl anlaşılması gerektiğini de açıklamaya çalışmaktadır: "[…] belirli bir hükümetin seçimine katılırsam, yaptığım şeyden, yani belirli bir politik durumu etkilemekten sorumluyum. Daha sonra ise ona oy verdiğim için değil, topluluğumun seçilmiş politikasını yansıttığı için bu hükümetin politikasından [hareket tarzından] sorumlu olacağım" (Herzog, 2004, s. 46). Bunun anlamı, belli bir topluluğun üyesi olduğum sürece o topluluğun seçimlerinden -daha doğru bir ifadeyle seçimlerinin sonuçlarından- sorumlu tutulacağım; topluluğumun seçimini yansıttığı için iktidarın politikalarından sorumlu olacağımdır. Böyle bir sorumluluk, *başlangıç*ta oy vererek yaptığım kişisel

seçimden ziyade, *sonuç*ta izlenen hükümet politikalarının topluluğun seçiminin pratikteki karşılığı olduğu varsayımına ve benim de bu topluluğun bir üyesi olduğum gerçekliğine dayanmaktadır. Öyleyse, buradan hareketle, aynı topluluğun üyesi olduğumuza göre, diğer adaylardan yana seçim yapan komşularımla bu hükümet lehine oy kullanan benim aramda sorumluluk bakımından bir fark olmayacağı fikri ileri sürülebilir (Herzog, 2004, s. 46). Ait olduğumuz topluluğun seçilmiş politikasını yansıtan bu hükümet ve bu hükümetin attığı her politik adım, benim kadar komşumun da sorumluluk alanına girecektir. Irkçılığın imha mekanizmasına dönüşmesine açıkça izin veren politik bir durum ya da bunun gibi katlanılması güç bir başka gerçeklik karşısında, başlangıçta kullanılan oy, "dünyadan ve onun kamusal alanından bir iç yaşama geçmek ya da yalnızca 'olması gerektiği gibi' veya bir zamanlar olduğu gibi hayali bir dünya lehine bu dünyayı görmezden gelmek" (Arendt, 1968, s. 19) için hiçbirimize -bana ya da komşuma- yetmeyecektir. Diğerlerini gördüğümüz, diğerlerine göründüğümüz dünyada, paylaştığımız kamusal alanda olup biten şeylerin dayanılmazlığıyla karşılaşıldığında, komşumu da beni de bekleyen aynı ortak sorumluluk olacaktır. O halde, "[e]ylemlerimi izleyen kolektif sorumluluğum, komşumunki gibi, bu eylemlerden tamamen bağımsızdır" (Herzog, 2004, s. 46). Bu türden bir sorumluluğa, kamusal alanda, başka bir deyişle politik alanda, birbirine dolanmış başlangıç ve ilişkiler ağı içinde çözümü yurttaşlardan talep eden sorunlar kaynaklık etmektedir. Kolektif sorumluluk, başlangıçtaki eylem ne olursa olsun, sonuçların getirdiği yükü taşımada ve sorunların ortak dünyanın korunmasına yönelik çözümünde kimse için kaçış yolu bırakmamaktadır.

Gelinen noktada, bir topluluğa aidiyetin, Arendt'in maruz kalmak, yani bir etki altında kalmak ve ona katlanmak durumunda olmak [*suffering*, Yunanca karşılığı πάσχειν] olarak adlandırdığı şeyle özdeşleşmiş gibi göründüğünü (Herzog, 2004, s. 46) iddia etmek mümkündür. Bu bakış açısından hareketle, ait olduğu topluluğun diğer üyeleriyle etkileşim halinde bulunarak eyleyen, eylemiyle başka insanların yaşamlarına dokunan, böylelikle bir reaksiyon zinciri başlatan politik aktörün, insan ilişkileri ağının sürekli değişen sürprizli dokusu içinde hem kendi eyleminin başta hesaplanamayan sonuçlarına hem de öteki topluluk üyelerinin eylemlerine ve bunların sonuçlarına maruz kaldığı söylenebilir. Arendt, eyleyenin, daima eyleyen başka insanlar arasında ve onlarla ilişkili olarak hareket ettiği için, hiçbir zaman sadece "fail" olamayacağını; bir

fail olmanın yanısıra, her zaman "maruz kalan [kurban, mağdur]" da olacağını (Arendt, 1998, s. 190, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 279) ifade etmekten kaçınmamıştır. Burada, maruz kalmak, insan ilişkileri ağına kapılmak ve ondan bir biçimde etkilenmek anlamına gelmektedir. Eylemde bulunan politik aktörler de söz konusu etkiden kurtulamamaktadır. Seyla Benhabib'in daha farklı bir şekilde dile getirdiği gibi, "[e]yleyenler de maruz kalmaktadır" çünkü "onlar sadece eylemde bulunmakla kalmaz, aynı zamanda başkalarının hikâyesinin nesnesi olurlar" (Benhabib, 1988, s. 35). Bu bağlamda, *suffering* terimiyle kastedilen, kelimenin yaygın anlamından çıkarılabilecek acı çekme değildir; Arendt, daha çok, etkinlik halinde olmanın [*activity*] karşıtı edilgenliği [*passivity*] imleyen bir anlam örgüsünü düşünmektedir (Herzog, 2004, s. 46). Edilgenlik ise "sadece bir ilişkide anlamlıdır" (Herzog, 2004, s. 46); yani ancak başkalarının varlığıyla mümkün olmaktadır. Çünkü -yukarıda Benhabib'den yapılan alıntıdan da anlaşılacağı üzere- ilişki ağının diğer aktörleri tarafından gerçekleştirilen eylemlerin nesnesi olmayı veya en azından o eylemlerin nesnesiyle ilgili olmayı gerektirmektedir. Arendt, insanların söz ve eylemleriyle şekillenen insani ilişkiler alanına yöneldiğinde, maruz kalma ve/veya edilgenlik ile ait olmak arasında âdeta bir denklem kurmaktadır. Denklemi sağlayan eşitliğin bir tarafına edilgenliği ve/veya maruz kalmayı, diğer tarafına ise aidiyeti yerleştirmektedir; daha açık bir biçimde ifade edilirse, "[e]dilgenlik veya maruz kalma, aidiyete eşittir" (Herzog, 2004, s. 46). Demek ki, belirli bir topluluğa ait olmak, insan ilişkileri ağının dokusunu oluşturan eylemlere ve bu eylemlerin sonuçlarına maruz kalmayı, bir etki altında kalmayı ve buna katlanmak durumunda olmayı, dolayısıyla maruz kalmaya ve katlanmaya özgü edilgenliği beraberinde getirmektedir. Öte yandan, Arendt, yapmak ve [yapılanlara] maruz kalmanın, aynı madalyonun iki yüzü gibi olduğu yönündeki belirlemesine şöyle devam etmektedir: "[B]ir eylemin başlattığı hikâye, onu izleyen [bu eylemin ardılı olan] edim ve maruz kalmalardan [katlanmalardan] oluşmaktadır" (Arendt, 1998, s. 190, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 279). Politik ya da kamusal denilen alanda bir eylem gerçekleştiğinde, hikâye, bu eyleme bağlı başka edimler ve onların sonuçlarına katlanmalarla sürüp gitmektedir. Eylem, insan ilişkileri ağının etkileşimli yapısı gereği başka edimlere, başka maruz kalmalara yol açmaktadır. Üstelik eylemin yol açabileceği sonuçların, yani başlangıçtaki eylemden ötürü meydana gelebilecek yeni edim ve maruz kalmaların bir sınırı da yoktur (Arendt, 1998, s. 190, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 279).

Eylemde bulunan aktör, eylemini gerçekleştirdiği andan itibaren -diğer yurttaşlarla birlikte- eylemine, daha doğrusu, eyleminin sonuçlarına maruz kalmakta; eyleminin yeni edim ve katlanmalar doğuran etkisinden kaçamamaktadır. Bu nedenle, "eylemde bulunma ve maruz kalma [bir etki altında kalma ve ona katlanma] birliktedir" (Herzog, 2004, s. 46). Herzog'un konuyla ilgili giderek derinleşen analizinde, şu ifadelere yer verilmektedir:

> [Bir şey] yaparken, eylemimin politik geçmişini ya da politik bağlamını naklederim. Daha sonra, diğer yurttaşlarımla birlikte, eylemlerimin politik sonuçlarına maruz kalırım; dolayısıyla tekrar eylemde bulunmaya sürüklenirim. Diğer bir deyişle, eylem, bir ilişkiler ağı içerisinde meydana gelir ve böyle bir ağı oluşturur. Bu, maruz kalmanın hem sonucu hem de koşuludur. Maruz kalmaksızın yapıp etme yoktur ve benim sorumluluğum sadece benim başlangıcımla [kendi isteğimle/irademle başlattığım şeylerle] sınırlı değildir. Ancak [bir şey] yapıp etmeksizin de maruz kalınamaz çünkü maruz kalma her zaman eylemde bulunarak sürdürülür ya da başlatılır. Arendt'e göre, [bir] yapıp etme olmaksızın maruz kalma apolitik olur ve bu nedenle de o artık maruz kalma [yapıp etmelerin etkisi altında kalma ve sonuçlarına katlanma anlamında] olmaz (Herzog, 2004, s. 46-47).

Öyleyse, maruz kalma kendi başına politik değildir; onu politik kılan eylemle olan bağıdır. Eylemde bulunmadan, yapıp etme olmadan bir şeylere maruz kalmak, Arendt'in terminolojisi içinde kalarak ifade edilecek olursa, maruz kalanlar açısından apolitiktir. Çünkü eylemde bulunma imkânını yitirdiklerinde, maruz kalanların kendileri de politik varlık olma vasfını kaybetmektedir. Politik bir sorunla karşı karşıya kalmış olsalar bile, kendilerini söz ve eylemle ortaya koyamadıklarından, varlıkları apolitiktir. Eylem bağı koptuğunda, bu, artık Arendt'in kastettiği anlamda maruz kalma olmaktan da çıkmaktadır. Arendt, böyle bir durumun, "zulüm gören halklar ve köleleştirilmiş gruplar" (Arendt, 1968, s. 13) arasında görüldüğünü düşünmekte; hatta bunun -genellikle çok radikal bir biçimde- "dünyanın kaybı"nı beraberinde getirdiğini vurgulamaktadır (Arendt, 1968, s. 13). Dünyanın ve insanlığın karanlık zamanlarında, dünyadan çekilmenin artık kendilerine, kendi görüş veya tercihlerine bağlı olmadığı bazı insan grupları için (Arendt, 1968, s. 13) söz konusu olan, aslında tam da böyle bir dünyasızlıktır. Dünyasızlık da "ne yazık ki, her zaman bir barbarlık şeklidir" (Arendt, 1968, s. 13).

Özetle, "topluluğumun eylemlerinin sonuçlarına maruz kaldığımda" -ki buna bizzat katılmadığım, ortak olmadığım eylemler de dahildir- ve "eylemlerim topluluğum tarafından belirlendiğinde" -eylemlerime yön veren topluluğumun seçimleri ya da o seçimlerin sonuçları olduğundan, bir bakıma belirlenmiş sayılırlar- sorumluyumdur (Herzog, 2004, s. 47). "Dünyaya tamamıyla yeni başlangıçlar getirdiğimde, yani 'belirlenmemiş' bir şey yaptığımda" da bundan ben sorumlu olmaktayımdır[5] (Herzog, 2004, s. 47). Bu nedenle, bir aidiyet veya maruz kalmayla ilişkili olarak eylemde bulunduğumda da sorumluluktan kaçamam. Politik alanda, kamusal alanda varlık gösterdiğim sürece, "[e]ylemdeki sorumluluğum, daima kolektif sorumlulukla iç içedir" (Herzog, 2004, s. 47); bu ikisi âdeta birbirini örmektedir. Burada, sorumluluğun iki yönlü yapısı -öyle ki, eylemde bulunduğumda da maruz kaldığımda da, etkinliğimde de edilgenliğimde de sorumluyumdur- kendini göstermektedir. Bir adım daha ileri gidilirse, iki yönlü olarak tanımlanan bu sorumluluğun, politik olanı belirlediği hatta oluşturduğu (Herzog, 2004, s. 47) iddia edilebilir. Tam da bu noktada, sorumluluğun eylemle, etkinlikle kuruluyormuş gibi göründüğü kabul edilebilir. Ancak edilgenlikle ilgili bir soruya verilecek yanıt, biraz daha karmaşıktır. Arendt -politik olanı her zaman eylem ve özgürlükle özdeşleştirse de- yapmaya/eyleme özgü etkinlikle maruz kalmaya/aidiyete özgü edilgenliği birlikte düşünmekte; bunların, daha önce de belirtildiği üzere, aynı madalyonun iki yüzünü oluşturduğunu öne sürmektedir. Böylece, hem etkin hem edilgen olabildiğimiz dünyada, başkalarına göründüğümüz ve başkalarının da bize göründüğü kamu alanında, politik varlığa sorumluluk açısından hiçbir kaçış yolu bırakmamaktadır. Fakat asıl sorulması gereken soru şudur: Buraya

[5] Arendt, kötülükle ilgili meselede, vicdanı yönlendiren bütün ahlâki kaideler yok olup gittiğinde hâlâ doğruyu yanlıştan ayırabilen bir avuç insanda gördüğü bağımsız yargılarda bulunma yeteneğini düşüncesinin merkezine taşımıştır. Yahudilerin kaçmasına yardım ettiği için tutuklanıp idam edilen Alman İnzibat Çavuşu Anton Schmidt, belki birkaç kişi daha, bu karanlık zamanlarda sadece kendi yargısına göre hareket edebilmiş ve bunu özgürce yapabilmiştir. Üçüncü Reich döneminde yaşananlar öyle emsalsizdir ki, aslında bu bir avuç insanın uyacağı, karşılaşılan özel durumları sınıflandırmada kullanacağı hiçbir kural yoktur. Bir olay meydana geldiği anda karar vermek zorunda kalmış; karşılaştıkları kötülüğü yargılarken, doğruyu yanlıştan ayırt etmelerini sağlayan yeti dışında hiçbir şeye dayanmamışlardır. Bu anlamda, *önceden belirlenmemiş*, kendi tekliği içinde eşsiz benzersiz eylemlerde bulunabilmişlerdir. Herzog da yukarıda kullandığı "belirlenmemiş"lik ifadesiyle Arendt'in bu konudaki düşünce çizgisini takip etmiş gibi görünmekte; eylemlerin, tamamen yeni bir başlangıç olarak ortaya çıktığını, yani mevcut yasa ya da diğer motive edici kaynaklarla ilgili olmayabileceğini hatırlatmak istemektedir. Burada, belirlenmemişlik teriminin ifade ettiği anlamla eylemin eşsizliğine, biricikliğine atıfta bulunmaktadır. Eylemin belirlenmemişliği, onun benzersiz, eşsiz, biricik oluşundan başka bir şeye işaret etmemektedir. Herzog'a göre, bu eşsizlik politiktir; önemi ise kamuya ve genele yönelik olmasından ileri gelmektedir (Bkz. Annabel Herzog, "Hannah Arendt's Concept of Responsibility", *Studies in Social and Political Thought* (2004) içinde, s. 54, not 10).

kadar anlatılan bölümde kaçınılmaz bir biçimde öne çıkan *topluluk* terimi, kimi ya da kimleri işaret etmektedir?

Farklı bir okumaya bağlı olarak, Arendt'in, aidiyet-maruz kalma-edilgenlik üzerine olan görüşlerinde, özellikle etkinlikle edilgenliğin eşanlılığına yönelik olan düşüncelerinde, bilerek ya da bilmeyerek özcülüğün tuzağına düştüğü ileri sürülebilir. Hatta üyesi olunan, ait olunan toplulukla kastedilenin ne olduğu ve doğal bir paydaşlığa eşlik eden edilgenlikle -çünkü kimse bir Yahudi ya da bir Alman olarak doğmayı seçmez- etkinlik arasındaki ilişki açıklığa kavuştukça, onun özcü bir tutum sergilediği yönündeki sav bazı ipuçlarının üstünkörü değerlendirilmesi sonucu ağırlık kazanabilir. Ancak buna özcülük denecekse bile, milyonlarca insanın sadece Yahudi olduğu için -suç işledikleri için ya da başka herhangi bir şey için değil, sadece Yahudi oldukları için- gaz odalarına götürülüp imha edilişine tanıklık eden bir filozofun, *verilmiş olan*ı açıkça gösterme girişimi olarak yorumlanmalıdır; bu, aynı zamanda kabul de edilmesi gereken *verilen*i -bölümde ilerledikçe açıklık kazanacağı üzere- başkalarını temsil eden görüş ve eylemler aracılığıyla belirli bir anlamda değişikliğe uğratma, sonuçta ise daha iyi bir dünya için sınırları zorlama çabasına dahil edilebilir. Düşünerek yaşamak, verilmiş olanı benimsemek, sınırları zorlamak ve kalp kırıklıklarını onarmak değil midir? Arendt'in Ekim 1964'te Günter Gaus'la yaptığı röportaja geri dönülecek olursa, burada yer alan ve bu tezin başlarında aktarılan "[e]ğer kişi Yahudi olarak saldırıya uğruyorsa, kendisini Yahudi olarak savunmalıdır" (Arendt, 2005c, s. 12, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 51) iddiasının, keskin bir bıçak kadar tehlikeli olduğu gözlerden kaçmayacaktır. Arendt için oldukça sıradışı sayılabilecek olan bu iddiada, sorumluluğa ilişkin iki yönlü yapının bir örneğini görmek mümkündür. Nasıl? Bir yıl önce, 24 Temmuz 1963'te, Gershom Scholem'e gönderdiği mektupta, "[h]ayatımda hiçbir zaman bir halkı ya da kolektif [grubu] 'sevmedim' - ne Alman halkını, ne Fransızları, ne Amerikalıları, ne işçi sınıfını ne de bu türden herhangi bir şeyi. Gerçekten 'sadece' dostlarımı seviyorum, bildiğim ve inandığım tek sevgi türü kişilere duyulan sevgidir" (Arendt, 1978, s. 246) diye yazan, devamında da "bu 'Yahudi sevgisi' bana, kendim de Yahudi olduğum için, oldukça kuşkulu bir şey gibi görünüyor" (Arendt, 1978, s. 247) ifadelerine yer veren Arendt, sonra neden vurguyu Yahudiliğe, Yahudi olmaklığa taşımıştır? Eichmann ile ilgili kitabını çevreleyen tartışmalar hakkında Scholem'e yazdığı bu mektupta kendisinin de açıkça belirttiği gibi, Yahudilik yapılan, oldurulan bir şey değildir; olduğu

gibi olan başka şeyler gibi doğuştandır (*physei*), doğal bir verilmişliktir (Arendt, 1978, s. 246). Bu tür bir paydaşlık da "doğal, edilgen ve apolitik"tir (Herzog, 2004, s. 47). Bununla birlikte, insanlar apolitik olan bir şey nedeniyle açıkça politik kötülüğe uğradığından, neyin *verilmiş* olduğunun tekrar hatırlanması, hatırlatılması gerekmektedir. Sorumlulukta, bu verilmişlik görünmekte, belli olmaktadır; unutulmuş olan ortaya çıkmaktadır; eylemde ve eylem aracılığıyla (Herzog, 2004, s. 47). Çünkü sorumluluk, verilmiş olanın farkına varmak ve bu farkındalıkla eylemektir; verilmiş ötekiliğin [*otherness*] anımsandığı o ortadan yok olan andan oluşması bakımından da trajiktir (Herzog, 2004, s. 52). Kişi, Yahudilerin Yahudiliklerinden ötürü haksızlığa uğradığını, yani toplu katliamın bir verilmişlikten ötürü, bir verilmişliğe karşı uygulandığını görerek eylemlerine yön verdiğinde, başka bir deyişle olduğu gibi olan şeyleri kabul ederek eylediğinde, işte ancak o zaman, sorumluluktan söz edilebilecektir. Öte yandan, kişi, verilmiş ötekiliği anımsadığında ve bu verilmiş olanın politik kötülüğe uğradığını anladığında, yanıtı politik eylemde arayacaktır. Politik kötülük ancak politik eylemle alt edilebilir. Verilmişliğin belli olduğu yer eylemlerdir; "ki bu eylemler, önceden belirlenmemiş, diğer taraftan, verilmişlik [*givenness*] olmadan meydana gelemeyecek eylemlerdir" (Herzog, 2004, s. 47). İnsanlar sadece Yahudi oldukları için, yani verilmiş doğal bir şey için, haksızlığa uğramıştır ve daha önceden belirlenmemiş eylemleri de -Yahudilerin kendilerini savunmak amacıyla gerçekleştireceği eylemler- önceden belirlenmiş bir verilmişliğe itiraza itiraz niteliğinde olacaktır. Saldırı eyleminin bir savunma eylemi doğurduğu doğruysa ve eğer saldırıya uğramanın nedeni kişinin edilgen olduğu bir paydaşlıksa, yani Yahudi olmaksa, kişinin eylemde bulunarak kendisini savunmak zorunda kalışının nedeni de Yahudi olmaktan başka bir şeyle açıklanamayacak; bu verilmişlik savunma eyleminde görünecek, eylem aracılığıyla ortaya konacaktır. Kişinin kendisini Yahudi olarak savunmasına ilişkin belirlemeyi, Arendt'in düşünce çizgisinden tamamen uzaklaşarak, milliyetçi söylemlerle birleştirmek ise anlamsız bir gayret israfından öteye gitmeyecektir. Çünkü "doğal üyelik" ya da "edilgen verilmişlik" ifadeleri kullanılırken, ulusun "doğal karakter"i olarak tanımlanacak bir şey kastedilmemektedir; bu ifadelerin, bir tür etnik bağ kurma çabasıyla da uzaktan yakından ilgisi yoktur (Herzog, 2004, s. 54, not 11). Arendt, Gaus'la röportajında, bir halka ait olma ve bir yurttaş olma arasında yaptığı ayrımı, şöyle açıklamaktadır:

> Öncelikle, bir gruba ait olmak, doğal bir durumdur. Doğduğunuzda, daima belirli bir gruba ait olursunuz. Ancak sizin demek istediğiniz anlamda, ikinci anlamda, bir gruba ait olmak, yani örgütlü [*organized*] bir gruba katılmak ya da böyle bir grup oluşturmak, tamamen farklı bir şeydir. Bu tür bir örgütlenmenin [*organization*], dünyayla olan ilişki ile ilgisi vardır. Örgütlü hale gelen insanların ortak noktası, genellikle çıkar olarak adlandırılan şeylerdir (Arendt, 2005c, s. 17, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 58).

Yukarıdaki alıntı, edilgen veya doğal aidiyet ile etkin veya politik aidiyet (örgütlü bir gruba katılma ya da böyle bir grup oluşturma) arasındaki, özellikle doğal paydaşlık ve politik üyelik arasındaki temel farkı çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre, etkin grubun doğal gruptan farklı olmasına gerek yoktur ancak politik olabilmek için paydaşlığın etkin hale gelmesi gerekmektedir (Herzog, 2004, s. 48); yani kişi kendini Yahudi olarak savunmalıdır. Kişinin edilgen olduğu doğal paydaşlığa yönelik politik bir sorunla karşılaşılmaktadır. Böyle bir sorunla karşı karşıya kalan kişinin kendini Yahudi olarak savunması, sözü edilen -aslında apolitik olan- paydaşlığı eylem aracılığıyla politik kılmasından, etkinleştirmesinden başka bir anlama gelmemektedir. O dönemde yaşananlarla kişinin buna zorlandığı bile düşünülebilir. Arendt, daha sonra, bu konuyla ilgili düşüncelerini gözden geçirip açımlarken, şu ifadelere yer verecektir:

> "Yahudi" diyerek, tarihe göre yüklenmiş ya da ayırt etmek için sınırları belirlenmiş bir gerçekliğe [*reality*] bile atıfta bulunmadım. […] bu grubun bir üyesi olmamın kişisel kimliğe ilişkin tüm diğer sorulardan daha önemli olduğu politik bir olguyu kabul ediyordum sadece […] Günümüzde, böyle bir tutum [*attitude*], bir poz [pose] gibi görünecektir (Arendt, 1968, s. 18).

Arendt bir Yahudi olarak saldırıya uğradığında, doğal Yahudiliği politik bir gerçeklik haline gelmiştir; gerçeklikle karşılaşma da ona -aslında herkese- belli bir sorumluluk yüklemektedir (Herzog, 2004, s. 48). Kaldı ki, insanın gerçeklik duygusu [*sense of reality*], insanlardan, varlıklarının büsbütün edilgen nitelikli verilmişliğini [*passive* givenness] gerçekleştirmeleri [*actualize*], yani hayata geçirmeleri yönünde talepte bulunmaktadır; "[verilmiş olanı] değiştirmek için değil ama anlaşılır kılmak ve aksi halde nasıl veriliyse edilgen bir şekilde katlanmak zorunda kalacakları şeyi bütün mevcudiyetiyle ortaya çıkarmak için" (Arendt, 1998, s. 208, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 303). Böyle bir gerçekleştirme [*actualization*] ise sadece saf eylemsellik [*actuality*]

sayesinde mümkün olmakta; daha açık bir ifadeyle buradaki gibi bir gerçekleştirme, eylem ve konuşmada bulunmakta; bu ikisi aracılığıyla kazanılan etkenlikte meydana gelmektedir (Arendt, 1998, s. 208, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 303). Buradan hareketle, sorumluluğun eylemden oluştuğu, daha doğru bir anlatımla eylemi içerdiği (Herzog, 2004, s. 48) ancak eylemin her zaman orada olan doğal, apolitik bir edilgenliği göz önüne taşıyıp kamuya açık hale getirdiği savı ortaya atılabilir. Öyleyse, "[s]orumluluk, edilgenlik [*passivity*] ve etkinliğin [*activity*, eylem, etkenlik, etkinlik] eşanlılığından oluşmaktadır: doğal verilmişlik, eylemler aracılığıyla kamusal [herkese açık] hale gelmekte ve eylemler önceki eylemlerden kaynaklanan bir aidiyeti, bir maruz kalmayı yansıtmaktadır" (Herzog, 2004, s. 48). Aslında dile getirilen olgu, son derece basittir: İnsanlar için duyduğu sorumlulukla insan hakları mücadelesi veren kişinin Yahudi, Alman ya da Türk olarak doğmuş olması kendi başına apolitik bir verilmişlikken, kişinin politik alana taşınan eylem ve konuşmaları sırasında bu apolitik olan şey de politik alana taşınmış olacak; kişinin edilgen olduğu şeylerle etkinliği kamusal alanda aynı anda ortaya çıkacaktır.

Kötülüğün Sıradanlığı kitabında, Arendt'in Polonya'da görev yapan Alman İnzibat Çavuşu Anton Schmidt'in hikâyesiyle ilgili ayrıntıları aktarma şekline dikkat edildiğinde, sorumluluğun iki yönlü yapısına ilişkin çarpıcı bir örnekle karşılaşmak mümkündür. Tehcir operasyonlarını yöneten Eichmann'ın yargılandığı mahkeme sırasında, ilk defa, "[d]ışarıdan, Yahudi olmayan dünyadan gelen" bir yardımdan (Arendt, 2009d, s. 237) söz edilmektedir. Schmidt, sahte belgeler düzenleyip askeri kamyonlar temin ederek, yakalanıp idam edilinceye kadar, Yahudi partizanlara yardım etmiş ve -mahkemede ifadesine başvurulan tanığın iddiasına göre- bunu para için yapmamıştır (Arendt, 2009d, s. 237). Bir Almanla ilgili olarak anlatılan ilk ve tek hikâyenin Schmidt'inki olduğunu (Arendt, 2009d, s. 238) özellikle vurgulayan Arendt, bu örnekte, birinin Yahudilere yardım etmiş olmasından ziyade, yardımı yapanın bir Alman olmasını daha çok önemsiyormuş gibi görünmektedir. Schmidt, kendiliğinden, kendi istek ve iradesiyle özgürce yeni bir başlangıç yaparken, üyesi olduğu topluluğun uyduğu kurallar hesaba katılırsa, *uygunsuz* davranan bir Almandır. "Schmidt'in girişiminin değeri, bir Alman olduğu gerçeğinde yatmaktadır" (Herzog, 2004, s. 48). Arendt, böyle bir başlangıcın taşıdığı önemi açıklığa kavuşturabilmek için tüm diğer yardım örneklerini bir kenara bırakarak, Schmidt'in hikâyesini, Yahudilerin gaz

kamyonlarına bindirildiğini ve birkaç dakika içerisinde gazdan ölen kurbanlara ait cesetlerin kamyon şoförü tarafından şehir dışına götürülüp tank hendeklerine döküldüğünü *bilen fakat hiçbir şey yapmayan* başka bir Almanın, Rus cephesinde hizmet veren Alman Ordu Doktoru Peter Bamm'ın (Arendt, 2009d, s. 238) tanıklığı ile karşılaştırmakta; ikisi arasındaki karşıtlığa değinmektedir. Bamm, katliam birimine itiraz edenlerin ya da bu birime karşı bir şey yapmaya çalışanların yirmi dört saat içinde tutuklanıp ortadan kaybolduğunu; işlenen suçlar karşısında sessiz kalmaktansa ölümü göze almaya cesaret eden birinin kendisini yok yere feda etmiş olduğunu; böyle bir fedakârlığın pratikte hiçbir fayda sağlamadığını; daha yüce bir ahlâki anlam uğruna pratikte fayda sağlamayacak bir fedakârlıkta bulunma düşüncesine zaten katılmadığını anılarında dile getirmektedir (Arendt, 2009d, s. 238-239). Arendt, durum karşısındaki duruş bakımından yaptığı bu karşılaştırmayla birlikte, Schmidt'inkine benzer hikâyelerden alınabilecek dersi *politik açıdan* ifade etmesi gerektiğinde, böyle hikâyelerin terör koşulları altında ve dehşet ortamında insanların çoğunun boyun eğeceğini ama bazılarının -çoğunluğun aksine- bunu yapmayacağını gösterdiğini (Arendt, 2009d, s. 239) yazmaktadır. Dikkat edilirse, burada, kişinin etkin olup etkide bulunduğu eylem ve edilgen paydaşlık (Alman olma) arasındaki bağlantı bir kez daha öne çıkmaktadır; Arendt, "eylemler ve edilgen paydaşlık (Alman olma) arasındaki bağlantıyı yine politik olarak tanılamaktadır" (Herzog, 2004, s. 48). Onun için önemli olan şey, politik olarak sorumluluğun tesis edilmesidir; bunu yaparken de özellikle "eylemler ve eylemlerin 'doğal' çerçevesi [*framework*] - Alman olma" (Herzog, 2004, s. 48) arasında bir bağlantı kurduğu gözden kaçmamaktadır. Eichmann'ın aksine, Schmidt ve Bamm, herhangi bir suç işlememiştir; suçlu değillerdir ama Alman oldukları için Almanya'nın eylemlerinden sorumludurlar (Herzog, 2004, s. 48). Schmidt, olup bitenin hiçbir kural tanımayan vahşeti karşısında sorumluluğun çağrısına uymuş, bunun bedelini de hayatıyla ödemiştir. Bamm ise vahşetin önüne geçmek için hiçbir şey yapmamış, sadece Nazi kanunlarına itaat etmiştir. Totaliter rejime karşı çıkanların "adsız sansız, sessiz sedasız" ortadan kaybolduğunu (Arendt, 2009d, s. 239) ileri sürerek durum karşısındaki duruşunu meşrulaştırmaya çalışan Bamm'ın argümanları, Arendt için hiç de ikna edici olmamıştır. O, bu tarz bir duruşu küçümsediğini saklamaya bile gerek görmemiştir. Dünyada muarızların unutulmasını mümkün hale getirebilecek çok sayıda insan olsa da daima geride hikâyeyi anlatacak birilerinin kalacağını düşünen

Arendt, hiçbir şeyin, en azından uzun vadede, "pratikte faydasız" olmayacağı savını Bamm'ın tezinin tam karşısına koymuştur (Arendt, 2009d, s. 239). Bununla birlikte, Schmidt, yalnızca Almanya'nın eylemlerinden sorumlu değildir. İnisiyatif almış, kendi bağımsız yargısına güvenerek tamamen yeni bir şeyin başlatıcısı olmuştur; dolayısıyla bir başlatan olarak Alman olmanın anlamını, kendi paydaşlığının anlamını değiştirmekten de sorumludur: O, "Yahudileri kurtaran bir Alman"dır (Herzog, 2004, s. 48); öldüren değil. Tek başına bir örnek teşkil ederek, Yahudileri kurtaran Almanlar olduğunu/olabileceğini göstermiş; ordunun emir-komuta zincirine bağlı bir askerin kör itaati yerine başkalarının yaşama hakkına duyduğu saygıyla eylemeyi seçmiştir. Arendt'in buradaki iddiası, sınır tanımamakta; makul kabul edilebilecek ölçüyü aşmaktadır: Sorumluluk, kişinin kendi yaşamını feda ettiği noktaya kadar uzanmakta (Herzog, 2004, s. 48), hatta en uç noktada bunu gerektirmektedir. "Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk" başlıklı makalede, Arendt, bir Nazi karşıtını teşhis edebilmenin tek yolunun, Nazilerin o kişiyi asmasından geçtiğini belirtmekte ve bundan başka güvenilir herhangi bir işaret ya da gösterge olmadığını bütün açıklığıyla ifade etmektedir (Arendt, 1978, s. 227-228, ayrıca bkz. Arendt, 2005b, s. 124 ve Arendt, 2014, s. 193). *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda ise Schmidt'inki gibi anlatılacak daha fazla hikâye olsaydı, bunların, Almanya'nın hem yurtdışındaki itibarı hem de yurtiçindeki üzücü ve karışık durumu açısından "pratikte büyük fayda" sağlayacağına (Arendt, 2009d, s. 239) ilişkin fikrini dile getirmektedir. Arendt, Bamm'ın seçtiği sözcükleri özellikle ironi için kullanmakta; böylece yürüttüğü tartışmayı sonuçlandırmaktadır.

Burada, *bazı* insanların kötülüğe boyun eğmeyeceği, çoğunluğa uymayacağı yönündeki düşünce öne çıkmaktadır. *Bazı* insanlar -koşullar ne olursa olsun- eylemde bulunma ve insan dünyasını değiştirme sorumluluğunu, Nazi Almanya'sında olduğu gibi dayanağını yazılı hukuk sisteminden alsa da hukuka uymayan *de facto* bir durumu -yani fiili durumu- düzeltme sorumluluğunu üstlenmekten vazgeçmeyecektir. Kaldı ki, böyle bir sorumluluğu üstlenmek, bir topluluğa üye kişilerin yani yurttaşların gerçek görevi olduğu kadar, bir topluluğa üye olmaya da asıl anlamını veren şeydir. Arendt'in çok kesin bir dille ifade ettiği gibi, bu dünyadaki politik sorunlara ilgisiz kalıp iştirak etmemek, her zaman sorumsuzluk suçlamasına uğramaya açık olacak; kişilerin, birbirleriyle ve ait oldukları toplulukla paylaştıkları dünyaya karşı görevlerini yerine getirmedikleri anlamına geleceği için de daima kınanabilecektir (Arendt, 1987, s. 48,

ayrıca bkz. Arendt, 2005a, s. 155). Dahası, iştirak etmeme, katılımda bulunmama durumu ahlâki temelde tartışıldığı sürece, bu türden bir suçlama ya da kınamaya katiyen başarıyla karşı konamayacaktır (Arendt, 1987, s. 48, ayrıca bkz. Arendt, 2005a, s. 155). Kötülük, bu dünyada; her zaman başkalarıyla paylaşılan politik alandadır. Bu alanda rastlanan politik kötülüğe de ancak politik eylemle karşılık verilebilir (Berktay, 2012, s. 189); daha doğrusu, politik eylemi talep eden politik sorumlulukla. Totalitarizme "İsa'yı taklit ederek" yanıt verilemeyeceği (Berktay, 2012, s. 189) savı, bu çapta bir kötülüğün sadece ahlâki zeminde ele alınmasının pratikte çözüm üretmeye yetmeyeceği görüşüyle birlikte, politik sorunların politik eylem gerektirdiği iddiasını da içinde taşımaktadır.

Arendt, sorumluluğu, "bireysel edimler, paydaşlık ve üyelik arasındaki bağlantı"dan (Herzog, 2004, s. 49) yararlanarak açıklamakta; politik yaşamın kimliklerin [*identities*] bireysel eylemler aracılığıyla dönüştürülmesinden oluştuğu (Herzog, 2004, s. 49) görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Daha önceden de vurgulandığı üzere, kişinin, bir Yahudi ya da bir Alman olarak doğmayı seçmesi imkânsızdır. Ancak doğal verilmişliklerin kabulünden sonra -Almanların Yahudileri kurtardığı durumda olduğu gibi- eylemler, bireysel ve eşsiz radikal başlangıçlar yoluyla doğuştan verili bu şeyin anlamının değişmesi mümkündür. Sorumlulukla da işte tam bu noktada karşılaşılmaktadır.

1.4 *Amor Mundi* ve Sorumluluk

11 Mayıs 1960'ta Buenos Aires'in kenar mahallelerinden birinde yakalanan ve 11 Nisan 1961'de Kudüs Bölge Mahkemesi'ne çıkarılan (Arendt, 2009d, s. 31) Otto Adolf Eichmann'ın davası, sıradan bir suçlununkine göre çok daha çetrefildir. Eichmann, kitlesel bir cinayet politikası yürütmekle, yani toplu katliam politikasını uygulamaya geçirmek ve aktif bir şekilde desteklemekle (Arendt, 2009d, s. 284) suçlanmaktadır. Kamplara ve ölümcül gaz odalarına uzanan tehcir operasyonlarını neredeyse büyük bir hevesle yönettiği bilinmektedir. Ancak onunla ilgili başka bir şey daha vardır:

> Eichmann'ı dinledikçe, konuşma konusundaki yetersizliğinin, *düşünme*, daha doğrusu başkalarının bakış açısına göre [başka birinin bakış açısından] düşünme konusundaki yetersizliğiyle yakından ilişkili olduğunu daha iyi anlıyordunuz. Eichmann'la iletişim kurmanın imkânsız olmasının nedeni, yalan söylemesi

> değil, kelimelere ve başkalarına [başkalarının varlığına] karşı ve buna bağlı olarak gerçekliğe karşı en güvenilir zırhla sarılmış olmasıydı (Arendt, 2009d, s. 59).

Arendt'in yukarıdaki cümleleri, Eichmann'la ilgili düşüncelerini ve kitabını hedef alan tartışmalara bir yanıt olarak sonradan kaleme aldığı "Truth and Politics" [Hakikat ve Politika] başlıklı makalede yer verdiği şu paragrafla birlikte okunursa, asıl anlamını kazanacaktır:

> Politik düşünce, temsil edendir. Belirli bir konuyu [sorunu] farklı bakış açılarından değerlendirerek, orada olmayanların bakış açılarını [görüşlerini] zihnimde mevcut kılarak [kafamda canlandırarak], bir fikir edinmekteyim [bir görüş oluşturmaktayım]; yani onları temsil etmekteyim. Bu temsil etme süreci, başka bir noktada duran, dolayısıyla dünyaya farklı bir açıdan bakan insanların asıl görüşlerini körü körüne benimsemek değildir; bu ne sanki başka biri olmaya ya da başka biri gibi hissetmeye çalıştığım bir empati sorunudur ne de kelle sayıp çoğunluğa katılmakla ilgili bir sorundur, ne var ki fiili olarak [fiilen, *actually*] "ben" olmadan ama kendi kimliğimi de yitirmeden varolmakla ve o şekilde düşünmekle ilgilidir. Belirli bir konu/sorun üzerinde düşünüp taşınırken [belirli bir konuyu/sorunu zihnimde tartarken] ne kadar çok insanın bakış açısını [kafamda canlandırır] aklımda mevcut kılarsam [aklımda hazır bulundurursam], onların yerinde olsaydım nasıl hissedeceğimi ve düşüneceğimi ne kadar iyi tahayyül edebilirsem, temsil edici düşünmeye yönelik kapasitem [yeteneğim] de o kadar güçlenecek, nihai vargılarımın ve görüşümün geçerliliği de o kadar fazla olacaktır. (İnsanların yargıda bulunmasına olanak veren "genişletilmiş zihniyet"te [*enlarged mentality*] söz konusu olan bu kapasitedir; keşfinin politik ve ahlâki sonuçlarının/ etkilerinin farkına varmadıysa da, aslında, bu kapasite, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk bölümünde Kant tarafından keşfedildi) (Arendt, 2006b, s. 237, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 290).

Gerçekte kim olduğumu açığa vurmamı sağlayan, özgün kişiliğimi başkaları için görünür kılmamı olanaklı hale getiren görüş ve düşünceleri, başkalarıyla ilişkide, başkalarıyla ilişkili olarak oluşturmaktayımdır; görüş ve düşüncelerimi, başkalarına ait görüş ve düşünceleri hesaba katarak şekillendirmekteyimdir. Daha açık biçimde dile getirmek gerekirse, beni diğerlerinden ayıran kendine özgülüğü ifade edip açığa vuran görüş ve düşünceler, diğer hemcinslerimden bağımsız olmak şöyle dursun, ancak diğerleriyle bağlantılı olarak, diğerlerine istinaden oluşturulmaktadır (Herzog, 2004, s. 50). "Çünkü hiç kimse, diğerlerinin savunduğu görüşlerden oluşan bir çokluktan [*multitude*] yararlanmaksızın, kendi görüşünü oluşturmaya muktedir değildir" (Arendt,

1990a, s. 225, ayrıca bkz. Arendt, 2012, s. 303). Dolayısıyla kişinin belirli bir konuda kendi görüşlerini oluşturabilmesi ancak topluluk içinde, diğerlerine ait görüşlerin ziyaret edilmesi halinde mümkün olmaktadır. Başka bir deyişle, politik anlamda görüş sahibi olmak, sadece "bir topluluğa ait olanlar için mümkündür" (Herzog, 2004, s. 50); kişinin politik alanda olup bitene ilişkin politik görüşleri, diğerleriyle bir arada bulunduğu bu ortak dünya içerisinde -kendisininkine benzer ya da kendisininkinden bütünüyle farklı- düşüncelerle karşılaştıkça şekillenmekte ve değişmektedir. "Biz Mülteciler" başlıklı makalede dünyadaki konumunu yitiren ve artık hiçbir yere ait olmayan mültecilerin durumundan söz eden Arendt'in, politik varoluşun kaybına ilişkin belirlemelerde bulunurken, mültecilerin önceden beri köklü politik görüşlere sahip olmayışını, görüş sahibi olmayı hayal bile etmeyişlerini sorun olarak gördüğü ve mültecilerdeki bu görüş yokluğundan, düşünce yoksunluğundan açıkça yakındığı, konunun öneminin anlaşılması açısından burada bir kez daha hatırlanabilir, hatırlatılabilir. Ayrıca, yukarıda alıntılanan paragrafta da belirtildiği üzere, yargıda bulunmayı, yani kamusal meselelerde bu iyi, bu kötü, bu doğru, bu yanlış demeyi mümkün kılan genişletilmiş/genişletilebilen zihniyet için temsil edici düşünme kapasitesinin kullanılmasına ve bu kapasitenin geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Bu da ancak o sırada orada olmayan başkalarının varlığını tanımakla, başkalarının bakış açılarını akıldan geçirmekle, başkalarına ait görüşlerden yararlanmakla ve çok sayıda farklı görüşü dikkate alarak düşünmeyi bir alışkanlığa dönüştürmekle olanaklı hale gelmektedir. Temsil eden düşünme ve genişletilmiş zihniyet, "eleştirel düşünme için gerekli araçlar"dır (Villa, 1999b, s. 24). Belirli bir soruna orada bulunmayan başkalarının bakış açısından bakarak, onların konuyla ilgili görüşlerinden yararlanarak, gerçekliği her yönüyle ve tam manasıyla kavramakta; bu sürecin sonunda da bağımsız bir görüş, eleştirel ve nispeten tarafsız bir düşünce edinmekteyizdir. Bağımsız yargılarda bulunma, doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisini göreve çağıran da aslında bu şekilde kendi bağımsız görüşlerimizi ve eleştirel düşüncelerimizi edinme sürecinin kendisidir. Görüş ya da fikir oluşturma süreciyle kastedilen, eleştirel yargılar kurmak, kurabilmektir (Herzog, 2004, s. 50). Ki bu da "soyut bir hak normuna ilişkin olarak değil, daha ziyade, birbirinden farklı pek çok kamu görüşünü ziyaret ederek meşrulaştırılan/gerekçelendirilen eleştirel bir yargı" (Disch, 1994, s. 162) oluşturmak anlamına gelmektedir. Lisa Jane Disch'in *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*

[Hannah Arendt ve Felsefenin Sınırları] adlı çalışmasında ifade ettiği gibi, tarafsızlık [*impartiality*] böyle bir eleştirel yargıya varabilmektir (Disch, 1994, s. 162); kişi, değişik bakış açılarının yer aldığı bir çoğulluktan yararlanarak, kamuyu ilgilendiren konularda kendi tarafsız görüşünü oluşturmakta ve eleştirel bir tutumla kendi yargısını kurmaktadır. Bu düşünce biraz daha ileriye taşınırsa, Kantçı ifadelerin yardımıyla şöyle bir iddia ortaya konabilir: Ahlâk alanında kendi yasasını kendisine veren kişi, politik alanda da herhangi bir eylemde bulunmadan önce diğer bakış açılarını hesaba katarak, farklı görüşlerden korkmak yerine bunları zenginlik olarak görerek, kendi kararlarını, yargılarını yine *özgürce* kendisi oluşturabilmektedir. Arendt, totalitarizmin özgünlüğünü ne kadar korkunç bulduğundan söz ederken, bu korkunç özgünlüğün nedenini, dünyaya yeni bir fikir getirmiş olmasında değil, totaliter eylemler aracılığıyla geleneklerimizde bir kırılma oluşturmasında, dolayısıyla politik düşünce kategorilerimizi ve ahlâki yargı standartlarımızı açıkça havaya uçurmasında (Arendt, 2005f, s. 309-310, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 428) aramaktadır. Buradan hareketle, başkalarıyla paylaşılan dünyada politik -hatta ahlâki- uyum sağlanacaksa, başkalarının bakış açılarından oluşan çoğulluğun eleştirel bir tutumla ele alınması ve eleştirel düşünce ışığında mümkün olduğunca çok görüşün gözden geçirilmesi gerektiği savı da öne sürülebilir. "Eylem ve aidiyetin kritik eşzamanlılığı" (Herzog, 2004, s. 50) ile açıklanan sorumluluk ancak böyle bir eleştirel tutumda kendini göstermekte, eleştirel düşünceyle birlikte açığa çıkmaktadır. Politik çoğulluğu, dolayısıyla diğer bakış açılarını hesaba katan eleştirel düşüncenin yokluğunda, paylaşılan ortak dünyaya karşı sorumluluğun yerine getirildiğini iddia etmek de güçleşmektedir. Kaldı ki, "[k]alıcı muhalefet ve eleştiri olmadan yurtseverlik olamaz" (Arendt, 1978, s. 247). Öte yandan, görüşlerin başkalarına istinaden şekillenmesi, herkesin aynı görüşte, aynı düşüncede birleşeceği anlamına hiçbir zaman gelmemektedir. Arendt, aslında bunun tam aksini savunmakta ve bütün görüşlerin aynı olmaya başladığı yerde herhangi bir görüşün oluşmasının mümkün olmadığını (Arendt, 1990a, s. 225, ayrıca bkz. Arendt, 2012, s. 303) çok kesin bir dille belirtmektedir.

Görüş ya da fikirlerin oluşturulmasına ilişkin açıklamalara bakılırsa, mümkün olduğunca çok bakış açısını hesaba katan kişi, farklı görüşlere uğrayarak ama her defasında bunlarla arasına belli bir mesafe koyarak, kendi bağımsız düşüncesini edinmeye, şekillendirmeye, düzenlemeye çalışıyor gibi görünmektedir. Arendt'in görüş

ya da düşünce oluşturmayla ilgili belirlemeleri, tarafsızlığı tanımlamaya ve elde etmeye yönelik bir girişim olarak da değerlendirilebilir. Bununla birlikte, Arendt, milyonlarca insanı toplama kamplarına ve ölüme gönderen Eichmann'ın tarafsız olmak bakımından yetersiz ya da yeteneksiz olduğunu hiçbir zaman iddia etmemiştir (Herzog, 2004, s. 50). Onun Eichmann'da problem olarak görüp işaret ettiği şey, düşünme, daha doğrusu başkasının bakış açısından düşünme yetersizliğidir (Arendt, 2009d, s. 59). Başkasının bakış açısından düşünme yetersizliği olarak Eichmann'da ete kemiğe bürünen bu olgu, asıl amacına totaliter ideoloji ve terörle ulaşan muazzam bir "apolitikleşme süreci"nin [*process of de-politicisation*] sonucudur (Herzog, 2004, s. 50). Aslına bakılırsa, Arendt'in bütün çabası, totaliter rejim iktidarında, insanların görüşlerinin ol(a)madığını, sadece bir ideolojiye körü körüne inandıklarını (Herzog, 2004, s. 50) göstermek yönündedir. *The Origins of Totalitarianism* [Totalitarizmin Kaynakları] içinde, "İdeoloji ve Terör: Yeni Bir Yönetim Biçimi" başlıklı on üçüncü bölümde, ideoloji sözcüğüyle anlambilimsel açıdan uğraşmasının nedeni de budur. Arendt, burada, *ideoloji* sözcüğünün, tıpkı hayvanların zoolojinin konusu olması gibi, bir idenin [*idea*] de bilim konusu olabileceğini ima ettiğini; sözcüğün sonundaki *-loji* ekinin, üzerinde bilimsel açıklamaların inşa edildiği *logoi*'den [*logos*'un çoğul yalın hali] başka bir şeye işaret etmiyormuş gibi göründüğünü ama bunun doğru olmadığını belirtmektedir (Arendt, 1973, s. 468). Diğer taraftan, bu doğru olsaydı, ideolojinin aynı anda hem bilimin hem felsefenin sınırlarını ihlal eden bir sahte-bilim ve sahte-felsefe olacağını ileri sürmekte (Arendt, 1973, s. 468); "*-loji* soneki, hiçbir zaman basit bir şekilde 'bilimsel' açıklamalar bütününe işaret etmez" (Arendt, 1973, s. 469) demektedir. Arendt'in yaptığı tanımlamaya bakılacak olursa, bir ideoloji, gayet düz olarak, motamot -mantık/*logic* sözcüğünün kökenindeki *logos*'a da dikkat etmek kaydıyla- adının işaret ettiği şeydir, yani "bir idenin mantığıdır [*logic of an idea*]" (Arendt, 1973, s. 469); "öyle ki, her ne olursa olsun, tek bir 'ide'nin mantığına göre gerçekleşir" (Arendt, 1973, s. 469). Her şeyin tek bir idenin mantığına göre meydana gelmesinin beklendiği yerde ise eleştirel düşüncenin ışığının deneyim ve gerçekliğin üzerine düşmesi pek mümkün olmamaktadır. Toplumun bir ideolojik totalite içerisinde plan ve programa itaate zorlandığı Nazizm örneğinde olduğu gibi, totaliter hareketin propagandası -aslında bir bütün olarak totalitarizmin kendisi- "düşünceyi deneyim ve gerçeklikten kurtarmaya" (Arendt, 1973, s. 471) hizmet etmekte; deneyimin, deneyimle bağlantılı olarak da

gerçekliğin gerçek anlamını mevcut idenin mantığına, yani ideolojiye uygun klişelerle düzenleme veya değiştirme yoluna gitmektedir. İdeolojiye inandıkları sürece insanların olup biteni düşünme zahmetine(!) katlanmasına gerek kalmamaktadır. Bu bağlamda, gerçekliğe karşı klişelerin sağlam zırhıyla korunan bir ideolojinin; deneyimlenmiş gerçeklikten alınan ve kabul edilen biricik ögeyi aksiyomatik bir öncüle dönüştüren, sonraki uslamlama sürecini de daha fazla deneyime bulaştırmadan tamamen el değmemiş olarak bırakan "ideolojik düşünme"nin (Arendt, 1973, s. 471) "gerçek empirik kökleri"nin bulunmadığı (Herzog, 2004, s. 50) veya bulunamayacağı iddia edilebilir. Burada, "deneyimler artık ideolojik düşünmeye karışmaz, ideolojik düşünme de gerçeklikten ders çıkarmaz" (Arendt, 1973, s. 471). Eleştirel düşünme ile deneyim ve gerçeklik arasında açılan uçurum ise totaliter hareketler aracılığıyla gittikçe derinleştirilir. Totaliter ve şiddet dolu bir ideoloji, kendi idesinin mantığına uymayan farklı bakış açılarının varolmasına izin vermemekte; kamusal alandaki politik çoğulluğun ve eleştirel düşüncenin imhasına yönelmekte; toptan tahakküm altında insanları aynı şeye inandırmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla totaliter bir yönetim şeklinde, insanların bu dünyaya ve bu dünyada olup bitene dair -Arendt'in açıkladığı biçimde- görüş edinmesi, imkânsız değilse bile, imkânsıza yakın olmaktadır.

Başkalarının bakış açısını hesaba katarak düşünmek ve görüş sahibi olmakla ilgili yetersizliği, totaliter tahakkümün iyi ya da kötü bütün edimleri yutup yok etmeye yönelik kayıtsızlık çukurları oluşturma çabasından (Arendt, 2009d, s. 239) ayrı tutmamak; tek tek kişileri apolitikleştiren ve başkalarının acısından uzağa fırlatan sürecin tamamlayıcı unsurlarından biri olarak değerlendirmek önemlidir. Totaliter devletin rejime karşı çıkanı ortadan kaldırdığını, dolayısıyla işlenen suç karşısında sessiz kalmaktansa ölüme katlanmaya cesaret eden birinin kendisini yok yere feda etmiş olacağını anılarında yazan (Arendt, 2009d, s. 239) Alman Ordu Doktoru Bamm'ın yukarıda da aktarılan tutumu, Nazi iktidarının totaliter tahakkümü altında insanların nasıl apolitikleşti(rildi)ğini göstermektedir. Olup bitene ilişkin açık bir görüşe sahip ol(a)mayan kişilerin, başkalarının bakış açısından düşünme ve eylemde bulunma kapasitelerini kullanmaktan vazgeçtiklerinde, politik varlıklarını da kaybettikleri görülmektedir. Herzog, ideolojilerin insanlar üzerindeki etkisini açıklamaya çalışırken, bakışını Arendt'le birlikte Eichmann'a yöneltmekte ve şu cümlelere yer vermektedir:

> İnsanlar, ideolojinin büyüsü altında, diğerlerinin nesnel varlığına karşı körleşmektedir. İnsanlarla muhatap olduklarını unutmaktadırlar. Başka bir deyişle, Eichmann, eylemlerini, sahip olduğu en doğal verilmişlikten [*givenness*], insanlığa ait oluşundan ayırmıştır. Yapması söylenmiş olsaydı, kendi annesini [bile] ölüme gönderirdi çünkü diğerlerinin varlığına karşı duyarsız [*insensitive*] hale gelmişti. Onları[n gerçek varlığı] yerine, ne doğal paydaşlığa ne de politik üyeliğe dayanan, sadece ideolojik mantığı esas alan hayal edilmiş "ırklar" koymuştu. Bu nedenle, apolitikleşme [*de-politicisation*], üyeliği değil, bütün dünyayı etkilemektedir (Herzog, 2004, s. 50).

Buradan hareketle, sorumluluk kavramının işletileceği alanın da genişlediği sonucuna varılabilir. Çünkü sorumluluk, sadece belirli bir topluluğa değil, genel olarak dünyaya aidiyetin gerçekleşmesini sağlayan eylemlerle ilgilidir artık (Herzog, 2004, s. 51). Böylesine güçlü bir iddianın temelinde, bireysel görüş ve eylemler aracılığıyla dönüştürülebilen/değiştirilebilen bir topluluğa ait olma düşüncesi yatmaktadır. Daha farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, bireysel görüş ve eylemlerin dönüştürdüğü/ değiştirdiği bir topluluğa ait olmakla dünyaya karşı sorumlu oluruz (Herzog, 2004, s. 51). Demek ki, dünyaya karşı sorumlulukla bireysel görüşlerini oluşturan kişinin, görüşlerini kamusal alanda herkes için görünür kılan söz ve eylemleri sayesinde hem topluluğunu hem dünyayı değiştirebileceği varsayılmaktadır. Arendt'in *kötülüğün sıradanlığı* kavramı da dünyaya karşı duyulan böyle bir sorumluluğun eksikliğine, yokluğuna işaret etmektedir (Herzog, 2004, s. 51). Buna uygun olarak, Çavuş Anton Schmidt'in hikâyesi tekrar dikkate alınacak olursa, sorumluluk, *dünya için* kendini feda etme olasılığını da içeren radikal bir anlam kazanmaktadır.

Arendt'in, dünyanın "içinde eylediğimiz kamusal alanı tanımlayan elle tutulmaz ilişkilerden, kurumlardan ve pratiklerden oluşan" öznelerarası boyutuna (Berktay, 2012, s. 153) büyük önem verdiği, dünyadaki insan yaşamıyla ilgilendiği apaçıktır. O, "[d]inin ve felsefenin (belki de ölümle baş etmenin yolu olarak) yaşadığımız dünyayı 'aşma' çabası içinde dünyayı hakir görme (*contemptus mundi*) ve dünyadan kaçma eğilimine karşı […] 'dünya sevgisi'ni (*amor mundi*) ve dünyasallığı savunur [...]" (Berktay, 2012, s. 148). Böyle bir dünya sevgisi de "insani bir *olanak*" (Berktay, 2012, s. 151) olarak kendini sunan *çoğulluk* durumundan, yani "insanın türsel aynılığı ile bireysel farklılığını (benzersizliğini) birleştiren şey"den (Berktay, 2012, s. 151) ve insanların politik alanda çoğulluğu sağlayacak eyleyenler olarak karşılaşmaları gerektiği fikrinden ayrı

düşünülmemelidir. Olduğu gibi dünyayı sevmek, değişik görüş ve eylemleriyle kamusal alanda beliren başkalarının bu dünyadaki varlığını bir tehdit olarak görmemek söz konusu ediliyor ise eylem ve insanın çoğulluk durumu arasındaki ilişki de gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü politik alanda eylem, "insanın çoğulluk durumuna"; diğer bir deyişle "yeryüzünde insanın değil, insanların yaşadığına ilişkin olguya" karşılık gelmektedir (Arendt, 1998, s. 7, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 36). Ki bu çoğulluk, politik yaşam için sadece *conditio sine qua non* [olmazsa olmaz koşul] değil, aynı zamanda *conditio per quam*'dır [esas koşul, onu olanaklı kılan ya da ancak onunla olanaklı olduğu koşul] (Arendt, 1998, s. 7, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 36). Arendt'e göre, politikanın, insanlık *durumu*yla, yani birlikte yaşayan ve yeryüzünde ikâmet eden çok sayıda insanla ilgisi vardır; insan çoğulluğu olmadan politika da olmayacaktır ve "bu çoğulluk, insan 'doğa'sının bir özelliği değildir ama insanın dünyevi durumunun tam da özünün özüdür [*quintessence*]" ("Authority" (1953), MSS Box 56, 1'den aktaran Canovan, 1992, s. 104-105, 20. dipnot). Dolayısıyla Arendt'in her fırsatta vurgulayıp altını çizdiği dünya sevgisinin, bu dünyada karşılaşılan sorunları bu dünyadaki çoğulluğu hesaba katarak bu dünyada çözmeye yönelik bir çağrı niteliği taşıdığı ve buna benzer daha pek çok düşünce öne sürülebilir. Bununla birlikte, dünyaya karşı sorumluluk, sevginin yanısıra, hatta kimi yerde sevgidense, minnettarlıkla ilgiliymiş gibi görünmektedir. Arendt'in, Gershom Scholem'e gönderdiği mektupta, "bildiğim ve inandığım tek sevgi türü kişilere duyulan sevgidir" (Arendt, 1978, s. 246) diye yazdığı hatırlanacaktır. 6 Ağustos 1955'te kaleme aldığı bir başka mektupta ise hocası Karl Jaspers'e şunları yazmıştır: "Çok geç başladım […] dünyayı gerçekten sevmeye […] Minnettarlıktan [*gratitude*] dolayı, politik teoriler üzerine olan kitabımı 'Amor Mundi' [Dünya Sevgisi] olarak adlandırmak istiyorum" (Kohler ve Saner, 1993, s. 264). Ancak sözü edilen bu kitabın, en sonunda *The Human Condition* [İnsanlık Durumu] adını aldığı ve öyle yayımlandığı bilinmektedir (Herzog, 2004, s. 51). Öte yandan, eylem alanı, dolayısıyla insanların eyleyerek paylaştıkları, ortak ilgi ve çıkarlarını tartışabildikleri bir uzam olan politik alan, "büyüklüğüne [*greatness*] rağmen sınırlıdır - insanın ve dünyanın varoluşunun [mevcudiyet, *existence*] tamamını kuşatmaz. Bu alan, insanların [kendi] iradeleriyle değiştiremeyecekleri şeyler tarafından sınırlandırılmıştır" (Arendt, 2000, s. 574, ayrıca bkz. Arendt, 2006b, s. 259 ve Arendt, 2010, s. 318-319). Arendt, "Hakikat ve Politika" başlıklı makalesinde geçen bu belirlemelerin ardından,

şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: "Kavramsal olarak, değiştiremeyeceğimiz şeye hakikat diyebiliriz; metaforik [*metaphorically*] olarak ifade edersek de [hakikat denen şey], üzerinde durduğumuz yer [*ground*] ve üstümüzde uzanan gökyüzüdür" (Arendt, 2000, s. 574, ayrıca bkz. Arendt, 2006b, s. 259 ve Arendt, 2010, s. 319). Demek ki, dünyasallık ve ona yapışık gibi görünen çoğulluk durumuyla birlikte *sınırlılık* da paylaşılan ve politik olarak tanımlanan insan dünyasında insan varoluşunu çerçeveleyen koşullar arasında yer almaktadır. Buradan hareketle, insan varoluşunun belirli koşullar ve belirli sınırlar içinde *verili* (Berktay, 2012, s. 150) olduğunu söylemek mümkündür. Yukarıda bir alıntıyla anılan ve Scholem'e gönderilen mektupta, Arendt, minnettarlık konusunu bir kez daha açmakta; Yahudilik sorunuyla bağlantılı olarak, *verili* ya da verili olmayan şeyler hakkındaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir: "Olduğu gibi olan her şey için temel bir minnettarlık [*gratitude*] gibi bir şey vardır çünkü *verilen* ve verilmeyen şey oldurulamazdı […]" (Arendt, 1978, s. 246). İnsan varoluşuyla ilgili bazı şeylerin verilmiş olduğunu kabul etmekle beraber, o, bunları, "insan varoluşunu çerçeveleyen ama kesinlikle onu belirlemeyen koşullar" (Berktay, 2012, s. 150) olarak, yani insan olmanın getirdiği "sınır koşullar" (Berktay, 2012, s. 150) olarak ele almaktadır. Daha açık bir ifadeyle dile getirilirse, Arendt için, "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" (Berktay, 2012, s. 151). Arendt, değiştirilemeyecek bazı özelliklerinden dolayı insanları yok etmeye karar veren ve bunun için imha tesisleri tasarlayan totaliter şiddete, bir çeşit tiksintiyle "Yahudilerin tahtakuruları gibi (yani zehirli gazla) imha edileceğini kusturacak kadar [*ad nauseam*] çok tekrarlayan Nazi bildirileri"ne (Arendt, 1973, s. 439), tüm bunlarla ilişkili olarak kitleleri ele geçiren "her şeyin mümkün olduğu" şeklindeki "totaliter kanı"ya (Arendt, 1973, s. 459) verilebilecek en iyi karşılığın, "bize verildiği biçimiyle dünyaya *minnet* duymak olduğunu" (Berktay, 2012, s. 149) göstermek ister gibidir. Son tahlilde, başkalarını temsil eden görüş ve eylemler aracılığıyla verili bir paydaşlığın önemli ve köklü dönüşümlere uğrayacağı ortak dünyamızda, sorumluluk, "verilen her şey için duyulan 'metafizik' bir minnettarlık ifadesi" (Herzog, 2004, s. 51) olarak ortaya çıkmaktadır. Başkalarını temsil eden görüşleri dikkate almakla, başkalarının bu dünyadaki varlığını hesaba katarak eylemde

bulunmakla önceden verilmiş bir paydaşlığı dönüşüme uğratmak, hiç kuşkusuz, böyle bir sorumluluğun tanımına içkin olacaktır. Bize verilen biçimiyle *olduğu gibi olan* dünyaya minnet duymak, karanlık zamanlarda en doğal verilmişliği yani insanlığa ait olduğumuzu hatırlamak, dünyaya karşı sorumluluğu -sorumlulukla birlikte, bizden başka olanın başkalığına saygı duyma ve bu başkalığın sürmesine katkıda bulunma yükümlülüğünü de- beraberinde getirecektir. Bu bağlamda, Eichmann'ın kötülüğünün, belirli ulusları yeryüzünden kazıyarak *verilmiş* olanı yok etmeye, yani dünyada kimin varolmaması gerektiğine dair kararlar vermeye dayandığı (Herzog, 2004, s. 51); aynı zamanda dünyaya karşı sorumluluğun yokluğuna işaret ettiği söylenebilir. Böyle bir sorumluluk duymamak, son derece sıradan, basit, hatta ucuz olarak nitelendirilebilecek nedenlerle hiç de sıradan olmayan suçların işlenmesini kolaylaştırmaktadır. Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı* için yazdığı sonsözün son cümlelerine bakılırsa, bize verildiği biçimiyle dünyaya minnet duymayanı, verilmiş özelliklerinden ötürü kendisinden *başka* olanı yeryüzünden silmeye çalışanı, dolayısıyla yapıp etmelerinde dünyayı ve bu dünyada yaşayan başkalarını sorumlulukla kucaklamayanı, bir yerden sonra dünya da reddetmektedir:

> Ve nasıl siz dünyayı Yahudi halkıyla ve daha nice ulustan insanla paylaşmak istemediğiniz için -sanki sizin ve üstlerinizin bu dünyada kimin yaşayacağına, kimin yaşamayacağına karar verme hakkınız varmış gibi- bir politikayı destekleyip uyguladıysanız, biz de hiç kimsenin, yani insan ırkının hiçbir üyesinin bu dünyayı sizinle paylaşmak isteyebileceğini düşünmüyoruz. İşte bu nedenle, sadece bu nedenle, idam edilmeniz gerekir (Arendt, 2009d, s. 284).

Buna karşılık, sorumluluğun, başkalarının hem başkalığını hem de dünyadaki varlığını gözeten eylemleri gerektirdiği açıktır. Koşullar ne olursa olsun, pozitif hukukun yasaları neyi buyurursa buyursun, insan her zaman kötülüğe direnebilir ve eylemleriyle yeni bir şey başlatabilir. Ancak "[b]irinin kendi eylemine yer açabilmesi için daha önce orada olan bir şey kaldırılmalı ya da yok edilmelidir, yani önceki hal değişmelidir" (Arendt, 2018a, s. 13). Yahudilerin kaçmasına yardım eden Alman İnzibat Çavuşu Anton Schmidt'in ölümü göze alarak yaptığı, tam da budur: Dünyaya karşı sorumlulukla olup bitene itiraz etmek, totaliter rejimin buyurduğu yasayı yok sayarak kendi bağımsız yargısına ve kendi eylemlerine yer açmak, böylelikle yeni bir şey başlatmak. Çünkü sorumluluk, kişinin -yasalara karşı gelmeyi ve kendi hayatını

feda etmeyi gerektirse bile- olduğu gibi olanın olanlığını devam ettirmeye çalışması (Herzog, 2004, s. 51); başkalarıyla ilişkide insanın yaşama hakkını savunan temel ilkeyi merkeze alması ve -başkası ne kadar *başka* olursa olsun- başkalığı tehlike değil, zenginlik olarak görecek biçimde eylemde bulunması anlamına gelmektedir. Arendt, bu noktada, en çok, dünyayı, insan ilişkileri alanını kurtaran "mucize"ye (Arendt, 1998, s. 247, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 356), "eylem yetisinin ontolojik olarak köklerini bulduğu doğarlık [*natality*] olgusu"na (Arendt, 1998, s. 247, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 356) güvenmektedir. Yeni insanlar doğdukça, yeni başlatıcılar, dolayısıyla yeni başlangıçlar da olacak; Anton Schmidt gibilerin sayısı artacaktır. Öyleyse, politik alanda eylerken "verilmiş olanı, beni çevreleyen başkalarını ve kimi zaman uzamsal olarak veya geçici olarak orada bulunmayanları" hesaba katmak (Herzog, 2004, s. 51), yalnız sorumlulukla ilgili olmakla kalmayıp, onun gereği de sayılmaktadır. Bu nedenle, dünyaya karşı sorumluluktan söz edilecekse, başkalarının düşünce ve görüşlerini ziyaret etmek -başkalarını insan olarak dikkate almak- şarttır. Burada da şunlar söylenebilir: "Politik görüşler edinirken, eylemde bulunurken, aynı zamanda, başkalarını da hesaba katmaktayım. Yeni bir mevcudiyet [*presence*] var ederken, orada bulunmayan insanları temsil etmekteyim [*re-present*: yeniden-mevcut kılmaktayım]. Kendimi mevcut kılarken, başkalarını temsil etmekteyim; başkalarını temsil ederek, kendimi mevcut kılmaktayım" (Herzog, 2004, s. 52). "[K]endimizi yaptığımız ve maruz kaldığımız şeylerle bağdaştırmaya [*reconcile*] çalıştığımız" (Arendt, 2005f, s. 309, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 427) bu süreç, aslında bir "katarsis" ya da "gerçeklikle uzlaşma"dır [*reconciliation with reality*] (Arendt, 2006c, s. 45, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 67). Arendt, katarsis veya gerçeklikle uzlaşmanın, Aristoteles'e göre Yunan tragedyasının özü [*essence*], Hegel'e göre de "tarihin nihai amacı" olduğunu (Arendt, 2006c, s. 45, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 67) hatırlatmaktadır. Bunun yanısıra, bir farkına varma, kabul etme [*recognition*] sürecini diğer edebi biçimlerden daha fazla yansıttığı için kasıtlı olarak tragedyayı söz konusu ettiğini özellikle belirtmektedir (Arendt, 1968, s. 20). "Sevdiklerime son görevimi yapıyorum" (Sofokles, 2005, s. 72, 85) diyerek Kral Kreon'un yasağını çiğneyen ve kardeşini gömen Antigone örneğinde olduğu gibi, kahraman, kendi sorumluluğunu kabul ettiğinde; yani bir çeşit zorunluluğa, *ananke*'ye (ἀνάγκη) boyun eğmekle birlikte, *sadece kendisi için kaçınılmaz olan* eylemi gerçekleştirdiğinde (Coşkun, 2017, s. 37-38); başka türlü ifade edilirse, eylemini

tanrıların isteği ile bağdaştırdığında [*reconcile*] (Herzog, 2004, s. 52); sonuç olarak, dünyayı genellikle eyleme dönüşmeyen etkisiz bir memnuniyetsizlikle seyretmek ve olduğu gibi olan şeylerden tiksinmek veya nefret etmek yerine, "şeyleri [olayları] olduğu gibi" (Arendt, 2006d, s. 188) karşılayıp yapılması gerekeni yaptığında; tragedyada "dramatik zirve"ye (Herzog, 2004, s. 52) ulaşılmaktadır. Kahramanın kendisiyle birlikte eylemine de yön veren *ananke*'nin (ἀνάγκη) dilimizdeki tam karşılığının *kader* kelimesi olduğunu söylemek ise pek mümkün değildir. Çünkü "[o] trajik durumun ortaya çıkmasında, kişinin kendisinin de payı vardır" (Coşkun, 2017, s. 40). Antigone'nin duyguları, sözleri ve eylemleri -bütün trajik kahramanlar gibi- *ethos*'undan (ἦθος), karakterinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu duygular, sözler ve eylemler, aynı zamanda onlar aracılığıyla etkili olan bir *daímōn*'un [δαίμων], kişiyi aşan bir gücün ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır (Vernant & Vidal-Naquet, 2012, s. 34). Öyleyse, tragedya insanı, *ethos-daímōn* aralığında oluşmaktadır (Vernant & Vidal-Naquet, 2012, s. 35); "*daímōn*'u *ethos*'tan ayıran uzaklıkta" (Vernant & Vidal-Naquet, 2012, s. 45). Bu iki terimden biri yok edildiğinde, trajik kişi de ortadan kaybolmaktadır (Vernant & Vidal-Naquet, 2012, s. 35). Tragedyanın ve tragedya kişisinin olabilmesi için Herakleitos'ta karşılaşılan ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων ifadesinin (Herakleitos, 2005, s. 274, fragman 119) aynı anda şu iki anlama birden gelecek biçimde ele alınması gerekmektedir: İnsanda *daímōn* diye adlandırılan onun karakteridir, ve tam tersi, insanda karakter diye adlandırılan da aslında bir *daímōn*'dur (Vernant & Vidal-Naquet, 2012, s. 35). Kaldı ki, Eski Yunan inanışına göre her insana hayatı boyunca eşlik eden, daima onun omzunun üstünden, gerisinden bakan, o yüzden de sadece karşıdaki kişiler tarafından görülebilen *daímōn* ile eylem ve konuşma sayesinde başkalarına açık seçik görünen "kim" sorusunun yanıtı arasında bir benzerlik bulunduğu fikrini öne süren; başkalarına şüphe götürmez bir şekilde görünen "kim"in, tıpkı *daímōn* gibi, kişinin kendisinden saklı/gizli kalmasının çok daha olası olduğu savını ortaya atan da Arendt'ten başkası değildir (Arendt, 1998, s. 179-180, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 263). Öte yandan, belirleyici bir karar alarak eylemde bulunan insanı, "hiçbir şeyin hiçbir zaman istikrarlı da, tek anlamlı da olmadığı belirsiz değerler dünyasında eylemini yönlendirmek zorunda bırakılan insanı" konu alan tragedya (Vernant & Vidal-Naquet, 2012, s. 19), sorumluluk sahibi öznenin oluşumunda bir aşamayı göstermesi (Vernant & Vidal-Naquet, 2012, s. 15) bakımından önemlidir. Ayrıca sorumluluğun öznesi de

tragedya insanı gibi arada olandır; kendisiyle dünya arasında, içine düştüğü durumlarla kendi duruşu arasında.

Burada, tezin birinci bölümünde sona doğru yaklaşırken, şunları söylemek mümkündür: Dünya, insanın eseridir; insanlık durumunun gözlemlenmesine imkân veren, daima başkalarıyla paylaşılan ortak politik uzam olduğu kadar, içinde eylenen kamusal alanı tanımlayan insan ilişkilerinden oluşması bakımından bir yaratıdır da. Dünyanın elle tutulamayan, değişebilen, dönüşebilen ilişkiler ağından, öznelerarası pratiklerden oluşan boyutu görmezden gelinemez çünkü gerçekliğin asıl payandası bunlardır: "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" (Berktay, 2012, s. 154). Kant'ın insanın varlık yapısına ilişkin ikili ayrımı (insan hem bir doğa varlığıdır hem de bir akıl varlığı) dikkate alındığında, sürekli yeniden yaratılan *dünya* denen bu eserin akıl varlığı insana ait olduğu tezi de kabul edilecektir. Aslına bakılacak olursa,

> […] 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 bağımlıdır ve bu anlamda "dünyasal"dır.
> 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 (Berktay, 2012, s. 152-153).

Arendt'in *dünya*sı da insanların benzersizliğini, biricikliğini korumaya, dolayısıyla ortak politik uzamı paylaşan kişiler arasındaki farklılıkları gözetmeye yönelik bir çaba üzerinde durmaktadır. O, totalitarizm deneyimi sonrasında ortaya çıkan "mutsuz bilinç"ten beslenerek düşünmek yerine politik eyleme içkin "dünya kaygısı"na yönelmekte; bize sunulmuş olan dünyayla ve bu dünyayı paylaşan hemcinslerimizle uzlaşabilme, birlikte bir şeyler yapabilme umudunu diri tutmaya çalışmaktadır (Berktay, 2012, s. 168). Ortaya koyduğu düşüncelerle okurunu başkalarını gözetmeye, birlikte hareket etmeye ve "dünyaya ihtimam gösterme"ye çağırmaktadır (Berktay, 2012, s.

168). Ona göre, başkaları, "cehennem" değil; "dünyaya minnet borcumuzu ödemek için işbirliği yapacağımız dostlardır" (Berktay, 2012, s. 168)! Arendt'in özgün ifadesiyle, "Nereden bakarsanız bakın, dünyevi politikanın yükünü üstlenmek için insanı motive eden şey, komşusundan [duyduğu] korku değil, ona yönelik sevgisidir" (Arendt, 2005g, s. 139). Buraya kadar aktarılanları özetlemek gerekirse,

> 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 (Berktay, 2012, s. 165).

O halde, kamusal alanda, özellikle karanlık zamanlarda, dünya sevgisi ve dünyaya karşı olan minnet duygusu *ben* sevgisine üstün gelmeli; kişinin kendisiyle ilgili kaygıların yerini ise dünya için duyduğu kaygı almalıdır: "Kötülüğe direnirken kötülüğe bulaşma ihtimaliniz olduğu her ne kadar doğruysa da, politikada dünya için duyduğunuz kaygı, kendiniz için duyduğunuz kaygıdan önce gelir - bu ben [*self*] ister bedeniniz ister ruhunuz olsun" (Arendt, 1992, s. 50). Arendt'e göre, Machiavelli de "[d]oğup büyüdüğüm şehrimi ruhumdan daha fazla seviyorum" sözüyle "[d]ünyayı ve onun geleceğini, hayatımdan ve/veya kendimden daha fazla seviyorum" demek istemektedir (Arendt, 1992, s. 50). Kişi, belirli bir toplulukla olan bağını kabul ettiğinde, özgür eylemleriyle başkalarını temsil ettiğinde, eylemleri hem kendisinin hem diğer topluluk üyelerinin geleceğine karıştığında, sorumlu olmaktadır (Herzog, 2004, s. 52). Kişinin kendisi yaptığı başlangıçlardan sorumludur. Bir başlatan olarak yaptığı başlangıçla kendi topluluğuna ve onun âdetlerine itiraz ettiğinde, itirazından ve eyleminden sorumlu olmaktadır; "çünkü bu tür meydan okumalar, bütün insanlığı etkilemektedir" (Herzog, 2004, s. 52). Kişinin sorumluluğu aslında topluluğu ve dünya arasındaki ayrılığı [*gap*] gidermektedir (Herzog, 2004, s. 52). Kötülüğü, totalitarizmi, dünyaya yabancılaşmayı, modernitenin olumsuzluklarını yaratan insan ve insanın eylemleriyse de, bunlar karşısında direnecek ve mücadele verecek olan yine tek tek insanlardır (Berktay, 2012,

s. 159). Bu yüzdendir ki, “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” (Berktay, 2012, s. 159). Ezbere yaşamaktan kaçınarak, eleştirel düşünerek, her tek durumda insan için gerçek bir hazine olan yargılama yetisine başvurarak ve -tıpkı Anton Schmidt gibi- bunu eyleme dökerek, dünyayı daha iyi bir yer haline getirmek mümkündür. Dünyadaki kötülüklere, çirkinliklere bulaşmadan yaşamaya çalışmak saygıya değer bir çabaysa da dünyayı daha iyi bir yer yapmaya yetmez. Aynı zamanda yurttaş olan her tek kişi, kötülüğün yapılmasını önlemekten, haksızlığı düzeltmekten ve paylaşılan bu ortak dünyanın devamlılığını sağlamaktan sorumludur.

BÖLÜM 2. DÜŞÜNME ÜZERİNE

Yapıp etmeleri sırasında insanın iyiyi ve kötüyü ayırt edebilmesini, iyilik ya da kötülüğe yönelmesini sağlayan şey nedir? Dönemin başlıca suçlularından Adolf Eichmann'ın mahkeme sürecini takip etmek, onun klişeler, stok ifadeler ve ezber deyişlerle dolu konuşmasını dinlemek, bu soruyu yanıtlama girişimi boyunca, Arendt için önemli ipuçları sunan kayda değer bir deneyim olmuştur. Tehcir operasyonunu yürüten, milyonlarca insanın ölümü anlamına gelen kâğıtları hiç duraksamadan imzalayan Eichmann, kendi klişeleri ve ezber deyişleri olmadan mahkemede tek kelime bile edemiyordur! "Klişelerin, stok tabirlerin, geleneksel, standartlaşmış ifade ve davranış kodlarına tutunmanın bizi gerçekliğe karşı, yani tüm olay ve olguların harekete geçirdiği dikkat ve düşünme talebine karşı korumak gibi toplumsal olarak bilinen bir işlevi vardır" (Arendt, 2005d, s. 160, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 157). Arendt'in iddiası ise Eichmann'ın böyle bir talepten açıkça bihaber olduğu (Arendt, 2005d, s. 160, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 157), konuşmadaki beceriksizliğinin düşünme konusundaki bir yetersizliğe ya da yeteneksizliğe işaret ettği yönündedir:

> Sonunda sanığa "boş laflar" ettiğini söylediklerinde, hakimler şüphesiz çok haklıydılar; ama bu boş lafların sahte olduğunu, sanığın çirkin ve aslında hiç de boş olmayan diğer düşüncelerini bu yolla saklamaya çalıştığını düşünürken yanılıyorlardı. Kötü hafızasına rağmen, Eichmann'ın kendisi için önemli olayları her defasında kelimesi kelimesine aynı beylik laflarla ve kendi uydurduğu klişelerle (ne zaman kendi kelimeleriyle bir cümle kurmayı başarsa, bu cümleyi klişe haline gelene kadar tekrar ediyordu) anlatmasındaki dikkat çekici tutarlılık bu varsayımı çürütüyordu. İster Arjantin veya Kudüs'te anılarını yazarken ister polis soruşturması veya duruşma sırasında olsun, her zaman aynı şeyleri aynı biçimde ifade ediyordu. Eichmann'ı dinledikçe, konuşma konusundaki yetersizliğinin *düşünme*, daha doğrusu başkalarının bakış açısına göre düşünme konusundaki yetersizliğiyle yakından ilişkili olduğunu daha iyi anlıyordunuz. Eichmann'la iletişim kurmanın imkânsız olmasının nedeni yalan söylemesi değil, kelimelere ve başkalarına karşı ve buna bağlı olarak gerçekliğe karşı en güvenilir zırhla sarılmış olmasıydı (Arendt, 2009d, s. 59).

Düşünememek, Arendt'in Eichmann'da gördüğü "en rahatsız edici özellik"tir (Bernstein, 2000, s. 277). Kötülükte insan sorumluluğuna ve kötülüğün sıradanlığı kavramına açıklık kazandırmaya yönelik daha sonraki girişimlerinde, her defasında, "Eichmann'ın *düşünme* ve bağımsız *yargılarda* bulunma yeteneksizliği" (Bernstein, 2010, s. 274) ile ilgili konuya geri dönmüştür. Sözgelimi, *Kötülüğün Sıradanlığı* için hazırladığı ek bölümde, Eichmann'ın aptal biri olmadığını özellikle belirtmiş; dönemin başlıca suçlularından biri haline gelmesini sağlayanın -aptallıkla hiçbir şekilde özdeşleştirilemeyecek bir şey- düpedüz düşüncesizlik olduğunu yazmıştır (Arendt, 2009d, s. 292). Eichmann'ın duruşmasından on yıl sonra, 1971'de kaleme aldığı ve kötülüğün sıradanlığı fenomenine tekrar değindiği "Thinking and Moral Considerations" [Düşünme ve Ahlâka Dair Değerlendirmeler] başlıklı makalesinde ise şu ifadelere yer vermiştir:

> Birkaç yıl önce, Eichmann'ın Kudüs'teki duruşmasını anlatırken, "kötülüğün sıradanlığı"ndan söz etmiş ve bununla bir teori ya da öğretiyi değil, hayli olgusal bir şeyi, devasa bir ölçekte gerçekleştirilen, faildeki herhangi bir günahkârlık, patoloji ya da ideolojik görüş özelliğine kadar izi sürülemeyen, faildeki tek kişisel farkın belki de olağandışı bir sığlık [yüzeysellik] olduğu, kötü eylemler fenomenini kastetmiştim. Eylemler korkunç olsa da, eyleyen ne korkunç ne de şeytaniydi, duruşma ve daha önceki polis sorgusu sırasında, geçmişinde ve davranışında saptanabilecek tek belirgin özellik tümüyle negatif bir şeydi: Aptallık değildi bu ama tuhaf, oldukça gerçek bir düşünme yetersizliğiydi [beceriksizliğiydi] (Arendt, 2005d, s. 159, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 156).

Arendt, *The Life of the Mind*'ın [Zihnin Yaşamı] "Düşünme"ye ayırdığı ilk bölümü için yazdığı giriş yazısında da hemen hemen aynı şeyleri tekrarlamış, dikkati bir kez daha kötülükle düşünme yoksulluğu/düşünce yoksunluğu arasındaki fark edilir bağlantıya çekmiştir:

> Eylemler canavarcaydı fakat eyleyen kişi -en azından çok etkili bir tanesi şimdi mahkemede- oldukça sıradandı, bilindikti ve şeytanca ya da canavarca değildi. Onda, sert ideolojik yargıların ya da belli kötü dürtülerin izi yoktu. Geçmişteki davranışlarında fark edilebilen tek önemli özellik, duruşma sırasında ve duruşma öncesindeki polis sorgusunda olduğu gibi, tamamıyla negatifti: Bu aptallık değil, *düşüncesizlik*ti (Arendt, 1981a, s. 4, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 22).

Arendt, karşılaştığı bu ürkütücü düşünce yokluğunun, görgü kuralları ve âdetlerin unutulmasından ya da kavrama, bilincine varma becerisinden yoksun olma

anlamında bir aptallıktan kaynaklanmadığını ısrarla savunmakta; hatta bunun "ahlâki çılgınlık" [*moral insanity*] olarak bile değerlendirilemeyeceğini (Arendt, 1981a, s. 5, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 23) iddia etmektedir. Eichmann'da gördüklerine bakarak kavramsallaştırdığı kötülüğün sıradanlığı fenomeni, Arendt'i doğrudan doğruya şu soruları sormaya yöneltmektedir: Sadece "adi gerekçeler" değil, herhangi bir gerekçe [*motive*], çıkar ya da azmettirme olmadan, kasti olarak kötülük yapmak mümkün müdür (Arendt, 2005d, s. 160, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 157)? "Doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayıran yargı gücümüz, düşünme yetimize mi bağlıdır" (Arendt, 2005d, s. 160, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 157)? "İyilik ve kötülük sorunu ya da doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğimiz, düşünme yetimizle bağlantılı olabilir mi" (Arendt, 1981a, s. 5, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 23)? "Düşünme yetersizliği/ yeteneksizliği ile vicdan dediğimiz şeyin felaket getiren iflası örtüşmekte midir" (Arendt, 2005d, s. 160, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 157)? "Sonuçları ve duruma özgü içeriği ne olursa olsun olup biten ya da dikkat çeken her şeyi irdeleme alışkanlığına benzeyen düşünme etkinliği, […] insanları kötülük yapmaktan sakınmaya iten, hatta onları fiilen kötülüğe karşı çıkmaya 'güdüleyen' koşullar arasında olabilir mi" (Arendt, 1981a, s. 5, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 24)?

Nisan 1944 tarihini taşıyan "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition" [Parya Olarak Yahudi: Gizli Bir Gelenek] başlıklı makalesinde, Arendt, Kafka'yı örnek göstermekte ve "Kafka için sadece gücü zayıflatılmayan ancak düşünerek onaylanan şeyler gerçektir. […] düşünme, yeni bir silah - Kafka'nın görüşüne göre, tek olan, paryaya topluma karşı hayati mücadelesinde doğuştan gelen tek şeydir" (Arendt, 1978, s. 83) diye yazmaktadır. Bu alıntının açıkça ortaya koyduğu gibi, Arendt için düşünme "filozofların ya da 'profesyonel düşünürler'in özel zihinsel etkinliği" (Bernstein, 2000, s. 278) değildir. O, düşünmenin, toplumun baskıcı bürokratik güçlerine karşı mücadelede, gerçek özgürlük için verilecek bir mücadelede en önemli silah olduğuna inanmakta (Bernstein, 2000, s. 278); hemen fark edileceği üzere, düşünme etkinliğini, işi düşünmek olanlarla sınırlamayıp, daha geniş bir kesimle ilişkilendirmektedir. 1959'da Lessing Ödülü'nü kabul edişiyle ilgili olarak yaptığı "On Humanity in Dark Times: Thoughts About Lessing" [Karanlık Zamanlarda İnsanlık Üzerine: Lessing Hakkında Düşünceler] başlıklı konuşmada ise düşünmenin "dünyada özgürce hareket

etmenin diğer yöntemi" (Arendt, 1968, s. 9) olduğunu anlatmakta; karanlık zamanlarda insanlar kamusal alandan yoksun kaldıklarında, gene de düşüncelerinin özgürlüğüne kaçıp sığınabileceklerini (Arendt, 1968, s. 9) onlara hatırlatmak istemektedir.

Hiç kuşkusuz, Arendt, Eichmann'dan alınan acı dersi aklında tutarak, karanlık zamanlarda çoğunluğun -neredeyse sorgulamadan- sessizce rıza gösterdiği kötülük çemberini kırabilecek bağımsız düşünmenin yolunu açmaya ve eleştirel düşüncenin olanağını göstermeye çalışmaktadır. Hayattayken hiçbir yerde hiçbir şekilde yayımlamadığı, kendisi için sakladığını kabul ettiği ancak bir konuşması sırasında dile getirdiği, "korkuluksuz/korkuluk olmadan düşünme" [*thinking without a banister*] (Arendt, 2018c, s. 473) dediği şeye başvurmaktadır. Yirminci yüzyıla felâket getiren totalitarizmin hukuk, ahlâk ve politika geleneğinden köklü bir kopuşa neden olduğuna da dikkat edilirse, Arendt'in Kasım 1972'de katıldığı bir konferansta iddia ettiği gibi, merdivenleri inip çıkarken tutunup dayandığımız, düşmemizi engelleyen korkulukları/tırabzanları gerçekten kaybettiğimiz (Arendt, 2018c, s. 473) öne sürülebilir. Gelenek bozulmuş, Ariadne'nin ipi kesilmiştir artık (Arendt, 2018c, s. 473). Bu da *yeni* yollarla düşünmeyi öğrenmemiz gerektiği (Bernstein, 2000, s. 278-279) anlamına gelmektedir. Arendt'e göre, kişi, korkuluklar olmadan düşünmeyi denemek zorundadır; yani sanki daha önce hiç kimse düşünmemiş gibi düşünmeye başladıktan sonra herkesten öğrenmeye başlamalıdır (Arendt, 2018c, s. 473). Böyle bağımsız düşünme, "yabancı bir arazide koltuk değnekleri olmadan özgürce hareket etmek için hiçbir desteğe ihtiyaç duymayan, hiçbir standart ve gelenek gerektirmeyen yeni bir düşünme türü"dür (Arendt, 1968, s. 10). Arendt'in kendi düşünmesindeki izlek de budur. Yapmaya çalıştığı şeyin *böyle* düşünmek olduğunu (Arendt, 2018c, s. 473), yine kendisi söylemektedir.

Arendt'in düşünme ile ilgili en ilginç, hatta en şairane betimlemelerinden birine, *Geçmişle Gelecek Arasında* için yazdığı ve "Geçmişle Gelecek Arasındaki Uçurum/ Yarık [Gap]" başlığı altında yayımladığı önsözde rastlanmaktadır. Düşünme ile kastettiği şeyin ne olduğunu açıklayabilmek için burada bir kez daha Kafka'yı düşüncesine ortak etmektedir. Arendt, Kafka'nın geçmişle geleceğin güçlerinin şimdideki bir şu anda birbiriyle çarpıştığı bir muharebe alanının imgelendiği, aslında düşünce olayı [*thought-event*] denilebilecek zihinsel bir görüngünün [*mental*

phenomenon] anlatıldığı (Arendt, 2006e, s. 10, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 22) kısa hikâyesi ile René Char'ın "Notre héritage n'est précédé d'aucun testament - Bu mirası bize vasiyet eden olmadı" (Arendt, 2006e, s. 3, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 13) sözleriyle dile getirdiği aforizmayı metin boyunca karşılaştırıp yorumlarken, anımsayış ve hikâye anlatma ile düşünmeyi birbiriyle ilişkilendirmektedir. Anımsayış/anımsama [*remembrance*], en önemli düşünce biçimlerinden [*modes of thought*] biridir (Arendt, 2006e, s. 5, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 16) ve "küçük, gizli özgürlük adaları"nı (Arendt, 2006e, s. 6, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 17) korumak için hikâye anlatımını gerektirir. Çünkü herhangi bir olay ya da eylem olup bittikten sonra hem onu hatırlayıp sorgulayacak, onun hakkında düşünecek birilerinin bulunması hem de olayın hikâyeyi ve anlamını nakledecek kimselerin zihninde tamamlanmış olması gerekmektedir (Arendt, 2006e, s. 6, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 17). Eylem olup bittikten sonra düşüncede tamamlanmadığında, anımsama ile bir açıkseçikleştirme sağlanamadığında, geriye anlatılacak bir hikâye de kalmamaktadır (Arendt, 2006e, s. 6, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 17). Arendt, Kafka'nın yukarıda sözü edilen kısa hikâyesini *Zihnin Yaşamı*'nda, "Geçmişle Gelecek Arasındaki Uçurum/Yarık: *Nunc Stans* [Duran Şimdi]" başlıklı bölümde tekrar ele almakta ve "[g]eçmişle gelecek arasındaki uçurum/yarık [gap] sadece refleksiyon [ölçünme, düşünüm, *reflection*] durumunda açılmaktadır" (Arendt, 1981a, s. 206, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 234) demektedir. Diğer bir deyişle, bu düşünme etkinliği, geçmiş ve gelecek arasındaki uçuruma yerleşmektedir. Ölçüp biçerek düşünme/ölçünme, namevcut "bölgeler"i -ister çoktan gözden kaybolmuş ister henüz ortaya çıkmamış olsun- zihnin huzuruna getirmekte; bu açıdan bakıldığında da düşünme etkinliği "zamanın kendisine karşı bir savaş olarak" anlaşılmaktadır (Arendt, 1981a, s. 206, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 234). Düşünen egonun [*thinking ego*], düşünen insanın zaman içindeki yeri de geçmişle geleceğin arası, yani zamanın içinde bir uçurum oluşturan şimdideki gizemli ve kaygan şu an olmaktadır (Arendt, 1981a, s. 208, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 236-237). Kafka'nın hikâyesinde, geçmiş ve gelecek, bu ikisi arasındaki uçurumda, "şimdi" denilen zamanda ikâmet eden ve "o" diye hitap edilen insanın daima savaşması gereken güçler olarak ele alınmaktadır (Arendt, 2006e, s. 10, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 22). Geçmiş ve geleceğin birbiriyle çarpışan güçleri arasında duran insan, ayakta kalmak istiyorsa, her iki tarafla da savaşmalıdır (Arendt, 1981a, s. 203, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 231). Başlangıcı ve sonu, yani doğumu ve

ölümü olan, dolayısıyla verili her anda ikisi arasında bulunan insanın bu varoluşsal durumunda, geçmiş ve gelecek artık-değil ve henüz-değil olarak birbirine muhasımdır; bu arada oluş hâli ise şimdi/şu an [present] olarak adlandırılmaktadır (Arendt, 1981a, s. 203, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 232). Aslında "savaşçının muharebe alanı olarak görülen" (Arendt, 1981a, s. 205, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 233), uçurumda içinde olunan bir şimdiki zaman, bir şu an söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle dile getirilecek olursa, bu muharebe meydanı, "insanın yaşamını geçirdiği süresi uzatılmış bir Şu An'dır" (Arendt, 1981a, s. 205, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 233). İnsanın yaşamında "şu an" denilen şey, çoktan geçmiş olan bir geçmişle henüz olmayan ama yaklaşan bir geleceğin birbiriyle çarpışmasından başka bir şey değildir (Arendt, 1981a, s. 205, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 233). "İnsan bu arada yaşar ve şimdi olarak adlandırdığı şey, onu umutla ileriye doğru süren geçmişin ölü ağırlığı ile onu emin olduğu tek gerçekliğin hatırası ve nostaljiyle 'geçmişin dinginliği'ne doğru geri iten […] gelecek korkusuna karşı bir hayat boyu [verdiği] mücadeledir" (Arendt, 1981a, s. 205, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 233-234). Geçmişle gelecek arasındaki açıklıkta meydana gelen bu düşünme tarzı da "tümdengelim, tümevarım ve sonuç çıkarma gibi, birbiriyle çelişmeyen mantıkî kuralları ve iç tutarlılığı bir kerede ve herkes için öğrenilebilecek, sonra sadece uygulanmasına ihtiyaç duyulacak zihinsel işlemler"le (Arendt, 2006e, s. 13, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 27) bir tutulmamalıdır. Arendt, geleneksel olarak düşünmenin bu tür zihinsel işlemlerle ilişkilendirildiğini elbette biliyordur; kaldı ki, düşünmenin bunlarla ilgisi olmadığını öne sürmek ve kanıtlamak gibi bir çabası yoktur (Bernstein, 2000, s. 279). Anlatıp tanımlamaya ve uygulamaya çalıştığı düşünme, hem cesaret hem de bağımsız yargılarda bulunma yeteneği talep eden, "anımsayış [*remembrance*], hikâye anlatıcılığı [*story-telling*] ve imgelem [*imagination*] gerektiren yaratıcı/türetici bir etkinliktir" (Bernstein, 2000, s. 279). Dahası, politik düşüncenin politik olayların gerçekliğinden kaynaklandığını savunan Arendt için "düşüncenin kendisi, yaşamda deneyim konusu olan olaylardan doğar ve kendi yönünü tayin etmesini sağlayacak yegâne işaret levhaları olarak onlara bağlı kalmalıdır" (Arendt, 2006e, s. 14, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 27-28). Kafka'nın hikâyesinde kullandığı metaforla ilgili temel sorun, "o" dediği insanın hakem ya da hâkim konumuna terfi etmek için çatışma hattından kaçarken bu dünyadan da kaçmış olması; yukarıdan değilse de dışarıdan yargılayıp hüküm veriyor olmasıdır (Arendt,

1981a, s. 207, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 236). Oysa o ancak muharebe alanında kalırsa, uçurumun kıyısında düşünmeye devam ederse "kendi varlığını/mevcudiyetini [*presence*] savunan bir savaşçı" (Arendt, 1981a, s. 207, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 236) olabilecektir. Ayrıca savaşçının düşünmeye elverişli sessizlik ve dinginliği bulabilmek için çatışma hattının dışına çıkmasına, savaş alanından kaçmasına gerek yoktur; yorgun düştüğünde, dinlenebileceği yeri savaş alanının kendisi ona zaten sağlayacaktır (Arendt, 1981a, s. 208, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 236). Arendt, düşünmenin günlük yaşamın işlerinden uzaklaşmayı gerektirdiği, aslında yalnızlığa ihtiyaç duyduğu şeklindeki o çok tanıdık genel kanıya rağmen, "insanların görünümlerin gündelik dünyasından kaçabileceği yanılsaması"nın (Bernstein, 2000, s. 280) düşünmenin en büyük tehlikelerinden biri olduğunu göstermek ister gibidir. Zihinsel etkinliklerin karakteristik olarak kendi üzerlerine geri döndüklerinin keşfiyle birlikte görünümlerden uzaklaşma (Arendt, 1981a, s. 202, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 231), başka bir ifadeyle "*doxa*'yı karalama ve değişen görünümlerin olumsallığından kaçma" (Bernstein, 2000, s. 280) eğiliminden, çok uzun zamandır felsefi geleneğe içkin olduğu söylenebilecek bir eğilimden, bile bile vazgeçmektedir sanki. Bu da Arendt'in kendisini bir filozof olarak görmemesinin, filozof çevresine ait olmadığı noktasında ve bir politika kuramcısı olduğu konusunda ısrar etmesinin (Arendt, 2005c, s. 1) en temel nedenlerinden biri olarak gösterilebilir.[6]

Arendt, 1954 yılında, *İnsanlık Durumu*'nun yayımlanmasından dört yıl önce, Notre Dame Üniversitesi'nde bir dizi ders vermiştir. Bu derslerin üçüncü ve sonuncusuna ait düzenlenmiş bir versiyon olan "Philosophy and Politics" [Felsefe ve Politika] -sadece 1990'da yayımlanmıştır- onun "düşünme üzerine düşünme"sine (Bernstein, 2000, s. 280) tanık olmak, özellikle de "düşünmenin *politik* işlevi"ni (Bernstein, 2000, s. 280) anlamak bakımından önemlidir. Arendt, burada, felsefe ve politika arasındaki gerilime değinmekte[7]; daha dersin başında kullandığı ilk cümlede,

[6] Arendt, düşünce ve eylemin birbirinden koptuğunu, felsefe ve politikanın birbirinden ayrıldığını öne sürmüş olsa da, yeni bir politik düşünme türü için düşünme ve eylemi yeniden bütünleştirmeye yönelik olanaklar üzerinde durmuştur (Bkz. Richard J. Bernstein, "Arendt on Thinking", D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* içinde, Cambridge University Press, New York 2000, s. 291, 3. not).

[7] Bu konuda ayrıntılı bir tartışma ve değerlendirme için bkz. Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, New York 1992, Chapter 7, "Philosophy and Politics".

Sokrates'in yargılanıp mahkûm edilmesiyle birlikte felsefe ve politika arasında bir uçurum açıldığını, hatta bunun siyasi düşünce tarihi açısından bir dönüm noktası olduğunu dile getirmektedir (Arendt, 1990b, s. 73). Ona göre, Platon'la başlayan siyaset felsefesi geleneği, Karl Marx ile sona ermiştir (Arendt, 1990b, s. 102). Arendt'in asıl iddiası, dikkatini politik görüşlerin rekabet halindeki dağınık ve karmakarışık dünyasına yönelten filozofların öncelikli amacının politikayı anlamak değil, felsefenin mutlak standartlarını [absolute standards] politikaya empoze etmek olduğu yönündedir (Bernstein, 2000, s. 280). Platon, idealları politik amaçlar için kullanan ilk kişi olmuştur; diğer bir ifadeyle, yokluğunda her şeyin göreceli kalacağı aşkın "mutlak standartlar"ı insan ilişkileri alanına/insani meseleler alanına ilk kez o getirmiştir (Arendt, 1990b, s. 74-75). Bu da anlaşılır bir şeydir. Kendi *doxa*sını Atinalıların sorumsuz görüşlerine sunan Sokrates'in çoğunluk tarafından nasıl dışlandığını görmüş olması, onu mutlak standartlarla ilgili bir arayışa sevk etmiştir (Arendt, 1990b, s. 74). Öyle ki, Platon'un siyaset felsefesindeki en önemli itici güç, "[i]nsan eylemlerinin yargılanabileceği ve insan düşüncesinin bir parça güvenilirliğe ulaşabileceği bu standartlar" (Arendt, 1990b, s. 74) olmuştur. Filozoflarla politika arasındaki husumete değinen Bernstein da "[p]olitikanın 'çılgınlığı'ndan kaçmaya çalıştılar. Ya da 'gerçeklik ve hakikat'in sabit, kalıcı, mutlak standartlarına başvurarak şehri yönetmeye çalıştılar. Bu, Atina *polis*i Sokrates'i mahkûm ettiğinde, köklerini Platon'un umutsuzluğunda bulan bir gelenektir" (Bernstein, 2000, s. 280) demektedir. Bu düşünce biraz daha ileriye taşındığında, Arendt'in, Sokrates'le Platon arasındaki karşıtlığa yönelik bir keşifte bulunduğu bile söylenebilir. Çünkü Arendt'in Sokrates'i "kaçmak ya da polis *yönetmek* isteyen biri değildir" (Bernstein, 2000, s. 280). Tam tersine, o, pazaryerinde, başkalarının görüşlerinden oluşan bir çokluğun içinde, bu *doxa*ların tam ortasında dolaşmaya devam etmiş; Platon daha sonra *dialegesthai* adını verdiyse de, kendisinin doğurtma [*maieutike*], ebelik sanatı dediği yöntemle düşündükleri şeyi doğurmaları ve *doxa*larındaki hakikati arayıp bulmaları konusunda başkalarına yardım etmek istemiştir (Arendt, 1990b, s. 81). Arendt, yine aynı derste, Sokrates'le ilgili fikirlerini açıklamaya şöyle devam etmektedir:

> Sokrates, her bir yurttaşın hakikatini [*truth*] doğurtarak/ortaya koyarak, kenti hakikate daha uygun [*truthful*] bir hale getirmek istedi. Bunu yapmanın yöntemi *dialegesthai*, bir şeyden enine boyuna konuşmak, fakat bu diyalektik *doxa* ya da

> görüş imha ederek hakikati meydana getir*mez*, tam aksine, *doxa*yı kendi doğruluğu içinde açığa vurur. Öyleyse filozofun rolü, kenti yönetmek değil ama kentin "atsineği" olmaktır, felsefi hakikatleri anlatıp yaymak değil ama yurttaşları daha hakikate uygun [*truthful*] hale getirmektir. Platon'la arasındaki fark belirleyicidir: Sokrates, yurttaşları eğitimden geçirmeyi o kadar istemediyse de, kendisinin de içinde yer aldığı politik hayatı oluşturan *doxalar*ını [*doxai*] geliştirmek/düzeltmek istedi. Sokrates'e göre, doğurtma [*maieutike*], esasen, şu ya da bu genel hakikate ulaşma sonucuna bakarak ölçülemeyen meyveleri katı bir eşitlik temelinde verme ve almaydı, politik bir etkinlikti (Arendt, 1990b, s. 81).

Buradan hareketle, Sokrates'in, düşünen kişiler olmalarını sağlayacak şekilde yurttaşlarını kışkırttığı iddia edilebilir. Bu düşünme etkinliği, kendini konuşmada, *logos*ta göstermektedir. "Sokrates'e göre, kendi *doxa*sının doğru olduğunu söyleyen insan için başlıca ölçüt, 'kendisi ile uzlaşma içinde olması' - kendisiyle çelişmemesi ve çelişkili şeyler söylememesiydi […]" (Arendt, 1990b, s. 85). Yani Sokrates'te düşünmek, "[kişinin] kendisiyle bir diyaloğu gerektirir" (Bernstein, 2000, s. 281). Ancak "içinde bir-içinde-iki olduğum bu iç diyalogda bile" (Bernstein, 2000, s. 281), "insanların dünyası olan şu çoğulluktan [*plurality*] tamamen ayrılmış değilim"dir (Arendt, 1990b, s. 88). Sokrates'teki gibi, insanın düşünen ve eyleyen bir varlık olduğuna, düşüncelerinin sürekli olarak ve kaçınılmaz biçimde eylemlerine eşlik ettiğine ilişkin bir farkındalık [*awareness*], "insanları ve yurttaşları geliştiren şeydir" (Arendt, 1990b, s. 89). Burada dikkati çeken nokta, ben'den başka bir şey olmayan bir-içinde-iki'nin diyaloğunu sadece düşünürken fark edebileceğimiz, söz konusu diyaloğu sadece düşünürken gerçekleştirebileceğimizdir (Arendt, 1990b, s. 89). Öte yandan, Sokrates'in böyle idealize edilerek sunulması da kayda değerdir. Arendt, "Sokrates betimlemesinin ve Sokrates ile Platon arasında [bulduğu] güçlü karşıtlığın tartışmalı olduğunu gayet iyi biliyordur. Onun 'Sokrates'i', politik düşünce ve bu düşünceye düşman olan siyaset felsefesi türü arasındaki farkı vurgulamak için kullandığı ideal bir tiptir - kişidir" (Bernstein, 2000, s. 291, 5. not). Arendt, böylelikle hem "*düşünmenin* politika için zaruri olduğunu" hem de "düşünmenin kişinin *doxalar*ı sınaması ve hakikate daha uygun kılması için gerekli olduğunu" (Bernstein, 2000, s. 281) belirtme fırsatı yakalamaktadır. Gerçekten de "Sokrates'e göre, insan, daha filozofların 'rasyonel hayvan'ı değildir ama *düşünen* bir *varlık*tır; ki onun düşüncesi konuşmada kendini gösterir" (Bernstein, 2000, s. 281).

Bunlara ek olarak, Arendt'te, vicdan sahibi olma ve vicdana biçim vermede de düşünmenin gerekli olduğu ileri sürülebilir. Tezin ilk bölümünden hatırlanacağı üzere, Sokrates için en zorunlu şey, kendisiyle çelişki içinde olmayacak şekilde yaşamaya çalışmaktı. Sokrates, "tüm dünyayla anlaşmazlık [*disagreement*] içinde olmak, kendisiyle anlaşmazlık içinde olan *biri olmak*tan çok daha iyidir" (Arendt, 1990b, s. 87) diyerek neyi önemsediğini dile getirdiğinde, "sadece mantığın değil, aynı zamanda ahlâkın da temel bir ilkesini öngörüyordu"r (Bernstein, 2000, s. 281). "Mantıktan daha az olmamakla birlikte, ahlâkın kaynağı bu ifadededir, en genel anlamıyla vicdan için de kendimle uzlaşabileceğime veya kendimle uzlaşmazlık içinde olabileceğime ilişkin olguya dayanır ve bu sadece başkalarına değil, kendime de göründüğüm anlamına gelir" (Arendt, 1990b, s. 87). Düşünme, iç diyalog, vicdan ve tek başınalık [*solitude*] arasındaki bağlantıya yönelik bu tür açıklamalar, aslında Arendt'in "totalitarizmle ilgili deneyiminden kaynaklanmaktadır" (Bernstein, 2000, s. 281). "Politik örgütlenmenin totaliter koşulları altında vicdanın kendisinin artık iş görmediği yönünde sıkça görülen olgu" (Arendt, 1990b, s. 90), "totaliter rejimlerin bağımsız düşünme için gereken gerçek tek başınalık olanağını ortadan kaldırmayı amaçladığını fark ettiğimiz zaman açıklanabilir" (Bernstein, 2000, s. 281). Kendisiyle diyalog kurmayan ya da kuramayan, tüm düşünme biçimleri için gereken tek başınalıktan yoksun olan bir insanın, vicdanını sağlam tutması, onu bozulmamış olarak koruyabilmesi imkânsızdır (Arendt, 1990b, s. 90). Buradaki gibi bir tek başınalıkla, yalnızlık değil, yaşamına ve kararlarına Hitler'in emirleri doğrultusunda yön veren *çılgın* kalabalığın içindeyken ona dışarıdan bakabilecek kadar kendi başına olma, kendi kararlarını vermeye yetecek kadar bir sürede o çok kıymetli tenhada kendi başına düşünebilme kastedilmektedir. Bu da hiçbir zaman kişinin kendisini başkalarıyla paylaşılan ortak dünyadan soyutlaması, tamamen özel alana çekilmesi anlamına gelmemektedir. Sokrates'le ilgili belirlemeler ise Arendt'in politik düşünce ile ne ifade etmek istediğini anlayabilmek için olduğu kadar, *doxa*ları hakikate yaklaştırmaya yönelik bir düşünmeyi ve böyle bir düşünmenin *polis*teki yurttaşlarla ilişki kurarak gerçekleştiğini göstermesi bakımından kayda değerdir.

Arendt'in *Zihnin Yaşamı*'nda bakışını ve dikkatini düşünmeye yöneltmesinin nedenlerinden biri, *İnsanlık Durumu*'da konuyu yeterince irdelemediğine inanması ve bu ihmalinden dolayı duyduğu "huzursuzluk"tur (Bernstein, 2000, s. 282). Ancak

dikkatli bir okur, daha kitabın başında, Arendt'in giriş yazısında, düşünmeyle ilgili eleştirel ifadelere rastlayacaktır:

> Eğer bilgi (modern anlamda know-how) ve düşüncenin [başka bir] çıkar için yolları ayırdığının doğru olduğu ortaya çıkarsa, bu durumda, gerçekten, kendi yaptığı makineler kadar bile değeri olmayan aciz köleler, kendini -ne denli öldürücü/kanlı olursa olsun- teknik olarak mümkün her marifetli zımbırtının insafına terk etmiş düşünce yoksunu [*thoughtless*] yaratıklar haline geliriz (Arendt, 1998, s. 3, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 30).

Ayrıca, *İnsanlık Durumu*'nda yapmaya çalıştığı şeyi bir düşünme egzersizi olarak gördüğü, sözü edilen kitabın giriş bölümünde yer alan aşağıdaki ifadelere bakıldığında, kolaylıkla anlaşılabilir:

> İlerleyen sayfalarda önerdiğim şey, en yeni deneyimlerimizi ve en yeni tarihli korkularımızı çıkış noktası olarak alarak, insanlık durumunu yeniden düşünmektir [*reconsideration*]. Bu, belli ki, bir düşünce [*thought*] ve bana öyle geliyor ki zamanımızın en göze çarpan özellikleri arasında yer alan düşünceden yoksunluk [*thoughtlessness*] -pervasız umursamazlık, devasız sersemlik ya da önemsiz ve içi boş hale gelen "hakikatler"in kayıtsızca tekrarlanması- sorunudur. Dolayısıyla, önerdiğim şey çok basittir: bu, ne yaptığımızı düşünmekten başka bir şey değildir (Arendt, 1998, s. 5, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 32-33).

Sonuç olarak, Arendt'te, düşünmenin kendisi bir etkinlikte bulunma halidir; bir eylemdir. Üstelik düşünme, "insanların yapmaya muktedir olduğu en yüksek ve belki de en saf eylem [*activity*]"dir (Arendt, 1998, s. 5, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 33). Bu nedenle, *İnsanlık Durumu* kitabının son paragrafında aynı konuya geri dönmekte ve giriş bölümünde söylediklerini pekiştirmek amacıyla şu belirlemelere yer vermektedir:

> […] düşünce/düşünme, insanların politik özgürlük koşulları altında yaşadığı her yerde hâlâ mümkündür ve hiç şüphe yok ki edimseldir [*actual*]. Ne yazık ki, düşünürlerin meşhur fildişi kuledeki özgürlüğü hakkında halihazırda varsayılanların aksine, başka hiçbir insan kapasitesi bu denli savunmasız/zayıf değildir ve tiranlık koşulları altında eylemek [*to act*] aslında düşünmekten çok daha kolaydır. Her zaman, belki de yanlış şekilde, yalnızca birkaç kişinin bir yaşam deneyimi olarak düşünmeyi bildiği farz edilmiştir. Bu bir avuç kişinin zamanımızda daha da azalmamış olduğuna inanmak, haddini bilmezlik anlamına gelmeyebilir. Bu, dünyanın geleceği açısından önemsiz olabilir ya da sınırlı bir

> ilgisi bulunabilir [ancak] insanın geleceği açısından hiç de önemsiz değildir (Arendt, 1998, s. 324-325, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 459).

İnsanın bir eylem olarak düşünme etkinliğini sürdürebilmesi, başkasının ya da başkalarının düşündüğünü seçmek yerine kendi düşündüğünü seçebilmesi yine insan olmanın getirdiği bir olanaksa da, totaliter koşullar altında çok az kişinin bunu başarabildiği bilinmektedir. Yukarıda açıkça belirtildiği gibi, insanlığın geleceğinin bu olanağa ve bu olanağın değerlendirilip değerlendirilmemesine bağlı olduğu doğru ise Arendt'in eşliğinde düşünmeyi düşünerek ilerlemek, düşünenler için bugünden yarına atılacak önemli bir adım olacaktır. Hiç kuşkusuz, düşünmeyi düşünmek, insanın insanlığını ortaya koymak bakımından da kayda değer bir çabaya hizmet edecektir. Arendt -sanılanın aksine- düşünmeyi düşünmeye hayatının ve kariyerinin son dönemlerinde başlamış değildir, hatta düşünmenin en başından beri bütün yazdıklarına nüfuz eden anakonu olduğu bile iddia edilebilir. Burada, tezin ilerleyen bölümlerinde, onun düşünme hakkındaki düşüncelerindeki bazı dikkate değer noktalar gözden geçirilecek; çeşitli problemlerin düşünme ile birlikte nasıl *dokunduğu* gösterilmeye çalışılacaktır.

2.1 Kant ve Arendt'te "Düşünme"

Arendt, birçok defa, düşünme süreci ile Penelope'nin örtüsünün tekrar tekrar örülüp sökülmesi arasında bir benzerlik olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, "düşünme işi, Penelope'nin örtüsü/örgüsü gibidir; önceki gece örüp bitirdiğini, her sabah söküp bozar" (Arendt, 1981a, s. 88, ayrıca bkz. Arendt, 2005d, s. 166, Arendt, 2017, s. 162 ve Arendt, 2018b, s. 110). Bu da Penelope'nin örgüsüne ilişkin yorumunda Arendt'in Platon'dan ayrıldığını göstermektedir.[8] Ayrıca bu benzetmenin tamamlanmış bir ürün

[8] *Phaidon* 84a'da Platon da Penelope'nin bitmeyen örgüsünden söz etmektedir ama Arendt'tekinin tam tersi anlama gelecek şekilde: Platon'da, "[h]az ve acıya köle olmaktan kurtulan 'filozofun ruhu', Penelope gibi davranmayacak, kendi ördüğünü sökmeyecektir" (Bkz. Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Vol. I*., Harvest Book/Harcourt, Inc., New York 1981a, s. 225, 43. not, ayrıca bkz. Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018b, s. 110). Bu noktada, Arendt'e göre, ruhun Platon'da düşünen ben/ego kavramına karşılık geldiği (Bkz. Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Vol. I*., Harvest Book/Harcourt, Inc., New York 1981a, s. 225, 43. not, ayrıca bkz. Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018b, s. 110) de hatırlanmalıdır. Bedeninden ayrılırken, rüzgârlarla darmadağınık olup gitmekten, her yana savrulmaktan, savrulunca da bir yerde bulunmamaktan korkmayan bu ruhla ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. Platon, *Phaedo*, David Gallop (Ed.), Clarendon Press, Oxford 1975, s. 33-34, 84, 84a ve 84b. Türkçe okumalar için bkz. Platon, *Phaidon*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001, s. 58, 84, 84a ve 84b.

ya da sonuç beklentisine yanıt vermeyen, kararsız, erinçsiz hatta kendisi için yıkıcı bir düşünmeyi yansıttığını savunmak, yanıltıcı olacaktır çünkü "Arendt'in düşünmeyi düşünmesi, daha çok, bazen eski ipliklerin kullanıldığı, bazen de yeni ipliklerin örgüye sokulduğu, tekrar tekrar örülen ve sökülen incecik bir tül gibidir. Kesiklik ve farklılık kadar, süreklilik de vardır" (Bernstein, 2000, s. 282-283). Tezin bu gelinen aşamasında, Arendt'te düşünmeyi düşünmeye eşlik eden bazı ipliklerden ve Kant'ta düşünmenin nasıl anlaşıldığıyla ilgili belirlemelerden yararlanılacak; düşünme denen örgünün nasıl örüldüğü araştırılacaktır.

Arendt, *Zihnin Yaşamı*'nın ilk cildi "Düşünme" için kaleme aldığı giriş yazısına, Heidegger'den yaptığı bir alıntıyla başlamaktadır: "Düşünmek, bilimlerin yaptığı gibi, bilgi [*knowledge*] getirmez. / Düşünmek, kullanışlı pratik bilgelik sağlamaz. / Düşünmek, evrenin bilmecelerini çözmez. / Düşünmek, bize doğrudan eyleme gücü vermez" (aktaran Arendt, 1981a, s. 1, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 21). Sadece alıntı yapmakla kalmayıp, burada ortaya atılan iddiaların her birini onaylayıp destekliyor gibidir de. En önemli nokta, düşünmeyi bilmekten ayırmak, ikisi arasındaki farkı gösterip ortaya koyabilmektir. Arendt, düşünme [*thinking*] ve bilme [*knowing*] arasındaki ayrımı -insanda düşünme ve anlamayı kışkırtan akıl [us, *ratio, reason, Vernunft*] ile kesin, doğrulanabilir bilgiyi arzulayan ve elde edebilen anlama yetisi [anlık, *intellectus, intellect, Verstand*] arasındaki ayrımı- Kant'a borçlu olduğumuzu ifade etmektedir (Arendt, 2005d, s. 163, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 160). Bağlamımız doğrultusunda açıklamak gerekirse, Kant, "Almanca *Verstand* kelimesini Latince *intellectus*'un karşılığı olarak kullanmıştır" (Arendt, 1981a, s. 13-14, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 33). "*Verstand*'dan (anlama yetisi), yani bilme [*cognition*] yetisinden ayırt etmek için *Vernunft* (akıl) olarak adlandırdığı düşünme yetisi, tamamıyla farklı bir doğaya sahiptir" (Arendt, 1981a, s. 57, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 79). Böyle bir ayrımın ortaya çıkmasındaki temel neden, Kant'ın kendi kelimeleriyle açıklanabilir: "Anlama yetisinin kavramlarının (algıları) *kavramaya* hizmet etmesi gibi, aklın kavramları da *anlamaya* [idrak etmeye, *comprehension*] hizmet eder" (Kant, 1998, s. 394, A311, ayrıca bkz. Kant, 2015, s. 230, A311). Yani "anlama yetisi (*Verstand*) duyulara verilen şeyi kavramayı arzularken, akıl (*Vernunft*) onun *anlamını* [*meaning*] anlamak ister" (Arendt, 1981a, s. 57, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 79). Başka bir

biçimde dile getirilecek olursa, "[b]ilmek, her şeyden önce *hakikat*le [truth] ilgilidir, düşünmek ise *anlam*la [*meaning*] uğraşmaktadır" (Bernstein, 2000, s. 283). Arendt'in özgün ifadesiyle, biliş/bilme, hakikati "duyu algılarımız aracılığıyla yönümüzü tayin ettiğimiz görünümler dünyasından" çıkarıp elde etmektedir (Arendt, 1981a, s. 57, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 79); yani "hakikat duyuların tanıklığında bulunmaktadır [*locate*]" (Arendt, 1981a, s. 57, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 79). Ancak aynı şeyin, anlam[9] ve onu arayan düşünme yetisi için de geçerli olduğu iddia edilemez (Arendt, 1981a, s. 57, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 79). Çünkü "düşünme yetisi, bir şeyin ne olduğunu ya da varolup olmadığını değil -varlığı daima önceden kabul edilmiştir- *oluşunun/ varoluşunun ne anlama geldiğini* sorar" (Arendt, 1981a, s. 57, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 79). Bu da, düşünmenin daima görünmeyenlerle [*invisibles*] ilgilenmesiyle (Arendt, 1981a, s. 193, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224), önceki bölümde yürütülen sorumluluk tartışmasında politik düşünce bağlamında açıklandığı üzere, düşünmenin/ düşüncenin orada bulunmayan şeylere yönelik *temsil edici* özelliğiyle ilişkilidir. "Zihnin isteme ve yargılama etkinlikleri de dahil olmak üzere, tüm diğer etkinlikler paylaşılan bir dünyanın mevcudiyetine dayanırken, düşünmenin ihtiyacı tam tersidir" (Bradshaw, 1989, s. 80): "Düşünme açısından [...] görünümler dünyasından çekilmek [uzaklaşmak] tek gerekli önkoşuldur. […] düşünme daima anımsamayı ima eder; her düşünce, kelimenin tam anlamıyla bir sonrasında gelen-düşüncedir" (Arendt, 1981a, s. 78, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 99). "Düşünmenin her zaman doğrudan duyu algısından koparılmış, namevcut nesnelerle meşgul olduğu"nu (Arendt, 2005d, s. 165, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 161) bildiren ve Arendt'in düşünmeyi "özel bir problem" (Bradshaw, 1989, s. 80) olarak ele almasına neden olan bu olgu, şöyle özetlenebilir:

> Düşüncenin nesnesi her zaman [mevcut kılan] bir temsildir [*re-presentation*], yani aslında mevcut olmayan, sadece zihin için mevcut olan, zihnin imgelem sayesinde bir imge biçiminde/formunda mevcut kılabildiği bir şey ya da biridir. Başka bir deyişle, düşünüyorken, görünümler dünyasının dışına çıkarım, düşüncem metafizik düşüncenin eski alanına giren, görünmeyen kavram ya da idelerle [*ideas*] değil de, duyulara verili sıradan nesnelerle uğraşsa bile. Biri

[9] Arendt, burada anlam [*meaning*] olarak adlandırılan şeyin, Kant tarafından maksat [*purpose*], hatta niyete [*intention*], Almancadaki *zweck* ve *absicht*'e, denk tutulduğunu bildirmektedir (Bkz. Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Vol. I.*, Harvest Book/Harcourt, Inc., New York 1981a, s. 64, ayrıca bkz. Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018b, s. 88).

> hakkında düşünmek için o kişinin duyularımızdan koparılması gerek; onunla birlikte olduğumuz sürece onu düşünmeyiz - bununla birlikte, sonradan düşünceyi besleyen izlenimler [*impressions*] toplayabiliriz; [orada] bulunan biri hakkında düşünmek, gizliden gizliye kendimizi onun refakatinden ayırmak ve o kişi artık orada değilmiş gibi davranmak anlamına gelir (Arendt, 2005d, s. 165, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 161-162).

Arendt, birini düşünmemiz için huzurumuzdan uzaklaşmış olması, artık orada bulunmaması gerektiğini, onunla beraber olduğumuz sürece onu düşünmediğimizi (Arendt, 1981a, s. 78, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 99), *Zihnin Yaşamı*'nda da dile getirmekte ve hemen hemen yukarıdaki ifadelerin aynısını tekrarlamaktadır: "Hâlâ-huzurumuzda bulunan birisi ya da bir şey hakkında düşünmeye başlamamız elbette olasıdır [ancak] bu durumda kendimizi farkında olmadan çevremizden soyutlarız ve zaten [orada] yokmuşuz gibi davranırız" (Arendt, 1981a, s. 78, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 99). Arendt'in bu belirlemeleri, dünyadan uzaklaşmakla karakterize edilen ve sıradan insan deneyimleri alanının dışındaymış gibi duran düşünmenin, dolayısıyla anlam arayışının, neden çoğu zaman insanlara "garip" geldiğini (Arendt, 1981a, s. 78, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 99), neden "*insanlık durumuna aykırı* bir etkinlik" (Arendt, 1981a, s. 78, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 99) olarak görüldüğünü açıklamak için olabilir. Aslında yapmaya çalıştığı, düşünmeyi insanlık durumuna aykırı bir etkinlik olarak betimleyenlerle empati kurmaktan (Bradshaw, 1989, s. 80) başka bir şey değildir.

Öte yandan, burada gözden kaçırılmaması gereken bir diğer nokta da şudur: "Bilme arzumuz -ister pratik ihtiyaçlardan ister teorik kafa karışıklıklarından ister katıksız meraktan kaynaklansın- yöneldiği amaca ulaşarak tatmin edilebilir" (Arendt, 2005d, s. 163, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 159, Arendt, 1981a, s. 62, Arendt, 2018b, s. 84); düşünme ihtiyacı ise "yalnızca düşünme yoluyla tatmin edilebilir" (Arendt, 2005d, s. 163, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 160). Bilme ekinliğinin başarısı, somut bir ürün ortaya koyması, yani bilgi vermesidir (Bernstein, 2000, s. 283); Arendt'in kendi deyişiyle ifade etmek gerekirse, "[b]ilme etkinliği en az ev inşa etmek kadar dünya-inşa eden bir etkinliktir" (Arendt, 2005d, s. 163, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 160, Arendt, 1981a, s. 57, Arendt, 2018b, s. 79). Düşünme etkinliği ya da eğilimi ise geriye böyle elle tutulur bir şey bırakmaz (Arendt, 2005d, s. 163, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 160,

Arendt, 1981a, s. 62, Arendt, 2018b, s. 85); düşünmenin "başarısı", "düşündüklerini imha edip yeni baştan düşünme kapasitesi ile ölçülür" (Bernstein, 2000, s. 283).

Kant, bilginin sınırlarının ötesine uzanan bir düşünme ihtiyacının yalnızca tanrı, özgürlük, ölümsüzlük gibi konulara değinen "eski metafizik sorularla" ortaya çıktığını savunmakta (Arendt, 2005d, s. 163, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 160) ve *Critique of Pure Reason*'ın [Saf Aklın Eleştirisi] önsözünde *inanca* yer açmak için *bilgiyi* reddetmek zorunda kaldığını (Kant, 1998, s. 117, Bxxx, ayrıca bkz. Kant, 2015, s. 30, Bxxx) dile getirmektedir. Bu da, Kant'ın açtığı o yerde, insan aklının, yanıtını asla bilemeyeceği sorular sormaya ve böyle konular üzerinde düşünmeye devam edecek olmasından başka bir anlama gelmemektedir. Ancak Arendt için "düşünme yeteneği ve ihtiyacı, aklın ortaya attığı ve asla cevaplayamayacağını bildiği sorular gibi belirli bir konuyla sınırlı değildir" (Arendt, 2005d, s. 164, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 160). Yine ona göre, "Kant 'bilgiyi inkâr' etmemişti, bilmeyi düşünmeden ayırmıştı ve inanç için değil, düşünce için alan açmıştı" (Arendt, 2005d, s. 164, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 160). *Zihnin Yaşamı*'nda Kant'ın yukarıdaki ifadesine tekrar başvuran Arendt, bu defa, onun "reddettiği" tek şeyin "bilinemez [*unknowable*] şeylerin bilgisi" olduğunu özellikle belirtmiş, inanç için değil ama düşünce için yer açtığı yönündeki görüşünü tekrarlamış, ayrıca aklı ve düşünmeyi özgürleştirdiğini vurgulamıştır (Arendt, 1981a, s. 63, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 86). Arendt'in bu ve benzeri yorumlarını berraklaştırmak amacıyla Kant'ın *Verstand* ve *Vernunft* arasında yaptığı ayrımı özellikle öne çıkardığını iddia eden Bernstein, kendi yorum ve belirlemelerini de ekleyerek şu açıklamayı yapmaktadır:

> Arendt, yorumunu açıklığa kavuşturmak için Kant'ın *Verstand* ("understanding" yerine "intellect" olarak çevirmekte ısrar ettiği) ve *Vernunft* arasındaki ayrımına başvurmaktadır. Ortak duyuda [*common sense*], bilimde ve hatta felsefede (geleneksel olarak *episteme* ya da *scientia*'nın bir formu olarak anlaşılmaktadır) elde ettiğimiz şey, *bilgi*dir [*knowledge*]. Bu tür bilgi için aşırı bir *susuzluk* vardır ama düşünmeye - bilebildiğimiz şeylerin *ötesinde* düşünmeye de *ihtiyaç* vardır. Kant'ın *Vernunft* (akıl) adını verdiği düşünme yetisi [*faculty*], hakikati arayan bilmeden [*knowing*] tamamen farklıdır. Düşünmek, cevaplanamaz ama [yine de] sormanın elimizde olmadığı sorular sormamıza neden olan yetidir. Bu, karşılaştığımız her şeyin *anlamını* anlamayı istememize neden olan yetidir. […] Bilgi ve hakikat arayışı ile anlam arayışı, asla tamamen ilişkisiz [*unrelated*] değildir. Tam tersine, düşünme ile bilmeyi bir tutmamamız ya da karıştırmamamız gerekmekle birlikte, gerçek bilme, düşünmeden *imkânsız*

> olurdu ve düşünmenin kendisi bilmeyi koşul olarak gerektirir [*presuppose*] (Bernstein, 2000, s. 283).

Arendt, hakikat ve anlam arasındaki ayrımın insan düşünüşünün doğasına yönelik her türlü sorgulamada belirleyici rol üstlendiğini, bunun da Kant'ın akıl ve anlama yetisi arasında yaptığı önemli ayrımın zorunlu sonucu olduğunu (Arendt, 1981a, s. 57-58, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 79) ileri sürmektedir. Ancak hakikat ile anlamın, bilme ile düşünmenin arasına ayırt edici bir çizgi çekmenin, sonra bu ayrımda ısrar etmenin, düşünmenin anlam arayışı ile bilginin hakikat arayışının birbirine bağlı olduğunu görmezden gelmek ya da reddetmek anlamına gelmediğini özellikle vurgulamakta (Arendt, 1981a, s. 61-62, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 84) ve şöyle devam etmektedir:

> İnsanlar, anlama yönelik cevaplanamaz sorular ortaya atarak, soru-soran varlıklar olduklarını kanıtlarlar. İnsanların yanıtlarını bulduğu bütün bilişsel [*cognitive*] soruların ardında, tamamıyla boş görünen ve her zaman böyle olmakla itham edilegelmiş yanıtlanamaz olanlar gizlidir. Olur da düşünme olarak adlandırdığımız anlama duyulan iştahı [*appetite*] giderek kaybeder ve cevaplanamaz sorular sormayı bırakırlarsa, insanların, sadece sanat eseri dediğimiz düşünce-nesnelerini üretme yeteneklerini değil, aynı zamanda her bir medeniyetin üzerine kurulduğu bütün o cevaplanabilir soruları sorma kapasitelerini de yitirmeleri çok muhtemeldir (Arendt, 1981a, s. 62, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 84).

Buradan hareketle, düşünme ve bilme arasındaki ayrımın, Arendt açısından neredeyse hayati bir önem taşıdığı iddia edilebilir. Çünkü ancak bu ayrım sayesinde şunları söyleyebilmektedir: "Şayet doğruyu yanlıştan ayırma yeteneğinin düşünme yeteneği ile bir ilgisi varsa, o zaman, ne kadar bilgili ya da cahil olursa olsun, zeki ya da aptal olduğunu ne kadar gösterirse göstersin, aklı başında [*sane*] her insandan bunu işe koşmasını 'talep' edebilmeliyiz" (Arendt, 2005d, s. 164, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 160). Arendt'e göre, düşünme yetersizliği/beceriksizliği, yani düşünememe, "aptallık değildir; son derece zeki insanlarda da buna rastlanabilir ve nedeni kötücüllük [*wickedness*] değildir" (Arendt, 2005d, s. 164, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 160). Kötücül bir kalp taşımamasına rağmen, insan, büyük kötülüklere yol açabilir. Öyleyse, Kantçı terimlerden yararlanarak şunu söylemek de mümkün olmalıdır: Kötülüğü

önlemede, "düşünme yetisi olarak aklın [*reason*] kullanımına" (Arendt, 2005d, s. 164, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 161) ihtiyaç vardır.

Bundan başka, Kant ve Arendt'in düşüncesindeki düşünmeyi enine boyuna tartışırken, henüz tartışmanın başlarındayken, önemli bir noktanın daha açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Heidegger, yukarıda alıntılanan şiirinde, düşünmenin, bilimlerin yaptığı gibi bilgi kazandırmadığını, evrenin bilmecelerini de çözmediğini açıkça ifade etmektedir. Şiirde yapmak istediği şeyin, düşünmeyi, bilimlerin bilgisine, dolayısıyla bilimsel gelişmelere hizmet eden, "amaca eriştiren bir araç" (Arendt, 1981a, s. 54, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 75) olarak konumlandırma alışkanlığını geride bırakmak; günümüz açısından karşı konulmazmış gibi görünen ama felâket getiren bir eğilimden, "düşünmeyi bilimsel bilgi için doymak bilmez arayışla özdeşleştiren [bir tutan] eğilim"den (Bernstein, 2000, s. 284) uzak durmak olduğu iddia edilebilir. Felsefenin durumu da pek iç açıcı değildir. Bilimsel bilgiyi aşan özel bir tür bilgi veren, özel bir disiplin olarak anlaşılan felsefe ve felsefenin bilgisi, metafiziğin safsatalarına bulaştırılmıştır (Bernstein, 2000, s. 284). Oysa şaşırmakla, hayret etmekle başlayan, merak duygumuzla birlikte anlama isteğimizi de artıran bir düşünme, bilme taleplerinden arınmıştır. Ya da bunun tam tersi söz konusudur: Bilme taleplerinden muaf bir düşünme, şaşırmakla başlamakta ve merak duygumuzla birlikte anlama isteğimizi de artırmaktadır (Bernstein, 2000, s. 284). Ancak Arendt'in bakış açısına göre, Kant, düşünmeyi bilmeyle ilgili beklenti ve taleplerden kurtarmakta "yeterince radikal" değildir (Bernstein, 2000, s. 284); başka bir ifadeyle dile getirilecek olursa, "bilmek gibi düşünmenin [de] nihai amacının hakikat ve biliş/bilgi [*cognition*] olduğu fikrinden tamamen kopamamıştır" (Arendt, 1981a, s. 63, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 86). Bu da, yine *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, felsefenin içeriminden söz ederken, "salt akıldan kaynaklanan bilgi [*cognition from pure reason*]" (Kant, 1998, s. 695, A840/B868, ayrıca bkz. Kant, 2015, s. 484, A840/B868) ifadesini kullanmasından ve böyle bir ifadeyi terminolojik bakımdan çelişkili bulmamasından (Arendt, 1981a, s. 63, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 86) anlaşılabilir. Arendt, ayrıca, şöyle bir belirlemeye de yer vermektedir: "Kant'ın en büyük keşfinin, [yani] düşünmeyi amaca yönelik bir araç olarak kullanan bilgi ile 'bizzat aklımızın doğası'ndan kaynaklanan ve sadece kendisi uğruna yapılan düşünme arasındaki ayrımın altını oyan, bu ikisini sürekli birbiriyle

karşılaştırması/mukayese etmesi [*compare*] olmuştur" (Arendt, 1981a, s. 64, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 87).

Arendt, gerçek düşünmenin unutulmasının günümüz açısından büyük tehlike olduğu görüşünde, Heidegger'le hemfikirdir (Bernstein, 2000, s. 284). Arendt'e göre, "[b]ilme çabası [kapsamında] düşünmeye başvurulabilir ve başvurulmalıdır, fakat [düşünme] bu görevi yerine getirirken asla kendisi değildir; tamamen farklı bir çabanın hizmetçisidir" (Arendt, 1981a, s. 61, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 83). Tehlikeye yol açan da budur. Düşünmenin başkalığı -en azından felsefede- ortaya konmalıdır ki, düşünmeyi bilimsel bilgi için doymak bilmez bir arayışla özdeşleştiren ve sonunda sadece felâket getirecek olan eğilimden vazgeçilebilsin; düşünme, bilme çabasına hizmet eden araç rolünü oynamaktan kurtulsun; sadece kendisi için istensin ve gerçek düşünme olsun. Kaldı ki,

> [...] düşünmenin doğurduğu soruların tümü ve bizzat aklın doğasının doğurdukları -anlama yönelik sorular- ortak duyu [*common sense*] ve onun inceltilmiş biçimi olan bilim dediğimiz şey tarafından yanıtlanamaz. Ortak duyu ve ortak duyuya dayalı akıl yürütme açısından anlam arayışı "anlamsız"dır. Çünkü bizi görünümler dünyasında bir yere yerleştirmek [sığdırmak] ve beş duyumuzun algıladığı dünyada [kendimizi] evimizde hissetmemizi sağlamak, altıncı duyunun görevidir; sorgusuz sualsiz oradayızdır (Arendt, 1981a, s. 58-59, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 80-81).

Arendt'in düşünmeyi düşünmesinde, doğrudan doğruya hocası Heidegger'in etkisinde kaldığı noktalar olmuştur. Ancak politik alanda karşılaşılan problemleri ele alması, totaliter kötülüğü ve onunla bağlantılı olarak da sorumluluk kavramını sorgulaması gerektiğinde, Heidegger'in çizgisinin dışına çıkmış; düşünme ile eylemi birleştirmenin yollarını aramıştır. Belki de bu nedenle, Arendt, kendisini felsefeciler arasına dahil etmeyip, bir politika teorisyeni olarak kalmakta ısrar etmiştir; kendi sorularının peşinden giderken, insandaki yargılama yetisi ile eylemde bulunma ve yeni bir şey başlatma kapasitesinin eşlik ettiği ya da eşlik edebileceği yeni bir *politik düşünme* biçimine yer açmaya çalıştığı için. Burada söz konusu edilen, bizzat kendisi politik olan bir düşünmedir. Bu düşünmeye içkin politik düşünce ise -daha önceden de belirtildiği gibi- "politik olayların/durumların gerçekliğinden kaynaklanmaktadır" (Arendt, 2006e, s. 14, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 27). "Görünümler/görünüşler

dünyasına derinden bağlılığı ve ortak duyu [*common sense*] tarafından sağlanan gerçeklik hissine yönelik eğilimi" (Bradshaw, 1989, s. 80), Arendt'in düşünmeyi düşünmesine yön vermektedir. Eninde sonunda yüzünü Kant'a dönmesi, Kant'ın beğeni konusu bağlamında kullandığı yargılama yetisine ve bu dünyada kendimizi evimizde hissetmemizi sağlayan; beş duyuyu bir arada tutmak için ihtiyaç duyulan; gördüğümüz, dokunduğumuz, tattığımız, kokladığımız, duyduğumuz nesnenin aynı nesne olduğunu daima güvence altına alan; tamamıyla kişisel olan beş duyumuzun algıladıklarını başkalarıyla paylaştığımız müşterek dünyaya uyduran (Arendt, 1981a, s. 50, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 71) ortak duyuya, *sensus communis* kavramına başvurması gerekecektir. Çünkü "[d]ünyanın altıncı duyuya karşılık gelen özelliği *gerçeklik*tir [*realness*]" (Arendt, 1981a, s. 50, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 72). Arendt'in asıl ilgilendiği de "ortak duyu ile uyumlu hale gelen, birlikte çalışan duyular tarafından sağlanan ve çoğulluk [*plurality*] durumuyla güvence altına alınan gerçeklik [*realness*]"tir (Arendt, 1981a, s. 64, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 87). Politik bir olayın yarattığı politik bir gerçekliğe, çoğulluk olgusunu hiçe sayarak milyonlarca insanı gaz odalarında ölüme gönderen totalitarizm ve totaliter şiddete ait gerçekliğe bakacaktır. Bunu da düşünmeyi politikleştirerek yapacaktır; bu dünyadan, politik alandan ayrılmayarak. Onun için düşünme, öncelikle anlamla, "kendimizi içinde bulduğumuz dünyayı anlamayla" ilgili olacaktır (Bernstein, 2013, s. vii). Dolayısıyla, alışılagelen biçimiyle "[d]üşünme, bu dünyadan ve onun kanıtlara dayalı doğasından kendisi uğruna radikal bir şekilde uzaklaşırken" (Arendt, 1981a, s. 56, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 77), Arendt'teki politik düşünme -aynı zamanda eleştireldir de- bütün kökleriyle birden bu dünyaya tutunacaktır.

Bir görünüşler/görünümler alanı olan dünyada, diğer bir deyişle kamu alanında görünmekteyizdir; bizimle birlikte, bu dünyayı paylaşan başkaları da görünmektedir. Görünüm ise her zaman seyirciye gereksinim duymakta ve ister istemez tanıma, tanınma ve onayı imlemektedir (Arendt, 1981a, s. 46, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 67). Görünümün seyirci, tanınma ve onaya ilişkin taleplerde bulunması, bu görünümler dünyasında görünen varlıklar olarak, hem kendimizin hem de dünyanın gerçekliğinden ne anladığımız sorusuna verilecek yanıtlar üzerinde belirleyici olmakta; çok geniş kapsamlı sonuçlara yol açmaktadır (Arendt, 1981a, s. 46, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s.

67). Arendt, bu noktada, dünyada bulunmuş *ispat* ve *biliş* yöntemlerinin, onlarla ortaya konan *nesne* ve *özne* kavramlarının ne olduğunu tam olarak anlamamızı sağlamaya yetmediği bir başka kavrama, "algısal inanç [*perceptual faith*]" (Merleau-Ponty, 1968, s. 28) kavramına başvurmaktadır. Merleau-Ponty'nin *The Visible and the Invisible* [Görünen ve Görünmeyen] adlı çalışmada "kendisinin kanıt-aşırı olduğunu, zorunlu olmadığını, kuşkuyla iç içe geçtiğini, her adımda aleyhtarı tarafından tehdit edildiğini bilen bir bağlılık/riayet [*adherence*]" (Merleau-Ponty, 1968, s. 28) olarak betimlediği algısal inanç, yani "algıladığımız şeylerin algılama eyleminden bağımsız bir varlığı olduğuna inancımız, tamamen nesnenin başkalarına da görünmesine ve onlar tarafından onaylanmasına bağlıdır. Diğerlerinin bu örtük onayı olmasaydı, kendimize görünme biçimimizden bile emin olamazdık" (Arendt, 1981a, s. 46, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 67). Daha farklı bir şekilde ifade etmek ve *İnsanlık Durumu*'na dönmek gerekirse, "[b]izim için gerçekliği oluşturan görünümdür/görünüştür - kendimiz tarafından olduğu kadar başkalarınca da görülüp duyulan bir şey" (Arendt, 1998, s. 50, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 92). Başkalarının bu dünyadaki varlığına ihtiyacımız vardır. Çünkü sadece "[g]ördüklerimizi gören, duyduklarımızı duyan başkalarının varlığı, kendimizin ve dünyanın gerçekliğinden emin olmamızı sağlamaktadır" (Arendt, 1998, s. 50, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 93). Farklı bakış açılarına sahip insanlarla bir arada yaşayarak edindiğimiz aynı dünyayı paylaşma deneyimi, gerçekliği güvenceye almanın ve onu anlamlandırabilmenin tek garantisidir. Aristoteles'in başta yer verilen ifadesiyle tekrar dile getirilecek olursa, "çünkü herkesin öyle olduğunu düşündüğü şeylerin öyle olduğunu ileri sürüyoruz" (Aristoteles, 2005, s. 196, 1172b 35). Kişinin kendine kapanarak düşünmesi, yani düşünen ben'in/egonun dışarıya açılmayan düşünmesi, nelere erişirse erişsin, neleri başarırsa başarsın, ortak duyuya açık olarak verili olan gerçeklik daima kavrama ve anlama gücünün ötesinde kalacaktır (Arendt, 1981a, s. 51-52, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 73). Öyleyse, bir görünümler dünyası olan kamu alanında gerçeklik hissini kaybetmemek ve gerçekliğin anlamı hakkında fikir sahibi olmak için başkalarının ne gördüğüne, ne duyduğuna bakmak zorunludur. Arendt'in düşünme ile ilgili düşüncesi tam da böyledir; bir eylem, bir etkinlik olarak düşünme, gerçeklik hissini parçalanmaktan koruyacak bir deneyime, başkalarıyla aynı dünyayı paylaşma deneyimine dayanmaktadır. Kant da "What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking?" [Kişinin Kendi Kendini Düşünmeye Yönlendirmesi Ne Demektir?] başlıklı

makalesinin sonlarına doğru, *konuşma* ve *yazma* özgürlüğünün üstün bir güç tarafından bizden alınabilecek olmasına karşın, *düşünme* özgürlüğünün elimizden alınamayacağı yönündeki görüşünü ifade ederken, dikkati topluluk içerisinde diğerleriyle birlikte düşünmeye çekmektedir: "[…] düşüncelerimizi *ilettiğimiz* ve düşüncelerini bize ileten diğerleriyle birlikte topluluk içerisinde düşünmeseydik, ne kadar ve ne derece doğru *düşünebilirdik*" (Kant, 1996, s. 16, 8: 144, ayrıca bkz. Kant, 1991b, s. 247)! Buna göre, düşünebilmemiz, daha da önemlisi doğru bir şekilde düşünebilmemiz, bizim dışımızda en az üç şeyi gerektiriyor gibi görünmektedir: Parçası olunan bir topluluktan başka, topluluk üyelerinin birbirleriyle irtibat halinde olmasını ve üyeler arasında düşüncelerin karşılıklı olarak paylaşılmasını. Kant, insanların düşünme özgürlüğü ile düşüncelerini iletme özgürlüğü arasındaki güçlü ve sarsılmaz bağın da farkındadır; aynı makalede, insanların düşüncelerini açıkça *iletme* özgürlüğünü zorla alan bir dış gücün, aynı zamanda onların *düşünme* özgürlüğünü de ortadan kaldıracağını belirtmektedir (Kant, 1996, s. 16, 8: 144, ayrıca bkz. Kant, 1991b, s. 247). Sadece bir iki satır yukarıda düşünme özgürlüğünün insanlardan alınamayacağını kesin bir dille belirten Kant'ın, insanların düşüncelerini kamuda, herkesin içinde iletme özgürlüğü anlamına gelen bir iletişim özgürlüğünden de yoksun bırakılamayacağına inandığı çok açıktır. Düşünme/düşünce özgürlüğü ancak başkalarıyla, başkalarının düşünceleriyle ilişki içerisindeyken mümkün olmaktadır. Ayrıca, başkalarına rağmen sahip olunan bir özgürlük değildir bu, tam da Arendt'in benimsemeyi uygun bulacağı biçimde, topluluk içinde, başkalarıyla birlikte sahip olunan bir özgürlüktür. Demek ki, "aslında kendi içine kapanmış bir zihnin kendinde taşıdığı bir özgürlük değil, düşüncenin söze dökülmesinde, dile gelmesinde beliren bir özgürlüktür" (Kılınç, 2012, s. 27). Birçok yönden de insanın yitirmemesi gereken gerçek bir hazinedir. Kant'ın kendi deyişiyle, düşünme özgürlüğü, "kamu yaşamının tüm yüklerinin ortasında bize kalan tek mücevherdir, ki sadece onun sayesinde durumumuza ilişkin tüm kötülüklerin üstesinden gelmek için çareler üretebiliriz" (Kant, 1996, s. 16, 8: 144, ayrıca bkz. Kant, 1991b, s. 247). Bu kadar değerli bir mücevherin -düşünme özgürlüğünün- insanların düşündüklerini iletme ve paylaşma özgürlüğüyle yakından ilgili olması, bağlamımız açısından özellikle kayda değerdir. Çünkü bu, bize, Kant için düşünmenin, eleştirel düşünmenin özünün, "düşüncenin diğerleriyle ilişkiye girmesi" (Kılınç, 2012, s. 26) olduğunu açıkça göstermektedir. Hem başkalarına açılması, başkalarıyla paylaşılması

hem de özgür olması, Kant'ta, eleştirel düşünmenin, eleştirel düşüncenin kurucu niteliklerine işaret etmektedir (Kılınç, 2012, s. 26).

Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde, giriş bölümünde, yargı gücünün tanımını bize vermektedir: "Genel itibariyle yargı gücü, tikeli tümelin [genelin, evrenselin, *universal*] altında yer alan olarak düşünme yetisidir" (Kant, 2000, s. 66, 5: 179, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 23). Öyleyse bu, tikelleri yargılayan yetidir. Bir düşünme yetisidir. Tümel olan verili ise -yani kural, ilke, yasa varsa- yargı gücü tikeli onun altına yerleştirmekte; böylelikle tikeli sınıflandıran ve *belirleyen* [*determining*] olmaktadır (Kant, 2000, s. 66-67, 5: 179, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 23). Kant, yine aynı yerde, sadece tikelin verili olduğu ve bu tikel için tümelin bulunmasını gerektiren ikinci bir durumdan daha söz etmektedir; "o zaman yargı gücü yalnızca *ölçünme işini yapan*dır [ölçüp biçendir/düşünüp taşınandır/derinlemesine düşünendir, *reflecting*]" (Kant, 2000, s. 67, 5: 179, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 23). Yaslanacak bir yasa olmadığında, daha doğru bir ifadeyle mevcut yasalar öldürmeyi buyurduğunda, totaliter eylemler politik düşünce kategorilerimizi ve ahlâki yargı standartlarımızı açıkça havaya uçurduğunda (Arendt, 2005f, s. 310, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 428), sadece bir avuç insanın korkuluksuz/tırabzansız düşünerek bağımsız yargılarda bulunma yeteneğini kullandığı ve Yahudilerin hayatını kurtarmak için mücadele verdiği dikkate alınırsa, Kant'ın yargı gücüyle ilgili olarak işaret ettiği ikinci durumun -yalnızca tikelin verili olduğu durumun- doğrudan doğruya Arendt'in tartışmaya açtığı konularla ilişkilendirilebileceği görülebilir. Dolayısıyla, Hitler'e ve Hitler'in temsil ettiği yasaya rağmen, korkuluksuz düşünerek, insanca, insana yaraşır şekilde davranabilmeyi başaran bu bir avuç insanın Arendt için ne ifade ettiğini hatırlamakta fayda vardır:

> Saygın toplumun tamamı öyle veya böyle Hitler'e karşı koyamadığından, vicdanı yönlendiren, toplumsal davranışı ve dini emirleri -"Öldürmeyeceksin!"- belirleyen ahlâki kaideler neredeyse yok olup gitmişti. Hâlâ doğruyu yanlıştan ayırabilen bir avuç insan aslında sadece kendi yargısına göre hareket etti ve bunu serbestçe yaptı; uyacakları, karşılaştıkları özel durumları sınıflandırabilecekleri kurallar yoktu. Bir olay meydana geldiği anda karar vermek zorundaydılar, çünkü emsalsiz olan için hiçbir kural yoktu (Arendt, 2009d, s. 299).

İşte, Kant'ın önemi, tam da bu noktada, bir düşünme yetisi olan yargı gücünü -temelde düşünmeyi- tikel olanla ilişkilendirdiğinde ortaya çıkmaktadır. O, kökensel olarak dikkatle bakmak, görmek, incelemek, seyretmek, üzerine düşünmek, düşünüp taşınmak anlamlarına gelen θεωρέω (*theōréō*) fiiline, hatta seyirci anlamına gelen θεωρός (*theōrós*) kelimesine dayanan θεωρία'yı (*theōría*, düşünceye dalma, derin düşünme, temaşa, dikkatle bakma, görme, seyretme); yani Platon'la birlikte genele, tümele, evrensele yönelen bir etkinliği dünyaya, dünyada olana, tikele yöneltmiştir. Bunun için de kamusal tartışmaya girmek suretiyle genelleştirilmiş bir bakış açısı ortaya konabileceği yönündeki Kantçı fikrin, θεωρία'nın Platon'dan beri taşıdığı aşkın anlamı radikal biçimde "dünyevileştirmiş" (Kılınç, 2012, s. 27) olduğu iddia edilmektedir. Kant, genelleştirilmiş düşüncenin, düşünenin "aynı zamanda parçası olduğu şeyi seyretmesi ve onunla diyaloğa girmesi sayesinde" kurulabileceğini belirtmekte; düşünmeyi, felsefi düşünmeyi, θεωρία'yı "Platon'dan beri 'mağara' metaforuyla anılan insani dünyanın terk edilmesi çerçevesinde tanımlayagelmiş bir geleneğin karşısında yer almaktadır" (Kılınç, 2012, s. 27). Seyretme edimi, düşünenin bu dünyayı terk etmesi ve aşkın bir hakikate bakması anlamına gelmemektedir artık, tam tersine, aklın eleştirel kullanımı ile hem kişinin hem de düşüncesinin "yaşam-dünyasının içinde kalmasını ifade etmektedir" (Kılınç, 2012, s. 27). Düşünen ve düşünce, ortak yaşam alanı olan dünyanın, dünyadaki insanlık durumunun bir parçasıdır. O zaman da "[d]üşünme, bir kişinin kendi seçtiği tek başınalıkta gerçekleştirdiği bir edim [*performance*] olmaktan çok, insanlar arasında gerçekleştirilen bir eylemdir [*practice*]" (Arendt, 2005h, s. 441, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 594). Kant, θεωρία'yı dünyevileştirip, seyretme edimini bu dünyayla birlikte tikele yönelttiğinde, tikeli kendi konusu haline getiren düşünceyi, aslında bir eylem olarak düşünmeyi, yeniden yapılandırmış olmakta ve "bu düşünme tarzını, aklın teorik işleyişi olarak değil, yargı gücünün eleştirel işleyişi olarak tanımlamaktadır" (Kılınç, 2012, s. 28). O halde, düşünceyi bu dünyaya döndüren, bu dünya içerisinde konumlandıran, aklın eleştirel kullanımı ve yargı gücüdür. Kant'ın yukarıdaki tanımda söyledikleri göz önünde tutulursa, yargı gücü, sadece tikelin verili olduğu durumlarda da işlemektedir; ölçünme işini yapmasına hiçbir engel yoktur. Yargı gücü, yargılama yetisi, altına yerleştirileceği genelin, tümelin, evrenselin henüz bilinmediği koşullarda bile -verili bir başka tümelin altına yerleştirmeden- o tikeli düşünmeyi mümkün kılmaktadır. Demek ki, düşünme, "tikelle, onu kendisi içinde

açıklanır kılacak herhangi bir verili ölçütün varolmadığı bir alanda karşı karşıya kaldığında, bizzat tikel olanın kendisinden hareket etmek durumundadır. Bu durumda düşünce, kendisini tikel olana ilişkin bir yargı formunda ortaya koyar" (Kılınç, 2012, s. 28). Ortak dünyayı, insani ilişkiler alanını, yani deneyim alanını seyreden ve deneyimi onun tikel varoluşundan hareketle yargılayan düşünen, bu düşünme tarzı sayesinde dünyaya katılmakta; deneyimi seyreden ve yargılayan öteki özneler arasında bir özne olarak dünyadaki yerini almaktadır (Kılınç, 2012, s. 28). Diğer bir ifadeyle, düşünen, düşünüp yargılarken, düşündüğü ve yargıladığı için, bu dünyanın yurttaşı olmaktadır. Düşünme yolu da kişinin bütün dünya olarak kendi üzerine kapanması, yani bütün dünyanın sanki öznede hapsedilmiş gibi ele alınması ve zihnin bir parçası kılınması değil, daha çok, kişinin "kendisini basit bir dünya yurttaşı olarak" kabul edip, öyle yönlendirmesidir (Kant. 2006, s. 18, 130).

Arendt, daha önce, davranışa ilişkin politik düşüncelerin [*considerations*], dolayısıyla politik düşünmenin merkezinde dünyanın durduğunu söylemişti (Arendt, 2005a, s. 153, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 47). Yine anımsanacak olursa, politik düşüncenin politik olayların gerçekliğinden kaynaklandığını ve kendi yönünü tayin etmesini sağlayacak yegâne işaret levhaları olarak kaynağındakilere, yani yaşamda deneyim konusu olan olaylara bağlı kalması gerektiğini kaydetmişti (Arendt, 2006e, s. 14, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 27-28). Öyleyse düşünen, gerçekleştirdiği düşünme edimi ile deneyimin, deneyimin dayattığı gerçekliğin anlamını, eninde sonunda diğerleriyle paylaşılacak olan bir anlamı açıklığa kavuşturmaya çalışmakta; yargılama yetisine başvurmakta; deneyimi yargılamaktadır. Deneyimin, bu deneyimi doğuran politik olayın gerçekliği, kendisinin de içinde bulunduğu ve bir parçası olduğu yaşam dünyası için ne anlam ifade etmektedir? İşte, düşünenin sorduğu ve yanıtını aradığı soru budur. Buradan hareketle, onun bir anlam kâşifi olduğu iddia edilebilir çünkü "anlamın keşfi için eylemi seyretmekte ve eyleme ilişkin kendi yargısını tüm diğer seyircilerin mümkün yargılarıyla karşılaştırarak, genelleşebilir bir yargı ortaya koymayı amaçlamaktadır. […] geçerli bir yargı peşindedir ve bir yargının geçerliliğinin olmazsa olmaz koşulu, onun genelleşebilir bir yapıda olmasıdır" (Kılınç, 2012, s. 29). Kişi - başka bir ifade ile Arendt'in yurttaşı- her görüşe mesafe koyarak, kendisini toplumla özdeşleştirmeden ama daima toplumun içinde kalarak bu tarz bir düşünme sürecini yönetmektedir. Bunu yaparken, diğerleriyle diyaloğa girmekte; tikel bakış açılarını

zihninden geçirip sınamakta; kendisininkini de sınanmak üzere kamuya açmaktadır. Sonunda elde edilen düşünce, yargı, herkesi kapsayan bir hakikate ulaştığı için değil ama "tikeller arasındaki bağı ifade etmesi", başka bir deyişle, "kamusal tartışma dolayımıyla tüm diğerlerinin zihninden geçmiş ve orada sınanmış olması" bakımından yine de müşterektir, geneldir (Kılınç, 2012, s. 27). Yargı gücünün ancak kamusal alanda görünen ve ortak yaşam alanı olan bu dünyayı paylaşan diğerleriyle ilişki kurarak, onlara ait görüşleri hesaba katarak ortaya koyabileceği bu türden bir genelleştirilebilir düşünce, "aslında toplumun ortak duyusunun da ifadesidir" (Kılınç, 2012, s. 29). "Thomas Aquinas'tan bu yana ortak duyu, *sensus communis* olarak adlandırdığımız şey" (Arendt, 1981a, s. 50, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 71), Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı yapıtında da oldukça önemli bir yer işgal etmektedir. *Sensus communis* kavramından,

> bir *ortak* [toplumsal, kamusal, ortaklaşa kullanılan, *communal*] duyu idesi, diğer bir deyişle kendi ölçünme [derin düşünme, *reflection*] ediminde diğer herkesin düşüncede temsil etme yolunu (*a priori*) hesaba katan bir yargılama yetisi anlaşılmalıdır ki, yargısını *deyim yerindeyse* bir bütün olarak [toplam] insan aklına dayandırabilsin ve böylece kolaylıkla nesnel diye alınabilen öznel kişisel koşullardan doğan yanılsamanın yargı üzerinde zararlı bir etkide bulunması önlenebilsin (Kant, 2000, s. 173-174, 5: 293-5: 294, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 109).

Arendt, düşünmeyle ilgili en temel görüşlerini -bir bakıma insanları kötülük yapmaktan alıkoyacak düşünme pratiklerini- hatta dünyaya karşı sorumluluk anlayışını, Kant'ın yargı gücü dediği yetiyle harekete geçen bir eleştirel düşünme formuna ve *sensus communis* (ortak duyu) kavramına dayanarak geliştirmiştir. Bu ise ortak yaşam alanında, kamusal da denilebilecek politik alanda gerçekleşen her eylemin, insanların ortaklaşa sahip olduğu, dolayısıyla intersubjektif (öznelerarası) olan ortak duyuya başvurularak yargılanması; ortak duyunun bildirdiği nihai amacın da daha anlamlı bir dünya kurmak olarak belirlenmesi demektir (Toker, 2004, s. 51). Politik alandaki gerçek politik olay ve eylemlerle ilgili olan böyle bir yargı, "seyredilen eylemin kendi içinde taşıdığı hakikati kavrama ya da onun gerçekleşme nedenini açıklama peşinde olmayan, daha çok, söz konusu eylemin topluluğun ortak duyusu içinde taşıyacağı anlamı arayan bir düşünme kipine işaret etmektedir" (Kılınç, 2012, s. 29). Böyle bir yargılama, böyle bir düşünme de ortak yaşamın ortak ilkelerini ortak yaşamın içinden bulup çıkarmaya

yönelik özel bir çaba olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda bir yurttaş olan düşünen, "sözünün ve eyleminin kılavuz yetisi" (Toker, 2004, s. 51) olarak Kant'taki yargı gücünü, yargılama yetisini kullanan, yargılarken de ortak duyuyu dikkate alan özne olacaktır. Penelope'nin elindeki işi tekrar tekrar söküp örmesi gibi, o da farklı bakış açılarını göz önünde bulundurup sınayarak her defasında düşüncelerini yeniden kuracak; kolaya ya da ezbere kaçmayacak; tırabzansız kaldığı zamanlarda bile düşünmeye devam edecektir. Düşünmez ve yargılamazsa, kamunun sahnesine çıkan günümüz tiranlarının pençesinden kurtulamayacağını, farkına bile varamadan kötülüğün sıradanlığının ya da sıradanlığın kötülüğünün bir parçası haline geleceğini bilecektir.

2.2 Düşünme ile İlgisinde Ahlâka Dair Değerlendirmeler

Heidegger'den alıntılanan şiire bakılırsa, tek başına düşünmek, kullanışlı pratik bilgelik üretmediği gibi, bize doğrudan eylemde bulunma gücü de vermemektedir. Birbiriyle bağlantılı görünen bu iki nokta, Arendt için özellikle önem taşımaktadır. Çünkü ahlâk ve etik alanındaki geleneksel yaklaşımları yirminci yüzyılda tanık olunan yeni kötülük biçimleriyle başa çıkmada yetersiz bulmakta; kötülüğe geçit vermeyeceğini umduğu bir kaynak olarak insanın düşünme yetisini, bununla bağlantılı olarak da insanın doğruyu yanlıştan ayırt edebilme yeteneğini, tartışmanın merkezinde tutmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere, Eichmann'daki "düşünce yoksunluğu"na (Arendt, 1981a, s. 4, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 23) tanıklık etmek, onu şöyle bir soruyla baş başa bırakmıştır: "İyilik ve kötülük sorunu ya da doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğimiz, düşünme yetimizle bağlantılı olabilir mi" (Arendt, 1981a, s. 5, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 23)? Yani düşünen insan kötü olur mu? Bu sorunun hemen ardından, Arendt, şu açıklamayı getirmektedir:

> Şüphesiz, bu, sanki "erdem öğretilebilir" ve öğrenilebilirmiş gibi, düşünmenin sonuç olarak iyi edimler ortaya çıkarabileceği anlamına gelmez - sadece âdet [huy, alışkanlık, *habit*] ve gelenekler [*customs*] öğretilebilir; yeni koşullar davranış biçim ve kalıplarında bir değişiklik gerektirdiğinde, bunların endişe verici bir hızla terk edildiğini ve unutulduğunu çok iyi biliyoruz (Arendt, 1981a, s. 5, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 23).[10]

[10] Aristoteles'te erdemlerin tümü huydur. *Nikomakhos'a Etik*'te, erdemlerin huy olduğunu açıkça belirterek, "cins bakımından" ne olduklarını ortaya koymuş bulunmaktadır (Aristoteles, 2005, s. 36, 1106a 10). Ona göre, huylardan övülenler erdemdir (Aristoteles, 2005, s. 29, 1103a 10). Biz, erdemleri yapa yapa öğrenir, ediniriz; "adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davrana davrana ölçülü, yiğitçe

1963'te *Kötülüğün Sıradanlığı* kitabının yayımlanmasından sonra, Arendt'in ahlâk ve etik alanına yönelik sorunları odak noktası haline getirdiği; bütün dikkatini, bu iki köklü alanın yüzyıllar içerisinde sağladığı onca donanıma rağmen insanların böyle büyük çaplı bir kötülüğün meydana gelmesine nasıl izin verdiği sorusu üzerinde topladığı bilinmektedir. 1965 yılında, Yeni Sosyal Araştırmalar Okulu'nda "Ahlâk Felsefesinin Bazı Sorunları" başlıklı bir dizi ders vermeye başlayan Arendt, orada, totalitarizm yüzünden kazanılan en ürkütücü, en acı deneyimlerden birinin, âdet ve geleneklerin dönüştürülmesindeki kolaylığı görmek olduğunu çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu dersler için temel olarak kullandığı metinde, şunları ifade etmektedir: "Biz, […] otuzlu ve kırklı yıllarda, kamusal ve özel hayatta tüm yerleşik ahlâk standartlarının toptan çöküşüne tanık olduk […]" (Arendt, 1994b, s. 742, ayrıca bkz. Arendt, 2005ı, s. 52). "[…] bütün bunlar, pek fark ettirmeden, neredeyse bir gecede çöktü ve sonra sanki ahlâk [...] bir kişinin ya da bir halkın sofra adabını değiştirmekten çok da zor olmayacak şekilde bir başkasıyla değiştirilebilecek bir dizi *mores*, gelenek ve yol yordam olarak birdenbire açığa vurulmuş oldu" (Arendt, 1994b, s. 740, ayrıca bkz. Arendt, 2005ı, s. 50). Öldürmemeyi buyuran o eski ve tanıdık dini emrin bile neredeyse hiçbir dirençle karşılaşmadan yeni bir zorunluluğa dönüştüğü, dönüştürüldüğü ortadadır: Führer uğruna "[ö]ldüreceksin" (Arendt, 1994b, s. 744, ayrıca bkz. Arendt, 2005ı, s. 54).

Arendt, bu yöndeki belirlemelerini, *Zihnin Yaşamı*'nda da tekrarlamakta; bir halkın gelenek ve âdetlerinin değiştirilmesindeki kolaylıkla, böylesi bir değişikliğin etik ve âhlak alanında yol açtığı sonuçlarla hesaplaşmaya orada devam etmektedir:

> Eğer etik ve ahlâki konular gerçekten kelimelerin etimolojisinin işaret ettiği şeylerse, insanların gelenek ve âdetlerini değiştirmek, sofra adaplarını değiştirmekten daha zor olmamalıdır. Böyle bir tersine dönüşün belirli koşullar

---

davrana davrana da yiğit insanlar oluruz" (Aristoteles, 2005, s. 30, 1103a 30-1103b 5). Yani insan, erdemlere doğuştan sahip değildir. Karakter erdemleri alışkanlıkla edinilirken, düşünce erdemleri eğitimle oluşmakta ve gelişmektedir (Aristoteles, 2005, s. 29, 1103a 15). Şimdi, soru şudur: İyi insan, iyiliği alışkanlık haline getiren insan, kötü olur mu? Doğru ile yanlışı ayırt etme yetimiz huyla ilgiliyse, normal koşullarda iyi olan ya da en azından suç işlemeyecek olan insanların koşullar değiştiğinde hiç zorlanmadan kötü olması nasıl açıklanacaktır? Bu soruları yanıtlamak oldukça güçtür. Dolayısıyla soruna Aristoteles'le birlikte bakmak, Arendt'e yetmiyormuş gibi görünmektedir. Soruna başka bir açıdan yaklaşarak çıkış yolu aramakta ve yeni bir soru yöneltmektedir: Düşünen insan kötü olur mu? Çünkü Eichmann, yaptıkları ve yaptıklarının sonuçları hakkında hiç düşünmemektedir.

> altında bu kadar kolay gerçekleşebilmesi, herkesin bunlar olup biterken gerçekten de derin bir uykuda olduğunu göstermektedir. Elbette, Nazi Almanya'sında ve bir dereceye kadar da Stalinist Rusya'da meydana gelen şeyleri kastediyorum. Buralarda, Batı ahlâkının temel buyrukları aniden tersine çevrilmiştir: birinde, "Öldürmeyeceksin", diğerinde ise "Komşuna karşı yalan şahitlik etmeyeceksin." Bizi, ardından gelen şey -tersine dönüşün tersine dönüşü, [yani] Üçüncü Reich'ın çöküşünden sonra Almanları "yeniden eğitme"nin böyle şaşırtıcı biçimde kolay olmasına ilişkin olgu, gerçekten o kadar kolaydı ki yeniden eğitim [*re-education*] sanki otomatik oldu- de teselli etmemelidir. [Çünkü] bu aslında aynı fenomendi (Arendt, 1981a, s. 177-178, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 208).

Arendt'in ısrarcı bir tutumla düşünme ediminin önemi üzerinde durmasının, vurguyu hep bu yöne taşımasının nedeni, gelenek, örf ve âdetlerle ilgili olarak göz ardı edilemeyecek şüpheler biriktirmiş olmasıdır. Ona göre, "[d]üşünmek ve gerçek anlamda hayatta olmak, aynı şeydir ve bu, düşünmenin her defasında yeni baştan başlaması gerektiği anlamına gelir" (Arendt, 1981a, s. 178, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 208-209). "Kendi başına düşünme, pratik bilgelik vermek için yeterli olmamasına rağmen, kriz zamanlarında, doğru ve yanlışı, iyi ve kötü olanı ayırt etmemizi sağlayan yargılama yetisini özgürleştir*ebilir*" (Bernstein, 2000, s. 285). *Kötülüğün Sıradanlığı*'nın yayımlanmasından kısa bir süre sonra, 1964 yılında, kaleme aldığı bir başka makalede, Arendt, düşünme ve yargılama arasındaki ilişki üzerinde durmakta; düşünmeyi yargılamanın, yargıda bulunmanın önkoşulu olarak görmekte; açıklamalarını ise şöyle sürdürmektedir:

> Bu tür yargılamaların önkoşulu, ahlâki konularda oldukça gelişmiş bir zekâ [*intelligence*] ya da entelektüellik [*sophistication*] değildir, aksine, kişinin bariz bir biçimde kendisiyle birlikte yaşama, kendisiyle ilişki kurma eğilimidir, yani Sokrates ve Platon'dan beri genellikle düşünme olarak adlandırdığımız ben ve kendim arasında geçen sessiz diyaloğa girme eğilimidir [*disposition*]. Bu türden bir düşünme, tüm felsefi düşüncenin temelinde olsa da, teknik değildir ve teorik sorunlarla ilgilenmez. Düşünmek isteyenler, dolayısıyla kendi başlarına yargılamak isteyenler ve istemeyenler arasındaki ayrım, tüm sosyal ve kültürel ya da eğitime ait farklılıklar üzerinde etki bırakmaktadır. Bu bağlamda, Hitler rejimi sırasında saygıdeğer toplumun toptan ahlâki çöküşü, böyle koşullar altında, değerleri el üstünde tutan ve ahlâki normlara, standartlara sımsıkı tutunanların güvenilir olmadığını bize öğretebilir: artık ahlâki norm ve standartların bir gece içerisinde değiştirilebileceğini ve sonra kalan tek şeyin bir şeye sıkıca [hızlıca] tutunma alışkanlığı olduğunu biliyoruz. Çok daha güvenilir olan, şüpheciler [*doubters*] ve kuşkuculardır [*skeptics*]; bu, kuşkuculuk [*skepticism*] veya ahlâk açısından hiçbir sakıncası olmayan şüphe etme

> [*doubting*] iyi olduğundan değil, daha ziyade, onların [kuşku ve şüphenin] olayları sorgulamak ve kendi kararlarını vermek için kullanılması yüzündendir. En iyisi ise yalnızca bir şeyden emin olanlardır: başka ne olursa olsun, yaşadığımız sürece kendimizle birlikte yaşamak zorunda kalacağız (Arendt, 2005i, s. 44-45).

Gelinen bu noktada, düşünme ve yargılamanın, Arendt'te, birbirinden ayrı ama yine de birbirini destekleyen, birbirini tamamlayabilen iki ayrı etkinlik olarak konumlandırıldığını belirtmekte yarar vardır. "Thinking and Moral Considerations" [Düşünme ve Ahlâka Dair Değerlendirmeler] başlıklı makalede yazdıkları, onun bu konuda nasıl bir sonuca vardığını çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Burada, düşünme ve yargılama arasındaki farka işaret ettiği gibi, ikisi arasındaki ilişkiye ve düşünmenin yargılama üzerindeki özgürleştirici etkisine de kısmen değinmektedir. Ayrıca bu ikisinin -en azından kendisi için- çıkarların masaya yatırıldığı ve bıçağın kemiğe dayandığı nadir kriz anlarında, yıkım anlamına gelebilecek bir felâketi önleyebileceğini iddia etmektedir:

> Tikelleri yargılama yetisi (Kant'ın keşfettiği gibi), "bu yanlış", "bu güzel" vb. diyebilme yeteneği, düşünme yetisi ile aynı değildir. Düşünme, görünmeyenlerle, [orada artık] bulunmayan [namevcut] şeylerin temsilleriyle uğraşır; yargılama ise her zaman tikeller ve yakındaki, el altındaki şeylerle ilgilidir. Fakat ikisi [düşünmek ve yargılamak], bilinç ve vicdanın birbiriyle bağlantılı olmasına benzer bir şekilde, birbiriyle ilişkilidir. Bir-içinde-iki olunan bir sessiz diyalog olarak düşünme, bilinçte verili haliyle kişiliğimiz dahilindeki ikiliği hayata geçiriyor ve böylece yan ürün olarak vicdanla sonuçlanıyorsa, o halde, düşünmenin özgürleştirici etkisinin yan ürünü olan yargılama da düşünmeyi gerçekleştirir, hiçbir zaman yalnız olmadığım ve her zaman düşünemeyecek kadar meşgul olduğum görünümler dünyasında düşünmenin açığa çıkmasını sağlar. Düşünce rüzgârının tezahürü bilgi değildir; doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma yeteneğidir. Ve bu gerçekten de felâketleri önleyebilir, en azından benim için, bıçağın kemiğe dayandığı nadir anlarda[11] (Arendt, 2005d, s. 189, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 179).

Bernstein, Arendt'in bu paragrafta söylediğini (veya söylemediğini) yanlış anlamamaya, dolayısıyla yanlış yorumlamamaya dikkat etmek gerektiği konusunda

[11] Bu paragraf, üslup bakımından önemsiz birkaç değişiklikle *Zihnin Yaşamı*'nda da tekrarlanmaktadır. (Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Vol. I*., Harvest Book/Harcourt, Inc., New York 1981a, s. 193, ayrıca bkz. Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018b, s. 224).

önemli bir uyarıda bulunmakta; onun burada yapmaya çalıştığı şeyin, karşılaşılan felâketleri önleyebilecek zorunlu ve yeter koşulları belirlemek olmadığını özellikle belirtmektedir (Bernstein, 2000, s. 285). "Çünkü yoktur; kötülüğe karşı hiçbir garanti yoktur" (Bernstein, 2000, s. 285) ve asıl mesele, radikal kötülük karşısında tutunacak sağlam korkulukların/tırabzanların olduğu (veya olabileceği) yanılsamasına kapılmakla (Bernstein, 2000, s. 285) ilgilidir. Arendt'in umutsuz görünmesine neden olan bazı ifadeler de günümüze yönelik bir kehaneti andırmakta ve pek çok açıdan ikaz niteliği taşımaktadır:

> Ceset fabrikalarının ve kayıtsızlık çukurlarının tehlikesi, bugün, nüfus ve evsizliğin [yersizliğin] her yerde artmasıyla birlikte, dünyamızı pratik koşullarda düşünmeye devam edersek, büyük halk kitlelerinin sürekli olarak gereksiz hale getirilmesidir. Politik, sosyal ve ekonomik olaylar, her yerde, insanları gereksiz kılmak için tasarlanmış totaliter araçlarla sessiz bir komplo içindedir. […] Naziler ve Bolşevikler, aşırı nüfus sorununun, ekonomik bakımdan gereksiz ve sosyal yönden köksüz [yurtsuz] insan kitleleri sorununun en hızlı çözümünü gösteren imha fabrikalarının bir öğüt kadar etkili olduğundan kuşku duymayabilirler. Totaliter çözümler, politik, sosyal ya da ekonomik sefaleti insana yaraşır bir biçimde gidermek ne zaman olanaksız görünse, ortaya çıkacak olan güçlü ayartıcılar [baştan çıkarıcılar] şeklinde, totaliter rejimlerin çöküşünden sonra da varlığını sürdürebilir (Arendt, 1973, s. 459).

Bir etkinlik olarak düşünmenin önemi, işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. "[B]ilgiye hizmet etmeyen [kulluk etmeyen], pratik ihtiyaç ve amaçların güdümünde olmayan" (Arendt, 1981a, s. 78, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 99) her ölçünme, her düşünme, yani bir konu ya da bir sorunu enine boyuna sorgulamanın [*questioning*] kendisi, bir keresinde Heidegger'in de ileri sürdüğü gibi, "düzenin-dışında [*out-of-order*]"dır (Heidegger, 2000, s. 14, 10). "Her ne olursa olsun, yapıp etmeleri, sıradan etkinlikleri kesintiye uğratır. Bütün düşünüşler, bir *durup*-düşünme gerektirir" (Arendt, 1981a, s. 78, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 99). Düşüneni kötüye ve kötülüğe boyun eğmekten alıkoyabilecek olan da bu durup düşünme anında gerçekleşen farkına varmayla birlikte başkalarının bakış açılarının, hatta başkalarının maruz kaldığı gerçekliğin açıklığa kavuşmasıdır. Heidegger'in Arendt üzerindeki etkisi burada da kendini göstermektedir. Çünkü bu tür bir sorgulama, böyle bir düşünme, Heidegger'e göre, "acil ilgi ve baskın ihtiyaçların tatmin alanında" geçerli değildir (Heidegger, 2000, s. 14, 10). Fakat kimse durup düşünmez, olup biteni sorgulamazsa, kimse "*başkasının*

bakış açısından düşünme" kapasitesini (Bernstein, 2000, s. 285) geliştirmek için çabalamazsa, kötülüğe yenik düşmek kaçınılmazdır. Bu bağlamda, tek tek kişiler söz konusu edildiğinde, eleştirel düşüncenin aydınlığından ayrılmamak ile kötülüğün karanlığında -belki sıradanlığında denmeli- kaybolmamak arasında gizli bir bağ olduğu öne sürülebilir. Düşünen, düşündükçe ve düşünme kapasitesini geliştirdikçe, doğru ile yanlışı, iyi ile kötüyü ayırt etmede, yani yargılamada da ustalaşacaktır. Düşünmek, Sokrates'in *daimon*'u gibi, bize ne yapmamız gerektiğini söylemeyebilir ama yargılama yetisiyle birlikte kötü edimlere göz yummamıza engel olabilir ve -kimi hedef gösterirse göstersin- kötülük karşısında kayıtsız kalmamızı önleyebilir (Bernstein, 2000, s. 285). Eski Yunan'daki *daimon*'un, her insana yaşamı boyunca eşlik ettiği, eşlik ettiği insanın farklı kişiliğini -onun kimliğindeki ayırt edici yanı- oluşturduğu ama sadece başkalarına göründüğü, dolayısıyla sadece başkaları tarafından görülebildiği (Arendt, 1998, s. 193, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 283) tezi dikkate alınırsa, bu *daimon*'un yalnızca eşlikçisi olduğu kişinin söz ve eylemleri aracılığıyla kendisini ifşa ettiği sonucuna varılabilir. Düşünme de -bize ne yapmamız gerektiğini söylemese bile- eninde sonunda söz ve eylemde kendini ele verecektir. Düşünce, kişinin söz ve eylemleri sayesinde, tıpkı *daimon* gibi, başkalarına görünecektir. Çünkü kişinin bir konu hakkında düşündükleri, o konuyla ilgili yapıp etmelerinde ve söylediklerindedir. Arendt'in, Eichmann'ın "en belirgin karakter özelliği"nin (Bernstein, 2000, s. 285) düşünme yeteneksizliği/ yetersizliği olduğunu iddia ettiği hatırlanacaktır. Hiç kuşku yok ki, kastettiği, kötülüğe kayıtsız kalmayı ya da müsamaha göstermeyi engelleyecek biçimde düşünmede bir eksikliktir. "Soykırım mühendisinden çok rahatsız bir banka memuruna benzeyen" (Eagleton, 2011, s. 115) ve mahkemede sanık sandalyesinde oturan Eichmann, klişe olmayan tek bir cümle kuramıyor, deyim yerindeyse, tek kelime edemiyordur (Arendt, 2009d, s. 59). Klişeler, onu, yaptığı şeyin anlamından, gerçekliğin anlamından koruyordur (Bernstein, 2000, s. 286). Yine hatırlanacağı üzere, Arendt, böyle bir konuşma yetersizliğinin, düşünme yetersizliğiyle, özellikle de başkasının bakış açısından düşünme yetersizliğiyle yakından ilişkili olduğuna karar vermiş; milyonlarca masum insanı ölüm yolculuğuna çıkarmaktan sorumlu Eichmann'ın kelimelere, başkalarına, başkalarının varlığına ve gerçekliğe karşı en güvenilir zırhla sarılı olduğunu dile getirmiştir (Arendt, 2009d, s. 59). Eichmann'ın kendi el yazısıyla yazdığı bin iki yüz sayfalık notta yer alan bazı açıklamalar da Arendt'in bu konuyla ilgili

belirlemelerini doğrular ve destekler niteliktedir: "Çocukluğumdan [beri], itaat, sistemimden çıkaramadığım bir şeydi. 27 yaşında askeri hizmetlere girdiğimde, kendimi bugüne kadar olan hayatımdan daha itaatkâr olarak düşünmedim. Emirlere itaat etmemem imkânsızdı" (aktaran Cohen, The New York Times, 13 Ağustos 1999). Eichmann, notlarına şöyle devam etmektedir: "Şimdi geriye baktığımda, itaatkâr olmak ve emir almak üzerine kurulu bir hayatın gerçekten çok rahat bir hayat olduğunu anlıyorum. Bu şekilde yaşamak, birinin düşünme ihtiyacını en aza indirir" (aktaran Cohen, The New York Times, 13 Ağustos 1999). Görünen o ki, Eichmann, "düşünmenin yüklediği öznel sorumluluğu" (Adorno, 2009, s. 130) ağır bulmuş ve bile isteye düşünmemeyi seçmiştir. Düşünme etkinliğine getirilen kısıtlamayı hiçbir zaman sorun etmemiş, aksine, düşünmenin yükleyeceği sorumluluktan kurtulduğu için kendisini rahatlamış hissetmiştir. Tam da Adorno'nun ileri sürdüğü şey olmuştur: Düşünmeyi sevmeme, bir süre sonra düşünmeyi beceememeye dönüşmüştür (Adorno, 2009, s. 130). O, dünya hakkında yargıya varmadan önce başvurulacak ölçüp biçen, tartan ve eleştiren düşüncenin önemini hiçbir zaman fark edememiştir. Aslına bakılacak olursa, kendi trajedisini yine kendisi yaratmıştır; düşünmeyerek ve yargılamayarak. Unutulmamalıdır ki, "[d]üşünmek, insanların trajediden kaçınabilmesini sağlayan araçtır" (Bradshaw, 1989, s. 84).

Buraya kadar kaydedilenler dikkatle ele alındığında, Arendt'in düşünmeyi düşünmesinde kafa karışıklığına ya da çatışkıya yol açabilecek bir nokta olduğu iddia edilebilir. Her şeyden önce, bize, düşünmenin, görünümler dünyasından çekilmeyi gerektirdiğini söylemektedir. Yukarıda alıntılanan paragrafta açıkça belirttiği üzere, düşünme, görünmeyenlerle, artık orada olmayanların temsilleriyle ilgilenmektedir. Üstelik "[d]üşünmek, saf eylem olarak, 'madde' [*substance*] sahibi değildir; etkin olmadığında tamamen kaybolmaktadır" (Bernstein, 2000, s. 286). Diğer taraftan, düşünmede -düşünce nesnelerinden farklı olarak- geçmişin ve geleceğin zamansallığı yoktur (Bernstein, 2000, s. 286); "[d]üşünen 'ben' zamansızdır" (Arendt, 2018d, s. 425). Bununla birlikte, Arendt, *Zihnin Yaşamı*'nda, "Düşündüğümüzde neredeyiz?" (Arendt, 1981a, s. 197, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 225) gibi yanıtlanması zor, hatta imkânsız sorular sormaktadır. Kendi politik düşüncesinin temeli sayılabilecek özel bir düşünme yetisine, tikele ve bu dünyaya yönelmeye imkân veren yargılama yetisine

güvendiği için düşünmenin görünümler dünyasından çekilmesini sorun etmiyormuş gibi görünmektedir. Çünkü düşünme yargılama yetisiyle birlikte zaten bu dünyaya dönmektedir. Ancak düşünme görünümler dünyasından uzaklaştığı ve görünmeyenlerle uğraştığı halde, düşüncenin görünümler dünyasında tezahür etmesi, ifade edilip görünür kılınması gerekliliği bir çeşit çatışkı doğuruyormuş gibidir. En azından, başta öyle görünmektedir. Hem muhtemel çatışkıdan kurtulmak hem de Arendt'in bu konudaki görüşlerinin tam olarak aydınlatılmasını sağlamak için *Zihnin Yaşamı*'na, özellikle dil ve metafora [*metaphor*] ayrılan bölüme bakmak; düşünme, dil ve metafor ilişkisi üzerinde durmak yararlı olacaktır. Bu bağlamda, Arendt'in, düşünme etkinliğini betimleyip nitelerken, metafor olarak, Penelope'nin elindeki işi tekrar tekrar örüp sökmesiyle ilgili hikâyeye başvurduğu da hatırlanacaktır. Tür olarak insanın ayırt edici özelliği düşünmektir. Kullanıp kullanmamasından bağımsız olarak her insanın düşünme yetisine sahip olduğu varsayılsa da, yani herkesin düşünme olanağına sahip olduğunu söylemek mümkünse de "s*alt* düşünen varlıklar değilizdir" (Bernstein, 2000, s. 286). Yaşamını görünümler dünyasında sürdüren insanlar olarak bu dünyaya ait olmamıza rağmen, tek başımıza kalıp düşünebilmek için ara sıra bu dünyadan uzaklaşabiliriz (Bernstein, 2000, s. 286). Fakat bu yapılsa bile,

> [g]örünmez olan ve görünmeyenle meşgul olan zihinsel etkinlikler, sadece konuşma [*speech*] aracılığıyla açığa çıkmaktadır [kendini göstermektedir]. Tıpkı görünümler dünyasında yaşayan görünen varlıkların kendilerini gösterme dürtüsüne [*urge*] sahip olması gibi, sonra zihinsel olarak uzaklaşsalar bile hâlâ görünümler dünyasına ait olan düşünen varlıkların da *konuşma* ve böylece başka türlü görünen dünyanın bir parçası olmayan şeyleri görünür kılma *dürtüsü* vardır (Arendt, 1981a, s. 98, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 120).

Soru da sorun da burada ortaya çıkmaktadır: "[D]üşünme görünmeyenlerle ilgilenirse, düşünüşü [ya da düşünceyi] nasıl görünür kılabiliriz? Görünmez düşünce süreçlerimizi, bir konuşma dünyasına nasıl taşıyacağız" (Bernstein, 2000, s. 286)? Metafor da bu noktada devreye girmekte ve önemli bir rol üstlenmektedir. Arendt, düşünüşün, dolayısıyla düşüncenin ifade edilmesinde metafor kullanan bir dilin gerekli olduğunu göstermek için yine Kant'ın yardımına ihtiyaç duyacaktır. Ona göre, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde, baskıcı, despot devletin sembolik olarak "(bir el değirmeni gibi) salt bir makine" (Kant, 2000, s. 226, 5: 352, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 153) ile temsil

edildiğini belirten Kant, "başarılı bir metafor [*metaphor*] örneği" (Arendt, 1981a, s. 103, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 126) vermektedir. Çünkü böyle baskıcı bir devlet, "tek bir mutlak irade tarafından" (Kant, 2000, s. 226, 5: 352, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 153) yönetilmektedir. "[B]askıcı [*despotic*] bir devlet ile bir el değirmeni arasında, kuşkusuz, hiçbir benzerlik yoktur ama her ikisi ve nedensellikleri üzerine düşünüşümüzü yönlendiren kurallar arasında [bir benzerlik] vardır" (Kant, 2000, s. 226, 5: 352, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 153). Kant, buradaki belirlemelerine şunları da eklemektedir: "Bu konu, şimdiye dek çok az ele alınmıştır, her ne kadar daha derin bir soruşturmayı hak etse de […] Dilimiz, bu türden dolaylı gösterimlerle doludur […]" (Kant, 2000, s. 226, 5: 352, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 153). Arendt de Kant'tan aldığı ilhamla şu açıklamaya yer vermektedir: "Metafor, gerçek ve görünüşte imkânsız olan *metabasis eis allo genos*'un [başka bir cinse geçişin] 'aktarımını' -[eski Yunanca μεταφέρειν] *metapherein*-, bir varoluşsal durumdan, düşünüşten, başka bir varoluşsal duruma, görünümler arasında bir görünüm olmaya geçişi sağlar ve bu sadece *analojiler*le yapılabilir" (Arendt, 1981a, s. 103, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 126). "Görünmeyen düşünme ile görünür görünümler dünyası arasındaki uçurumu birleştiren metafordur; görünmeyen düşünce ile konuşmadaki tezahürü arasındaki uçurumu kapatan metafordur" (Bernstein, 2000, s. 287). Bernstein'a göre, çatışkının asıl nedeni, düşünceyi metaforlardan yararlanan bir dille ifade etmeye duyulan ihtiyaç değil, genel olarak filozofların metaforlardan kaçılabileceğini sanmasıdır: "Parmenides'ten Hegel'e (ve ötesine) filozoflar, doğru kavramsal düşüncenin saflığını [*purity*] vurgulamıştır. Buna rağmen, filozoflar, düşüncenin [düşünmenin] aslında ne sevdiğini *açığa çıkarmaya* çalıştıklarında, kaçınılmaz olarak metaforlara güvenirler" (Bernstein, 2000, s. 287). Arendt ise metaforları kullanmadan düşünmenin somut ifadeden [*tangible expression*] yoksun kalacağı savında ısrar etmekte (Bernstein, 2000, s. 287) ve çok keskin, çok sert bir iddiada bulunmaktadır: "Bütün felsefi terimler metafor, [yani] dondurulmuş analojilerdir, bu itibarla da [herhangi bir] terimi -ki onu kullanan ilk filozofun zihninde canlı olmalıdır- orijinal bağlamında çözdüğümüzde, gerçek anlamı kendini açığa vurur" (Arendt, 1981a, s. 104, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 127). Bu yüzden de Arendt, şiir ve düşünmeyi yakın komşular olarak gören Heidegger'in haklı olduğunu (Arendt, 1981a, s. 108, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 132) öne sürmektedir. Kaldı ki, Parmenides'in günün ve gecenin kapılarına yaptığı seyahatte, Platon'un

mağara alegorisinde olduğu gibi (Arendt, 1981a, s. 108, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 132), düşünme ortaya çıkmak için şiiri ya da şiirin dilini seçmiştir. Arendt'e göre,

> [a]nalojiler, metaforlar ve kişileştirmeler, zihin dalgınlıkla dünyayla doğrudan bağlantısını yitirdiğinde bile, dünyaya tutunmasını sağlayan ipliklerdir ve insan deneyiminin birliğini [bütünlüğünü] güvence altına alırlar. Dahası, bedensel duyularımız ile duyularımızın [sağladığı] bilginin göreceli kesinliğinin [yeterince] rehberlik edemediği deneyimler [labirentinde] körler gibi tökezleyip durmayalım diye, düşünme sürecinde bize yönümüzü gösteren birer model görevi görürler (Arendt, 1981a, s. 109, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 132-133).

İlk bölümünü düşünmeye ayırdığı çalışmasının başlığı olan *Zihnin Yaşamı* da "Arendt için ölü bir metafor değildir" (Bernstein, 2000, s. 287). Kendi ifadesiyle, "[z]ihnin yaşamı için akla gelebilecek yegâne metafor, hayatta olma hissidir. *Canın nefesi olmadıkça, insan bedeni bir cesettir; düşünme olmadıkça da insan zihni ölüdür*" (Arendt, 1981a, s. 123, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 149). Bernstein, Arendt'in, bir kez daha Heidegger'in etkisinde kaldığını; onun yazı ve dille olan ilişkisini kendi makale ve kitaplarına uygun bir şekilde âdeta yeniden canlandırdığını (Bernstein, 2000, s. 287) iddia etmektedir. Kişi, "Heidegger'in yazılarının her biri"ni, "sanki o baştan başlıyormuş gibi okur ve ancak zaman zaman onun tarafından türetilen [*coined*] dili ele geçirir - halbuki [bu], kavramların sadece düşüncenin yeni bir rotaya yönelmesini sağlayan 'yol işaretleri' olduğu bir dildir" (Arendt, 2018d, s. 424). Arendt'in düşünmeyle ilgili düşüncelerinin kimi zaman kimi yerde neden "çok düşündürücü ve çok kafa karıştırıcı" (Bernstein, 2000, s. 287-288) göründüğü, buradan hareketle açıklanabilir. Arendt düşünmektedir; düşünmeyi düşünmektedir. Bunu yaptığı sırada, tıpkı Heidegger'de olduğu gibi, "şiddetli fırtına"nın "içinde duran" "düşünen 'ben'" (Arendt, 2018d, s. 425), zaman zaman kendisiyle birlikte onu okuyup düşüneni de beklenmedik yerlere sürüklemektedir. Dolayısıyla Arendt'in düşünmeyi düşünmesi söz konusu edildiğinde, "*theoria*'yı (bir şenliğe tanık olma olarak) arkaik anlamından ziyade bugünkü anlamında düşünürsek", "sistematik bir düşünce kuramı bula*ma*yız" (Bernstein, 2000, s. 288).

> Arendt'in düşüncelerinin çoğu, onları birleşik, tutarlı bir kuram haline [getirmek için] zorlamaya çalıştığımızda, canlılık ve tazeliğini kaybeder. Ve bu, ördüğünü [dokuduğunu] defalarca söktüğü için değil, daha ziyade, tekrar tekrar dokuduğu

> örtüde birçok gevşek iplik olduğu içindir. Arendt, kendi düşünmesinin [düşüncesinin] yanıt vermediği soruları gündeme getirdiğini mutlaka kabul ederdi. Çok hayranlık duyduğu Sokrates gibi, kendi düşüncesinin merkezindeki tereddütleri [şaşkınlıkları ya da insanın kafasını bulandıran noktaları] kasıtlı olarak başkalarına da bulaştırmaya çalışmıştır. Bununla beraber, Arendt'in hiçbir zaman gideremediği aşırı rahatsız edici bir gerginlik vardır; düşünme ve kötülük üzerine düşünmesinin tam kalbine giden bir şey. Kendi iç diyaloğunda -kendi bir-içinde-iki durumunda [*her two-in-one*]- Sokrates'in talep ettiği [gibi] bir kendisiyle uzlaşma türünü hiçbir şekilde gerçekleştirememiştir. Bu, 1971 sonbaharında neredeyse eşzamanlı olarak yayımlanan son derece önemli iki makalede çarpıcı bir biçimde sergilenmiştir: "Düşünme ve Ahlâka Dair Değerlendirmeler" ile "80'inde Heidegger." […] ("Düşünme ve Ahlâka Dair Değerlendirmeler", biraz gözden geçirilmiş ve *Zihnin Yaşamı*'na dahil edilmiştir. "80'inde Heidegger"de ele alınan konuların çoğu, aynı zamanda *Zihnin Yaşamı*'nda da boy göstermektedir) (Bernstein, 2000, s. 288).

Arendt'in, yaşamının son yıllarında, giderek artan bir ilgiyle düşünme etkinliği ve kötülük arasındaki ilişkiyi sorguladığını; kötülüğü önlemede düşünmenin rolünü belirlemeye çalıştığını ileri sürmek mümkündür. "Düşünme ve Ahlâka Dair Değerlendirmeler" başlıklı makalede, daha en başta, düşünme ve kötülük ilişkisi üzerinde durduğu, bu sorunu gündeme getirerek tartışmaya açtığı görülmektedir. Söz konusu makalede, vurgulu bir şekilde oldukça çarpıcı bir sav ortaya atılmaktadır: "Düşünme becerisi ya da beceriksizliği ile kötülük problemi arasında bir iç [*inner*] bağlantı" varsa, bu durumda, düşünme yetisi "herkese atfedilmelidir; azınlığın bir ayrıcalığı olamaz" (Arendt, 2005d, s. 166, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 162). Arendt, yine aynı makalede, ne demek istediğini gösterecek ve "herkes"i temsil edebilecek bir model, ideal bir düşünür örneği bulmaya çalışmayı önermektedir (Arendt, 2005d, s. 168, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 164). Bu bağlamda, Sokrates, "filozof olmadan düşünen" (Arendt, 2005d, s. 169, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 164) biri olarak, bir kez daha Arendt'in modeli olmaktadır. Sokrates'in diğer yurttaşlarla bir araya gelip diyalog kurabileceği, etkin bir şekilde konuşmaya katılabileceği alan pazaryeridir; öyle ki burası onun "doğal ikamet yeri"dir (Bernstein, 2000, s. 288). Arendt'e göre, o, kamusal alanda, doğal ikamet yerinde, "yanıtlarını bil*me*diği sorular soran" (Arendt, 2005d, s. 170, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 165) bir düşünürdür. Bir kuram ya da bir öğreti oluşturmak, bunu başkalarına öğretmek ve yaygınlaştırmak gibi amaçlar gütmeden düşünmekte; düşünürken de kalıplaşmış düşüncelerin buzlarını çözmeye çalışmaktadır (Bernstein, 2000, s. 288). Yurttaşlarını yokluğunda hayatın yaşanmaya değmeyeceği bir etkinlik

olan düşünmeye, önemli konuları sorgulamaya davet ederek uykudan uyandırdığı için, onları kanılarından, düşünmeyi engelleyen sorgulanmamış peşin hükümlerinden arındırdığı için hem bir atsineğidir o hem de bir ebe (Arendt, 2005d, s. 174, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 168). Ama aynı zamanda, Menon tarafından, kendisine dokunan ve dokunacak kadar yaklaşan herkesi çarpıp uyuşturan, deyim yerindeyse felce uğratan bir torpilbalığına da benzetilmektedir (Platon, 2005, s. 112, 80a, ayrıca bkz. Platon, 1996b, s. 161, 80a). Sokrates, bu diyaloğun devamında, torpilbalığı kendisini felç etmek suretiyle başkalarını felce uğratıyorsa, yani başkalarını uyuşturup durdurmadan önce kendisini uyuşturup durduruyorsa, ancak bu koşul altında, söz konusu benzetmeyi uygun bulacağını ifade etmektedir (Platon, 2005, s. 113, 80c, ayrıca bkz. Platon, 1996b, s. 161-162, 80c). Arendt'e göre, düşünmenin yol açtığı, âdeta tetiklediği felç [*paralysis*], iki katmanlıdır: "[O]nun mayasında *durmak* ve düşünmek, diğer bütün etkinlikleri kesintiye uğratmak vardır […] aynı zamanda kendisini izleyen afallatıcı bir etkiye de sahiptir; [düşünme etkinliğinden] çıktığınızda, hiç düşünmeden yaptığınız işlerde her türlü şüphenin ötesinde görünen şeylerden artık emin değilsinizdir" (Arendt, 1981a, s. 175, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 205, Arendt, 2005d, s. 176 ve Arendt, 2017, s. 169-170). Platon da *Menon* diyaloğunda, Sokrates'i şunları söyleyen biri olarak betimlemektedir: "Ben, kendim için açık seçikken, başka insanları çıkmaza sokuyor değilim; hayır, başkalarını çıkmaza sokuyorsam, bunun nedeni benim de çıkmaz içinde bulunmamdır" (Platon, 2005, s. 113, 80c-80d, ayrıca bkz. Platon, 1996b, s. 162, 80c-80d). Daha farklı bir şekilde dile getirilecek olursa, Sokrates, tüm yanıtları önceden biliyor ve bunun verdiği güvenle de öteki insanların kafasını karıştırıyor değildir; onun yaptığı, kendi kafa karışıklıklarını başkalarına bulaştırmaktan ibarettir. Bu da aslında "düşünmenin öğretilebileceği tek yolu düzgünce özetlemektedir" (Arendt, 2005d, s. 173, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 168). Sokrates, kendisinin de pek çok kez belirttiği gibi, "sırf öğretecek hiçbir şeyi olmadığı için hiçbir şey öğretmiyordu"r (Arendt, 2005d, s. 173, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 168). "Öğretecek hiçbir şeyi, dağıtacak hiçbir hakikati olmadığından, kendi görüşünü (*gnṓmē*) [eski Yunancadaki γνώμη kelimesi, düşünce, görüş, fikir anlamlarına gelmektedir] hiç açığa vurmamakla suçlanıyordu"r (Arendt, 2005d, s. 174, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 168). Başkalarına herhangi bir şey öğretmeyi amaçlamayan Sokrates, sadece kendi kafa karışıklığını başkalarına bulaştırma kapasitesine sahiptir (Bernstein, 2000, s. 288). Bu kapasitenin önemi ise

gerçek düşünmenin başkalarına geçirilebilmesini, iletilebilmesini sağlayan "biricik yol" (Bernstein, 2000, s. 288) olmasından ileri gelmektedir. Tüm öteki etkinliklerden farklı olarak ayan beyan ortaya konamayan düşünmenin görünmeyenlerle uğraştığının ve kendisinin de görünmez olduğunun farkında olan Sokrates'in, düşünme etkinliğini açıklamak üzere, rüzgâr metaforunu kullandığı ileri sürülebilir (Arendt, 2005d, s. 175, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 169, Arendt, 1981a, s. 174, Arendt, 2018b, s. 204): "Rüzgârlar da görünmezdir ama yaptıkları şey bizim için apaçık ortadadır ve onların gelişini bir şekilde hissederiz" (Ksenofon'dan aktaran Arendt, 2005d, s. 175, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 169, Arendt, 1981a, s. 174, Arendt, 2018b, s. 204). Görünüşe göre, iyilik ve kötülükle ilgili kıstasların, yerleşik değerlendirme ölçütlerinin, kısacası, ahlâk veya etik başlığı altında ele alınabilecek davranış kurallarının ve geleneğin, tüm bu "donmuş düşünceler"in [*frozen thoughts*] insanların uykuda bile yararlanabileceği kadar "kullanışlı" olduğunu, Sokrates de kabul etmektedir (Arendt, 1981a, s. 175, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 205, Arendt, 2005d, s. 176 ve Arendt, 2017, s. 169). Ancak bu yeterli midir? Donmuş, kalıplaşmış, kanıksanmış oldukları için sağlam oldukları da iddia edilebilecek bu tür düşüncelere, her zaman her duruma uygun hazır reçeteler olarak başvurulabilir mi? Belki de Sokrates'in asıl amacı, düşünenin dikkatini bu noktaya çekmektir. Kişi, bazen, hiçbir çekmeceye sığmayan öyle tek bir durumla karşı karşıya kalır ki, yönünü tayin etmek için aradığı yanıtı ne bir öğretide, ne genel bir ilkede ne de bir inanda bulabilir. Sözgelimi, dinlerin ve ahlâki geleneğin yalan söylememeyi buyurduğu bilinmektedir. Fakat yalan söylememenin tavan arasında gizlenen Anne Frank'ı ele vermek anlamına geldiği bir durumda ne yapılacaktır? Yalan söylememek uğruna daha büyük bir değer, insanın yaşama hakkı harcanacak mıdır? Arendt'in bu gibi sorulara vereceği yanıt, şu olacaktır: "Eğer yaptığınız şey, gündelik yaşamda meydana gelen tekil/tikel durumlara genel davranış kurallarını uygulamaksa, kendinizi felce uğramış [*paralyzed*] halde bulursunuz çünkü bu tür kuralların hiçbiri düşüncenin rüzgârına dayanamaz" (Arendt, 1981a, s. 175, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 205-206, Arendt, 2005d, s. 176 ve Arendt, 2017, s. 170). Düşünmenin, bu kurallar üzerinde, gelenek üzerinde kaçınılmaz olarak yıkıcı ve altüst edici bir etkisi vardır (Arendt, 1981a, s. 175, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 205, Arendt, 2005d, s. 175-176 ve Arendt, 2017, s. 169). Aslına bakılırsa, beklenmedik şeyler yapabilme kapasitesine sahip öteki insanlarla paylaşılan dünyanın, kamu hayatının herhangi bir köşesinde -özellikle

günümüzde, kötülük repertuarı bu kadar genişken- tırabzansız merdivenlerle karşılaşılabilir; düşünen kişinin o merdivenlerin basamaklarını kendisinden, kendi yargılama yetisinden başka bir şeye tutunmadan, tek başına çıkmak zorunda kaldığı, düşmeden ilerlemeye çalıştığı anlar ve durumlar da zannedildiğinden çok daha fazla olabilir. Durup düşünmenin önemi, işte böyle zamanlarda anlaşılmaktadır. Her tek durumda, düşünce rüzgârıyla uyanmak, tıpkı Penelope gibi örtüyü sökmek ve yeniden dokumak gerekmektedir. "Düşünmenin aracı olan dilin düşüncede -Platon'un da *Yedinci Mektup*'ta 'zayıflığını' ve eğilip bükülmezliğini müthiş bir şekilde ilan ettiği sözcüklerde (kavramlarda, cümlelerde, tanımlarda, öğretilerde)- dondurduğu şeyleri açmak, deyim yerindeyse [onların] buzunu çözmek, bu görünmez elemanın [düşünmenin] doğasında vardır" (Arendt, 1981a, s. 174, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 205, Arendt, 2005d, s. 175 ve Arendt, 2017, s. 169). Sadece düşünmenin rüzgârı, kişiyi sarsarak uykusundan uyandırabilir, onu tam anlamıyla ayık ve diri tutabilir; o zaman da kişi, elinde çıkmazlardan, kafa karışıklıklarından [*perplexities*] başka bir şey olmadığını ve yapabileceği en iyi şeyin bunları -Sokrates gibi- başkalarıyla paylaşmak olduğunu anlayacaktır (Arendt, 1981a, s. 175, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 205, Arendt, 2005d, s. 176 ve Arendt, 2017, s. 169). Arendt, tehlikeli düşünce diye bir şey olmadığını söyleyip bunda ısrar etse de düşünmenin kendisi doğası gereği tehlikeli bir etkinliktir (Arendt, 1981a, s. 176, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 206, Arendt, 2005d, s. 177 ve Arendt, 2017, s. 170). Tehlikelidir çünkü oldukça sağlam görünen kanı ve inançlara bile son verebilir (Bernstein, 2000, s. 289). "Düşünme, bütün inanmalar [*creeds*] karşısında aynı ölçüde tehlikelidir ve kendi başına yeni bir itikat/inanç [*creed*] doğurmaz" (Arendt, 1981a, s. 176, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 207, Arendt, 2005d, s. 178 ve Arendt, 2017, s. 171). Sokrates'in bazı muhataplarını rahatsız eden de düşünme ve sorgulamadaki bu sonuçsuzluk(!) olmuştur. "Onlar, bir doktrin öğretilmeden nasıl düşünüleceğinin öğretilmesinden memnun değildi ve Sokratik düşünce sorgulamasının sonuçsuzluğunu olumsuz sonuçlara dönüştürdüler: dindarlığın [*piety*] ne olduğunu tanımlayamıyorsak, dinsiz [*impious*] olalım - bu da Sokrates'in dindarlık hakkında konuşarak elde etmeyi umduğu şeyin tam tersidir" (Arendt, 2005d, s. 177, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 170, Arendt, 1981a, s. 175-176 ve Arendt, 2018b, s. 206). Burada sorulmayı bekleyen soru şudur: Düşünme, genel kabul gören bütün doktrin, inanç, itikat, öğreti ve kuralların buzlarını çözen, onları eleştirel bir biçimde sorgulayıp geçersiz kılabilen "bu huzursuz

anlam arayışı" (Bernstein, 2000, s. 289), kendi başına hiçbir doktrin de vermiyorsa, kötülükle karşılaştığında ne olacaktır? Şöyle bir sorunun yöneltilmesi de kaçınılmazdır: Düşünme ile kötülük arasındaki ilgi nasıl açığa çıkarılacaktır? Arendt'in dediğine bakılırsa, "[d]üşünmek değer üretmez, neyin 'iyi' olduğunu kesin ve nihai olarak bulmaz, kabul görmüş davranış kurallarını tasdik etmez, tasfiye eder" (Arendt, 2005d, s. 188, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 178, Arendt, 1981a, s. 192 ve Arendt, 2018b, s. 223). Yine de, bir şiirden, Yeats'in "The Second Coming" [İkinci Geliş] adlı şiirinden yardım alarak açıklamaya çalıştığı gibi, ne zaman ki "[h]er şey parçalanır; merkez yerinde durmaz; / Dünyaya salt kargaşa salınır", ne zaman ki "[e]n iyiler her türlü inançtan yoksunken, en kötüler / yoğun tutkuyla dolup taşar" (Yeats, 2000, s. 158), "işte sadece tarihteki bu nadir anlarda düşünmenin politik ve ahlâki önemi [anlamı, *significance*] ortaya çıkar" (Arendt, 2005d, s. 188, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 179). Bu anlar, kendimizle yaşamayı becermek zorunda olduğumuz gerçeğinin politik olarak karşımıza çıktığı "sınır durumlar"la (Arendt, 1981a, s. 192, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 223) ilgilidir. Üstelik böyle anlarda, "düşünmek, politik konularda marjinal bir mesele olmaktan çıkar. Herkes herkesin yaptığı ve inandığıyla düşünmeden savrulup giderken, düşünenler saklandıkları yerden çıkar çünkü dahil olmayı reddetmeleri dikkat çeker ve dolayısıyla bir tür eylem haline gelir" (Arendt, 2005d, s. 188, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 179). Artık marjinal bir mesele olmaktan çıkan düşünme, yine böyle anlarda, "tikelleri yargılama yetisini özgürleştirebilir" (Bernstein, 2000, s. 289). Arendt, bu gibi üzerine-düşünmelerin politik buhranlardan kaynaklandığını, hatta böyle buhran dönemlerinde neredeyse kaçınılmaz olarak meydana geldiğini açıkça belirtmektedir (Arendt, 1981a, s. 192, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224). Arendt'in, "Düşünme ve Ahlâka Dair Değerlendirmeler" başlığını taşıyan makaleyi bitirirken nasıl bir sonuca vardığı da bu bağlamda gözden kaçırılmamalıdır. Yukarıda daha önce alıntılanan paragraftan hatırlanacağı üzere, makalesini, şu açıklamaya yer vererek sonuçlandırmaktadır: "Düşünce rüzgârının tezahürü bilgi değildir; doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma yeteneğidir. Ve bu gerçekten de felâketleri önleyebilir, en azından benim için, bıçağın kemiğe dayandığı nadir anlarda" (Arendt, 2005d, s. 189, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 179).

Arendt'in düşünmenin-düşüncenin neliğini ortaya koymak amacıyla yaptığı tüm bu belirlemeler, Heidegger'in sekseninci doğum gününü -aynı zamanda bir üniversite hocası olarak başlayan kamu hayatının ellinci yılını- kutlamak için kaleme aldığı "80'inde Heidegger" başlıklı makalede yazdıklarıyla karşılaştırılabilir. Arendt, burada, Heidegger'in öğretmenliğinin ilk yıllarından itibaren Almanya'da dolaşan bir rivayetten söz etmektedir.

> Heidegger hakkındaki rivayet, bunu açıkça şöyle ifade etmiştir: Düşünme, yeniden hayat bulmuştur; geçmişin ölü olduğuna inanılan kültür hazineleri konuşturulmaya başlanmıştır, bu süreçte de bu hazinelerin, farz ettiğimizin aksine, bildik ve eskimiş saçmalıklardan tamamen farklı şeyler önerdiği ortaya çıkmıştır. Bir öğretmen vardır; kişi, belki de düşünmeyi [ondan] öğrenebilir (Arendt, 2018d, s. 421).

Bu, yurttaşlarının *doxa*larını kurcalayarak hakikatin görülmesini sağlamak isteyen ve kendisiyle birlikte yurttaşlarını da geliştirmeye, daha iyi duruma getirmeye çalışan bir yurttaşın düşünmesi değildir; bu, doğal ortamı pazaryeri olan düşünür de değildir; bu, tüm yaşamını üniversite profesörü olarak geçiren bir düşünürdür (Bernstein, 2000, s. 289-290). Başka bir deyişle, burada karşılaşılan, diğerleri de aynı kafa karışıklığını paylaşıyor mu diye kendini onları yoklamaktan alıkoyamayan düşünen yurttaşın, Sokrates'in aksine, bir "profesyonel filozof"tur (Arendt, 2005d, s. 174, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 168). Her ne kadar kendi kendisiyle yürüttüğü içsel diyaloğun izlerini düşünmesinde görmek mümkünse de "Heidegger'in yurttaşlarıyla *gerçek* bir Sokratik diyaloğa girmiş olduğuna dair neredeyse hiç kanıt yoktur" (Bernstein, 2000, s. 290). Ayrıca, 1933'te -ve sonrasında- yaptıkları ve yapmadıkları değerlendirilirse, kriz anında, Yeats'in şiirindeki gibi her şeyin parçalandığı bir zamanda, Heidegger'in düşünmesinin kendi yargı yetisini *özgürleştirdiğini* söylemek için de yeterince kanıt olmadığı görülecektir (Bernstein, 2000, s. 290). Arendt'e göre, "[d]üşünen ego ve onun deneyimi için, 'insanı engellere boğan' vicdan [*conscience*], bir yan etkidir [*side effect*]" (Arendt, 2005d, s. 188, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 178). Heidegger söz konusu edildiğinde ise düşünmesinin yargısını özgürleştirdiğini ve "bir yan etki" (Arendt, 2005d, s. 188, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 178) olarak vicdanla sonuçlandığını iddia etmek, pek kolay olmamaktadır. Çünkü Arendt'in tanımlayıp sınırlarını belirlemeye çalıştığı yargılama türünü; iyinin ve kötünün ayırt edilmesini, bıçağın kemiğe dayandığı kritik zamanlarda felâketlerin önlenebilmesini sağlayan yargı gücünü kullanmamıştır

(Bernstein, 2000, s. 290). "Aksine, Heidegger -bıçak kemiğe dayandığında- yeni bir itikat, yeni bir ideoloji benimsemeye hazır olan birinin tanımına daha çok uyuyor gibi görünmektedir" (Bernstein, 2000, s. 290). Yaptığı ya da yapmadığı şeylerden dolayı Heidegger'i yargılamak, hiç kuşku yok ki, bu teze içkin amaçlardan biri değildir. Ancak düşünme ve kötülük arasındaki ilişkiyle ilgili bir tartışmada, "Heidegger örneği, hiç olmazsa, düşünme ve kötülük arasında gerçekten 'içsel' [*intrinsic*] bir bağlantı olup olmadığı konusunda bizi *durdurup düşündürmelidir*" (Bernstein, 2000, s. 290). Bu noktada, Arendt'in farkı yaratan farklılıkları açık seçik şekilde ortaya koyacak bir çözümlemeye hiçbir zaman girişmediği (Bernstein, 2000, s. 290) bilinmekle birlikte, Heidegger ile Sokrates'in düşünmesi arasındaki farklılıklar mutlaka dikkate alınmalıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, Arendt, bir taraftan Heidegger'in hatasını hesaba katmak isterken, diğer taraftan onu temize çıkarmak için çabalamaktadır. Bu da analizlerini karışık, kararsız ve şüpheye açık hale getirmektedir. Arendt için merak etme ve şaşırma, düşünmenin başlangıcıdır (Arendt, 2018d, s. 426). Heidegger'de de merak etme, şaşırma, düşünen kişinin evi, daimi ikamet yeri [*abode*] olarak kabul görmektedir (Arendt, 2018d, s. 426). Bununla birlikte, Heidegger, ikamet ettiği yeri değiştirmenin ve insani ilişkiler dünyasına katılmanın cazibesine, bir kereye mahsus olmak üzere, karşı koyamamıştır (Arendt, 2018d, s. 429). İnsani ilişkiler alanına girdiğinde de führerine yönelmiştir (Arendt, 2018d, s. 430). Bunun nedeni, elbette Arendt'e göre, sadece Heidegger'in karakterine ve içinde bulunduğu zamanın koşullarına bakarak değil, Fransızların *mesleki deformasyon* olarak adlandırdığı şeye dayanarak açıklanmalıdır (Arendt, 2018d, s. 430-431). Arendt, büyük düşünürlerin çoğunun -Kant hariç- tiranlara ilgi duyduğunu; Heidegger'in de pek çok filozofta görülen bu "mesleki deformasyon"dan (Arendt, 2018d, s. 431) ötürü suçlu olduğunu öne sürmektedir. Tam da beklendiği gibi, Heidegger'i mazur gösterme, hatta bağışlama eğilimindedir: "[Heidegger] hâlâ çarpmanın şokundan öğrenecek kadar gençti; otuz yedi yıl önce, on kısa telaşlı aydan sonra, [bu çarpışmanın sarsıntısı] onu her zamanki ikametgâhına [evine] geri götürdü ve sonra da yaşadığı şeyin düşüncesine kök salmasına izin verdi" (Arendt, 2018d, s. 430). Bu iddiada dikkati çeken nokta, bizzat Arendt'in, "kendimizi olağan insani ilişkiler dünyasından hiçbir zaman tamamen koparamayacağımızı vurguluyor olmasıdır" (Bernstein, 2000, s. 290). Bu dünyayı paylaşan hemcinslerimizle ilişkide kurulan dünya bağını koparmaya teşebbüs etmek, kişiler için olduğu kadar,

halklar için de felaket getirebilmektedir. Salt düşünme ya da salt merak etmeye ait temelli kalınacak, sürekli ikamet edilecek bir yer, başka türlü söylemek gerekirse, düşünme ve/veya merak etmenin evi olabilecek daimi bir ikametgâh yoktur (Bernstein, 2000, s. 290). Kaldı ki, salt düşünmenin ikametgâhında yaşamanın cazibesini büyük bir tehlike -Sokrates'in başarısı, böyle bir tehlikeye direnebilmiş olmasıdır- olarak gören ve bu konuda uyarıda bulunan, yine Arendt'ten başkası değildir (Bernstein, 2000, s. 290). Fakat Arendt, garip bir biçimde, Heidegger'in gerçek hatasının, düşünmenin ikamet ettiği yerde, yani "evde" (Arendt, 2018d, s. 427) kalmak ve düşünen "kişinin sürekli oturduğu yer olarak merak etme"de (Arendt, 2018d, s. 428) durmak yerine insani ilişkiler, insani meseleler alanına katılmak olduğuna inanmak istiyor gibidir. Arendt'in düşünme yeteneği ya da yeteneksizliği/yetersizliği ile kötülük arasında içsel bir bağlantı olduğuna işaret eden özgün ve dikkat çekici savı, temelde, düşünmemekten kaynaklanan felaketleri önleyebilecek bir düşünmeyi ayırt etmeye (Bernstein, 2000, s. 291); özellikle kriz anlarında, ezberdeki klişelerle iş görmenin mümkün olmadığı durumlarda, yeniden yargılamaya ve başkalarının bakış açılarını hesaba katmaya hazır olan bir düşünmenin farkını ortaya koymaya dayanmaktadır. Ancak düşünme ya da düşünememe ile kötülük arasındaki ilişki sorununu tam olarak açıklığa kavuşturduğu, dolayısıyla bu yöndeki sorulara tatmin edici yanıtlar verdiği iddia edilemez. Belki de karışıklığı yaratan, Arendt'in, hem Sokrates'in hem de Heidegger'in düşünmesine hayranlık duyması ve her iki düşünme türüne ait tehlikelerin farkında olmasıdır (Bernstein, 2000, s. 291). Düşünceleri, tüm kanı ve inançların güvenilirliğini yıkıma uğratan, diyaloğa dayalı Sokratik düşünme ile insani meseleler alanının dışında ikamet etmeye çalışan Heideggerci düşünme (*denken*) (Bernstein, 2000, s. 291) arasında gidip gelmektedir sanki. Arendt, kendi düşünmesinde, kendi bir-içinde-iki diyaloğunda, bu iki düşünme türü arasında çizdiği zikzakların önüne geçememiş; bir ileri bir geri gittiği için de kendi düşüncesinde uzlaşmaya varamamıştır. "Düşünme etkinliğine içkin bir huzursuzluk varsa, anlam arayışı bitmek bilmeyen bir görevse, bu durumda, Arendt'in mirası, ortadan kaldırmadığı bu kafa karışıklıklarının ve aporia'ların […] farkında olma*mız*ı sağlamaktan ibarettir" (Bernstein, 2000, s. 291). Arendt'teki gibi bir düşünmeyi genel olarak felsefeden, özel olarak da siyaset felsefesinden ayıran, düşünmeye içkin eylemdir (Kohn, 2010, s. 181). Böyle bir düşünme, her şeyden önce, insan eylemleri nedeniyle sürekli değişen görünümler alanında, yani bu dünyada anlam

bulmak için uğraşmakta; daha "*anlamlı* bir dünya" aramaktadır (Kohn, 2010, s. 181). Ayrıca Arendt'in başkalarının bakış açılarını dikkate alan temsil edici düşünceye yaptığı vurgu, düşünmeyi eyleme dönüştürürken kendisi ve başka herkesin kişisi arasında kurduğu ilişki, iradenin anarşiye neden olan cehennemi özgürlüğünü tatlıya bağladığı gibi, yeni anlamların yeni eylemler aracılığıyla dünyaya girmesini ve değer katmasını sağlayacak bir yol da sunmaktadır (Kohn, 2010, s. 181). Kafa karışıklıkları ve aporia'lar, düşünen açısından bir son değil, tam tersine, tekrar tekrar düşünmeye başlamayı olanaklı hale getiren birer hareket noktasıdır. Bu tür aporia'lar, düşünme ve kötülük arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik girişimlerde önemli bir rol üstlenmekte; kişiden olup bitenle yüzleşmesini ve her defasında kendi kendisiyle yeniden hesaplaşmasını talep etmektedir. Günümüzde, giderek zenginleşen kötülük repertuarı karşısında, sorgulamaktan, olup bitenlerle ve kendisiyle yüzleşmekten korkmayan düşünenlere her zamankinden daha çok ihtiyaç vardır. Bu dünyanın daha iyi bir yer olabileceğine dair umutlar, onlar sayesinde, onların diğerlerine de bulaştırdığı kafa karışıklıkları sayesinde hâlâ canlıdır.

2.3 Düşünmenin Politik ve Dünyevi Sonuçları

Platon'un *Sokrates'in Savunması* adlı eseri, düşünmekle suçlanan -başkaca bir suçu olmayan- Sokrates'in kendisini ölüme göndermeye hazırlanan yurttaşları karşısında yaptığı konuşmaya yer vermekte ve onlara duyduğu "öfke"yi kontrollü bir şekilde aktarmaktadır (Ring, 1997, s. 164). Sokrates, kendini savunmaya başlamadan önce, konuşmakta usta olmadığını, bu konuda en ufak bir beceriye sahip olmadığını iddia etmiştir; tabii, usta bir konuşmacı derken kastettikleri doğruyu söyleyen kişi değilse (Platon, 1996c, s. 11, 17a-17b). Ancak doğruyu söyleyen kişinin konuşmakta usta olduğunu söylemek istiyorlarsa, buna bir diyeceği yoktur (Platon, 1996c, s. 11, 17b). Bir retorik ustasının becerileri olmadan hayatını sadece doğruyu söyleyerek geçirdiğini iddia etmesi bazı kişileri o kadar kızdırmıştır ki, hayatı üzerine duruşmaya çıkmıştır (Ring, 1997, s. 164). Açıkça yeraltında ve gökyüzünde olup bitenleri araştırmakla, eğriyi doğru diye göstermekle, başkalarını da kendisi gibi olmaya davet etmekle suçlanmaktadır (Platon, 1996c, s. 13, 19b). Sorduğu zor sorular, doğrudan doğruya başkalarının bilgisizliğini ortaya çıkarmış (Platon, 1996c, s. 17, 23a); insanların inançlarını, kanılarını sarsmış; onlardan düşünmelerini istediği için kendisine

kızmalarına neden olmuştur. İnsanların düşünmeye yönelik bir davete böyle karşılık vermiş olması, yani düşünmeyi göze almak yerine düşüneni suçlayıp yargılaması, aslında düşünmenin karşı karşıya kaldığı tehlikeleri ortaya koymaktadır. Bu, aynı zamanda, *kötülüğün sıradanlığı* gibi eleştiriye açık bir kavramı kullanarak kötülüğü kötü niyetle özdeşleştiren geleneksel Batı düşüncesini karşısına alan ve tartışmaların hedefi haline gelen Arendt'in suçunu(!) da açıklamaktadır.

Sokrates, Delphoi'deki kâhinin insanların en bilgesi olarak kendisinin adını verdiğini öğrenmiştir (Platon, 1996c, s. 15, 21a). Fakat o, bilgelik sıfatını taşıdığını düşünmemekte; "az ya da çok bilge değilim" (Platon, 1996c, s. 15, 21b) demektedir. Kendisinden daha bilge birini bulup kâhinin sözünü sınamak ve çürütmek için devlet adamlarını, ozanları, tragedya yazarlarını, yetenekli el işçilerini, zanaatkârları ziyaret eder (Platon, 1996c, s. 15-17, 21c-22e). Devlet adamlarından biriyle konuşurken, kendinde varolduğunu sandığı bilgeliğin olmadığını ona göstermeye çalışır; bunun için de onun, o sırada orada bulunan ve konuşmayı dinleyen çok sayıda kişinin düşmanlığını kazanır (Platon, 1996c, s. 15, 21c). Sokrates, oradan, onların yanından ayrılırken, yine düşünür; keşfettiği şey ise şu olur:

> Bu adamdan daha bilgeyim. Doğrusu ikimizin de güzel, iyi bir şey bildiğimiz yok belki; ama o hiçbir şey bilmezken bildiğini sanıyor, oysa ben bilmiyorsam, bildiğimi de sanmıyorum. Öyle sanıyorum ki, ben ondan biraz daha bilgeyim, çünkü bilmediğim bir şeyi biliyor diye geçinmiyorum (Platon, 1996c, s. 15, 21d).

Sokrates, tüm bu görüşmeler, konuşmalar sırasında, sıradan halkın kavrama ve anlama yeteneğinin işinin ustası sayılan kişilere göre çok daha fazla olduğunu fark eder. Bilgelikleriyle en çok tanınanların bilgelikten en çok yoksun olanlar olduğu; us ve anlayışa en çok sahip olan insanların ise öbürlerinin, yani yetersiz sayılanların arasından çıktığı sonucuna varır (Platon, 1996c, s. 16, 22a). Ozanlardan bir şeyler öğrenmek için boş yere çırpındığını kabul eder çünkü orada bulunan herhangi bir üçüncü kişinin bu şiirleri yazarından çok daha iyi açıklayabilecek durumda olduğunu görür (Platon, 1996c, s. 16, 22b). Birçok güzel şey bildiklerine inandığı el işçileri ve zanaatkârlar da Sokrates'i hayal kırıklığına uğratır çünkü sınırlı uzmanlık alanları yüzünden âdeta kör olmuşlardır: Kendi iş ve uğraşlarının eri oldukları için en önemli, en yüksek şeylerden

de anladıklarını sanıyor; bu sanı yüzünden kendi bilgilerinin üzerine gölge düşürdüklerini ise akıllarına bile getirmiyorlardır (Platon, 1996c, s. 17, 22d). "O halde, bilgeliğe erişmenin ilk adımı, insanın öğrenecek bir şeyi olduğunu kabul etmesidir. Bir şeyi -herhangi bir şeyi- tamamen bildikleri kibrine kapılanlar, en büyük aptallardır. […] elbette bu insanların politikada en etkili kişiler olması da muhtemeldir […]" (Ring, 1997, s. 165). Bir şey bilmezken biliyor görünmek istemelerini ortaya çıkarıp yüzlerine vurmanın en tehlikeli olduğu insanlar da aslında onlardır. Sokrates, bütün tehlikelerine rağmen düşünmeye ve diğerlerinden de aynı şeyi beklemeye devam etmezse hayatının çorak bir çöle döneceğinin, anlamsızlaşacağının farkındadır. Emin olduğu tek şey, belki de budur. Dolayısıyla "ister salıverin ister salıvermeyin beni; iyice bilin ki şunu, bir değil bin kez ölmem gerekse bile, hiç mi hiç değiştirmeyeceğim yolumu" (Platon, 1996c, s. 26, 30c) diyebilecek cesareti kendinde bulabilmiştir. Yapması gerekeni yapmaya çalışırken, konuşmalarını dinlemek isteyenleri, gencini, yaşlısını geri çevirmemiş; yine de kimsenin akıl hocası veya öğretmeni olmamıştır (Platon, 1996c, s. 29, 33a). Kimseye ders vermek istemediği gibi, hem kendisinin hem yurttaşlarının bilgisini sınamak için yaptığı bu konuşmaların karşılığında para da almamıştır (Platon, 1996c, s. 29, 33b). İnsanlara "[*n*]*asıl* düşünülmesi gerektiğini öğretmektedir -'yöntem' öğretmektedir- ancak girilen risk karşılığında tatmin edici bir ödül yoktur" (Ring, 1997, s. 165). Sokrates, sorgulamaya yönelik çabalarının genel olarak insanları rahatsız ettiğini, çevresinde çok fazla düşmanlık uyandırdığını bilmekte ve yaşamını bu yüzden, kendi kendini kandırarak başkalarını da kandıran bir yığın insanın iftirası, kıskançlığı, çekemezliği, kötülüğü yüzünden yitireceğini açıkça dile getirmekte (Platon, 1996c, s. 23-24, 28a-b); aynı zamanda bir uyarı niteliği taşıyan şu sözlere yer vermektedir: "Güç olan ölümden kaçınmak değil Atinalılar, kötülükten kaçınmaktır. Çünkü kötülük ölümden daha hızlı koşar" (Platon, 1996c, s. 36, 39a). Aslında insanlara kendilerini düşünmeden, kendi bitmek bilmez çıkarlarının peşinde koşmadan önce erdemi, bilgeliği aramaları gerektiğini, devletin sırtından geçinmeye bakmadan önce devlete bakmaları gerektiğini (Platon, 1996c, s. 33, 36c) hatırlattığı için demokrat geçinen kalabalık bir kitlenin kızgınlığını üzerine çekmiş; hayatı yargı konusu haline gelmiş ve sonunda ölüme mahkûm edilmiştir.

Yargıçların mahkemede ölüm cezası vermesinin nedeni, savunmanın eksikliği değildir. Sokrates'in sert bir şekilde ifade ettiği gibi, dinleyenleri memnun edecek

biçimde konuşmayı reddettiği için, beklentilerini karşılasın ve hoşlarına gitsin diye ağlayıp sızlanmadığı için, kendine yakıştıramadığı bu ve benzeri şeyleri yapmaya yanaşmadığı için ölüm cezasına çarptırılmıştır (Platon, 1996c, s. 35, 38e). Ölüme mahkûm edilmiştir çünkü insanları düşünmeye zorlamıştır; onlara henüz işitmeye hazır olmadıkları şeyler söylemiştir (Ring, 1997, s. 166). Bir şey anlatmaya, onlara bir şey göstermeye çalışmıştır ancak vermek istediği mesajın hem tonu hem de içeriği insanları rahatsız etmiştir (Ring, 1997, s. 166). Donmuş kavramların buzlarını çözen, halinden memnun hakikatleri sarsıp huzursuz eden, zihni tembel uykusundan uyandıran düşünme (Ring, 1997, s. 166), bugün gibi geçmişte de, kolay ve zahmetsiz bir yaşamı seçenlere göre olmamıştır. Çoğu insanın bile isteye uykuda kalmayı tercih etmesine şaşılmamalıdır. Aynı şekilde, birçok kişinin uyanık olduğuna ilişkin bir yanılsama ile uyumaya devam etmesine (Ring, 1997, s. 166) de şaşılmamalıdır. Jaspers, Sokrates'in suçunu -Arendt ve daha pek çok düşünen için geçerli olacak biçimde- şöyle betimlemektedir: "İnsanlar, Sofizmin kendisiyle Sofizmi aşan adamı birbirine karıştırdı. […] Sokrates sürekli sorguladı; dinleyicilerini insanın temel sorunlarına yönlendirdi ama onları çözmedi. Kafa karışıklığı, [...] ve öne sürdüğü talepler, öfke ve nefret uyandırdı" (Jaspers, 1985, s. 11).

Düşünmenin, *Zihnin Yaşamı*'ndan anlaşılacağı üzere, her zaman başkalarıyla paylaşılan bu dünya üzerinde bazı etkileri vardır ancak "bu etki ne basit ne de doğrudan bir etkidir" (Ring, 1997, s. 247). Yine Arendt'in tartışmasından anlaşılacağı üzere, düşünmenin, gerginliğe yol açan iki versiyonu, iki türü vardır: "[B]iri 'saf' ve dünyanın gündeliğinden ayrıdır; diğeri ise, dolaylı da olsa, [dünyanın gündeliğine] daha bağlıdır ve siyasi rejime karşı algılanan tehditler açısından potansiyel olarak tehlikelidir" (Ring, 1997, s. 247). Kimileri, ilk versiyonun Yunan, ikincisinin ise Yahudi olduğunu (Ring, 1997, s. 248) iddia etmektedir. Düşünürün tek başına gerçekleştirdiği düşünme edimi, onu sokaklardan, dolayısıyla beladan uzak tutmaktadır ya da tutmalıdır; böylece düşünürün/düşünenin kötülük yapmayacağını, yapamayacağını varsaymak da kolaylaşacaktır çünkü "kadın veya erkek, bu kişi, dünyada düşünmekten başka *hiçbir şey* yapmamaktadır" (Ring, 1997, s. 248). Sokratik modelde daha dünyasal olan düşünme, tam olarak çoğulcu [*pluralist*] değildir; diyalog şeklinde, yani karşılıklı konuşma şeklinde [*dialogical*] açığa çıkmaktadır (Ring, 1997, s. 248). Fakat bu

düşünürün dünya üzerinde "dolaylı bir etki"ye sahip olduğu (Ring, 1997, s. 248) ileri sürülebilir. Düşünen, dünyadaki güzelliği görebilen ve sevebilen bir kişi, kötülük de yapmayacaktır. Arendt'in Sokrates'le ilgili düşünceleri, her şeyden önce, böyle bir savda temelleniyor gibidir. Düşünmenin bu versiyonunun politik açıdan ölüm cezasına yol açacak kadar tehlikeli bulunduğu göz önüne alınırsa, Sokratik modeldeki düşünme ile dünya arasında tam olarak nasıl bir bağlantı olduğu sorusuna verilecek yanıtın önemi artacaktır. Bu bağlantı üzerinde durmak, Arendt için neredeyse bir gerekliliktir. Çünkü aradan zaman geçmesine rağmen Kudüs'teki duruşmaları ve Eichmann'ı bir türlü aklından çıkaramamakta; Eichmann'da görüp tanımlamaya çalıştığı düşünmeme/ düşünememe fenomeniyle hesaplaşmayı sürdürmektedir. Eichmann'daki gibi bir dil-dışdünya ilişkisinin, yani dünyaya yönelirken klişelere, basmakalıp sözlere, alışılagelmiş, standartlaştırılmış ifade ve davranış biçimlerine bağlılığın, bizi gerçekliğe karşı koruyan, düşünsel dikkatimizi olay ve olguların gerçek anlamından uzaklaştıran toplumsal bir boyutu olduğuna (Arendt, 1981a, s. 4, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 23); dahası, konuşmadaki, dildeki beceriksizlikle bağlantılı olarak ele aldığı düşünme yetersizliğinin, dünyaya yönelik kesin sonuçlar doğurduğuna inanmaktadır. Ona göre, düşünmenin tehlikeli olması gibi, düşünmemenin de kendine özgü riskleri vardır; "[i]nsanları sorgulamanın tehlikelerine karşı koruyarak, insanlara belirli bir toplumda ve belirli bir dönemde tayin edilmiş davranış kuralları her ne ise onlara sadık kalmalarını öğretir" (Arendt, 1981a, s. 177, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 207).

Sokratik modelde düşünmenin kendisi doktrin ya da öğreti anlamında bir ürün vermediği halde, pratik veya bilimsel alanda karşılaşılan soruların düşünme olmadan ortaya çıkamayacağını (Ring, 1997, s. 248) Arendt de biliyordur. Bu da bize, "[d]üşünmenin dünyevi [*worldly*] kullanımları hakkında bir ipucu vermektedir" (Ring, 1997, s. 248). Bir şey üzerine düşünürüz, düşünmeyi kendimiz başlatırız ancak düşüncenin sonuçlarını kontrol edemeyiz; ki bu da Arendt'in politik eylemle ilgili belirlemelerini hatırlatmaktadır (Ring, 1997, s. 248). Daha açık bir biçimde dile getirilirse, Arendt'in, başka her şeyi yok edebilen insanın, eylem yoluyla harekete geçirdiği süreçlerin bir tekini bile iptal edemediği, geri alamadığı; eylemde bulunan kişinin bu süreçleri güvenilir bir şekilde denetlemeye muktedir olmadığı; dolayısıyla herhangi bir ediminin sonuçlarını önceden söylemede kifayetsiz kaldığı (Arendt, 1998, s. 232-233, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 336) yönündeki tespitleri, sanki düşünme için

de söz konusudur. “Düşünmek, eylemde bulunmak gibi, dünyaya bir şey getirmektedir ancak bunun sonuçlarını kontrol edememektedir” (Ring, 1997, s. 248). Öyle ki, dünyaya bir düşünce sunmak, bu düşünceyi bekleyen yazgının denetlenemeyeceğine (Ring, 1997, s. 248) ilişkin bir kabulü de beraberinde getirmektedir. Önemli bir düşünce insani ilişkiler alanına girdiği andan itibaren başkalarıyla karşılaşmaktadır; düşünceyi başlatan ise onun gidişatını tek başına belirleyememektedir.

Öte yandan, Arendt, düşünmekten *irdeleme alışkanlığı* olarak söz etmektedir: “Böyle bir düşünme etkinliği, sonuçları ve kendine özgü içeriği ne olursa olsun, olup biten ya da dikkat çeken her şeyi irdeleme alışkanlığı, insanları kötülük yapmaktan alıkoyan, hatta fiilen kötülüğe karşı çıkmaya ‘güdüleyen’ koşullar arasında olabilir mi” (Arendt, 1981a, s. 5, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 24)? Soru budur ve yanıtı önemlidir. Böyle bir düşünme etkinliği, antrenman yapmaya benzetilebilir:

> Kişi, sporda pratik ve antrenman yapar, bedenini çalıştırır, esas yarışta gerekli olan hareketleri prova eder. Ortaya çıkması muhtemel durumları tahmin eder ve onlar için hazırlık yapmaya çalışır. Beyzbol oyuncuları, iki tarafı birden idare ederek sahada sürekli olarak top egzersizi yapar; futbol oyuncuları, farklı defansları tahmin eder ve bunların içinden, üzerinden veya etrafından geçmek için idman yapar; dövüş sanatları ustaları, dövüş maçlarında olması muhtemel çeşitli saldırıları tahmin eder, [bunları] atlatmayı, karşılamayı ve karşı atakları prova eder. Ancak oyun başladığında, kişi, bu antrenmanın kendini göstereceğini ve bedenin uygun bir şekilde tepki vereceğini sadece umut edebilir. Kişi, ne olacağını asla tam olarak öngöremez […] (Ring, 1997, s. 248-249).

Bu kişi, neler olacağını hiçbir zaman kesinlik içinde öngörememekle birlikte, maç sırasında karşılaştığı durumlara neredeyse otomatik olarak tepki vermektedir ya da vermelidir. Benzer şekilde, Arendt’in sözünü ettiği gibi bir irdeleme alışkanlığı, kişinin eleştirel bakış açısıyla kötülüğün ilerleyişine neredeyse otomatik olarak tepki vermesini sağlayan şey olabilir (Ring, 1997, s. 249). Kişinin, Yahudi komşuları tüm tanıdıklarının Yahudi komşularıyla beraber bir gece vakti ortadan kaybolduğunda -bu kişi öteden beri olup biteni irdeleme alışkanlığına sahipse ve doğruyu yanlıştan ayırma yetisini özgürleştirebilmişse- uygun şekilde tepki vermeye hazır olduğu (Ring, 1997, s. 249) öne sürülebilir. Burada, düşünmeye, deyim yerindeyse “politik felakete hazırlık antrenmanı” (Ring, 1997, s. 249) olarak atıfta bulunulmaktadır. Öyleyse, düşünen, irdeleme

alışkanlığı sayesinde idmanlıdır; politik felaketlere ve ortaya çıkan kötülüğe yanıt vermeye -en azından teoride- hazırdır. Bu yanıt, Lübnan sınırından İsrail tarafına taş atan Edward W. Said'in yaptığı gibi sembolik bir hareketle de açığa çıkabilir, felsefe dersinde geçen belli belirsiz bir imayla da. Yine bu noktadan yola çıkarak, düşünmeyi mevcut siyasi düzen açısından tehlikeli kılan şey hakkında, düşünmenin ve düşüncenin dünyayı nasıl etkileyebileceği konusunda bazı önemli ipuçlarına ulaşılabilir.

Arendt, Sokrates'i ideal bir düşünür örneği olarak görmekte ve sokaklarda, meydanlarda hep başkalarıyla konuşmasından ötürü "en 'eksiksiz' dünyevi düşünür" (Ring, 1997, s. 250) olarak göstermekteyse de düşünme ile ilgili görüşlerini tamamlayabilmek için daha fazlasına ihtiyaç duymaktadır. "Sokrates, dogmaları yerle bir eden, radikal ve kışkırtıcı bir düşünür" (Ring, 1997, s. 250) olmakla birlikte, diyaloglarının belirli bir anlamda içsel olması bakımından -çoğunlukla kendini dinlediği doğru olabilir- yeterince "dünyevi" değildir (Ring, 1997, s. 250). Sokratik düşünmeyi tanımlayan, ben ve kendim arasındaki sessiz diyalogdur; yani "bir-içinde-iki" olmaktır (Ring, 1997, s. 250). Düşünmenin bu anlamda içsel olması, kolektif olandan ziyade içsel bir uyuma dayanması ise Arendt'in varmaya çalıştığı noktadan oldukça uzak görünmektedir. Temsil edici düşünceye yönelik ısrarı dikkate alınırsa, düşünme ile ilgili yapılmasını istediği şey çok daha farklıdır. Çünkü belki de sadece başkalarını, başkalarının uğradığı haksızlığı, başkalarının çektiği acıyı düşüncede temsil ederek var eden bir politik düşünme, kötülüğe meydan okuyabilecektir. Sokrates, devlet adamları, ozanlar, tragedya yazarları, el işçileri ve zanaatkârlarla yaptığı görüşmelerden sonra, işinin ustası sayılan bu insanlara kıyasla sıradan insanların anlayış ve görüşlerine daha fazla saygı duyduğunu itiraf etmekteyse de düşünme işinde kendisiyle beraber kalmayı tercih ettiği açıktır: "[…] ben, dostum, lirimin sesi bozuk çıkıyormuş, yönettiğim koro bir şeye benzemiyormuş ya da bütün dünya bana karşı olmuş, aldırmam, yeter ki kendime karşı olmayayım, kendimle çelişkiye düşmeyeyim" (Platon, 2004, s. 66, 482b-482c, ayrıca bkz. Platon, 1996a, s. 88, 482b-482c). Arendt'in Alman İnzibat Çavuşu Anton Schmidt'te ve bir avuç insanda gördüğü bağımsız yargılarda bulunma yeteneğini özgürleştiren, bu bir avuç insanı Hitler Almanya'sındaki yaygın görüş ve tutumla uyumsuz olmak pahasına kendi yargılarına güvenmeye iten, kişinin kendisiyle ilişkisine dayanan böyle bir düşünme olabilir mi? Olabilirse de Arendt bunun sadece bariz biçimde kendisiyle birlikte yaşamaya alışık, vicdan sahibi insanlar için geçerli olduğunu

(Arendt, 2005a, s. 157, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 49) ileri sürecek; dolayısıyla radikal kötülükle mücadele açısından yeterli bulmayacaktır. Sokrates, kendisiyle uyumsuz olmaktansa dünyayla uyumsuz olmanın daha iyi olduğunu iddia etmektedir (Platon, 2004, s. 66, 482c). Tezin birinci bölümünde geçen eleştirel ifadelerden hatırlanacağı üzere, Arendt, bunu politik olmayan bir duruş olarak değerlendirecektir çünkü burada kişinin kendisiyle ilişkisi, kendisiyle çelişmemesi ön plandadır ve vurgu da çoğu modern çevirmenin farkına varmadan atladığı "tek olmak" (Ring, 1997, s. 251) üzerinedir. "*Bir birey olarak* -toplumun bir üyesi olarak değil- kişinin toplumdansa kendisiyle uyum içinde olması daha önemlidir. Buna karşın, toplumun bir üyesi olarak kişi […] ortak dünyanın iyiliği için karşılıklı ödün vererek anlaşmaya varmak ve esnek olmak zorunda kalabilir" (Ring, 1997, s. 251). Kaldı ki, başkalarıyla paylaşılan politik alanda politik bir sorunla karşılaşıldığında, başkalarının görüş ve deneyimlerinin hesaba katılmasıyla birlikte, kişinin kendine karşı ne kadar dürüst olduğu sorusunu yeniden yanıtlaması, buna bağlı olarak da kendisiyle çelişmemesine ilişkin şartın yeniden ele alınması gerekebilir. Fakat Arendt'in asıl aradığı -Üçüncü Reich döneminde çoğu Almanın yaptığı gibi- kişinin türlü gerekçeler öne sürerek ve kendi kendini kandırarak da yakalayabileceği içsel bir uyumdan ziyade, başkalarıyla paylaşılan ortak dünyanın iyiliğini gözeten kolektif bir uyumdur.

Arendt'in bakış açısıyla, Sokrates'in "[h]aksızlık [kötülük] yapmaktansa, haksızlığa katlanmayı [kötülüğe maruz kalmayı] tercih ederim" (Platon, 2004, s. 41, 469c, ayrıca bkz. Platon, 1996a, s. 72, 469c) şeklindeki sözü de politik bir duruşu nitelendirmekten uzaktır. Çünkü bu, düşünürün bireysel seçimiyle, bireyselliğini ortaya koyuşuyla ilgilidir; dünyanın durumu üzerinde durulmamaktadır (Ring, 1997, s. 251); karşı çıkış olmadığından, bir bakıma dünyada kötülüğe izin verilmektedir. Bu noktada, insanı "arada olan varlık" (Çotuksöken, 2018, s. 57) olarak tanımlayan Çotuksöken'e ait bazı belirlemelere başvurmak yararlı olacaktır. İnsan, elbette, "ilkin 'kendi beni', kendisi ile niyetleri, amaçları, eylemleri, beklentileri arasındadır" (Çotuksöken, 2018, s. 57). Ancak, Çotuksöken'in de açıkça işaret ettiği gibi, insanın arada-lığı ister istemez kendi varlığının ve kendisiyle olan ilişkisinin dışına uzanmaktadır: "İnsan 'başka benler' ile kendisi arasındadır. İnsan topluluk ile kendisi arasındadır. İnsan toplum ile kendisi arasındadır" (Çotuksöken, 2018, s. 57). Çünkü insan, Aristoteles'in ifadesiyle, doğası gereği bir "*politikon zōon*"dur [καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον]

(Aristoteles, 1959, s. 8, 1253a, ayrıca bkz. Aristoteles, 2009, s. 9). Her tek insanın/bireyin/kişinin özel-toplumsal-kamusal alanlar arasında yaşadığını vurgulayan Çotuksöken, dikkati şu noktaya çekecektir:

> Toplum ile kamu farklı imlemleri olan terimlerdir/kavramlardır; ancak özellikle dar anlamındaki kamu ile toplum arasındaki yapılanışa ilişkin farklılıklar çok belirgin olduğunda ve bu farklılıklar toplumsal-kamusal örgütlenişler aracılığıyla bireyin/kişinin yaşamına etkin bir biçimde "dokunduğunda", aradaki birey/kişi elbette bu durumdan etkilenecektir. Felsefi sorgulama yapabilen birey/kişi bu gerilimi en üst boyutta duyumsayan bireydir/kişidir (Çotuksöken, 2018, s. 97).

Kısaca özetlemek gerekirse, "[i]nsan her zaman, yaşamının her anında arada olma durumu içindedir; durumlara verdiği yanıtlarda da 'arada olma duruşu' içindedir" (Çotuksöken, 2018, s. 146). Düşünüp sorgulayan birey/kişi, yaşamının her anında arada olduğunun farkındadır; onun durumlar karşısındaki duruşunda da bu farkındalık belirleyici olmaktadır. Çünkü sorgulayarak düşünen bir birey/kişi, arada oluşuna ilişkin farkındalıkla yaşamını sürdürürken, toplumsal-kamusal örgütlenişler aracılığıyla kendisinin ve başkalarının yaşamına, dolayısıyla dünyadaki ortak yaşama *dokunan* farklılıkları -özellikle olumsuz olanları- hem herkesten önce hem de herkesten çok duyumsamaktadır. Kaldı ki, yaşamak dendiğinde anlaşılması gereken, "ben ve ben olmayanlarla birlikte dünyaya yönelmek" (Çotuksöken, 2018, s. 146) değil midir? Yaşamak, "insanları, şeyleri, olayları vb. karşılamak", "insanlarla, şeylerle, olaylarla vb. karşılaşmak", "sorunlara/krizlere çarpmak ya da sorunlarla/krizlerle yüzleşmek, sorunlarla/krizlerle hesaplaşmak" (Çotuksöken, 2018, s. 146-147) değil midir? Öyleyse, her zaman "özel-toplumsal-kamusal alan arasında", "kendisiyle kendisi olmayan arasında" (Çotuksöken, 2018, s. 97) yaşayan, düşünen ve sorgulayan bireyden/kişiden, "insanın değerinin bilgisine hiç ödün vermeksizin dayalı olmayı ilke edinen bir kamu düzeni"nin (Çotuksöken, 2018, s. 97) yokluğunda, kendisinden başka olanlara yapılan haksızlık ya da kötülük karşısında tepki vermesi, en azından bu haksızlık ya da kötülükle hesaplaşması beklenebilir. Dahası, beklenmelidir de. Arendt, asıl ilgisi daima başkalarıyla paylaşılan ortak dünyayı daha yaşanır bir yer olarak ayakta tutmak ve korumak olduğundan, düşünen -eleştirel düşünme etkinliğinde bulunan- kişinin kötülük yapmaktansa kötülüğe maruz kalmayı, haksızlığa katlanmayı yeğlemesini hiçbir zaman yeterli görmemiştir. Bu, politik bir varlık olarak toplumla kendisi arasında kalan insanın

ortak dünya yararına yeni başlangıçlar yapabileceğine duyduğu inanç kadar, yirminci yüzyılda yaşanan politik sorunların politik yanıtlar gerektirdiği konusundaki ısrarının sonucudur. Ona göre, yaşadığımız çağa ait politik sorunlara verilecek politik bir yanıt, kimden gelirse gelsin ya da kimi hedef almış olursa olsun, dünyada -ortak yaşam alanında- ortaya çıkan kötülüğü engellemede herkese sorumluluk düştüğünü onaylamak anlamına gelmektedir (Ring, 1997, s. 251). Arendt, Sokrates'i, "[d]ünyada önemli olan, haksızlığın olmamasıdır; haksızlığa katlanmak [izin vermek] ve haksızlık yapmak, eşit derecede kötüdür" diyerek yanıtlamakta ve şöyle devam etmektedir: "Kimin mağdur olduğu [haksızlığa uğradığı] önemli değil; senin görevin bunu engellemektir" (Arendt, 2005a, s. 153, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 47 ve Arendt, 2018e, s. 143). Başka bir deyişle, Arendt, Sokrates'in ifadesini şu şekilde değiştirmekte ve politikleştirmektedir: "Haksızlığa [kötülüğe] katlanmak ya da haksızlık [kötülük] yapmaktansa, dünyada haksızlığın [kötülüğün] meydana gelmesini engellemek daha iyidir" (Ring, 1997, s. 251). Böyle bir değişiklik de "kişinin kendi ruhuna yönlendirilmiş öznel bir bakış açısındansa, dünyaya yönelik tarafsız bir duruşu yansıtmaktadır. Bu dünyaya yönelim, öznel bakış açısındansa tarafsız duruş, Arendt'in politik düşünmenin/düşüncenin önşartı olduğuna inandığı şeydir" (Ring, 1997, s. 251). Çotuksöken'in bir keresinde işaret ettiği gibi, kendi başına haksızlık ya da "kendi başına kötülük yoktur"; "[k]ötülük insan ilişkilerinde ve eylemlerinde, onların da zihinsel arkaplanında yerini bulur. Kötüyü ve kötülüğü anlamak için eylemlerin ve ilişkilerin içinde bulunduğu durumları incelikli bir biçimde çözümlemek gerekir" (Çotuksöken, 2018, s. 178). Böylesi çözümlemeler, Arendt'teki politik düşüncenin önşartını -insan ilişkileri ve eylemleriyle yaratılan dünyaya yönelme şartını- kendiliğinden yerine getirmez mi? Arendt'in dünyadaki haksızlığı, kötülüğü engellemekle görevlendirdiği politik aktör de böyle incelikli çözümlemeler yapabilen ve/veya yapması gereken birey/kişi değil midir?

Sokrates söz konusu olduğunda, Arendt'in, okurunu "çatışan bir imge" (Ring, 1997, s. 251) ile baş başa bıraktığı doğrudur. Sokrates, düşünme ediminde kendi tek başınalığına sahip çıkan en saf, en kusursuz düşünürdür ve aynı zamanda tarihte kamu düşünürü [*public thinker*] olarak gösterilmeyi en çok hak eden kişidir (Ring, 1997, s. 251). Her zaman yurttaşları arasında olduğu için Arendt'in felsefe tarihinden bulup çıkardığı ideal düşünür örneğidir o; kendisini ve başkalarını bitmez tükenmez bir

sorgulamanın içinde tutmuş, hayatını doğru yargıya varmak uğruna bitimsiz bir araştırmaya adamış, bunu yaparken de farklı görüş ve yaşamların çarpıştığı *polis*i görmezden gelmemiştir (Kristeva, 2018, s. 42, ayrıca bkz. Kristeva, 2001, s. 42). Geride düşüncelerini barındıran yazılı bir kaynak bırakmamış; bu anlamda ürün vermediği gibi, hiçbir öğreti ya da doktrinin peşinde de koşmamıştır; sadece insan olmanın vazgeçilmezi saydığı için düşünmüş, düşünmeyi kendisine uğraş edinmiştir. Düşünmesi, her şeyden önce kendisiyle olan diyaloğudur; ki bu diyalogda kendisiyle uyum içinde olmaktan daha tehlikeli bir şey aramamıştır (Ring, 1997, s. 251). Bununla birlikte, geride elle tutulur bir eser, bir öğreti ya da bir doktrin de bırakmadığı halde, düşünmesi yurttaşları tarafından tehlikeli bulunmuş; politik alanda, kamuda sorun çıkaran kişi olarak görülmüş ve mahkemede ölüme mahkûm edilmiştir. Sadece anlam arayışı mı rahatsız etmiştir Atinalıları, bu arayışı açıkça başkalarına da bulaştırmak istemesi mi? Yoksa kendisiyle uzlaşmaya ve uyum içinde olmaya çalışırken, dünyayı mı değiştirmek istemiştir? Kimileri, Sokrates'e ilişkin gerginliğin, Arendt'in Yahudi kültüründen aldığı mirasla ilgili olduğunu; düşüncesinde Yahudi ve klasik Yunan ya da klasik Alman düşünürleri arasında gidip gelen Arendt'in kendisine ait bir çatışmayı yansıttığını (Ring, 1997, s. 251) öne sürmüştür. Sokrates, toplumdan dışlanmıştır ve bu haliyle bir "parya"dır (Ring, 1997, s. 251) ama aynı zamanda dünya tarihindeki en ideal düşünürdür. Kendi kendisiyle çelişmek istememesine dayanan içsel diyaloğu tek başına ele alındığında, suçlanması ve öldürülmesi için bir neden oluşturmaya yetmemektedir; düşünmek için düşünen bu Sokrates Yunandır (Ring, 1997, s. 252). Arendt'in teslim aldığı Yahudi mirasının etkisinde kalarak biçimlendirdiği Sokrates ise topluluğunun içine, yurttaşlarının arasına karışıp onlarla konuşmaya çalışmış ve aslında insanlar bir şeylerin anlamını tartışmak üzere onun etrafında toplandığı için öldürülmüştür; o da tıpkı Akiba[12] gibi, kendisine ve dinleyicilerine ihanet etmektense ölümü seçmiştir (Ring, 1997, s. 252).

Arendt, Sokrates'i en başından beri aradığı dünyevi düşünürün bir örneği olarak görmek ve göstermek istiyordur ancak Sokrates'in kendi tenhasına çekilen klasik bir filozof, tüm zamanların en saf, en has düşünürü olmasıyla ilgili imgeden vazgeçme

[12] Ölümünden kısa bir süre sonra halk masallarının kahramanı olan Akiba ben Yasef (40-135) ile ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi: Kişiler, Dönemler, Akımlar, Yapıtlar*, Anadolu Yayıncılık, İstanbul 1983, 1 (3), s. 176.

noktasında donup kalıyordur (Ring, 1997, s. 252). Öyle ki, bir tarafta toplumdaki rehaveti sekteye uğratmak, kayıtsızlığı bozmak uğruna eline geçen her fırsatta yurttaşlarıyla konuşup diyaloğa giren aktivist parya, diğer tarafta ise aklın düşünmeye duyduğu önlenemez ihtiyaçla düşünen, dolayısıyla düşünmenin kendisini amaç edinen kusursuz, *saf* düşünür vardır ve bunlar gerçekten de Sokrates'in iki ayrı yönünü yansıtıyor olabilir (Ring, 1997, s. 252). Ancak Sokrates imgesine ilişkin bu karışıklık, yukarıda kısaca değinildiği üzere, önünde saygıyla eğilmeyi çoktan öğrendiği klasik felsefe modeli ile Yahudilerin aktivist paryalara ihtiyaç duyduğu fikri ve totalitarizmin ileride başka mağdurlar, başka kurbanlar yaratabileceği düşüncesi arasında sıkışıp kalan Arendt'in kendisine ait bir çatışmadan da kaynaklanıyor olabilir (Ring, 1997, s. 252). Bu bağlamda, kendi düşüncelerini tam olarak açıklığa kavuşturduğunu, kendi yolunda ilerlerken düşüncesinde bir çözüme vardığını iddia etmek güçtür. Sonuç,

> [*d*]*üşünme*de çözüm eksikliği ve Arendt'in bize bıraktığı Sokrates'in üst üste çekilmiş iki resmidir. Arendt, Sokrates'i agoraya kadar takip edemedi ve onu bir örnek olarak kullanamadı çünkü saflığa ve kitlelerden ayrı durmaya [*isolation*] ilişkin Alman felsefesine ait gereksinimleri savuşturamadı. Dışlanmış Arendt, dışlanmış Sokrates'in çarpıcı bir portresini yaptı. […] kritik anda, dünyevi felsefe arayışında bir çözümsüzlük bırakarak geri çekildi (Ring, 1997, s. 252).

Aslına bakılırsa, burada karşılaşılan türden bir çatışma, "*bios theoretikos* ile *bios politikos* arasındaki gerilim"in (Kristeva, 2018, s. 45-46, ayrıca bkz. Kristeva, 2001, s. 45) eseridir. Arendt'e göre, felsefe ve politika arasında ezeli bir çatışma vardır ve Platon tarafından yazılan *Devlet*'in yedinci kitabında, meşhur mağara alegorisinde, bu çatışma özel bir şekilde ele alınmaktadır (Schwartz, 2016, s. 95). Zincirlerinden kurtulup mağaradan çıkan, yavaş yavaş dışarıdaki şeyleri kendi gözleriyle kendi gerçekliğinde görmeye başlayan, en sonunda da "olduğu yerde, olduğu gibi" güneşi gören (Platon, 2000b, s. 184, 516b) bir adam, mağaraya geri dönse, "[d]aha gözleri karanlıklara alışmadan, ki kolay kolay da alışamaz, yeniden bu karanlıklar içinde düşünmek, zincirlerinden hiç kurtulmamış mahpuslarla gördükleri üzerinde tartışmak zorunda kalsa" (Platon, 2000b, s. 185, 517a), daha da ileri gidip mahpusları çözmeye, mağaranın dışına çıkarmaya kalkışsa, "ellerinden gelse, öldürmezler mi onu" (Platon, 2000b, s. 185, 517a)? Mağaraya değil ama agoraya, her defasında yurttaşlarının arasına dönen, onları gerçekliğin üstünü örten uykularından uyandırmaya -yerinde bir deyişle

zincirlerinden kurtarmaya- çalışan, bunun için konuştuğu herkesi sorgulamaya ve düşünmeye davet eden, bildiklerini sandıkları şeyleri aslında bilmediklerini onlara gösteren Sokrates de öldürülmemiş midir? Arendt, *felsefe* ile insanlar arasında müşterekliği kuran ve bunu dinamik kılan ortak eylem alanına yönelik bir etkinlik olarak tanımlanabilecek *politika* arasındaki uçurumun -tarihsel olarak- Sokrates'in yargılanıp mahkûm edilmesiyle açıldığını; İsa'nın yargılanmasının ve cezaya çarptırılmasının din tarihinde dönüm noktası rolü oynaması gibi, bunun da politik düşünce tarihi açısından bir dönüm noktası olduğunu iddia etmektedir (Arendt, 1990b, s. 73). 1969 yılında verdiği bir ders için aldığı notlarda, düşünce ve eylem arasında açılan bu uçurum şöyle özetlenmektedir:

> Görünüşe göre [birbirine] zıt olan iki etkinliğin, düşünme ve eylemde bulunmanın, analizinden başladık. Onları ayıran bütün özellikleri sıraladık. Kendi başımıza düşünürüz ama birlikte hareket ederiz. [Düşündüğümüz zaman] görünmez olanı, görünürde görünmeyeni ararız ama [eylemde bulunduğumuz zaman] görünmeyen hiçbir şeyin olmadığı ve [her şeyin] açıkça [aleni olarak] göründüğü görünümler dünyasına bağlıyızdır. Düşündüğümüzde, hareketsiziz ve eklemeliyim ki zamandan bağımsızız; fakat sürekli olarak dolanıp dururuz ve hareket ettiğimizde/eylemde bulunduğumuzda, her bakımdan zamana bağlıyızdır. [Düşündüğümüz zaman] dış dünyanın gerçekliğinden artık emin olamadığımız için tek başımızayızdır, ki o noktada kendi gerçekliğimiz dahil, [her şeyden] şüphe edebiliriz; ve bu gerçeklikte tekrar birisi haline gelmemiz ancak başkalarının katılımıyla doğrulanır … onlar tarafından fark edildiğinde, ortak bir dünyanın varlığından dolayı gerçekliğin güvencesi olduğunda (aktaran Schwartz, 2016, s. 94).

Bununla birlikte, Arendt, düşünmenin eylem üzerinde, eylemde bulunan insan üzerinde bir etkisi olduğuna inandığını açıkça dile getirmekte; düşünen ego/ben ile eylemde bulunan egonun/ben'in aynı oluşunu da burada gerekçe olarak sunmaktadır (Arendt, 2018c, s. 445). Sokrates onun için önemlidir çünkü hareket halindeki bir düşüncenin, yani bitmek tükenmek bilmez sorgulamalarıyla "kamusal meseleler" üzerinde durmaktan asla vazgeçmeyecek bir *bios theoretikos*un örneğini vermektedir (Kristeva, 2018, s. 42, ayrıca bkz. Kristeva, 2001, s. 42). Sokrates'in asıl başarısı, düşüncenin insan yaşamından ve eylemden kolay kolay ayrılamayacağını; insanda, bu politik varlıkta, gerçek anlamda yaşıyor olmanın düşünmekle bir ve aynı şey olduğunu göstermesidir:

> Atinalılar, ona, düşünmenin tahrip edici [huzur bozucu] olduğunu, düşünce rüzgârının insanların yollarını bulmasını sağlayan yerleşik yol işaretlerinin hepsini söküp atan bir fırtına olduğunu, [dolayısıyla] kentlerin düzenini bozduğunu ve yurttaşların kafasını karıştırdığını söylemişlerdi. Sokrates, düşünmenin yozlaştırdığını reddetmesine rağmen, herhangi birini iyiye yönelttiği iddiasında da bulunmaz. Düşünmek, sizi uykudan uyandırır ve bu da ona göre Kent [*Polis*] için iyidir. Ancak sorgulamalarına büyük bir iyiliksever olmak için başladığını söylemez. Ona kalırsa, düşünmek insanları asla bilge kılmayacak ya da düşüncenin kendi sorularına yanıt vermeyecek olsa bile, düşünmenin yer almadığı bir yaşamın anlamsız olacağından başka bir şey de söylenemezdi. Sokrates'in yaptığı şeyin anlamı, etkinliğin kendisinde saklıdır. Veya farklı bir şekilde ifade edersek: Düşünmek ve gerçek anlamda hayatta olmak aynı şeydir ve bu, düşünmenin her defasında yeni baştan başlaması gerektiği anlamına gelir; [düşünmek] yaşama eşlik eden bir etkinliktir ve yaşamda gerçekleşen […] şeylerin anlamlarının ifadesi olarak dilin bize sunduğu adalet, mutluluk, erdem gibi kavramlarla ilgilidir (Arendt, 1981a, s. 178, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 208-209).

Yukarıda yer alan ifadelerine bakılırsa, insanın düşünememesi durumunda tam olarak yaşıyor sayılamayacağını ileri sürmüş olan Arendt, Sokrates'in kendisinin de düşünme pratiğini "politik bir etkinlik" olarak gördüğünü (Schwartz, 2016, s. 93) ima etmektedir. Sokratik düşünmenin işlevini/görevini, düşünmenin aracı olan dilin düşüncede-sözcüklerde dondurduğu şeylerin buzunu çözmek olarak tanımlamakta; düşünce rüzgârıyla uyanıp gerçekten yaşamaya başlayanların çıkmazlarla, kafa karışıklıklarıyla karşılaştığını -hatta ellerinde bu çıkmazlardan başka bir şey kalmadığını- kabul etmekte ve böyle bir durumda yapılabilecek en iyi şeyin bunları birbirleriyle paylaşmaları olduğunu söylemektedir (Arendt, 1981a, s. 174-175, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 205). Arendt'in en çarpıcı iddiası, politik dilin tam da "kilit" sözcüklerinin, yani "özgürlük ve adalet, otorite ve sağduyu, sorumluluk ve erdem, iktidar/güç ve şan gibi" sözcüklerin-idelerin, zaman geçtikçe "temellerinde yatan fenomenal gerçeklik"le bağlantılarını kaybeden "boş kovanlar" haline gelme eğiliminde olduğu; düşüncenin ise bu kavramların "gerçek kökleri"ni keşfetmeye çalıştığı yönündedir (Arendt, 2006e, s. 14, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 28). Sokrates, *polis*teki hayatını sanki uykudaymış gibi bilinçsizce sürdürenleri uykularından uyandırmayı kendine görev edinmektedir; bunu da bilinçsizce kabul ettikleri dilin ardındaki "deneyimlerin canlılığı"ndan onları haberdar ederek (Schwartz, 2016, s. 93), başka bir deyişle sözcüklerin buzlarını çözerek yapmaktadır. En temel Sokratik soru, yani "… *derken, ne demek istiyorsun?*" sorusu (Arendt, 1981a, s. 185, ayrıca bkz. Arendt, 2018b,

s. 216) sık sık gündeme geldiğinde, en güçlü kanılar bile düşünmenin yıkıcı etkisinden kurtulamamaktadır. Diğer taraftan, düşünme etkinliği politik alana, ortak eylem alanı olarak kamuya, dolayısıyla kamusal-politik sorunlara yöneldiğinde, bu eleştirel sorgulama, deneyimlerimiz içinde neyin önemli ve anlamlı olduğunu anlamamızı sağlayabilir (Schwartz, 2016, s. 93). Arendt, Kasım 1972'de katıldığı bir konferansta, düşünmeyle ilgili görüşlerini açıklarken, şu ifadelere yer vermektedir:

> Aklın kendisi, sahip olduğumuz düşünme yeteneği, kendini gerçekleştirmeye ihtiyaç duyar. Filozoflar ve metafizikçiler, bu yeteneği tekeline almıştır. Bu, çok önemli şeylere yol açtı. Aynı zamanda hoş olmayan şeylere de yol açtı - biz *her* insanın düşünmeye, [...] yaşarken düşünmeye ihtiyacı olduğunu unuttuk. Ve bunu sürekli olarak yaptığını. Sokakta yarım saat önce kendisine olanların hikâyesini anlatan herkes, bu hikâyeyi şekillendirmek zorundadır. Ve bu hikâyeyi şekillendirmek/şekle sokmak, bir düşünme biçimidir. […] bu bakımdan, Kant'ın bir zamanlar ironik bir şekilde "profesyonel düşünürler" dediği şeyin tekelini kırmamız, iyi bile olabilir. Düşünmenin eylemde bulunma etkinliği için ne anlama geldiğini merak etmeye başlayabiliriz. […] Elbette, her şeyden önce, anlama/kavrama ile ilgilendiğimi itiraf edeceğim. Bu, kesinlikle doğru. Ve en çok bir şey yapmakla ilgilenen başka insanlar olduğunu kabul edeceğim. Ben [öyle] değilim. Hiçbir şey yapmadan güzelce yaşayabilirim. Ama ne olup bittiğini en azından anlamaya çalışmadan yaşayamam.
> Ve bu bir şekilde Hegel'den bildiğiniz anlamdadır, yani merkezi rolün uzlaştırma [*reconciliation*] olduğunu düşünüyorum - düşünen ve akıllı bir varlık olarak insanın uzlaştırılması. Gerçekte dünyada olan budur (Arendt, 2018c, s. 443-444).

Görünüşe göre, Arendt için düşünme, deneyimlerimizin hikâyesini oluşturup ortaya çıkarma konusunda devam eden, kesintisiz bir süreçtir çünkü şeylerin/olayların anlamı ve önemiyle ilgili ömür boyu sürecek bir arayışa dayanmaktadır (Schwartz, 2016, s. 94). Düşüncenin uzlaştırıcı etkinliği ise "yaşamlarımızdaki ve dünyamızdaki şeylerin/olayların önemini kabul etmeyi, onlar hakkında bir anlatı/hikâye oluşturmayı içermektedir" (Schwartz, 2016, s. 94). Ancak sadece düşünme, başkalarıyla paylaşılan dünyayı daha iyi ve daha anlamlı kılmaya yetmemektedir. Arendt, eninde sonunda, üçüncü bir yetiye, düşünce ve eylem arasındaki uçurumu kapatmak için eşsiz bir kapasiteye sahip olan yargılama yetisine başvurmak zorunda kalacak (Schwartz, 2016, s. 94), düşünmenin başlattığı işi yargı gücü sayesinde tamamlamaya çalışacaktır.

BÖLÜM 3. YARGILAMA ÜZERİNE

Yaşamının son yıllarını yargı gücü ve/veya yargılama üzerine düşünmeye ayıran Arendt'in bu konuda ortaya koyduğu görüşler, etraflıca ve dikkatle ele alınırsa, düşünce tarihine, özellikle de siyasi düşünce tarihine yapılmış kalıcı birer katkı olarak değerlendirilebilir. Kimilerine göre, eylem teorisi ile birlikte yarım kalmış yargı teorisi, yirminci yüzyıl siyasi düşüncesine ondan kalan "en önemli mirası" temsil etmektedir (D'entrèves, 2000, s. 245). Modern durumun -burada kastedilen, daha çok, modernitenin beraberinde getirdiği olumsuzluklardır- özgün bir siyaset felsefesi biçimi gerektirdiğine inanan Arendt'in, modernitenin doğurduğu modern açmazlara ve zor durumlara yanıt olarak yargı teorisi üzerinde durduğu (Schwartz, 2016, s. 151); buna ek olarak, yirminci yüzyıla ait yeni kötülük türü karşısında direnebilmek için insanın bağımsız yargılarda bulunma yeteneğini işaret ettiği ileri sürülebilir.

Arendt'in "iki ana kaygısı -eylemde bulunma ve düşünme- arasındaki çatışma", önceki bölümün "kalbinde duran karşıtlık", "açıkça yargılamayla ilgili düşüncelerinin odağına yerleşmektedir" (Bernstein, 1986, s. 221). Kendi deyişiyle, "yargılama kapasitesi/yargıda bulunma gücü özellikle politik bir yetidir" (Arendt, 2006f, s. 217, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262) çünkü kişiye meseleleri sadece kendi bakış açısından değil, orada varolan herkesin bakış açısından görebilme olanağını veren yetidir bu (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262); hatta yargılama/yargıda bulunma -kişinin kendisini kamusal alanda, daima başkalarıyla paylaşılan ortak dünyada yönlendirmesini sağladığı sürece- politik bir varlık olarak insanın sahip olduğu en temel yeteneklerden biri diye nitelendirilebilir (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262). Öte yandan, yargılama, "insani ilişkilerle/meselelerle ilgili piyesin *anlamını* anlamaya çalışan seyircinin zihinsel etkinliği olarak da betimlenir" (Bernstein, 1986, s. 221). Yargılama, eyleme katılan ve eylemde bulunanların "mükemmel" yetisi olduğu kadar, eyleme katılmayan seyircilerin de yetisidir (Bernstein, 1986, s. 221). Buradan hareketle, yargılamanın hem *vita activa* ve en yüksek

insansal etkinlik olan eylem açısından hem de *vita contemplativa* açısından ayrı ayrı sorgulanması gerektiği savı temellendirilebilir. Ancak bütün bunlar iddialı belirlemelerdir ve böyle birdenbire ortaya konduklarında anlaşılır olmaktan uzaktır. Steinberger ile birlikte, "onun çalışmalarının neredeyse yanıtladığı kadar çok soruya neden olduğunu" (Steinberger, 1990, s. 816) düşünmek mümkündür. Yine de tezin bu bölümünde, yargılamanın anlamını ve Arendt'in politika kuramındaki özel yerini keşfetmek amacıyla kapsamlı bir soruşturma yürütülecek; yukarıdaki belirlemelerin anlaşılır kılınmasına çalışılacaktır. Belki de yanıtlanmayı bekleyen en önemli soru, yargı gücü ve/veya yargılamanın insan ilişkileri dünyasında nasıl bir rol üstlendiğine ilişkin olandır.

Arendt için asıl sorun, tanık olduğu genel ahlâki çöküştür; "tüm yerleşik ahlâki standartların kamusal ve özel yaşamda topyekûn çöküşü" (Arendt, 1994b, s. 742, ayrıca bkz. Arendt, 2005ı, s. 52 ve Arendt, 2018e, s. 52) onu fazlasıyla rahatsız etmektedir. Olaylar, politik niteliği bir yana, kişilerin durum karşısındaki duruşlarıyla da ilgilidir ve bu anlamda giderek kişisel bir boyut kazanmaya başlamıştır (Arendt, 2005c, s. 10, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 50). Durum karşısındaki duruş, hem "entelektüel" hem de "derinlemesine kişisel" bir sorundur (Bernstein, 2010, s. 276) Arendt için. 1933'teki deneyimleriyle bağlantılı olarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

> Birincisi, genel olarak politik olan, kişi göç ettiğinde kişisel bir yazgı haline geldi. İkincisi, arkadaşlarımız "koordine oldu" ya da hizaya geldi. Sorun, kişisel sorun, düşmanlarımızın ne yaptığı değil, dostlarımızın ne yaptığıydı. Görece gönüllü olan -her halükârda, henüz terör baskısı altında olmayan- *Gleichschaltung*[13] (koordinasyon) dalgasında, insanın etrafında sanki boş bir alan oluşmuştu. Ben entelektüel bir çevrede yaşadım fakat diğer insanlardan da haberdardım. Ve entelektüeller arasında *Gleichschaltung*, deyim yerindeyse, kuraldı. Ama diğer insanlar arasında değildi. Ve ben bunu hiç unutmadım. […] Hiç kimse hiçbir zaman "koordine" olanı suçlamadı çünkü karısına veya çocuğuna bakmak zorundaydı. En kötü şey, bazı insanların gerçekten Nazizme inanmış olmasıydı! Kısa bir süre için, çoğu çok kısa bir süre için. Ama bu,

[13] *Gleichschaltung* ya da politik koordinasyon terimi, Nazi döneminin başlangıcında, değişen politik iklime (kendi pozisyonunu güvence altına almak ya da iş bulmak için) yaygın bir şekilde teslim olmayı ifade etmektedir. Ayrıca geleneksel örgütleri -gençlik gruplarını, her türlü kulüp ve derneği- belirli bir biçimde Nazi örgütlerine dönüştürmekle ilgili Nazi politikasını tanımlamaktadır (Bkz. Hannah Arendt, "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus, *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde, J. Kohn (Ed.), Schocken Books, New York 2005c, s. 11, dipnot. Ek olarak bkz. Hannah Arendt, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm "Anlama Denemeleri 1930-1954"*, İ. Yıldız (Çev.), Dipnot Yayınları, Ankara 2014, s. 50, dipnot.

> Hitler'le ilgili fikirler oluşturdukları anlamına gelmektedir, kısmen son derece ilginç şeyler! Tamamen inanılmaz, ilginç ve karmaşık şeyler! Sıradan düzeyin çok üstünde şeyler! Bunu garip buldum. Bugün, kendi fikirleri ile tuzağa düşürüldüklerini söyleyebilirim. Olan biten buydu (Arendt, 2005c, s. 10-11, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 50-51).

Arendt, geleneksel ahlâk anlayışının ve etik disiplininin kötülüğün yeni yüzüne ışık tutmada yetersiz kaldığından şikâyet etmekte; bunu bir sorun olarak düşüncesinin merkezine özellikle taşımaktadır (Bernstein, 2010, s. 276). Geleneksel disiplinler, âdetlere ve kurallara dayanmaktaydı ancak totalitarizm bu âdet ve kural dizisinin karşıtı olan bir başka diziyle ne kadar kolay değiştirilebileceğini açığa çıkarmıştı (Bernstein, 2010, s. 276). İnsanların uzunca bir süre doğruyu yanlıştan ayırmak için kullandığı, başkalarını ve kendilerini yargılamak ya da savunmak için başvurduğu ahlâki kural ve standartların neredeyse bir gece içerisinde geçerliliğini kaybettiğini (Arendt, 1994b, s. 740, ayrıca bkz. Arendt, 2005ı, s. 50 ve Arendt, 2018e, s. 50) anlatan Arendt, tezin ikinci bölümünde de değinildiği üzere, şöyle bir yorumda bulunmaktadır: "[…] bütün bunlar, pek fark ettirmeden, neredeyse bir gecede çöktü ve sonra sanki ahlâk [...] bir kişinin ya da bir halkın sofra adabını değiştirmekten çok da zor olmayacak şekilde bir başkasıyla değiştirilebilecek bir dizi *mores*, gelenek ve yol yordam olarak birdenbire açığa vurulmuş oldu" (Arendt, 1994b, s. 740, ayrıca bkz. Arendt, 2005ı, s. 50 ve Arendt, 2018e, s. 50). İnsanların yok saymayı, aşağılamayı ve en sonunda öldürmeyi buyuran yeni kurallara göre yaşamayı kolayca öğrenmesini şaşırtıcı bulan Arendt, yine de "her birimizin içinde bir Eichmann var" fikrini reddetmektedir (Arendt, 2018c, s. 448). Eichmann'la ilgili kitabı dolayısıyla bir eleştirmen tarafından bu fikir kendisine atfedildiğinde, çok sert bir yanıt vermekte tereddüt etmemiştir: "Sizin içinizde yok, benim içimde yok! […] Bu 'Eichmann her birimizin içinde' düşüncesinden her zaman nefret etmişimdir. Bu, kesinlikle doğru değil. Bu, aksi kadar, yani 'Eichmann hiç kimsenin içinde yoktur' ifadesi kadar asılsız olur" (Arendt, 2018c, s. 448). Diğer taraftan, mevcut koşullar altında bile kötülüğe direnmeyi, yanlıştan doğruyu çıkarmayı ve akla uygun davranmayı başarabilen bazı kişilere rastlanmaktadır. *Kötülüğün Sıradanlığı* kitabı için sonradan yazdığı ek bölümde, Arendt, tam da bu konuyu ele almakta ve şunları söylemektedir: "Hâlâ doğruyu yanlıştan ayırabilen bir avuç insan aslında sadece kendi yargısına göre hareket etti ve bunu serbestçe yaptı; uyacakları, karşılaştıkları özel durumları sınıflandırabilecekleri kurallar yoktu. Bir olay meydana

geldiği anda karar vermek zorundaydılar, çünkü emsalsiz olan için hiçbir kural yoktu" (Arendt, 2009d, s. 299). Bu çok az sayıdaki insanı kamusal ve özel yaşamdaki ahlâki enkazdan kurtaran neydi? Dört bir yanı kuşatan kötülüğe karşı koyabilmelerini sağlayan neydi? "Neyin doğru, neyin yanlış olduğuna karar verme kapasiteleriydi, karşılaştıkları kötülüğü önceden varolan genel kurallara yaslanmadan yargılama kapasiteleriydi" (Bernstein, 2010, s. 276). Arendt'in Eichmann'da ve olayları hiçbir şeye karışmadan kenardan izleyen, bir anlamda Üçüncü Reich'ın yürüttüğü terör politikalarını desteklemiş olan "saygıdeğer" kişilerin çoğunda eksik bulduğu, tam da budur: Klişelere, stok ifade ve cümlelere, döneme özgü *dil kuralları*na başvurmadan neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt edebilme yeteneğidir (Bernstein, 1999, s. 169). Yargılama konusunu ayrıca ele almak istemesinin, yargılama ve düşünme ilişkisi üzerinde durmasının, yüzünü -kendi deyişiyle- tamamen yeni bir insan yetisini yani yargı gücünü keşfeden Kant'a (Arendt, 1992, s. 10) dönmesinin temel nedenlerinden biri de budur. Ancak Arendt, yargılamanın alanını genişletmekte; Kant'ın estetik sorunu ve beğeniyle bağlantılı olarak ele aldığı yargının, önemli ahlâki ve politik sonuçları olduğunu (Bernstein, 2010, s. 276) ileri sürmektedir. Öyle ki, yargılama, Arendt'in elinde, inceltilmiş teorik bilgi gerektirmeyen, yaşamın her alanından -eğitimli ya da eğitimsiz- bireyler tarafından sergilenebilen bir yetiye dönüşmektedir (Bernstein, 2010, s. 276).

Arendt, zaman zaman yargılamanın kendisinin bir düşünme biçimi olduğunu öne sürmüşse de (Bernstein, 2010, s. 276), *Zihnin Yaşamı*'nın ilk bölümünde, yargılama ve düşünmeyi birbiriyle ilişkili ama birbirinden bağımsız iki ayrı zihinsel etkinlik olarak betimlemektedir. Burada yaptığı açıklamalara bakılırsa, düşünmek ve yargılamak arasındaki ilişkinin bir taslağını da oluşturmuş olmaktadır:

> Herkes diğer herkesin yaptığı ve inandığı şeylerle düşünmeden sürüklendiğinde, düşünenler, [buna] katılmayı reddedişleri göze çarptığı ve dolayısıyla bir tür eyleme dönüştüğü için saklandıkları yerden çıkmış olurlar. Bu tür kriz/buhran durumlarında, düşünmenin arındırıcı/arıtıcı bileşeninin (sorgulanmamış görüşlerin içerimlerini ortaya çıkaran ve böylece onları -değerleri, öğretileri, teorileri, hatta kanaatleri- yok eden Sokrates'in ebeliğinin) dolaylı olarak [sonuçları itibariyle] politik olduğu görülür. Çünkü bu yıkımın başka bir yeti üzerinde, kimilerinin bazı nedenlerle insanın zihinsel yeteneklerinin en politik olanı olarak niteleyebileceği yargılama yetisi üzerinde özgürleştirici bir etkisi vardır. *Tikelleri* [özel olanları], genel kurallar altında sınıflandırmadan

> yargılayan yetidir bu. [O kurallar ki] başka âdet ve kurallarla değiştirilebilecek âdetlere dönüşene kadar öğretilebilir ve öğrenilebilirler.
> Tikelleri [özel olanları] yargılama yetisi (Kant'ın açığa çıkardığı biçimiyle), "bu yanlış", "bu güzel" ve benzeri şeyleri diyebilme yeteneği, düşünme yetisi ile aynı değildir. Düşünme, görünmeyenlerle, orada artık bulunmayan şeylerin temsilleriyle ilgilenir; yargılama ise her zaman tikellerle [özel olanlarla] ve elimizin altındaki şeylerle ilgilenir. Fakat ikisi, tıpkı bilinç ve vicdan gibi, birbiriyle ilişkilidir. Eğer düşünme -sessiz diyaloğun bir-içinde-iki'si- bilincimize verili olduğu biçimiyle kimliğimiz dahilindeki farkı edimselleştirir, dolayısıyla da yan ürünü olarak vicdanı ortaya çıkarırsa, o zaman düşünmenin özgürleştirici etkisinin yan ürünü olan yargılama da düşünmeyi eyleme dönüştürür [kuvveden fiile çıkarır, *realize*]. Onu [düşünmeyi], hiçbir zaman yalnız olmadığım ve düşünebilmek için daima fazlasıyla meşgul olduğum görünümler dünyasında apaçık gösterir. Düşünce rüzgârının tezahürü bilgi değildir; doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırt etme yeteneğidir. Ve bu, çıkarların masaya yatırıldığı nadir anlarda, felâketleri gerçekten önleyebilir, en azından kişinin kendisi için (Arendt, 1981a, s. 192-193, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224).

Yukarıda alıntılanan iki paragraf dikkatlice analiz edildiğinde, burada yer alan belirlemelerin Arendt'in yargılamayla ilgili karakteristik görüşlerinden birkaçını ortaya koyduğu kolayca fark edilir. Her şeyden önce, yargılama/yargı gücü, politik bir yeti olarak, üstelik insanın sahip olduğu zihinsel yeteneklerin en politik olanı olarak karşımızda durmaktadır. Arendt için yargılama politiktir çünkü "bir topluluğa ait olmamızı mümkün kılan duyuda" ve bu duyunun işaret ettiği *sensus communis* [*common sense*] kavramında temellenmektedir (Bernstein, 1999, s. 169). "Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı" başlıklı makalesinde, yargılama yetisinin köklerinin *common sense*'te bulunduğunu (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 263) çok açık bir biçimde dile getirmektedir. Kaldı ki, "tamamen özel ve 'öznel' beş duyumuz ile onların sağladığı duyu verilerinin kendilerini başkalarıyla ortaklaşa sahip olduğumuz ve paylaştığımız öznel olmayan, 'nesnel' bir dünyaya uydurabilmesini [bu ortak duyuya] borçluyuzdur" (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 263). Yargılamanın vazgeçilmezliği ise "dünyayı-başkaları-ile-paylaşmanın [duyulur halde yaşandığı] önemli […] etkinliklerden biri" (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 263) olmasından ileri gelmektedir. Yeniden yukarıda alıntılanan paragraflara dönülecek olursa, Arendt'in, sorgulayarak düşünmenin, Sokrates'in ebeliğinin, sorgulanmadan benimsenmiş bütün öğreti, teori, inanç ve kanılar için yıkıcı bir tehdit oluşturduğunu kabul ettiği bir kez daha görülecektir. O, bu türden

bir düşünmenin sonuçları itibariyle politik olduğunu ve yol açtığı yıkımın yargılama yetisini özgürleştirdiğini iddia etmektedir. Öyleyse düşünme, yargılama yetisini özgürleştirerek harekete geçirmektedir. Yargılama da düşünmeyi görünümler dünyasına dahil etmekte; düşünmenin ve düşüncenin burada, insan ilişkileri alanında açıkça görünmesine izin vermektedir. Tam da Arendt'in belirttiği gibi, düşünme ve yargılama, karşılıklı ilişki içindedir. Bu paragrafları bu denli öne çıkaran bir başka neden de yargılamaya ilişkin açık bir tanım sunmasıdır: Arendt'in anladığı haliyle, yargılama, tikel olanlarla uğraşan ve insanın doğruyla yanlış, güzelle çirkin arasında ayrım yapabilmesini sağlayan yetidir.

İnsanın sahip olduğu tüm yetiler arasında yargılama -ki Arendt bunu doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma yeteneği olarak ele almıştır- insan yapımı dünyada ve insan ilişkilerinde merkezi bir yer işgal etmekle birlikte, "kavramsallaştırılması en zor olanlardan biri"dir (D'entrèves, 2000, s. 245). Burada zorluk, yargının -özellikle ahlâki ve politik yargının- eylem alanıyla yakından ilgili olmasından, bu yüzden de bir kavram olarak -yargılamaya aracılık eden ve/veya eşlik eden- düşünme ile eylem arasındaki bütün sorunları ortaya koymasından kaynaklanıyor olabilir (D'entrèves, 2000, s. 245). Dahası,

> düşünme ve irade yetileri ile karşılaştırıldığında, yargılama, hükme ilişkin açık ayıraçlardan ve değerlendirmeyle ilgili keskin ölçütlerden yoksundur. Düşünce, tutarlılık, mantık, doğruluk ve bağlam bakımından; irade ise […] eylemlerimizi belirleme gücüyle değerlendirilebilir. Diğer taraftan, yargılama, bu özelliklerin bazılarını taşısa da, asla bunlarla sınırlı değildir. Yargılamada, sadece doğruluk ve tutarlılık veya problematik durumlarda seçimlerimizi belirleme becerisi değil, aynı zamanda ayırt etme, muhakeme etme, imgelem, halden anlama, mesafelilik, tarafsızlık ve dürüstlük de ararız (D'entrèves, 2000, s. 245).

Yargı/yargılama konusunu bir problem olarak ele alıp kavramsallaştırmaya çalışırken, Arendt'in, her şeyden önce, düşünme ve yargılama yetileri arasındaki karşılıklı ilişkiyle; ahlâki eyleme yol açabilecek doğruyu yanlıştan ayırma yetisi olarak yargı gücüyle ilgilendiği açıktır (Benhabib, 1988, s. 30, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 164-165). Aşağıda yer verilen paragraf, bunu çok belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır:

> İyilik ve kötülük sorunu, doğruyu yanlıştan ayırt etme yetimiz, düşünme yetimizle bağlantılı olabilir mi? […] Kendi başına düşünme etkinliği, yani sonuçları ve duruma özgü içeriği ne olursa olsun olup biten ya da dikkat çeken her şeyi irdeleme alışkanlığı, […] insanları kötülük yapmaktan sakınmaya iten, hatta onları fiilen kötülüğe karşı çıkmaya "güdüleyen" koşullar arasında olabilir mi (Arendt, 1981a, s. 5, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 23-24)?

İlk kez 1971 yılında, tam da *Zihnin Yaşamı*'nın düşünmeyle ilgili birinci bölümünü yazdığı sırada, *Social Research* dergisinde yayımlanan "Düşünme ve Ahlâka Dair Değerlendirmeler" başlıklı makalesinde, Arendt'in yine aynı sorunlarla uğraştığı, yine aynı soruların ardına düştüğü görülmektedir: "Yargılama yeteneğimiz, doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma yetimiz, düşünme yetimize bağlı mıdır? Düşünme yetersizliği/yeteneksizliği ve genellikle vicdan dediğimiz şeyin felaket getiren iflası örtüşmekte midir" (Arendt, 2005d, s. 160, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 157)? Arendt'in sorularının, bu sorular aracılığıyla düşünme -özellikle başkalarının bakış açılarını hesaba katarak eleştirel düşünme- ve doğruyu yanlıştan ayırma yetisi olarak yargı gücü arasında kurduğu ilginin ne kadar isabetli olduğunu -Eichmann örneği bir yana- Auschwitz'de komutanlık yapan Rudolf Höss'ün itirafları da ortaya koymaktadır. Kampı, kampta olup bitenleri mahkûmların gözünden göremediği gibi, mahkûmları insan olarak görmeyi de hiçbir zaman başaramayan Höss'ün (Svendsen, 2018, s. 179-180) hapishanede yazdığı otobiyografi, düşünmeye ve doğruyla yanlış arasında ayrım yapabilmesini sağlayacak bağımsız bir yargıya ihtiyaç duymadığını gözler önüne sermektedir. Şu satırlar, Höss'ün otobiyografisindeki en tüyler ürpertici bölüm olarak değerlendirilebilir:

> O [Himmler], 1941 yazında toplu öldürme için bir yer hazırlama ve sonrasında bunu gerçekleştirme emrini şahsen verdiğinde, olayın büyüklüğünü yahut sonuçlarının neler olabileceğini hiç tahayyül edememiştim. Elbette, bu emir, sıradışı, canavarca bir şeydi. Ancak bu kitlesel imha emrinin ardındaki muhakeme bana doğru gibi göründü. O anda buna hiç kafa yormadım. Bir emir almıştım; bunu uygulamak zorundaydım. Yahudilerin kitlesel imhasının gerekli olup olmadığı konusunda bir kanaat oluşturmak için kendime müsaade edemezdim. O an için bu, düşünce tarzımın dışındaydı (aktaran Svendsen, 2018, s. 181-182).

Bu bağlamda, sorunları başka herkesin bakış açısından hareketle görebilmeyi olanaklı hale getiren, dolayısıyla tam da Kant'ın kastettiği anlamda politik bir yeti olan

yargı gücünün (Arendt, 2006f, s. 217-218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262), Arendt tarafından, Eski Yunan'daki φρόνησις'e (*phronesis*) benzetildiğini (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262) ayrıca belirtmek gerekmektedir. Bununla beraber, geliştirmeye çalıştığı yargı teorisinin, doğru düşünme ve sağduyulu eylemi birbirine bağlayan bir erdem olarak anlaşılmakta olan Aristotelesçi *phronesis* kavramının benimsenerek yeniden düzenlenmesi anlamına gelmediği; Arendt'in son dönem çalışmalarında farklı bir doğrultuda ilerlediği ve yargılamayı eylemden ayrı düşünme eğilimi sergilediği (Wellmer, 1997, s. 33) öne sürülmektedir. Richard Bernstein ve Ronald Beiner'in işaret ettiği gibi, bu daha sonraki düşünümlerde, Arendt'in ilgisi, "eylemde bulunmak için yargılayan" aktörün bakış açısı yerine "geçmişten anlam çıkarmak için yargılayan" seyircinin bakış açısına yönelmektedir[14] (Benhabib, 1988, s. 30, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 165). Doğruyu yanlıştan ayırma yetisi olarak, yani eylemle bağlantılı bir ahlâki yeti olarak yargı gücüne duyduğu ilgiyi hiç kaybetmemiş olsa da, Arendt, daha sonraki aşamada, yargılamayı "geriye dönük bir şekilde geçmişten anlam çıkarma yetisi olarak, hikâye anlatma sanatı açısından gerekli bir yeti olarak" (Benhabib, 1988, s. 30, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 165) odak noktasına taşımaktadır. Kimileri de özellikle Bernstein ve Beiner tarafından ileri sürülen sava, daha açık bir biçimde belirtmek gerekirse, Arendt'in son dönem çalışmalarında "yargılamayı eylemin bir parçası olarak *vita activa*'nın içerisinde değerlendirmekten ziyade düşünsel etkinlik olarak *vita contemplativa*'nın altında sınıflandırdığı"nı (Çelik, 2013, s. 85) iddia eden sava karşı çıkmakta; temsil edici politik düşünce sayesinde özgürleşen yargının *vita activa*'nın içerisinde kalmaya devam ettiğini (Çelik, 2013, s. 85) savunmakta; buna ek olarak, kamusal alandaki çoğulluğun korunmasında aktör ve seyircinin yargı gücünün birbirini tamamladığını (Çelik, 2013, s. 85) varsaymaktadır. Görüşlerdeki farklılık, Arendt'in düşünce çizgisinde gerçekleşen ani bir değişiklikten ya da geride bıraktığı metinleri yorumlayarak anlamaya ve tamamlamaya çalışan çağdaş araştırmacıların yaptığı katkılardan çok, "onun hayattayken söyleyemediklerinden" (Benhabib, 1988, s. 29, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 163) ve birbirinden ayrı iki yargı

[14] Bu yorumla ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. Richard J. Bernstein, "Judging - the Actor and the Spectator", *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode* içinde, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986, s. 221-237. Ayrıca bkz. Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging", R. Beiner (Ed.), *Lectures on Kant's Political Philosophy* içinde, The University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 89-156, özellikle s. 117 ve sonrası.

modeli üzerinde durmasından kaynaklanmaktadır. Karşımızda, bir "hermeneutik bulmaca" (Benhabib, 1988, s. 29, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 163) vardır. Ancak *Zihnin Yaşamı*'nın ilk bölümünde yazdıkları, aklından neler geçtiğini anlamamıza yardımcı olabilir: O, yargılama konusunu bütün yönleriyle, "teori ve pratik sorunuyla, biraz akla yatkın bir etik teorisine ulaşma doğrultusunda yapılmış tüm girişimlerle" (Arendt, 1981a, s. 216, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 245) bağlantılı olarak tartışmayı amaçlamaktadır.

Yargılama konusuna ana hatlarıyla değinme ve ilişkili kavramları açıklığa kavuşturma girişimi olarak nitelendirilebilecek böyle bir başlangıçla birlikte gelinen nokta, Arendt'i yargılama yetisi üzerine düşünmeye iten farklı tür ve düzeylerdeki yargıları tek tek belirleyip özetlemeyi de bizden talep etmektedir. Bu, özellikle daha sonraki çözümlemeler açısından yararlı olacaktır. Her şeyden önce, Eichmann'ı kişisel sorumluluğu ve suçu nedeniyle cezalandıran mahkemenin "hukuki yargısı" vardır (Bernstein, 1999, s. 166). Yine bununla bağlantılı olarak, ikinci sırada, Eichmann'ın yargılama kapasitesini merkeze alan sorun, daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, onun en başından beri düşünme ve yargılama konusunda sergilediği başarısızlık vardır (Bernstein, 1999, s. 166). Arendt, insanların hiç düşünme gereği duymadan yaşamasını ve bunu bir alışkanlık haline getirmesini, yani "eylemleri hakkında yargıda bulunmaktan azade biçimde yalnızca yaşamaya yönelmiş olması"nı (Dinçer, 2018, s. 177), doğurduğu sonuçlar bakımından dehşet verici bulmaktadır. Üçüncü olarak, öteki olana yönelik haksızlığı, öldürmeyi ve terörü yasal hale getiren koşullara rağmen hâlâ doğru ve yanlış arasında ayrım yapabilen bir avuç insanın yargı gücüyle ilgili daha genel bir konu vardır (Bernstein, 1999, s. 166). Son olarak, olayları dışarıdan izleyenlerin, akıl almaz olanı anlamaya çalışan seyircilerin yargısı vardır (Bernstein, 1999, s. 166). Arendt'in, Eichmann'ın İsrail'deki duruşmasından sonra, 1975'teki ölümüne dek geçen sürede, bu konuları ısrarcı bir şekilde tekrar tekrar ele aldığı görülmektedir.

Ne yazık ki, Arendt, yargılama konusunda son sözünü söyleyememiştir. Ancak başlattığı tartışma ve ortaya attığı soru silsilesi, günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Yargılama sorunu, özellikle son yıllarda, insan ve toplum bilimlerinin geniş araştırma yelpazesi içerisinde öne çıkan belli başlı konulardan biri olarak dikkati

çekmektedir (Yar, 2000, s. 1). Bunun en temel nedeni, demokratik bir politik yapıda yargılamaya ve yargıda bulunan yurttaşlara duyulan ihtiyaçtır. Demokratik yapılarda, yurttaşların kendi politik yargılarını oluşturabilecek ve ortaya koyabilecek donanıma sahip olması beklenmektedir, en azından birkaç alanda (Benhabib, 1999, s. 168). Öncelikle,

> yurttaşlar, toplumsal ve politik bir sistemde neyin imkân dahilinde olduğunu ve neyin arzu edilebilir olduğunu herhangi bir normatif adalet, doğruluk, eşitlik ve özgürlük açısından yargılayabilmelidir. İkincisi, yurttaşlar, özgül birey ve örgütlerin, verdikleri vekâletin gereğini yapabilme kapasitelerini yargılayabilmelidir. Son olarak, yurttaşlar, yaptıkları seçimlerin öngörülebilir doğurgularını, içerisinde yaşadıkları politik yapının geçmişini, bugününü ve geleceğini gözeten bir bakış açısıyla yargılayabilmelidir (Benhabib, 1999, s. 168).

İnsanlar bir yerlerde bir araya geldiği anda, kamusal çıkarlar devreye girer ve bir kamusal alan şekillenir. Bu kamusal alanı paylaşan bireyler olarak, diyalog yoluyla başkalarının ne düşündüğü hakkında fikir edinirken, kendi görüşlerimizi de onlara iletmiş oluruz. Demokratik bir politik yapıda, böyle diyaloglar, aslında iktidar düzenlemelerini biçimlendiren aklın sınanmasına izin verir (Benhabib, 1999, s. 162). Diyaloğa dayalı düşünce alışverişi sonucunda bu düzenlemelerin doğru, yanlış, adil ya da adaletsiz olduğuna karar verirken (Benhabib, 1999, s. 162-163), yani kendi yargımızı oluştururken, temsil edici düşünce ile orada bulunmayan başkalarının bakış açılarını da hesaba katabilir; böylelikle mümkün olduğunca tarafsız bir yargıya ulaşabiliriz. İşte, yargılama yetisinin önemi, burada ortaya çıkmaktadır. Sorunları sadece kendi bakış açımızdan değil, başkalarının bakış açısından da görebilmemize olanak tanıyan, dolayısıyla belirli bir biçimde politik olan bu yeti (Arendt, 2006f, s. 217-218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262), kendi görüşlerimizi "başkalarının yargısının sınavından geçirerek" (Benhabib, 1999, s. 163) bir yargıya varmamızı sağlamaktadır.

3.1 Aktör ve Seyirci Açısından Yargılama

Yargılama, *Zihnin Yaşamı*'nın hiçbir zaman tamamlanamayan üçüncü ve son bölümünün adıdır. Arendt, çalışmasını yargılama yetisini sorgulayarak tamamlamayı amaçlamışsa da buna ayırdığı bölüme başlamak üzereyken hayatını kaybetmiş; başlık sayfası olan "Yargılama" daktilosunda takılı kalmıştır (Bernstein, 2010, s. 275). Yargı

gücüne, dolayısıyla yargılamaya ilişkin düşüncelerinin çok daha iyi bilinen eylem teorisi kadar sistemli ve kapsamlı olmayışının (D'entrèves, 2000, s. 245) temel nedeni de budur. Yargılama konusunu tartışırken, *Zihnin Yaşamı*'nda düşünme ve iradeyi irdeleyen ilk iki bölüme serpiştirilmiş birkaç görüş, Kant'ın siyaset felsefesi ile ilgili olarak 1970 güz döneminde New School'da verdiği bir dizi derse ait notlar, yine *Zihnin Yaşamı*'nı yazdığı sırada kaleme aldığı "Düşünme ve Ahlâka Dair Değerlendirmeler" başlıklı makale, *Geçmişle Gelecek Arasında* isimli kitabın içeriğine dahil edilen iki ayrı yazı -"Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı", "Hakikat ve Politika"- dışında ondan bize kalan pek bir şey yoktur. Ancak bu metinler, bir bütün olarak göz önüne alındığında, birleşik bir yargı kuramından çok, eylemde bulunan aktörün ve seyircinin bakış açısına dayalı -bir bakıma birbirine karşıt- iki farklı yargılama modeli sunmaktadır (D'entrèves, 2000, s. 246). Özetle,

> Arendt'in yargılama konusuna ilişkin yazılarının az çok ayrı iki evreye bölündüğü görülebilir; yargılama, bu evrelerin ilkinde kamusal alanda eylemde bulunan politik aktörlerin yetisidir, sonrakinde ise [eyleme] katılmayan seyircilerin, en başta da geçmişin anlamını kavramaya ve bizi olup bitene alıştırmaya ["bir fikre kendini alıştırmak" gibi bir anlamda; geçmişle yüzleşip barışmak için her şeyden önce olup biteni bir realite olarak tanımak, kabullenmek, yani olanların gerçekten olduğu fikrine alışmak gerekir] çalışan şair ve tarihçilerin ayrıcalığıdır.[15] Bu sonraki formülleştirmede, Arendt, artık yargılama ile politik yaşamın bir özelliği olarak, kamusal alanda nasıl hareket edileceğine karar vermek için eylemde bulunanlar/aktörler tarafından kullanılan yeti olarak değil, zihnin yaşamında bir bileşen olarak, ayrıcalıklı seyircilerin geçmişten anlam çıkarabilmesini, dolayısıyla dönemi ve geriye dönük bir şekilde trajediyi kabullen[dir]mesini sağlayan yeti olarak ilgilenmektedir (D'entrèves, 2000, s. 246).

Arendt, aralarında bir gerginlik varmış gibi duran iki ayrı yargılama modeli sunmak dışında, bu konuda başvurulabilecek iki felsefi kaynağa -Aristoteles ve Kant-

[15] Arendt, tek değerlendirme ölçütü başarı olan dünya tarihi anlayışı ve bu anlayışla ortaya konan teoriler karşısında, insanlık onurunu kurtaracak bir kapasite, bir yetenek olarak yargılamayı/yargı gücünü işaret etmektedir (Bu yorum için bkz. Maurizio Passerin D'entrèves, Arendt's Theory of Judgment, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* içinde, D. Villa (Ed.), Cambridge University Press, New York 2000, s. 258, 6. not). *Zihnin Yaşamı*'nda düşünmeye ayırdığı ilk bölümde, "Son Not" başlığı altında, şöyle bir sav ileri sürmektedir: "Eğer yargılama geçmişi ele alma/geçmişle hesaplaşma yetimizse, tarihçi, geçmişi anlatarak yargıçlık koltuğuna oturan sorgulayıcı kişidir. Eğer durum buysa, insanlık onurumuzu geri kazanabilir, onu, deyim yerindeyse, […] modern çağ Tarihi adı verilen sahte-kutsallığın elinden kurtarabiliriz" (Bkz. Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Vol. I*, Harvest Book/Harcourt, Inc., New York 1981a, s. 216, ayrıca Türkçe basım için bkz. Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, İ. Ilgar (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 2018b, s. 245-246).

göre yargının durumunu/konumunu da açıklığa kavuşturmamıştır (D'entrèves, 2000, s. 246). "Aristotelesçi modelde yargının geçerliliğini sağlayan, *phrónimos* [φρόνιμος; aklı başında, sağgörülü] kişinin yargısının örnek niteliğinde olmasıyken, Kantçı modelde (estetik) yargılarımızın geçerliliğinin temeli, herkesin onayını kazanma umuduyla, bu yargıların tümel ifade edilebilirliğidir" (Benhabib, 1988, s. 40, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 181). İki anlayış birbirinden ayrılıyor, âdeta ters yönde hareket ediyor gibi görünmektedir: Aristoteles'inki tikellik, Kant'ınki ise tümellik ve tarafsızlık ile ilgilidir (D'entrèves, 2000, s. 246). Arendt'in eylem anlayışına dayalı bir ahlâki yargı fenomenolojisi düşünce çizgisinin tikeller üzerindeki vurgusundan ötürü daha çok Aristotelesçi geleneğin ayırt edici özelliğini yansıtırken, Kant'taki reflektif yargı bizden soyut olarak "başka herkesin bakış açısından hareketle düşünmemizi" istemektedir (Benhabib, 1988, s. 40, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 180-181). Sonuç olarak, yargılama teorisinde eylemde bulunan kişinin -aktörün- eylemde bulunmak için yargılaması ve seyircinin geçmişten anlam çıkarmak için yargılaması biçiminde özetlenebilecek iki ayrı modele yer veren Arendt'in yararlandığı felsefi kaynaklar da kısmen birbirine karşıtmış gibi görünmektedir (D'entrèves, 2000, s. 246). Arendt'in düşüncelerinin yargının bu iki kaynağı arasında gidip gelmesi, felsefi açıdan kafa karışıklığı ile sonuçlanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, hem *phronesis*in bir boyutu olarak Aristotelesçi yargıya hem de "genişletilmiş düşünce" veya "temsil edici düşünme" yetisi olarak anlaşılan Kantçı yargı gücüne başvurması ve bunları bir araya getirme girişiminde bulunması (Benhabib, 1988, s. 31, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 165-166), yargının konumunu/durumunu belirsizleştirmekte; kafalarda soru işaretleri bırakmaktadır. Christopher Lasch'ın belirttiği gibi,

> Bir yandan, Arendt'te yargılamanın en önemli politik erdem olarak savunulması, pratik aklın bir dalı olarak Aristotelesçi politika anlayışına yol açıyor gibi görünmektedir. Diğer yandan, Arendt'in yargı gücü hakkındaki düşüncelerinin kaynağı olarak Kant'a başvurması, politik eylemin pratik becerilerde değil, evrensel ahlâki ilkelerde temellendirilmesini gerektiren çok farklı bir politika anlayışına gönderme yapmaktadır. […] Arendt'in yargılamayla ilgili tartışması, eski ahlâk ve politika anlayışı ile modern ahlâk ve politika anlayışı arasındaki farkı açıklığa kavuşturmak yerine, bu ikisini karıştırıyor gibi görünmektedir (Lasch, 1983, s. xi).

Ancak Aristotelesçi ve Kantçı ögeler arasında yapılan ve ilk bakışta akla yatkın görünmeyen bu sentezin bir noktada verimli olduğu; Arendt'in, insan ilişkilerinde Aristotelesçi geleneğe ait ahlâki yargının rolünü teslim etmekle birlikte, evrenselliği ölçü alan ilkeli bir ahlâki bakış açısını sürdürmemize izin verecek rasyonelliğin ve öznelerarası geçerliliğin Kant'ın ölçüp biçmeye, düşünüme dayalı reflektif yargı modelinin bağrında yatıyor olabileceğini ima ettiği (Benhabib, 1988, s. 41, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 181-182) ileri sürülebilir. Bu da Arendt'in eyleme dönük pratik sorunlarda tikele duyulan Aristotelesçi ilgi ile ilkeye dayanan, tümeli işaret eden Kantçı ahlâk görüşünü buluşturmaya yönelik girişiminin, kafa karıştırıcı bulunarak tozlu raflara kaldırılmadan önce, geliştirilmeye değer bir anlayış içeriyor olabileceği (Benhabib, 1988, s. 31-32, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 167) fikrinden hareketle yeniden analiz edilmesini gerekli kılmaktadır. Kaldı ki, Arendt'in yargıya ilişkin düşünceleri -sonuca bağlanmamışsa da- Aristotelesçi ve Kantçı ögeler arasındaki karşıtlığı zayıflatarak, "günümüz ahlâk ve politika teorisindeki yanlış kurulmuş bazı cepheleri görmemize yardımcı olabilir" (Benhabib, 1988, s. 32, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 167).

3.1.1 *Vita Activa*[*] ile İlişkisinde Yargılama

Arendt, "Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı" ile "Hakikat ve Politika" başlıklı makalelerinde, daha çok *politik* olarak nitelendirilmeyi hak eden bir yargılama modeli sunmaktadır: Öyle ki, sözü edilen bu metinlerde yargılama, politik aktörün kamusal alanda ne tür eylemler gerçekleştirmesi gerektiğine karar vermesini sağlayan; eylemlerine yön vermesi bakımından aktörün hangi amaçların daha uygun ya da ardından gidilmeye değer olduğunu anlamasına izin veren; geçmişteki eylemler için olduğu kadar, geçmişte kalmış kararların sonuçları için de kimin övüleceği veya suçlanacağı konusunda ona rehberlik eden bir yeti olarak ele alınmıştır (D'entrèves, 2000, s. 252). Bu modelde, yargılama, "özellikle politik bir yeti" olarak (Arendt, 2006f, s. 217, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262); yani kişiye olayları ya da meseleleri "sadece

[*] Aristotelesçi *bios politikos*'un, yani politik yaşamın standart karşılığı olarak ortaçağ felsefesinde kullanılan bu terim, kamusal-politik meselelere adanmış bir hayata işaret etmektedir. Bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1998, s. 12. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, B. S. Şener (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 2009a, s. 42. Arendt, üç temel insani etkinliği -emek, iş ve eylemi- *vita activa* terimi ile ifade etmektedir. Bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1998, s. 7. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, B. S. Şener (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 2009a, s. 35.

kendi bakış açısından değil, orada bulunan herkesin bakış açısından" görme imkânını veren yeti olarak (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262); kişiye kendisini kamusal alanda, ortak dünyada yönlendirmesi için imkân tanıdığı ölçüde, politik bir varlık olan insanın en "temel yeteneklerinden biri" olarak (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262) düşünülmektedir. Arendt'e göre,

> Yunanlılar, bu yetiye [yargılama yetisine] φρόνησις ya da içgörü [*insight*] derdi ve onu, filozofun bilgeliğinden ayrı olarak, devlet adamının başlıca erdemi veya üstünlüğü saymışlardı. Bu yargılayan içgörü ile kuramsal düşünce arasındaki fark, birincisinin köklerinin bizim çoğunlukla ortak duyu [*common sense*] dediğimiz şeyde olmasında, ikincisinin ise sürekli olarak [bu ortak duyuyu] aşmasında yatmaktadır. Ortak duyu, [...] ortak bir dünya olduğu sürece, dünyanın içyüzünü bize göstermektedir; tamamen özel ve "öznel" beş duyumuz ile onların sağladığı duyu verilerinin kendilerini başkalarıyla ortaklaşa sahip olduğumuz ve paylaştığımız öznel olmayan, "nesnel" bir dünyaya uydurabilmesini, bu ortak duyuya borçluyuzdur. Yargılama, en önemlisi olmasa da, dünyayı-başkaları-ile-paylaşma olgusunun meydana geldiği önemli etkinliklerden biridir (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262-263).

Dahası, yargıların, tarafları anlaşmaya varmaya mecbur etmek anlamında zorlayıcı olmadığından, yargıda bulunan kişinin önünde sonunda uzlaşma umuduyla sadece başkalarının onayını elde etmeye çalışabileceğinden ancak hiçbir zaman baskı yapamayacağından söz ederken (Arendt, 2006f, s. 219, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 264), Arendt, aslında yargıya ve yargılamaya ilişkin çok önemli bir özelliği dile getirmektedir: Yargıda bulunurken, diğer herkesin yargısına başvurabilir, belli bir konuda fikir birliğine ulaşmanın yollarını arayabiliriz fakat ne kendimizi ne de başkalarını uzlaşma için zorlayabiliriz. Yani yargılar, zorlayıcı değil, politik görüşler gibi "ikna edici"dir (Arendt, 2006f, s. 219, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 264). Arendt, yargıların bu ayırt edici özelliğini kur yapmaya benzetmekte; "[b]u 'kur yapma' ya da ikna etme, âdeta Yunanlıların πείθειν [*peithein*] dediği şeye, birbiriyle konuşan insanlara özgü politik bir form olarak gördükleri inandırıcı ve ikna edici söz söylemeye karşılık gelir" (Arendt, 2006f, s. 219, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 264) fikriyle ortaya çıkmaktadır. Birçok yorumcu tarafından, Arendt'in Aristotelesçi *phronesis* kavramı ile Kant'ın genişletilmiş zihniyet [*enlarged mentality*] düşüncesini birlikte kullanmasında bir çelişki olduğu iddia edilmiştir; iddialarına göre, bunlar birbirine karşıttır çünkü ilki

tikelle ilgiliyken, ikincisinde tümellik ve tarafsızlık vurgulanmaktadır (D'entrèves, 2000, s. 253). Burada, bu çelişkinin daha çok görünüşte olduğu, ikisini mutlak bir sınır çizgisiyle birbirinden ayırmak gerekmediği tezi savunulacaktır çünkü Kant'ın estetik yargı teorisinde reflektif yargıdan, yani tümelin verilmediği ama tikelden bulunmasının gerektiği yargılardan da söz edilmektedir. Kant, sadece tikel veriliyse ve bu tikel için tümelin bulunması gerekiyorsa, "o zaman yargı gücü yalnızca *ölçünme işini yapan*dır [ölçüp biçendir/ düşünüp taşınandır/derinlemesine düşünendir, *reflecting*]" (Kant, 2000, s. 67, 5: 179, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 23) demektedir. Öyleyse, bu bağlamda, Arendt'in başvurmuş olduğu estetik yargı teorisinin, Aristoteles'in *phronesis* kavramıyla yakından ilişkili olduğu (D'entrèves, 2000, s. 253) öne sürülebilir. "Her ikisi de tikellere ilişkin yargıyla tikeller *olarak* ilgilenmektedir, tümel kurallar altındaki kapsamlarıyla değil" (D'entrèves, 2000, s. 253). Ayrım, yargının geçerliliğine karar verirken neyin ölçüt alınacağı sorusuna verilen yanıtta aranmalıdır:

> Aristoteles'te *phronesis*, zamanla pratik konularda bilgili olduğunu göstermiş birkaç deneyimli kişinin (*phronimoi*) ayrıcalığıdır; tek geçerlilik ölçütü, onların deneyimleri ve geçmişteki sağgörülü/akla uygun eylem sicilleridir. Buna karşılık, beğeni yargıları durumunda, kişiler, başkalarının yargı ve düşüncelerine başvurmak zorundadır; bu yüzden de yargılarının geçerliliği, farklı şekillerde konumlanmış özneler topluluğundan alacakları onaya dayanmaktadır (D'entrèves, 2000, s. 253).

Arendt için politik yargıların geçerliliği, temsil edici düşünme yeteneğimize, yani bir zenginlik olarak dünyadaki çoğulluğu oluşturan diğer herkesin bakış açısını zihnimizde temsil ederek, dolayısıyla da başkalarının bakış açısını hesaba katarak düşünebilmemize bağlıdır (D'entrèves, 2000, s. 253). Bu da yargıların geçerliliğinin başkalarının varlığına bağlı olduğunu (Arendt, 2006f, s. 217, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262) söylemenin bir başka yoludur. Arendt, politik yaşam için gerekli olan belirli bir düşünme tarzına ışık tutmaya çalışırken, yargılama etkinliğinin kendisini de "politik eylemin mükemmel formu" olarak ortaya koymaktadır (Villa, 1999b, s. 20). Çünkü "temsil eden düşünme" ve "genişletilmiş zihniyet" kavramları tarafından kuşatılan yargılama sürecinde, çoğulluk fikri korunmakta, görüş elde edilmekte ve müzakereye dayalı rasyonellik göklere çıkarılmaktadır (Villa, 1999b, s. 20). Böylece, daima başkalarıyla birlikte kurduğumuz ve paylaştığımız bu ortak dünyanın sadece kendi penceremizden görünenlerle sınırlı olmadığını, olamayacağını; sorunlara farklı görüş

açılarından hareketle bakabildiğimiz, bakmaya istekli olduğumuz sürece, dünyayı beraber ve insanca yaşanabilir bir alan olarak koruyabileceğimizi anlamamız mümkündür. Aslında Nietzsche'nin bize hatırlattığı gibi, "*o denli çok* gözlere, farklı gözlere gerek vardır; o denli araştırdığımız nesnenin içine girip, 'kavramamızı' 'nesnel/ tarafsız' kılarız" (Nietzsche, 1989, s. 119, ayrıca bkz. Nietzsche, 2010, s. 139). Dünyaya farklı açılardan bakabilmeyi olanaklı hale getiren buradaki gibi bir temsil edici düşünme yeteneği ancak kişilerin belirli konular üzerine görüş alışverişi yapabileceği, kendi görüşleri ile diğerlerininki arasındaki uyumu ya da uçurumu görebileceği bir kamu alanında kazanılabilir ve test edilebilir (D'entrèves, 2000, s. 253-254). Üstelik agorada diyalog ya da aklın kamusal kullanımı, kişinin zihniyetini genişletebilen en iyi yollar arasındadır (Villa, 1999b, s. 24). Bu açıdan bakıldığında, "görüş oluşturma süreci, asla tek başına yapılan bir etkinlik değildir" (D'entrèves, 2000, s. 254); demek ki "bir görüş oluştururken, bütün bağlarımı terk etsem, tamamen yalnız olsam bile, felsefi düşüncenin o tek başınalık durumunda, basitçe söylemek gerekirse sadece kendimle birlikte değilimdir; kendimi başka herkesin temsilcisi yapabileceğim bu genelgeçer birbirine bağlılık dünyasının içerisinde kalmaktayımdır" (Arendt, 2006b, s. 237, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 290-291). Hakikatle değil, görüşle ilgili konularda, "düşüncemiz gerçekten de hercaidir, deyim yerindeyse daldan dala, dünyanın bir yanından diğer yanına koşar, birbiriyle çatışan her tür fikri baştan sona dolaşır, ta ki sonunda bu tikelliklerden belli ölçüde tarafsız bir genelliğe çıkıncaya kadar" (Arendt, 2006b, s. 238, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 291). Öyleyse, bu görüş oluşturma süreci, farklı düşüncelerle, farklı fikirlerle "gerçek bir karşılaşma"yı gerektirmektedir (D'entrèves, 2000, s. 254). Arendt'e göre, belirli bir konunun/sorunun "insan kavrayışının parlak ışığına tutulup, [tamamen] anlaşılır hale getirilinceye kadar" her yönden, olası her açıdan görülebilmesi ve sorgulanabilmesi (Arendt, 2006b, s. 238, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 291) ancak böyle gerçek karşılaşmaların olduğu bir süreçle mümkündür. Tartışma, başkalarıyla konuşarak konuyu/sorunu irdeleme ve kişinin başkalarıyla kurduğu/kuracağı ilişkiler sayesinde kendi bakış açısını genişletmesi, "öznel geçerlilikten daha fazlasını gerektirebilecek görüşlerin oluşması için gerçekten önemlidir" (D'entrèves, 2000, s. 254). Politik açıdan bakılacak olursa, "[t]artışmanın kendisi bir eylem biçimidir ve 'eylem' (Arendt'in insani etkinliğin özgün ve en yüksek biçimini tanımlamak için kullandığı terim) *vita activa*'nın öbür biçimleriyle, emek ve

işle, karıştırılmamalı veya birleştirilmemelidir" (Bernstein, 1986, s. 222). "İnsan, hem *animal laborans* hem de *homo faber*'dir"; iki etkinlik biçiminin de "insanlık durumu"na dayandığı açıktır ancak bunlar insanın ayırıcı özelliğini, insanlığını *ortaya çıkaran* eylemle bir tutulmamalıdır (Bernstein, 1986, s. 222). Çünkü "[e]n genel anlamıyla eylemek, inisiyatifi ele almak, başlamak […], […] bir şeyleri harekete geçirmek demektir" (Arendt, 1998, s. 177, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 260). "İnsanlar, eylemde bulunarak ve konuşarak kim olduklarını gösterir, benzersiz kişisel kimliklerini etkin bir şekilde ortaya koyar, bu sayede insan dünyasında boy gösterirler" (Arendt, 1998, s. 179, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 263). Arendt'in ifadesiyle, "[k]onuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam […] kelimenin tam anlamıyla yaşarken ölmek demektir; artık insanlar arasında geçirilmediği için bir insan yaşamı olmaktan çıkmıştır" (Arendt, 1998, s. 176, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 259). Kişiler, eylemde bulunarak ve konuşarak dünyaya, dünyadaki insani yaşama dönebilmektedir. "Eylem, öznenin/failin konuşma edimi ile kamuda açığa vurulmasıdır" (Bernstein, 1986, s. 222). Bu konuda, Arendt'in aşağıdaki sözleri belirleyici olacaktır:

> Eylem ve konuşma, birbiriyle çok yakından ilişkilidir çünkü […] insan eylemi aynı zamanda her yeni gelene sorulan "Kimsin sen?" sorusuna yanıtı da içermek zorundadır. Birinin kim olduğuyla ilgili bu ifşa, hem sözlerinde hem de edimlerinde saklıdır […] Her halükârda, konuşmanın eşlik etmediği eylem, yalnızca açığa vurucu özelliğini yitirmekle kalmaz, aynı sebeple öznesini de yitirebilir […] Konuşmasız eylem, ortada bir aktör/eyleyen kalmayacağı için artık eylem değildir ve aktör/eyleyen, yani edimlerin faili ancak aynı anda sözler de sarf ediyorsa varolabilir (Arendt, 1998, s. 178-179, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 261-262).

Eylem ve konuşma arasındaki ilişkiye işaret eden yukarıdaki paragraftan yola çıkarak, birtakım sonuçlara ulaşılabilir. En önemlisi, insani çoğulluğun, eylem ve konuşmanın temel koşulu olmasıdır (Arendt, 1998, s. 175, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 258); böyle bir çoğulluk olmasaydı, eylem ve konuşma da olamazdı (Bernstein, 1986, s. 222). Daha açık bir ifadeyle, insanlar kim oldukları bakımından farklılık göstermeselerdi, istek, tutku, merak ve amaçlarıyla türdeşlerinden ayrılmasalardı, kendilerini anlaşılır kılmak için çabalamaya, konuşmaya veya eylemde bulunmaya gerek duymazlardı; zaten aynı olan ihtiyaç ve isteklerini, işaret ve seslerin yardımıyla birbirlerine iletebilirlerdi (Arendt, 1998, s. 175-176, ayrıca bkz. Arendt, 2009a, s. 258).

İnsani çoğulluk, eylem ve konuşmanın temel koşuludur. Bunu söylemek, hem eylem hem de konuşmanın sadece "insanlar *arasında*" gerçekleştiğini (Bernstein, 1986, s. 223) söylemekle aynı şeydir. Emek, iş, hatta düşünme, bireyler tarafından tek başına gerçekleştirilebiliyorken, eylem ve konuşmada tanığa, başka insanların katılımına ihtiyaç duyulmaktadır (Bernstein, 1986, s. 223). Arendt'in eyleme diğer insani etkinliklerden çok daha fazla önem vermesinin nedeni de bu noktada açıklığa kavuşmaktadır. Eylemin önemi ve kolaylıkla ayırt edilebilen üstünlüğü, insanların birbiriyle karşılaşabileceği, birbirine katılabileceği ve/veya itiraz edebileceği bir kamusal alanın ya da *polis*in varlığını gerektirmesinden (Bernstein, 1986, s. 223) ileri gelmektedir. Bu özellik de Arendt'teki eylemi "doğası gereği politik" (Bernstein, 1986, s. 223) kılmaya yetmektedir. O halde, Arendt'in kastettiği anlamda tartışma, konuşmanın eşlik ettiği önemli bir politik eylem olarak değerlendirilebilir. Arendt'in deyişiyle, "tartışma, politik yaşamın tam da özünü oluşturmaktadır" (Arendt, 2006b, s. 236-237, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 290). Bu açıklamalardan hareketle, Arendt'in politika teorisinin, bir kişinin veya grubun diğerine hükmettiği bir iktidar anlayışı yerine insani çoğullukta temellenen karşılıklı eyleme dayandığı; aynı zamanda birer yurttaş olan bireylerin tartışmasına ve birbirlerini ikna etmeye çalışmasına izin veren bir izonomi içerdiği (Bernstein, 1986, s. 224) düşünülebilir. Buradaki gibi bir ikna da "politik yaşamın özüdür"; başkalarının manipülasyonuyla, zorla ya da şiddetle değil, "eşitler arasındaki tartışma"yla olmaktadır (Bernstein, 1986, s. 224). Demek ki, eşitler arasındaki tartışma, belirli bir konu ya da sorun hakkında yargıya varırken, görüşleri biçimlendirmek, sınamak ve aydınlığa kavuşturmak içindir. Bu süreçte başka insanların görüşlerinin dikkate alınması, "tam anlamıyla politik olan bütün düşüncelerin ayırıcı özelliğidir" (Arendt, 2006b, s. 237, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 290). Bireyler, birçok konuda kişisel görüşlere sahip olabilirler ancak sadece başkalarının bakış açılarını hesaba katıp kendi bakış açılarını genişlettiklerinde tam anlamıyla politik olan "*temsil edici* görüşler" oluşturabilirler (D'entrèves, 2000, s. 254). Birey, sadece görüşlere sahip olan değildir; o, kendi görüşlerini biçimlendiren, düzenleyen ve oluşturan olarak (Bernstein, 1986, s. 227) çok daha kapsamlı bir şey, çok daha ayrıntılı bir şey yapmaktadır. Temsil eden düşünme/düşünce ise bu şekilde görüş oluşturmanın tanımında vardır. Arendt'in de dediği gibi,

> Politik düşünce, temsil edicidir. Belirli bir konuyu/sorunu farklı bakış açılarından değerlendirerek, o sırada orada bulunmayanların bakış açılarını zihnimde canlandırarak, bir görüş oluştururum; yani onları temsil ederim. Bu temsil etme süreci, başka bir yerde duran, dolayısıyla dünyaya farklı bir açıdan bakan insanların halihazırdaki görüşlerini körü körüne benimsemek değildir; bu ne sanki başka biri olmaya ya da başka biri gibi hissetmeye çalıştığım bir empati sorunudur ne de kelle sayıp çoğunluğa katılmakla ilgili bir sorundur, ne var ki fiili olarak [fiilen, *actually*] "ben" olmadan ama kendi kimliğimi de yitirmeden varolmakla ve o şekilde düşünmekle ilgilidir. Belirli bir konu/sorun üzerinde düşünüp taşınırken [belirli bir konuyu/sorunu zihnimde tartarken] ne kadar çok insanın bakış açısını zihnimde canlandırır, onların yerinde olsaydım nasıl hissedeceğimi ve düşüneceğimi ne kadar iyi tahayyül edebilirsem, temsil edici düşünmeye yönelik kapasitem/yeteneğim de o kadar güçlenecek, nihai vargılarımın ve görüşümün geçerliliği de o kadar fazla olacaktır. (İnsanların yargıda bulunmasına olanak veren "genişletilmiş zihniyet"te söz konusu olan bu kapasitedir; keşfinin olası politik ve ahlâki sonuçlarının farkına varmadıysa da, aslında, bu kapasite, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk bölümünde Kant tarafından keşfedilmiştir) (Arendt, 2006b, s. 237, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 290).

Yukarıdaki paragraf, bir konu/sorun hakkında politik görüş oluşturmanın, düşünen kişinin tek başına gerçekleştirebileceği bir etkinlik olmadığını açıkça ortaya koymaktadır; düşünme ve görüş oluşturma, sadece filozof tarafından gerçekleştirilen "özel bir etkinlik" (Bernstein, 1986, s. 228) de değildir artık. Politik yaşam içerisinde görüş oluşturma, öznelerarası bir etkinliktir. Politik özne -Arendt'in terminolojisinde aktör- konuşarak, tartışarak, başkalarının fikirlerini göz önünde bulundurarak, bazen ikna ederek, bazen de ikna olarak bu süreci yönetmektedir. Görüşler ancak farklı görüşlerle gerçek bir karşılaşma olduğunda sınanıp genişletilebilmektedir (Bernstein, 1986, s. 228). "Daha iyi bir *kamu* argümanının gücünden başka" görüşleri sınayacak ya da yargılayacak bir otorite yoktur (Bernstein, 1986, s. 228). Görüşler, eşitlerden oluşan politik bir topluluk içerisinde edinilmektedir. Dolayısıyla her şeyden önce eşitlerden oluşan politik bir topluluğa ihtiyaç vardır; böyle bir toplulukta da bireylerden başka bakış açılarını temsil etmek üzere zihinlerinde canlandırmaları ve kamuya görüş sunma cesaretine sahip olmaları beklenmektedir (Bernstein, 1986, s. 228). Görüş birliği aransa da uzlaşmayı sağlamak her zaman mümkün olmayabilir. Bu, görüş oluşturmada bir kusur ya da aksaklık olduğu anlamına gelmemektedir çünkü "görüşlerin değişkenliği/ değişebilirliği, kökü kazınamaz insan çoğulluğunun bir ifadesi" (Bernstein, 1986, s. 228) olarak anlaşılmaktadır. Ancak uzlaşmazlık, çıkarlarla ilgili olmamalıdır. Arendt, görüş oluşturma sürecinde, başka birinin bakış açısını zihninde canlandırmaya çalışan

kişinin kendi özel çıkarlarından kurtulması ve tarafsız olması gerektiğini (Arendt, 2006b, s. 237, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 290) özellikle vurgulamaktadır. Görüşler, çıkar ve ilgilerden kesin bir biçimde ayrılmalı, ayrı tutulmalıdır.

> Çıkar ve görüş, tamamen farklı politik olgulardır. Politik açıdan, çıkarlar yalnızca grup çıkarlarıyla ilgilidir ve öyle görünüyor ki bu tür grup çıkarlarının arıtılması için tarafgir özelliklerinin her koşulda korunacağı şekilde temsil edilmesi yeterlidir; hatta bu, bir grubun çıkarının çoğunluğun çıkarı olduğu koşulda bile geçerlidir. Buna karşılık, görüşler, asla gruplara ait değildir, sadece "soğukkanlılıkla ve özgürce akıl yürüten" bireylere aittir ve hiçbir kitle, diyelim ki bir parça halk yığını ya da toplumun tümü, bir görüş oluşturmaya asla muktedir değildir. Görüşler, insanların özgür bir şekilde birbirleriyle iletişime girdikleri ve kendi görüşlerini kamusallaştırma haklarının olduğu her yerde ortaya çıkar; fakat sonsuz çeşitlilikteki bu görüşler, arındırılmaya ve temsil edilmeye de muhtaç görünmektedir […] (Arendt, 1990a, s. 227, ayrıca bkz. Arendt, 2012, s. 305).

Arendt'in iletişime, sınamaya, arındırıp saflaştırmaya, imgeleme -zihinde canlandırma gücüne- ve görüşlerin bir kamusal alanda temsil edilmesi gerekliliğine yaptığı vurgu, "yargılamanın görüş oluşumunda nasıl bir rol oynadığını görmemizi sağlamaktadır" (Bernstein, 1986, s. 228). "Yargılama", tam da belirtildiği gibi, "en önemlisi olmasa bile, dünyayı-başkaları-ile-paylaşma olgusunun meydana geldiği önemli etkinliklerden biridir" (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 263). Arendt'in yargılamanın bu belirleyici/karakteristik özelliği hakkında bize fikir verenin Kant olduğunu iddia ettiği (Bernstein, 1986, s. 228) görülmektedir. Ona göre, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin getirdiği asıl yenilik, Kant'ın, "beğeni olgusunu incelerken", bütün görkemi ile yargılama yetisini/yargı gücünü keşfetmiş olmasıdır (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 263). Ancak Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde sadece estetik yargılarla, yani daima politik alanın dışında kaldığı varsayılan yargılarla ilgilenmekteyken (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 263), Arendt aracılığıyla bulduğumuz onun "yazılmamış" siyaset felsefesi olmuştur (Bernstein, 1986, s. 228-229). Aslında burada Arendt'in dikkatini çeken, Kant'ın "reflektif yargı"yla ilgili çözümlemesi ve tikelleri düşünme şeklidir; yani tikelleri genel kurallar altında sınıflandırmayan fakat yine de "tikel olandan tümel olana" çıkmaya çalışan düşünme tarzıdır (Bernstein, 1986, s. 229). Bu düşünme tarzı, kişinin kendisini "başkalarının yerine [koyarak] düşünme"sine izin veren bir "genişletilmiş zihniyet" gerektirmektedir

(Arendt, 2006f, s. 217, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 261). "Yargı gücü", Kant'ın da işaret ettiği gibi, "'yargıda bulunan her tek kişi için' geçerlidir" fakat "yargıda bulunmayanlar ya da yargı konularının/nesnelerinin ortaya çıktığı kamu alanına mensup olmayanlar için geçerli değildir" (Arendt, 2006f, s. 217, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262). Arendt, beğeni yargılarının kişisel duygularla özdeşleştirilmemesi gerektiğini; beğeninin bu tür duygularla tam bir karşıtlık içerisinde olduğunu düşünmektedir: "[D]iğer her yargı gibi beğeni de ortak duyuya başvurduğu oranda 'özel/kişisel duygular'ın tam tersidir" (Arendt, 2006f, s. 219, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 264). Öyleyse, beğeninin bir çeşit *sensus communis* olduğu, hatta insan topluluğuna uymamızı sağlayan bir "kamu duyusu" [*community sense*] olduğu (Bernstein, 1986, s. 229) iddia edilebilir. Arendt'in ayırt edip belirlemek için özellikle uğraş verdiği şey, hem kişisel duyguların ifadesiyle özdeşleştirilmemesi gereken hem de bilmeye ilişkin aklın tikelleri genel kurallar altında sınıflandırmasıyla karıştırılmaması gereken bir düşünme şeklidir (Bernstein, 1986, s. 229). Çünkü yargılama, "*tikelleri* genel kurallar altında toplamadan/sınıflandırmadan yargılayan yetidir" (Arendt, 1981a, s. 192, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224). Burada, "kendi özelliği içerisinde tikel olanı ele alabilen ancak yine de toplumsal geçerlilik iddiası öne süren bir düşünme şekli" (Bernstein, 1986, s. 229) ile karşılaşılmaktadır. Politik yaşam için gerekli olan düşünme şekli de tam olarak budur. Çünkü yargılar, başkalarına ve farklı bakış açılarına rağmen değil, başkaları ve farklı bakış açıları göz önüne alınarak oluşturulmaktadır.

> Yargı gücü, başkalarıyla olası/potansiyel bir uzlaşmaya dayanır ve bir şey hakkında yargıda bulunurken etkin durumda olan düşünme süreci, saf akıl yürütmedeki düşünme sürecinde olduğu gibi ben ve kendim arasında geçen bir diyalog değildir; kararımı verirken tamamen yalnız bile olsam, kendisini, daima ve öncelikle, sonunda mutlaka bir uzlaşmaya varmam gerektiğini bildiğim başkaları ile öngörülmüş bir iletişim içerisinde bulur. Yargı, kendine özgü geçerliliğini bu olası/potansiyel uzlaşmadan alır. Bir yandan, bu, bu tür bir yargının kendisini "öznel özel koşullar"dan, yani doğal olarak kişiye özelliği içinde her bireyin bakış açısını belirleyen, sadece özel alana ait görüşler olarak kaldıkları sürece meşru olan ama kamu alanına sokulmaya uygun olmayan ve kamu alanında bütün geçerliliğini yitiren mizaçsal farklılıklardan kurtarması gerektiği anlamına gelir. Öte yandan, bu genişletilmiş düşünme tarzı, sıkı bir izolasyon ya da tek başınalık durumunda işlevini yerine getiremez, çünkü yargı kendi bireysel sınırlarını nasıl aşacağını bilir; "açısından" düşünmesi gereken başkalarının varlığına ihtiyacı vardır, ki onların bakış açılarını dikkate almak zorundadır, onlar olmadan hiçbir şekilde iş görme olanağına sahip değildir. […]

> yargı, geçerli olmak için başkalarının varlığına bağlıdır (Arendt, 2006f, s. 217, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 261-262).

Arendt, yukarıdaki paragraf aracılığıyla yargının ve yargılama kapasitesinin ayırt edici özelliğini hem belirlemiş hem de vurgulamış olmaktadır. "Düşüncesinin tüm yolları, bizi, insanın yargılama kapasitesinin merkezine ve ayırt edici özelliğine götürmektedir" (Bernstein, 1986, s. 230). Eylem açısından bakıldığında, yargılama bu şekilde ortaya çıkmaktadır; yargı da başkalarının bakış açılarını dolaşan tarafsız ve genişletilmiş zihniyetin bir ürünü olarak görülmektedir. Böyle bir yargıya varma sürecinin olmazsa olmazları ise -kolaylıkla anlaşılacağı üzere- kamusallık, tartışma, konuşma ve politik yaşama içkin olduğu kabul edilen iknadır.

3.1.2 *Vita Contemplativa*[**] ile İlişkisinde Yargılama

Arendt'in geçmişten anlam çıkarmayı olanaklı hale getiren "geriye dönük değerlendirme yetisi olarak" yargılamaya yaptığı başvuru, yirminci yüzyılda yaşanan iki büyük politik trajediyle, Nazizm ve Stalinizm'le, hesaplaşma girişiminin bir sonucudur (D'entrèves, 2000, s. 246). Nazi Almanya'sı tarafından kurulan imha kamplarının sarsıcı dehşetiyle yüz yüze gelen, Sovyetler Birliği örneğinde ise Stalin döneminde bir tür yargı ve infaz sistemi biçiminde işleyen Gulag'ın korkutucu yönleriyle karşı karşıya kalan Arendt, bu olguları, kendi gerçeklikleri çerçevesinde kendi terimleriyle anlamaya çalışmıştır; emsallere, geçmişteki olaylara bakarak emsalsiz olana dair çıkarımlar yapmadığı gibi, olup biteni tarihsel zorunlulukla ilişkilendiren bir plan dahilinde açıklamayı da uygun bulmamıştır (D'entrèves, 2000, s. 246-247). Anlayış sınırlarını aşan bu yeni kötülük türüne oyun oynamak ve onun oyununa gelmemek (Baudrillard, 2005, s. 52) için direnmiştir âdeta. Bize şöyle demektedir:

> Yeryüzünde olan her şeyin insan tarafından anlaşılır olması gerektiği inancı, tarihi klişelerle yorumlamaya sebep olabilir. Anlama/kavrama, aşırı kötü olanı reddetmek, emsallerden emsalsizi çıkarsamak veya olguları gerçekliğin etkisinin ve deneyimin şokunun artık hissedilmeyeceği türde analojiler ve genellemelerle açıklamak anlamına gelmez. Aksine, yüzyılımızın sırtımıza yüklediği yükü incelemek ve onu bilinçli bir biçimde -ne varlığını inkâr ederek ne de uysalca ağırlığına boyun eğerek- taşımak anlamına gelir. Anlama/kavrama, kısaca,

[**] Düşünme hayatı olarak Türkçeye çevirebileceğimiz bu Latince terim, Eski Yunan'daki βίος θεωρητικός'a karşılık gelmektedir.

> önceden tasarlanmamış gerçekliği dikkatli bir şekilde karşılamak ve ona bu şekilde direnmek demektir - bu her ne olursa olsun (Arendt, 1973, s. viii).

Yirminci yüzyılda yaşanan sarsıcı olaylarla hesaplaşıp olanları kabullenmeyi öğrenme ihtiyacı, buna bağlı olarak da olup bitenleri örtbas etmek yerine tüm kesinlikleri ve eşi benzeri görülmemişlikleriyle yüzleşecek şekilde anlama gereği, Arendt'in düşüncelerinde tekrar tekrar geri döndüğü bir noktadır (D'entrèves, 2000, s. 247). Arendt için "[a]nlama etkinliğinin sonucu anlamdır" (Arendt, 2005f, s. 309, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 427). Fakat totalitarizm söz konusu olduğunda, içine düşülen durum şudur: "[A]nlamaya çalıştığımız -ve anlamaya çalışmak zorunda olduğumuz- korkunç olay, fenomen, bizi geleneksel anlama araçlarımızdan yoksun bırakmıştır" (Arendt, 2005f, s. 310, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 428). Yine de totaliter yönetimin yapıp ettikleriyle geçmişin iyi bilinen kötülüklerini -saldırganlık, zorbalık, komplo gibi- eşitleme yoluna gidilebilir (Arendt, 2005f, s. 309, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 427-428). Çünkü biz "geçmişin kötülükleriyle birlikte, bu kötülükler arasında bize yol göstersin diye, geçmişin bilgeliğini de miras aldığımızı düşünürüz" (Arendt, 2005f, s. 309, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 428). Ancak miras alınan böyle bir yargı çerçevesi, "kendi zamanımızla ilgili belli başlı politik deneyimlere düzgün bir şekilde uygulamaya kalkışır kalkışmaz" elimizde kırılmakta (Arendt, 2005f, s. 309, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 428); dolayısıyla bizi başarısızlığa uğratmaktadır. "[T]epetaklak olmuş bir dünyada, bir zamanlar ortak duyuya ait olan kurallara itaat ederek yolumuzu bulamayacağımız bir dünyada" yaşarken (Arendt, 2005f, s. 314, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 434) ya da yaşananı değerlendirirken, sıradan ortak duyu yargıları bile "geçersiz" hale gelmektedir (D'entrèves, 2000, s. 247).

Arendt için anlama ve yargılama birbiriyle ilişkili olduğundan, anlamadaki bunalım yargılamadaki bunalımla birlikte düşünülmelidir (D'entrèves, 2000, s. 247); "Anlama ve Politika (Anlamaya İlişkin Zorluklar)" başlıklı makalesinde yönelttiği bir soruyla anlama ve yargılamanın karşılıklı ilişki içerisinde olduğunu vurgulayan Arendt, kişinin bu ikisini "tikel bir şeyin tümel bir kural altına konulması" olarak tanımlamak zorunda olduğunu dile getirmektedir (Arendt, 2005f, s. 313, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 433). Görünen o ki, totaliter yönetimlerde, öldürmemeyi buyuran emir gibi ortak duyuya ait genel kurallar etkisiz hale getirilmiş, seçimin artık "iyi ile kötü arasında

değil, cinayet ile cinayet arasında" (Arendt, 1973, s. 452) olduğu bir dünyada sıradan ortak duyu yargıları bile geçerliliğini kaybetmiş, sonuç olarak tikeli anlamak ve yargılamak güçleşmiştir. "Bu kurallar geçerliliğini bir kere yitirdi mi, artık tikelleri anlayamaz ve yargılayamayız, yani onları artık genel kabul görmüş ahlâki ve politik düşünce kategorilerimiz altında toplayamayız" (D'entrèves, 2000, s. 247). Gelgelelim, Arendt, bu kategorilerin kaybının yargılama kapasitemizin sonunu getirdiğine inanmaktan, kayıpları bahane olarak sunmaktan çok uzaktır; ona göre, "insanlar yeniden başlayabilme kapasiteleriyle ayırt edildiğinden, yeni kategoriler yaratabilirler; meydana gelmekte olan olaylar ve gelecekte ortaya çıkabilecek olanlar için yeni yargı standartları oluşturabilirler" (D'entrèves, 2000, s. 247).

> Bu düşünceler ışığında, düşünce kategorilerimizi ve yargı standartlarımızı mahveden bir şeyi anlamaya çalışmak, bizim için daha az ürkütücü görünür. Ölçmeyi sağlayan ölçütleri/kıstasları, tikel olanı kapsayan kuralları kaybetmiş olsak da, özü başlangıç olan bir varlık/varoluş, önceden tasarlanmış kategoriler olmadan anlamak ve ahlâktan başka bir şey olmayan göreneksel/alışılagelmiş kurallar dizisi olmadan yargılamak için kendi içinde yeterince kaynağa sahip olabilir. […] anlama sayesinde er ya da geç geriye döndürülmesi imkânsız olanla hesaplaşabilir ve elinde olmayan nedenlerle olanı kabullenebilir (Arendt, 2005f, s. 321-322, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 443).

Öyleyse, şu noktanın altını çizmek, özellikle önem taşımaktadır: Arendt, totalitarizmdeki büyük kötülüğün ve eşi görülmemişliğin yargılama yeteneğimizi yok ettiğini hiçbir zaman iddia etmemiş, daha ziyade, totalitarizmle birlikte ahlâki ya da politik konularda genel kabul gören yargı standartlarımızın, geleneksel yorumlama ve değerlendirme kategorilerimizin imha edildiğini ileri sürmüştür (D'entrèves, 2000, s. 247). Bu durum karşısında izlenebilecek tek yol, "olayları doğru bakış açısıyla görmemize ve önceden belirlenmiş bir kural veya tümelin yardımı olmadan yargılamamıza izin veren imgeleme başvurmaktır" (D'entrèves, 2000, s. 247). Arendt'in kaydettiği gibi, anlamaya imkân veren hatta anlama gücünün ta kendisi olan imgelem olmasaydı, şeyleri/olayları tarafsız bir biçimde yargılayamazdık da.

> Tek başına imgelem, şeyleri/olayları doğru bakış açısıyla görmemizi, çok yakınımızda olan bir şeyi tarafgirlik ve önyargı olmadan görebilecek ve anlayabilecek şekilde belli bir mesafeye yerleştirecek denli güçlü olmamızı, çok uzağımızda olan şeyleri [ise] sanki kendi sorunumuzmuş gibi görüp anlayana dek uzaklığın yarattığı uçurumları kapatacak denli cömert olmamızı sağlar. Bu

> bazı şeylerle aramıza mesafe koyma ve bazılarıyla da aramızdaki uçurumları kapama [girişimi], anlama diyaloğunun bir parçasıdır […]
> Gerçekte anlamanın ta kendisi olan bu tür bir imgelem olmadan dünyadaki kerteriz noktalarımızı hiçbir zaman belirleyemeyiz. Sahip olduğumuz biricik iç pusulamız budur [imgelemdir]. Anlama edimimizin ulaştığı menzil kadar çağdaşızdır. Bu dünyada evimizde olmak istiyorsak, bu yüzyılda evde olma pahasına olsa da, totalitarizmin özüyle girilen o sonu gelmez diyalogda rol almayı denemek zorundayız (Arendt, 2005f, s. 323, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 445).

Demek ki tarafsız bir yargı için gerekli mesafenin yaratılmasını sağlayan imgelem, aynı zamanda anlamayı mümkün kılan yakınlığın kurulmasına da izin vermektedir. Bu sayede, gerçekliği -yirminci yüzyıla ait trajik ve ürkütücü gerçekliği bile- kabullenmemizi, yani olup bitene ilişkin realiteyi tanımamızı kolaylaştırmakta; gerçeklikle yüzleşip barışmamızı olanaklı hale getirmektedir (D'entrèves, 2000, s. 248).

Gerçekliğe karşı koruyucu bir zırh kuşanmış olan Eichmann için 60'lı yılların başında Kudüs'te düzenlenen duruşmalara katılması, Arendt'in, yakın geçmişte yaşananların gerçekliğini kabullenmeye ve başlangıçta insanın kavrama gücünü aşan bu ürkütücü gerçeklikle hesaplaşmaya duyulan ihtiyacın ne kadar büyük olduğunu bir kez daha fark etmesini sağlamıştır. Aklından çıkarıp atamadığı soru şudur: Bu kadar sıradan ve baştan aşağı insan olan, yasalara itaat eden biri, kendisini böyle büyük bir vahşete, böyle radikal bir kötülüğe nasıl adayabildi (D'entrèves, 2000, s. 248)? Eichmann'ı yakından görmenin şoku ve duruşmanın etkisi, onu, yargılamayla ilgili bir başka önemli soruyu/sorunu daha gündeme getirmeye; "yasa ve kamuoyu tarafından desteklenmeyen, yeri geldiğinde/farklı bir durumun ortaya çıktığı her seferde her edimi ve her niyeti tam bir kendiliğindenlikle yeniden yargılayan bağımsız bir insan yetisi"ni (Arendt, 2005i, s. 41, ayrıca bkz. Arendt, 2018e, s. 41) varsaymaya hakkımız olup olmadığına ilişkin o önemli soruyu/sorunu tartışmanın merkezine taşımaya zorlamıştır. Hiç kuşkusuz, böyle bir yargılama yetisi, Arendt'in sonradan "bir korkuluk/tırabzan olmadan düşünme" (Arendt, 2018c, s. 473) olarak adlandırdığı fakat tam olarak açıklamadığı beceriyle yakından ilgilidir. Çevresindeki herkes kötülüğe uyum sağlayıp onunla yaşamayı öğrenmişken kötülüğe karşı koymayı başarabilen bir avuç insanda gördüğü başkasının bakış açısından düşünme ve bağımsız yargılarda bulunma yeteneği üzerinde duran Arendt, aslında böyle karanlık zamanlarda karşı karşıya kalınan her tek durumun

varolan kurallara yaslanmadan, kolaya ya da ezbere kaçmadan, kendi tekliği içinde yeniden değerlendirilmesi gerektiğini hatırlatmak istemiş olamaz mı?

Düşünme ve iradeyi soruşturan ilk iki cildin ardından yargılama yetisinin enine boyuna tartışılmasıyla tamamlanması beklenen *Zihnin Yaşamı* adlı çalışmada, Arendt, bu konuya geri dönmüştür. Birinci cilt için kaleme aldığı giriş bölümünde, kendisini bu gibi zihinsel etkinlikler üzerine yazmaya iten ani dürtünün, Kudüs'teki Eichmann duruşmalarına katılmış olmasından kaynaklandığını (Arendt, 1981a, s. 3, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 21) özellikle belirtmiştir. Ayrıca *vita activa*ya yönelik bir sorgulama olmasını amaçlayarak yazdığı önceki çalışması *İnsanlık Durumu*'nu bitirdiğinden beri peşini bırakmayan bazı şüphelerin (Arendt, 1981a, s. 6, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 24) üzerine gitmek ve orada eksik kaldığına inandığı bazı zihinsel etkinlikleri göz önünde tutmak istediği de bellidir. Onu asıl sarsan, Eichmann'da düşünmenin olmayışıydır; böyle bir düşünme yoksunluğu, böyle bir düşünce-sizlik, Arendt'e göre, yargıya en çok ihtiyaç duyulan durumlarda kendi yargı gücüne başvurmamasının, yani yargılayamamasının temel nedenidir (D'entrèves, 2000, s. 248). Açıkça şöyle yazmıştır:

> Merakımı uyandıran, bu düşünme yoksunluğu oldu […] Bırakın (hukukun onlara verdiği adla) "adi saikleri", herhangi bir saik olmadan, ilgi veya istenci yönlendiren belirli bir saik olmadan, […] kötülük yapmak mümkün müdür? Kötülük/kötü olmak, […] kötülük yapmak için gerekli bir şart *değil* midir? İyilik ve kötülük sorunu, doğruyu yanlıştan ayırt etme yetimiz, düşünme yetimizle bağlantılı olabilir mi (Arendt, 1981a, s. 4-5, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 23)?

Arendt, tüm bildiklerimizi gözden geçirmeyi gerektiren bu soruları, düşünme ve yargılama etkinliğini iki yönlü bir şekilde birbirine bağlayarak yanıtlamaya çalışmıştır:

> İlk olarak, düşünmek -ben ve kendim arasındaki sessiz diyalog- sabit düşünce alışkanlıklarımıza ve genel kabul görmüş davranış kurallarımıza son vermekte, böylelikle önceden belirlenmiş tümellerin yardımı olmadan tikelleri yargılama etkinliğinin yolunu yapmaktadır. Bu, tikel olanın tümel olan tarafından kapsanması için düşünmenin yargı gücüne yeni kurallar sağlaması değildir. Daha ziyade, tümel olanın tikel üzerindeki pençesini gevşetir [etkisini hafifletir], böylece yargıyı kemikleşmiş düşünce kategorilerinden ve geleneksel davranış normlarından kurtarır. Düşünmek, tarihe geçmiş bunalım dönemlerinde [kriz zamanlarında] marjinal bir mesele olmaktan çıkar çünkü yerleşik tüm ölçüt ve değerleri baltalayarak, bireyi çoğunluğun eylem ve görüşleriyle sürüklenmek yerine kendisi adına [kendisine göre] yargılamaya hazırlar.

> Arendt'in düşünme etkinliğini yargılama etkinliğiyle ilişkilendirmesinin ikinci yolu ise düşünmenin, bilinçte geçen ben ve kendim arasındaki diyaloğu gerçekleştirerek, bir yan ürün olarak vicdanı meydana getirdiğini göstermektir (D'entrèves, 2000, s. 248-249).

Bu vicdan, tanrının içimizde yankılanan sesinden ya da sonraki düşünürlerin *lumen naturale* dediği şeyden farklı olarak, kesin talimatlar vermemekte; bize sadece ne *yapmamamız* gerektiğini (Arendt, 1981a, s. 190, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 222), "eylemlerimizde ve başkalarıyla olan ilişkilerimizde nelerden kaçınmamız gerektiğini, [bunun] yanısıra nelerden pişmanlık duymamız gerektiğini" (D'entrèves, 2000, s. 249) söylemektedir. Arendt'e göre, Sokrates'in "[h]aksızlık yapmaktansa, haksızlığa uğramak daha iyidir" şeklindeki görüşünün ve "[b]en, *belirli biri olarak*, *kendimle* uyumsuz olmaktan ve kendime ters düşmektense, lirimin akortsuz, yönettiğim koronun ahenksiz olmasını ve insanların çoğunun benimle aynı fikirde olmamasını yeğlerim" şeklindeki ifadesinin geçerliliği de içimizde eylemlerimizin hesabını verdiğimiz, daima iyi geçinmeye çalıştığımız sessiz bir partner olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır.[16] En çok korktuğumuz şey, günün sonunda eve gittiğimizde, o da *eğer* gidersek, bizi bekleyen bu partnerle -yani vicdanımızla- karşılaşacağımızı bilmektir (Arendt, 1981a, s. 190, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 222). Vicdanla karşılaşma, daima bir iç mahkemenin kurulmasını ve bu mahkemede dürüstçe hesap vermeyi gerektirdiğinden, genellikle kişinin kendisi için istediklerinin önünde bir engel olarak görülmektedir. Bu nedenle,

> Shakespeare'in canisi, "İyi yaşamayı arzulayan herkes (...) onsuz yaşamaya çalışır" der ve bunu başarmak kolaydır çünkü tek yapması gereken bizim "düşünme" olarak adlandırdığımız sessiz, yalnız diyaloğu hiç başlatmaması, eve hiç gitmeyip şeyleri/olayları sorgulamamasıdır. Bu, zekâ ya da aptallık meselesi olmadığı gibi, bir iyilik ya da kötülük meselesi de değildir. (Söylediğimiz ve yaptığımız şeyleri sorguladığımız) bu sessiz konuşmayı bilmeyen kişi, kendisiyle çelişmeyi umursamayacaktır ve bu, söylediği ya da yaptığı şeylerin hesabını hiçbir zaman veremeyeceği veya buna istekli olmayacağı anlamına gelmektedir; aynı zamanda, herhangi bir suç işlemeyi de umursamayacaktır

[16] Bkz. Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations", J. Kohn (Ed.), *Responsibility and Judgment* içinde, Schocken Books, New York 2005d, s. 181 ve 185. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, "Düşünmek ve Ahlâki Değerlendirmeler", O. Tecimen (Çev.), *Cogito*, Sayı: 86 içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s. 173 ve 176. Ek olarak bkz. Hannah Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, M. Serin (Çev.), Sel Yayıncılık, İstanbul 2018e, s. 167-168 ve 171.

> çünkü anında unutulacağına güvenebilir. Kötü insanlar […] "pişmanlıklarla dolu" *değil*dir (Arendt, 1981a, s. 190-191, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 222).

Arendt, bu satırların devamında, bilinçte verili ikiliğin hayata geçirilmesi olarak düşünmenin, "azınlığa ait bir ayrıcalık değil, herkeste hep varolan bir yeti" olduğunu; aynı nedenle düşünememenin de "zihinsel güçten yoksun çoğunluğun başarısızlığı değil, herkes için hep varolan bir olasılık" olduğunu belirtmektedir (Arendt, 1981a, s. 191, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 222).

Vicdan, düşünenlerde, "kaçınılmaz bir yan ürün olarak" ortaya çıkmaktadır (D'entrèves, 2000, s. 249). Yine Arendt'in ifadesiyle dile getirilirse, "[d]üşünen ben ve onun deneyimleri açısından, 'insanı engellerle dolduran' vicdan, bir yan etkidir" (Arendt, 1981a, s. 191, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 223). Çünkü düşünen ben nasıl bir düşünce zinciriyle düşünüyor olursa olsun, bu düşünen ben'in kişisi,

> bir-içinde-ikinin arkadaş olmasını ve uyum içinde yaşamasını imkânsız kılacak herhangi bir şey yapmamaya özen göstermelidir. […] Eylemle ilgili değerlendirme ölçütü, çoğunluğun bildiği ve toplumun üzerinde uzlaştığı alışılagelmiş kurallar değil, edimlerim ve sözlerim hakkında düşünme zamanı geldiğinde kendimle barış içinde yaşayıp yaşayamayacağım olacaktır (Arendt, 1981a, s. 191, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 223).

Düşünmenin yan etkisi olarak vicdan, düşüncenin özgürleştirici etkinliğinin yan ürünü olan yargıda karşılık bulmaktadır (D'entrèves, 1993, s. 111). Öyleyse, vicdan eylemlerimizi değerlendirmemizi sağlayan bir iç kontrol mekanizmasını, yargı ise eleştirel düşünme kapasitemizin dışarıdaki tezahürünü temsil etmektedir (D'entrèves, 1993, s. 111). Hem vicdan hem de yargılama doğru ve yanlış sorusuyla/sorunuyla ilgilidir ancak vicdan dikkatini kişinin kendisine, kendisiyle yürüttüğü bir-içinde-iki diyaloğuna, yargılama ise dünyaya yöneltmektedir (D'entrèves, 1993, s. 111). Arendt'in de ifade ettiği gibi,

> Bir-içinde-iki olunan bir sessiz diyalog olarak düşünme, bilinçte verili haliyle kişiliğimiz dahilindeki ikiliği hayata geçiriyor ve böylece yan ürün olarak vicdanla sonuçlanıyorsa, o halde, düşünmenin özgürleştirici etkisinin yan ürünü olan yargılama da düşünmeyi gerçekleştirir, hiçbir zaman yalnız olmadığım ve her zaman düşünemeyecek kadar meşgul olduğum görünümler dünyasında düşünmenin açığa çıkmasını sağlar. Düşünce rüzgârının tezahürü bilgi değildir;

doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma yeteneğidir (Arendt, 1981a, s. 193, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224).

Bu açıdan bakıldığında, yargılamanın, Arendt'in düşünce rüzgârının tezahürü olarak nitelendirdiği şeyi bu dünyada, yani içinde bir görünüp bir kaybolduğumuz görünümler alanında mümkün kıldığı anlaşılmaktadır.

3.2 Yargıda Bulunma ve Kant'ın Estetiği

Arendt'in düşünme etkinliği ile yargılama kapasitemiz arasında nasıl bir ilişki kurduğu, bu ikisini birbirine bağlamaya çalışırken nasıl bir yol izlediği, yukarıdaki açıklamalar aracılığıyla aktarılmıştır. Düşünme ve yargılama arasındaki bu bağlantı, aniden ortaya çıkan zor durumlarda, diğer bir deyişle beklenmedik buhran/kriz zamanlarında, geleneksel değerlendirme ölçütlerinin çöküşüyle karşı karşıya kalan bireylerin yenilerini bulmasını ve olayları/durumları kendi otonom/özerk değerlerine göre yargılamasını gerektiren olağanüstü anlarda iş görüyormuş gibi görünmektedir (D'entrèves, 2000, s. 249-250). Arendt'in kendi ifadesiyle dile getirilecek olursa, "bıçağın kemiğe dayandığı nadir anlarda" (Arendt, 2005d, s. 189, ayrıca bkz. Arendt, 2017, s. 179 ve Arendt, 2018e, s. 175). Bununla birlikte, yargıda bulunmayı kriz anlarıyla sınırlandırmayan, temsil edici düşünme kapasitesiyle, yani başkalarının bakış açısından düşünebilme yeteneğiyle ilişkilendirerek tanımlayan oldukça ayrıntılı ikinci bir yoruma da yer verilebilir (D'entrèves, 1993, s. 111). Arendt, bu temsil edici düşünme kapasitesini -Kant'ın üçüncü eleştirisinde kullandığı belirli terimlere sadık kalarak- "genişletilmiş zihniyet"[17] olarak adlandırmıştır (D'entrèves, 1993, s. 111-112). Ona göre, Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde, kişinin kendi kendisiyle anlaşma halinde olmasının yetmediği, dolayısıyla kendisi dışındakilere yöneldiği "farklı bir düşünme yolu" üzerinde durmaktadır (Arendt, 2006f, s. 217, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 261).

[17] Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, P. Guyer (Ed.), Cambridge University Press, New York 2000, s. 173-176, Bölümce 40. Kant'ın *erweiterter Denkungsart* dediği şey, burada İngilizceye "broad-minded way of thinking" olarak çevrilmiştir. Ayrıca bkz. Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, A. Yardımlı (Çev.), İdea Yayınları, İstanbul 2016, s. 109-111, Bölümce 40. (Eserin Almancasıyla karşılaştırmak için bkz. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Reclam Verlag, Ditzingen 1986, s. 224-228, Bölümce 40, özellikle s. 227). Arendt'in aynı şeyi ifade etmek için kullandığı İngilizce terim ise "enlarged mentality" olmuştur. Özellikle bkz. Hannah Arendt, "The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance", *Between Past and Future* içinde, Penguin Books, New York 2006f, s. 217. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, B. S. Şener (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 261.

Bu düşünme yolu, Kant'ın "*genişletilmiş* düşünme" dediği şeydir ve ilkesini de "kendimizi başka herkesin yerine koyarak düşünmek"ten almaktadır (Kant, 1914, s. 139, ayrıca bkz. Kant, 2000, s. 174, 5: 294 ve Kant, 2016, s. 109). Arendt, 1970 yılının güz döneminde New School'da verdiği derslerde, Kant'ın bu eserine atıfta bulunarak genişlemiş/genişletilmiş zihniyetle düşünmeyi tanımlamakta; ondan ne anlamamız gerektiğini betimlemektedir:

> "Zihnin genişlemesi", *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde çok önemli bir rol oynar. Bu genişleme, "kendi yargımızı başkalarının halihazırdaki/fiili yargılarından ziyade olası yargılarıyla karşılaştırarak ve kendimizi başka herhangi birinin yerine koyarak"[18] sağlanır. Bunu mümkün kılan yetiye, imgelem denir. […] Eleştirel düşünme ancak diğer herkesin bakış açısı incelemeye açık olduğu takdirde mümkündür. Dolayısıyla, eleştirel düşünme, hâlâ tek başına [yürütülen] bir iş olsa da, "diğer herkes"le bağını koparmaz. Şüphesiz, hâlâ tek başına sürdürülse de, imgelem gücü sayesinde diğerlerini mevcut kılar ve böylelikle potansiyel olarak kamusal olan, tüm taraflara açık bir alanda hareket eder; başka bir deyişle, Kant'ın dünya yurttaşının konumunu benimser. Genişletilmiş zihniyetle düşünmek, kişinin kendi imgelemini [başkalarının bakış açılarını] ziyaret etmek için eğitmesi anlamına gelir (Arendt, 1992, s. 42-43, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 94-95).

Arendt, yine aynı derslerde, Kant'ın 1770'lerde Marcus Herz'e yazdığı iki mektuptan alıntı yaparak, diğer insanların düşündükleriyle kurulacak ilişkinin, yani başkalarının bakış açılarıyla temasın filozof için en başından beri ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Böylece kendi görüşlerini temellendirmek için ihtiyaç duyduğu en sağlam payandayı da elde etmiş olmaktadır. Kant dersinde öğrencilerine okumak üzere seçtiği ilk mektuptan ilk alıntı şöyledir:

> Makul itirazlara sadece onları reddetme niyetiyle yaklaşmadığımı, bilakis onlar üzerinde düşünerek yargılarımda daima hesaba kattığımı ve onlara en değerli tüm inançlarımı altüst etme fırsatı tanıdığımı biliyorsunuz. Yargılarıma diğerlerinin bakış açısından tarafsız bir şekilde bakarak, önceki içgörülerimi

[18] Arendt, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* için genel olarak J. H. Bernard'ın yaptığı çeviriye güvenmektedir. Burada kullanılan alıntı için bkz. Immanuel Kant, *Kant's Critique of Judgement*, J. H. Bernard (Çev.), Macmillan, London 1914, Bölümce 40, s. 139. 15 Mayıs 2019'da *Online Library of Liberty*'deki http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1217/Kant_0318_EBk_v6.0.pdf adresinden indirildi. Ayrıca bir karşılaştırma için bkz. Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, P. Guyer (Ed.), Cambridge University Press, New York 2000, Bölümce 40, s. 174, 5: 294. Yine bkz. Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, A. Yardımlı (Çev.), İdea Yayınları, İstanbul 2016, Bölümce 40, s. 109.

> geliştirecek üçüncü bir bakış açısı kazanma umudunu taşıyorum (aktaran Arendt, 1992, s. 42, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 93-94).

Arendt, aynı zamanda tarafsız da olması beklenen bu üçüncü bakış açısının, her tek durumda dünyada, bir görünüp bir kaybolduğumuz insan ilişkileri alanında neleri değiştirebileceğinin farkındadır. Bu paragraf, tarafsızlığın, sorunun dışında ya da üstünde tutan daha yüksek bir noktada durmakla elde edilmediğini (Arendt, 1992, s. 42, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 94) göstermesi bakımından özellikle önemlidir. Tarafsızlık, başkalarıyla temas halinde, "başkalarının bakış açılarını dikkate alarak" (Arendt, 1992, s. 42, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 94) kazanılmaktadır. Arendt'in alıntı yapmak üzere başvurduğu ve anlamı etkilemeyecek biçimde biraz değiştirerek aktardığı 21 Şubat 1772 tarihli ikinci mektupta ise "kişinin kendi düşüncesini diğerlerinin düşüncelerini hesaba katacak şekilde 'genişletebileceği' fikri" (Arendt, 1992, s. 42, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 94) öne çıkmaktadır:

> [Zihin, hareketliliğini koruyabilmek için makul miktarda istirahat ve eğlenceye ihtiyaç duyar] ki konusuna her yönüyle yeniden bakması mümkün olabilsin ve böylece bakış açısını mikroskobik bir ölçekten düşünülebilir her bakış açısını hesaba katan genel bir perspektife doğru genişleterek, herkesin gözlemlerini diğer herkesin gözlemleriyle teyit etsin (aktaran Arendt, 1992, s. 42, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 94).[19]

Arendt, bu bağlamda, yaklaşık yirmi yıl sonra *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde söylenenlerin alıntılanan mektuplardaki kişisel görüşlerin kavramsallaştırılmasından başka bir şey olmadığını (Arendt, 1992, s. 43, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 94-95) düşünmektedir. Böylelikle, yargılama, Arendt için, bir konuda/meselede görülmesi ve değerlendirilmesi gereken birçok bakış açısını dikkate almaya izin veren bir kapasitenin, genişletilmiş zihniyetin etkinliği haline gelmektedir (Benhabib, 2003, s. 191). Kişiye dünyayı, dünyada olup biteni farklı bakış açılarından görme ve değerlendirme olanağı veren böyle bir kapasite, empati değildir çünkü başkalarıyla beraber aynı şeyi hissetmeye dayanmamakta; bunun yerine başkalarıyla beraber düşünmeyi, daha doğrusu düşünürken başkalarının bakış açılarını da göz önünde bulundurmayı sağlayan bir

[19] Ayrıntılı bir inceleme ve karşılaştırma için bkz. Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence 1759-1799*, A. Zweig (Ed.), University of Chicago Press, Chicago 1967, s. 73.

yeteneği işaret etmektedir (Benhabib, 2003, s. 191). Burada gelinen nokta, Kant'ın adı geçen eserine dikkatle yönelmeyi gerektirmektedir çünkü Arendt politik yargı teorisini Kant'ın ahlâk felsefesinden ziyade estetik ve beğeni konularındaki görüşlerine dayanarak temellendirmektedir (D'entrèves, 1993, s. 112). Arendt'in *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne dayanarak hareket etmesi ve Kant'ın politik yazıları yerine bu eser üzerinde durmayı seçmesi, tesadüf değildir; "[z]ira *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, […] düşünümsel [reflektif] yargının, tikeli evrensel [tümel] bir formülün altına yerleştirmeyi değil, tikele tikel olmak bakımından ve kendine özgü niteliklerinden ötürü dikkat kesilmeyi amaçladığını göstermektedir" (Beiner, 2019a, s. 20). Daha farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, böyle bir yargı yetisi, tikele "kendinde amaç olarak" özen göstermekte ve "tikeli evrensel nedenlere veya sonuçlara indirgenemeyecek benzersiz bir anlam kaynağı olarak" görmektedir (Beiner, 2019a, s. 20). Örneğin,

> Polonyalı tersane işçilerinin Gdansk'taki Lenin Tersanesi'nde Lech Walesa'yı omuzlarına alarak tel örgülerin üzerinden havaya kaldırması, sosyolojik bir açıklama getirilebilecek kimi koşulların bir sonucu olmasının veya on yıldan kısa bir süre içinde komünizmin çöküşüne katkıda bulunmuş olmasının ötesinde, tam anlamıyla mucizevi bir andı. Bu istisnai eylemi yargılamak, onun eşi benzeri olmayan bir olay olduğunu idrak etmek ve onu ilgiden [çıkardan] bağımsız bir hoşlanma duygusu hissedecek şekilde mütalaa etmek anlamına gelir. Şöyle de ifade edebiliriz bunu: Kant'ın düşünümsel yargı kavrayışı, tikel olanı geniş kapsamlı bir tarihsel süreç bağlamına yerleştiren evrensellere indirgemekten kaçınmayı, ona eşi benzeri görülmemiş bir olay olarak dikkat kesilmeyi gerektirir (Beiner, 2019a, s. 20-21).

Arendt'e göre, "tikeli tikel olmak bakımından önemseyen yargı kavrayışının ilk örneği" *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde yer almaktadır; ki bu da Kant'ın siyaset felsefesine yaptığı başlıca katkıdır (Beiner, 2019a, s. 21). Kolaylıkla anlaşılacağı üzere, Arendt, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant'ın "kaleme alınmamış" siyaset felsefesini bulmakta; dolayısıyla burada "*kendi* siyaset felsefesine giden yolu açan bir siyaset felsefesinin saklı olduğunu" öne sürmektedir (Beiner, 2019a, s. 21). "Bu, ilk bakışta, kafa karıştırıcı/şaşırtıcı bir seçim gibi görünebilir çünkü Kant'ın kendisi ahlâk ve siyaset felsefesi için estetik yetilerimizi değil, pratik aklı esas almıştır" (D'entrèves, 1993, s. 112). Arendt ise Kant'ın siyaset felsefesini anlatıp açıklama iddiası taşıyan dersleri boyunca *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne "neredeyse hiç" atıfta bulunmamıştır (Beiner, 1992,

s. 142, ayrıca bkz. Beiner, 2019b, s. 241). 1960 tarihli eski bir makalesinde, "yargıda bulunma temasının bütün siyasi yazılarında Kant için pratik akıldan daha fazla ağırlık taşıdığını" ve bunun kanıtlanabileceğini (Arendt, 2018f, s. 235) bile iddia etmektedir. Elisabeth Young-Bruehl, başka bir pencere daha açmakta ve Arendt'in Kant'ın ahlâk felsefesinin özünde siyasal olduğuna inandığını dile getirmektedir: Kant, "[y]asa koyucu ve yargıçlar olarak sadece devlet adamlarını ya da filozof-kralları değil, tüm insanları düşünmektedir. […] Kant'ın ilgisi, tek değil çok ve birbirimizden farklı olduğumuz gerçeğinde, yani insan çoğulluğu hali üzerindedir" (Young-Bruehl, 2012, s. 502). Bu noktada, akla gelen ve yanıtlanmayı bekleyen şu sorudan kaçmak mümkün değildir: Acaba Arendt Kant'ın metinlerinden yararlanırken ve onları yorumlarken aşırı serbest bir tutum sergilemiş olabilir mi (Beiner, 1992, s. 142, ayrıca bkz. Beiner, 2019b, s. 241)? Dürüst olmak gerekirse, "Kant'ın eserlerini yorumlarken epey özgürce davrandığı, Kant'ın yazılarını kendi amaçları doğrultusunda kullandığı yadsınamaz" (Beiner, 1992, s. 142, ayrıca bkz. Beiner, 2019b, s. 241). Arendt, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin satır aralarında örtük olarak bulunan siyaset felsefesi potansiyelinin Kant tarafından bütün yönleriyle geliştirilip yazıya dökülmediği kanısındadır (Beiner, 1992, s. 142, ayrıca bkz. Beiner, 2019b, s. 241). Eserin Kant'ın yazılmamış siyaset felsefesini içinde barındırdığı konusunda ısrar etmekte; "Estetik Yargının Eleştirisi" başlıklı ilk bölümün Kant'ın siyaset felsefesinin belki de "en müthiş ve en özgün yönünü" içerdiğini ifade etmekte (Arendt, 2006f, s. 216, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 260); başlığın da işaret ettiği gibi, bu bölümde "güzel olan şeyle etkin bir ilişki olarak anlaşılan", yani somut ve cisimleştirilmiş konuları olan beğeni olgusundan hareketle yola çıkıldığını (Arendt, 2006f, s. 216, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 260), dolayısıyla yargılayan seyircinin bakış açısından görünümler dünyasının ele alındığını dile getirmekte; politik yargı teorisi inşa etmek için aranan sağlam temelin de burada bulunduğunu savunmaktadır (D'entrèves, 1993, s. 112). Kant'ı yorumlarken sergilediği bu serbest tutumun bir dereceye kadar kasıtlı olduğu söylenebilir çünkü "Kant'ın uygulanabilir bir siyaset felsefesi olmadığı savı, Kant'ın kaleme alınmamış siyaset felsefesini yeniden inşa etme projesini meşrulaştırmaya hizmet etmektedir" (Beiner, 1992, s. 142, ayrıca bkz. Beiner, 2019b, s. 241). Dolayısıyla Arendt, Kant'ın çalışmasını orada varsaydığı gizli potansiyeli ortaya çıkarabilecek yönde zorlamakta (Beiner, 1992, s. 142, ayrıca bkz. Beiner, 2019b, s. 241) bir sakınca görmemektedir. Bu da Kant'ın

fiilen yazdığı politik içerikli yazıların ve mevcut siyaset felsefesinin önemini gözden kaçırmasına neden olmuş olabilir (Beiner, 1992, s. 142, ayrıca bkz. Beiner, 2019b, s. 241). Fakat hiçbir şey Arendt'in tutum ve düşüncelerini değiştirmeyecektir; Kant'ın yargı üstüne yazdıklarında kendi politika anlayışına açılan bir kapı görecek ve politik/ siyasi yargıyı estetik yargıya benzetecektir (Beiner, 1992, s. 141, ayrıca bkz. Beiner, 2019b, s. 239). Bu bağlamda, Arendt'in politikayı amaçlardan ziyade görünümler/ görüngüler hakkında yargıda bulunmakla ilgilenen bir alan olarak tanımladığını özellikle hatırlatan Beiner, daha önce de değinildiği gibi, onun politik yargıya model bulabilmek uğruna Kant'a ve Kant'ın estetiğine yönelmesinin tesadüf olmadığını, her ikisi de görünümler/görüngüler dünyasıyla ilgili olduğu için başından beri politika ve estetik arasında bir akrabalık olduğu varsayımına dayanarak hareket ettiğini (Beiner, 1992, s. 141, ayrıca bkz. Beiner, 2019b, s. 239) ileri sürecektir. Kaldı ki, Arendt de *Zihnin Yaşamı*'nda şöyle bir belirlemeye yer vermektedir: "Başka hiçbir filozofun çalışmalarında, görünüm kavramı, […] Kant'ta olduğu kadar belirleyici ve merkezi bir rol oynamamıştır" (Arendt, 1981a, s. 40, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 60). Kant, Arendt için hem kendisinden yargı teorisi türetilebilecek esin kaynağını sağlamakta hem de onun kamusal olanla ilgili bütün düşüncelerini yazdıklarının bağrında taşımaktadır; bu anlamda, Kant, Arendt'e öncülük etmektedir (Beiner, 1992, s. 141, ayrıca bkz. Beiner, 2019b, s. 239). Yargı ve yargılama konularında belli bir yargıya varmaya çalışırken, siyaset felsefesinin yerleşik geleneğini meydana getiren, herkes tarafından kabul gören eserler yerine yüzünü Kant'ın "görünümleri görünümler *olmak bakımından*" ele alan (Beiner, 1992, s. 141, ayrıca bkz. Beiner, 2019b, s. 240) eserine, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne dönen Arendt, aslına bakılacak olursa temelde şunu iddia etmektedir:

> *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, [Kant'ın] başlıca eserleri arasında, çıkış noktası Dünya ve insanları (çoğul olarak) o dünyanın sakinleri haline getiren duyularla yetenekler olan tek kitaptır. Bu, belki de henüz [tam manasıyla] bir siyaset felsefesi değildir fakat hiç kuşkusuz siyaset felsefesinin *sine qua non* [olmazsa olmaz] koşuludur. Bir dünyaya (yeryüzüne) ortaklaşa sahip olmaları nedeniyle birbirine bağlı olan insanlar arasındaki düzenleyici ilişki ve etkileşimde veya insani yetilerimizde *a priori* bir ilke bulunabilirse şayet, işte o zaman insanın

> esas itibariyle politik bir varlık olduğu da kanıtlanmış olacaktır (aktaran Beiner, 1992, s. 141-142, ayrıca bkz. Beiner, 2019b, s. 240).[20]

Arendt'e göre, yargıda bulunma gücü, bireylerin kendilerini kamusal alanda yönlendirmelerini olanaklı kıldığı (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262) ve burada, başkalarıyla paylaşılan bu ortak dünyada açığa çıkan fenomenleri görece bağımsız, tarafsız bir bakış açısıyla yargılayabilmelerini sağladığı ölçüde "bilhassa politik bir yetenek"tir (Arendt, 2006f, s. 217, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262). Aslında Arendt, Kant'taki beğeni yargılarının -sadece estetiğin konularıyla ilgilendikleri için- politik alanın tamamen dışında kaldığını varsayan peşin hükme itiraz etmektedir. Beğeniyi daha geniş bir düşünme yoluyla/tarzıyla, Kant'ın sözünü ettiği genişletilmiş zihniyetle ilişkilendirmenin, yargıda bulunmanın özel bir politik yetenek olarak, yani kendini başkalarının yerine koyarak düşünme ve olayları/şeyleri herkesin bakış açısından görme yeteneği olarak yeniden değerlendirilmesine imkân tanıdığına inanmaktadır (D'entrèves, 1993, s. 112). Bu konuyla ilgili görünen ilk makalelerinden birinde belirttiği üzere,

> Kant, birbirinden keskin bir şekilde ayrılan iki siyaset felsefesi açımlamaktadır - genel olarak kabul edilmiş olan ilki, *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndekidir, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde yer alan ise ikincisidir. İkincisinin ilk bölümünün [yani "Estetik Yargının Eleştirisi"nin] gerçekte politik bir felsefe olduğu, Kant üzerine yapılmış çalışmalarda nadiren bahsedilen bir olgudur. Öte yandan, bence, Kant için "yargı" temasının "pratik akıl" temasından daha fazla ağırlık taşıdığı tüm siyasi yazılarından anlaşılabilir. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde, özgürlük, iradenin değil, imgelem gücünün yüklemi olarak betimlenir ve imgelem gücü, mükemmel politik düşünme olan daha geniş bir düşünme tarzıyla çok yakından ilişkilidir çünkü "kendimizi diğer insanların zihnine yerleştirmemiz" için bize izin vermektedir (Arendt, 1961, s. 207).[21]

[20] Ronald Beiner tarafından aktarılan bu paragraf, Chicago Üniversitesi'nde verilen "Kant's Political Philosophy" dersine aittir, Güz Dönemi, 1964 (Hannah Arendt Belgeleri, Kongre Kütüphanesi, 41. Kutu, s. 032259).

[21] Bu paragraf, yazı dilinde yapılan bazı önemsiz değişikliklerle "Freedom and Politics, A Lecture"da da yer almaktadır. Burada, son cümle, "Özgürlük, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde, iradenin değil, imgelemin bir yüklemi olarak görünür ve imgelem, *mükemmel* politik düşünme tarzını oluşturan 'genişletilmiş zihniyet'le çok yakından ilişkilidir çünkü imgelem sayesinde [kendimizi] 'başka herkesin yerine [koyarak] düşünme' olanağımız vardır" biçiminde düzenlenmiştir. Bkz. Hannah Arendt, "Freedom and Politics, A Lecture", J. Kohn (Ed.), *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975* içinde, Schocken Books, New York 2018f, s. 234-235.

"Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı" başlıklı makalesinde ise Arendt bunu şöyle ifade etmektedir:

> Yargılama yetisini uygun bakış açısıyla görmek ve sadece teorik olan bir etkinlikten ziyade politik bir etkinliği imlediğini anlamak için genellikle Kant'ın siyaset felsefesi olarak dikkate alınan şeyi, yani aklın yasa koyma yetisiyle ilgilenen *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni kısaca hatırlamalıyız. "Kategorik buyruk" olarak nitelenen yasa koyma ilkesi -"daima eyleminizin ilkesi genel bir yasa haline gelebilecek şekilde hareket edin"- rasyonel düşünce için [kişinin] kendisiyle uzlaşması gerekliliğine dayanır. […] Kişinin kendisiyle anlaşma içinde olması ilkesi, çok eski bir ilkedir; aslında Sokrates tarafından keşfedilmiştir […] Bununla birlikte, Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde, farklı bir düşünme yolu üzerinde ısrar eder; buna göre, kişinin kendisiyle anlaşma halinde olması yetmeyecektir. Bu düşünme yolu, [kendini] "başka herkesin yerine [koyarak] düşünebilmek"ten oluşmaktadır ve Kant bu yüzden ona "genişletilmiş zihniyet" (*eine erweiterte Denkungsart*) der (Arendt, 2006f, s. 216-217, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 260-261).

Her iki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, yargıda bulunmanın öznelerarası niteliği, düşünme etkinliğinin tek başınalık özelliğiyle tezat oluşturmaktadır. Yine görüldüğü üzere, yargıda bulunma yetisini belirleyen ve tanımlayan şey, kişinin kendisiyle uzlaşmasından çok, kendi bakış açısını başkalarının görüşlerini de kapsayacak şekilde genişletme kapasitesi olmaktadır.

Dahası, Arendt, Kant'ın siyaset felsefesi üzerine verdiği derslerin birinde, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin iki bölümü arasındaki bağlantılardan söz etmekte ve buradaki bağlantıların politik olanla Kant'ın diğer eleştirilerindeki her şeye kıyasla daha yakından ilişkili olduğunu iddia etmektedir (Arendt, 1992, s. 13, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 50). Kitabın bölümlerine dayanarak özellikle üzerinde durduğu iki önemli bağlantı vardır: İlki, "Kant'ın her iki bölümde de insandan anlayan ya da bilen bir varlık olarak bahsetmemesidir. […] İlk bölüm, toplumlarda yaşadıkları ve gerçekten de oldukları biçimiyle, çoğul olarak insanlardan bahseder; ikinci bölüm ise insan türünden bahseder" (Arendt, 1992, s. 13, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 50-51). Demek ki, "*Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Yargı Yetisinin Eleştirisi* arasındaki en belirleyici fark, ilk eserdeki ahlâk yasaları anlayışlı varlıkların hepsi için geçerliyken, ikincisindeki [*Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ndeki] kuralların geçerliliğinin sıkı sıkıya yeryüzündeki insanlarla sınırlı olmasıdır" (Arendt, 1992, s. 13, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 51). Yargılama, bir bütün

olarak insanlık için yasa yapma yetisi değildir ancak dünyevi görünümler alanında faaliyet gösteren somut konularla ilgili bir yetidir (D'entrèves, 1993, s. 113). Arendt'in aynı derste önemine işaret ettiği ikinci bağlantı ise "yargılama yetisinin tikellerle ilgilenmesinde saklıdır" (Arendt, 1992, s. 13, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 51). "Sadece Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı çalışmasında, tikelleri tikellikleri içinde ele alma yeteneği olarak, yani onları önceden verilmiş bir tümel altında toplamak yerine aktif şekilde tikelden tümeli arayıp bulma yeteneği olarak [değerlendirilebilecek] bir yargılama anlayışıyla karşılaşmaktayız" (D'entrèves, 2000, s. 250). Arendt, tikeli tikel olarak yargılama yeteneğine Kant'ın ahlâk felsefesinde rastlanmadığını düşünmekte; düşünmekle de yetinmeyip bunu vurgulamaktadır. Derslerinde dile getirdiği gibi,

> […] tikele ilişkin yargıların -*bu* güzeldir, *bu* çirkindir; bu doğrudur, bu yanlıştır- Kant'ın ahlâk felsefesinde bir yeri yoktur. Yargı gücü, pratik akıl değildir; pratik akıl "akıl yürütür" ve bana ne yapmam, ne yapmamam gerektiğini söyler; yasa koyar, iradeyle özdeştir ve irade de buyruklar verir; emir kipinde konuşur. Oysa yargı, "sadece temaşaya/dikkatle seyretmeye dayalı bir hoşlanmadan ya da etkin olmayan/pasif bir hazdan [*untätiges Wohlgefallen*]"[22] doğar (Arendt, 1992, s. 15, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 53).

Bu noktada, Kant'ın belirleyici ve reflektif yargılar arasında yaptığı ayrımı hatırlamakta/hatırlatmakta yarar vardır. Onun tanımına bakılacak olursa, yargı gücü, "genel itibariyle tikeli tümel altında kapsanıyor olarak düşünme yetisidir" (Kant, 2000, s. 66, 5: 179, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 23). "Eğer tümel (kural, ilke, yasa) veriliyse, o zaman tikeli onun altına alan yargı gücü […] *belirleyici*dir"; "[b]una karşın, eğer sadece tikel olan veriliyse ve onun için tümelin bulunması gerekiyorsa, o zaman yargı gücü yalnızca *ölçünme işini yapan*dır [ölçüp biçendir/düşünüp taşınandır/derinlemesine düşünendir, *reflecting*]" (Kant, 2000, s. 66-67, 5: 179, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 23). Kant'a göre, belirleyici yargılar bilişseldir [*cognitive*], bilmeye ilişkindir; reflektif yargılar ise bilişsel değildir (D'entrèves, 2000, s. 250).

[22] Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Immanuel Kant, Introduction to the Metaphysic of Morals, 1. Altbölüm: "Of the Relation of the Faculties of the Human Mind to the Moral Laws", *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics* içinde, Thomas Kingsmill Abbott (Çev.), Longmans, Green & Co., London 1909, s. 267.

Yine hatırlanmalıdır/hatırlatılmalıdır ki, Kant, reflektif yargıyı iki türe -estetik ve teleolojik- ayırarak incelemekte; bunlardan birincisini kitabının "Estetik Yargının Eleştirisi" başlıklı ilk bölümünde ele almakta ve güzellik özelliği atfedilen nesneler dolayımında hareket etmektedir; reflektif yargının diğer türüne ise "Teleolojik Yargının Eleştirisi" başlıklı ikinci bölümde değinmekte ve burada yazdıklarıyla da erekliliğin doğaya atfedilmesi konusuna eğilmektedir. Her iki yargı türünde de önceden verilen bir tümel ya da tikelin altına yerleştirilmesi için önceden sunulan genel kurallar yoktur (D'entrèves, 1993, s. 113). Estetik yargıda bulunma durumunda, "belirli bir nesne bizde/içimizde uyandırdığı duygudan dolayı güzel olarak değerlendirilmektedir" (D'entrèves, 1993, s. 113-114). Kant, aslında burada karşılaşılan türden beğeniyi, "belirli bir temsildeki/tasarımdaki [*representation*] duygumuzu, bir kavramın aracılığı olmadan, *evrensel bir şekilde iletilebilir* kılan şeyi değerlendirme/yargılama yetisi olarak" (Kant, 2000, s. 175, 5: 295, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 110) tanımlamaktadır. Teleolojik yargılama durumunda ise anlama yetisi doğanın amaçsız çeşitliliğini kapsayacak genel bir kavram ya da yasa sunmadığı için yargının imdadına yetişen düzenleyici düşüncelerle maksatlı oluş veya erekliliğin doğaya atfedilmesi söz konusudur (D'entrèves, 1993, s. 114). Dolayısıyla Kant'taki reflektif yargı gücü, "önceden belirlenmiş kavramların veya önceden verilmiş genel kuralların aracılığı olmadan tikelden tümele ulaşma yeteneği olarak" anlaşılmaktadır (D'entrèves, 1993, s. 114); ölçünme işini yapan reflektif yargı gücü, "doğadaki tikelden tümele ulaşma yükümlülüğü altındadır" (Kant, 2000, s. 67, 5: 180, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 23).

Öyleyse, reflektif yargıda bulunma, "tikel ile olan ilişkisinde tümeller hakkında düşünmekten/akıl yürütmekten ziyade tümel ile olan ilişkisinde tikeller hakkında düşünmektir/akıl yürütmektir" (D'entrèves, 2000, s. 250-251). Yani tümelleri tikele ilişkin düşünmektense, tikelleri tümele ilişkin düşünmektir. "Estetik yargıda bulunma durumunda, bu, güzelliğin tümel yüklemini ancak onu örnekleyen belirli bir nesneyi deneyimleyerek anlayabileceğim ve uygulayabileceğim anlamına gelmektedir" (D'entrèves, 2000, s. 251). Dolayısıyla bir çiçekle, eşsiz bir manzarayla ya da belirli bir resimle karşılaşıldığında, bunun güzele ilişkin bir örnek olduğu (D'entrèves, 2000, s. 251); üstelik "*örnek olarak gösterilmeye uygun/örnek oluşturan* geçerliliğe" [*exemplary* validity] (Arendt, 1992, s. 76, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 144) sahip olduğu söylenebilmektedir. Bu bağlamda, örneklerle ilgili bu düşüncenin -bir tikelin sahip

olabileceği örneksel geçerlilikle ilgili düşüncenin- Arendt açısından tikel ve tümeli bağdaştırma sorununu giderebilecek etkili bir çözüm olarak göründüğünü belirtmek özellikle önem taşımaktadır (D'entrèves, 1993, s. 114). Öyle ki, Kant'tan bir alıntı yapmakta ve "[ö]rnekler, yargıların yürütecidir"[23] demektedir (Arendt, 1992, s. 76, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 144). "Örnekler, tikelliklerini muhafaza ederken tümel bir anlam taşıdıkları ölçüde, tümeli tikel içinde ve tikel aracılığıyla keşfetmemize izin vermektedir" (D'entrèves, 1993, s. 114). Bu da bizi birer "bilme edimi [*cognition*] olmayan yargılara" götürmektedir (Arendt, 1992, s. 77, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 145). Arendt'in ısrarcı bir şekilde örneksel geçerlilik iddiası üzerinde durması boşuna değildir çünkü böylelikle,

> kişi, olası en iyi masa olarak yargıladığı/değerlendirdiği bir masa düşünebilir ya da böyle bir masayla karşılaşabilir ve onu bir masanın aslında nasıl olması gerektiğine dair bir model olarak alabilir: *Örnek oluşturan masa* ("example" [örnek] sözcüğü, "bir tikeli seçip ayırmak" anlamındaki *eximere*'den gelir). Bu örnek, başka türlü tanımlanamayan genelliği kendi tikelliğinde açığa vuran bir tikeldir ve öyle de kalmaktadır. Cesaret, Akhilleus *gibi*dir vb. (Arendt, 1992, s. 77, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 145).

Ancak Arendt, örneğe ve örneksel geçerliliğe ilişkin bu düşünceyi, estetiği ilgilendiren nesnelerle ya da -cesaret örneği olarak öne sürdüğü Akhilleus figüründe olduğu gibi- belirli erdemler için örnek oluşturan bireylerle sınırlamamaktadır. Tersine, bu düşüncenin alanını genişletmek istemekte; geçmişte olan ve bir anlam taşıyan olaylara, yani daha sonra gelenler için örnek teşkil edebilecek olaylara da aynı şekilde yaklaşmayı önermektedir (D'entrèves, 2000, s. 251). Estetik yargı, tam da bu noktada tarihçinin veya seyircinin geçmişe yönelik, geriye dönük yargısına karışmaktadır:

> Amerikan ve Fransız devrimleri, Paris Komünü, Rus sovyetleri, 1918-19 Alman devrim konseyleri, 1956'daki Macar ayaklanması, tüm bu olaylar, kendi özgünlüklerini ve eşsizliklerini korumaya devam ederken, kendilerine evrensellik/genellik/tümellik [bakımından] önem kazandıran örnek alınacak bir geçerliliğe de sahiptir. Dolayısıyla, tarihçi veya yargılayan seyirci, bu olaylara kendi tikellikleri içinde bakarak evrensel/genel/tümel anlamlarını aydınlığa

[23] Gerçekten de Kant, çok açık bir biçimde, örneklerin "yargı gücünün yürüteçleri" olduğunu ifade etmiştir. Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, P. Guyer & A. W. Wood (Ed.), Cambridge University Press, New York 1998, s. 269, B 174, ayrıca bkz. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A. Yardımlı (Çev.), İdea Yayınları, İstanbul 2015, s. 139, B 174.

> kavuşturabilir ve böylece onları gelecek kuşaklar için "örnek" olarak saklayabilir (D'entrèves, 2000, s. 251).

Arendt, bu bağlamda, Kant'ın seyircide çıkarsız bir sempati/ilgi uyandırdığı için övgüde bulunduğu bir olay olan Fransız Devrimi karşısındaki tutumuna değinmekte ve "seyircinin görüşü/bakışı, bir eylem maksimi vermemekle birlikte, Kant'a olayın nihai anlamını taşıyan şey olarak görünmüştü" (Arendt, 1992, s. 52, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 108) demektedir. Yine aynı bağlamda, seyircinin çıkarsız ilgisi ile Fransız Devrimi'nin büyük bir olay olarak nitelendirilmesi arasındaki ilişkiye dikkati çekmektedir (Arendt, 1992, s. 54, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 112). Kant ise *Political Writings* adlı çalışmanın "The Contest of Faculties" başlıklı bölümünde, "Biz, burada, sadece büyük politik değişikliklerin dramı yaşanırken seyircilerin *kamuda* ortaya koyduğu tutumla ilgileniyoruz; çünkü […] bir dizi kahramana yönelik genel ancak çıkarsız sempatiyi açık açık ifade ediyorlar" (Kant, 1991b, s. 182) diye yazmıştır. Fransız Devrimi'nin seyircilerde uyandırdığı sempati, Kant açısından oldukça önemlidir çünkü hak ilkesinin geçerliliğini koruduğu bir yönetim formunda sivil bir anayasa oluşturmak için, sürekli barış idealinin ve dünya vatandaşı fikrinin gerçekleşmesi için insanlık tarafından paylaşılan "ahlâki bir eğilim" olduğuna işaret etmektedir (D'entrèves, 1993, s. 115). Dolayısıyla, başarısız olsa bile, Fransız Devrimi, "*asla unutulamaz* çünkü hiçbir politikacının geçmişte yaşanan olayların seyrini inceleyerek tasarlayamayacağı türden bir gelişme için insan doğasında bir yatkınlık ve güç açığa çıkarmıştır" (Kant, 1991b, s. 184). Doğrusu istenirse, Arendt, Kant için Fransız Devrimi'nin öneminin aktörlerin edimlerinden ziyade seyircilerin görüşlerinde yattığına inanmaktadır (D'entrèves, 1993, s. 115). Seyirci, konumundan ötürü dahil olmadığı olayın/durumun nihai anlamını; aktörün taraflı olduğu ya da genellikle olayın/durumun sadece bir kısmına tanıklık ettiği için göremediği, fark edemediği bir anlamı ayrımsayabilir. Arendt, sözü edilen bu olguyu şöyle dile getirmektedir: "En önemli şey, seyircinin gördükleridir" çünkü "olayların aldığı yönde, aktörlerin göz ardı ettiği bir anlam keşfedebilir […]" (Arendt, 1992, s. 54, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 111-112). Ona göre, "sadece seyirci bütünü görmesine imkân tanıyan bir konumda bulunur; aktör, oyunun bir parçası olduğu için, rolünü oynamak zorundadır - tanımı itibariyle taraflıdır. Seyirci ise tanımı gereği tarafsızdır - ona verilmiş bir rol yoktur" (Arendt, 1992, s. 55, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 113). Buna bağlı olarak da oyuna doğrudan katılmamanın,

oyunun dışındaki bir noktaya çekilmenin, her türlü yargının *sine qua non* [olmazsa olmaz] koşulu olduğu (Arendt, 1992, s. 55, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 113) sonucunu çıkarmaktadır. Dahası,

> aktörün ilgilendiği şey, *doxa*'dır, şöhrettir - yani diğerlerinin kanılarıdır (*doxa* sözcüğü, hem "şöhret" hem de "kanı" anlamına gelir). Şöhret, diğerlerinin kanılarından doğar. Bu yüzden, aktör için belirleyici olan soru, diğerlerine nasıl göründüğüdür (*dokei hois allois*); aktör, seyircinin kanısına bağlıdır; (Kant'ın dilindeki anlamıyla) otonom/özerk değildir; davranışlarını, [...] seyircilerin kendisinden beklediklerine göre yönlendirir. Ölçüt seyircidir. Ve bu ölçüt otonomdur/özerktir (Arendt, 1992, s. 55, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 113).

Yargıda bulunmayı tarafsız ve çıkarsız olmakla ilişkilendiren Arendt, böyle bir kapasiteyi aktörlerden çok, seyircilerde bulmaktadır. Öyle ki sadece seyirciler özgür, otonom/özerk, çıkarsız ve tarafsız yargılar ortaya koyabilmekte; böylelikle olayların anlamını aktörlerden daha iyi anlayabilmektedirler (D'entrèves, 1993, s. 116). Kant'ın siyaset felsefesi üzerine verdiği derslerin birinde, Arendt, bu durumu şöyle özetlemektedir:

> Politik konularda teori ile pratik arasındaki bilindik ayrım ya da karşıtlığın, Kant'ta seyirci ile aktör arasındaki ayrıma dönüştüğünü tespit etmiş ve seyircinin üstünlük taşıdığını şaşırarak görmüştük: Fransız Devrimi'nde asıl önemli olan, onu dünya tarihine geçmiş bir olay, unutulmaması gereken bir olgu yapan şey, aktörlerin iyi ve kötü edimleri değil, seyircilerin, kendileri müdahil olmamış kişilerin görüşleri/kanıları ve coşkulu onayıydı. Ayrıca müdahil ve katılımcı olmayan -deyim yerindeyse olayı insanlık tarihinin bir parçası ve dolayısıyla gelecekteki eylemler için bir temel haline getiren- bu seyircilerin, (Olimpiyat oyunlarındaki Pythagorasçı seyircinin ya da birbiriyle iletişim kuramayan Platon'un mağarasındaki seyircilerin tersine) birbirleriyle *ilişkili olduklarını* da gördük. Kant'ın politik yazılarından çıkarttıklarımız bunlardı […] (Arendt, 1992, s. 65, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 127-128).

Arendt, Kant'ın görüşüne göre, devrimi dünya tarihine geçmiş önemli bir kamusal olay kılan, diğer bir deyişle unutulmayacak bir olgu haline getiren şeyin seyircinin duyduğu çıkarsız ilgi/sempati olduğu konusunda ısrar etmektedir (Arendt, 1992, s. 61, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 122). "Dolayısıyla: Bu tikel olay için uygun kamusal alanı oluşturan, aktörler değil, alkışlayan seyircilerdi"r (Arendt, 1992, s. 61, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 122). Daha açık bir şekilde dile getirmek gerekirse,

"[k]amusal alan, eleştiride bulunan kimseler ve seyirciler tarafından oluşturulur, aktörler ya da yaratan kişiler [sanatçılar] tarafından değil" (Arendt, 1992, s. 63, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 124). Bununla birlikte, Arendt'in buradaki düşüncelerini ve Kant yorumunu, aktörlerin seyircilerden, seyircilerin de aktörlerden mutlak bir şekilde ayrıldığını gösteren bir işaret olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır. Çünkü Arendt, "her aktör ve sanatçının içinde [aynı zamanda] eleştiren bir kişi ve seyirci oturmaktadır; bu eleştirel ve yargılayıcı yeti olmadan eyleyen ya da yaratan kişi seyirciden o kadar tecrit edilmiş olacaktır ki onun tarafından algılanmayacaktır bile" diyerek (Arendt, 1992, s. 63, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 124), farklı bakış açılarını kazanmaya, aslında aktör ve seyircinin bakış açısını birbirine yaklaştırmaya çalışmaktadır.

Öte yandan, Arendt'e göre, seyircilerin tarafsız bir şekilde, çıkar gütmeden yargılayabilme ayrıcalığına sahip olmasının nedeni, sadece aktörlerin eylemlerine katılmadıkları için bağımsız ve mesafeli bir duruş sergileyebilmeleri değil, yargıda bulunurken aynı zamanda imgeleme ve ortak duyuya başvurma gerekliliğine de uymalarıdır (D'entrèves, 1993, s. 116-117). Tarafsız ve çıkarsız bir şekilde yargılama ayrıcalığına sahip olan seyirciler, "bunu yaparken iki önemli yetiyi, *imgelem ve ortak duyuyu* kullanmaktadır" (D'entrèves, 2000, s. 251). Kant'ta, imgelem, orada artık bulunmayanı/olmayanı temsil etme, *re-presenting* sözcüğünün imlediği anlamdan da anlaşılacağı üzere onu yeniden sunma ve böylelikle orada var kılma yetisi olarak betimlenmektedir: "*İmgelem, kendisi orada bulunmadan/kendi buradalığı olmadan* da bir nesneyi görüde temsil etme yetisidir" (Kant, 1998, s. 256, B 151, ayrıca bkz. Kant, 2015, s. 129, B 151). Başka bir deyişle, "[i]mgelem gücü (*facultas imaginandi*)", Kant söz konusu edildiğinde, "nesne karşısında olmadan görüleme yetisi"dir (Kant, 2006, s. 60, 167). Kişinin önceden duyularına verilmiş olanı zihninde temsil etmesini, yani zihninde kendisine yeniden sunmasını sağlayan yetidir bu. Kişi, imgelem aracılığıyla artık orada bulunmayan/olmayan nesneleri zihninde canlandırıp temsil edebilir; bu sayede onlarla ilgili "tarafsız bir yargı için gerekli mesafeyi koyabilir" (D'entrèves, 2000, s. 251). Bu uzaklaşma gerçekleştiğinde, demek ki kişi kendini belli bir uzaklığa yerleştirdikten sonra -işte ancak o zaman ve o noktada- farklı bakış açılarını da dikkate alarak zihnindeki temsiller üzerine derinlemesine düşünebilecek, böylece bir nesnenin asıl değerine ilişkin yargıya varabilecektir (D'entrèves, 1993, s. 117). Arendt, bu

duruma açıklık getirmek için bir kez daha Fransız Devrimi örneğine başvurmakta ve şunları kaydetmektedir:

> Bize ancak temsilde, yani artık dolaysız mevcudiyetinden etkilenmediğimiz zaman -Fransız Devrimi'nin fiili yapıp etmelerine müdahil olmamış seyirci gibi, müdahil olmadığımız zaman- dokunan veya etki eden şeyler, doğru ya da yanlış, önemli ya da önemsiz, güzel ya da çirkin veya bunların arasındaki bir şey olarak yargılanabilir. O zaman artık beğeniden değil, yargıdan bahsederiz; çünkü bu şey bizi hâlâ bir beğeni konusu gibi etkilese de, şimdi temsil sayesinde onunla aramıza uygun bir mesafe koymuş, onu kendi kıymetince değerlendirmek, onaylamak veya onaylamamak için şart olan uzaklığı, müdahalesizlik konumunu ya da çıkardan bağımsızlığı kazanmışızdır. Tarafsızlığın koşullarını, nesnenin kendisini ortadan kaldırarak oluştururuz (Arendt, 1992, s. 67, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 130).

Buradan hareketle, yargılamada birbirini izleyen "iki zihinsel işlem" olduğu (Arendt, 1992, s. 68, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 132), dolayısıyla yargıda bulunma yetisinin bu iki zihinsel işleme dayandığı söylenebilir. Bunlardan ilki, imgelemin gerçekleştirdiği işlemdir (Arendt, 1992, s. 68, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 132). Orada olmayanı oradaymış gibi sunma yetisi olarak yargılamada önemli rol üstlenen imgelem, nesneyi doğrudan karşı karşıya gelmek zorunda olmadığımız bir şeye, bazı bakımlardan âdeta içselleştirilmiş bir şeye dönüştürür (Arendt, 1992, s. 66, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 129-130). Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, artık orada bulunmayan, dolaysız duyu algısının konusu olmaktan çıkan, bu nedenle de kişiyi doğrudan etkileyemeyecek olan nesnelerin/şeylerin zihinde temsil edilmesine imkân verir (Arendt, 1992, s. 68, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 132). Dış duyulardan kaldırılan, uzaklaştırılan nesneyi kişinin iç duyularının konusu kılan imgelemin bu işlemi, nesneyi "ölçünme/düşünüm işlemi" için hazır hale getirir (Arendt, 1992, s. 68, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 132). İkinci işlem -ölçünme/düşünüm işlemi- ölçüp biçmekle, derinlemesine düşünmekle ilgilidir. Bu işlemde, kişi, temsilleri yargılar; onlar hakkında bir yargıya varmaya çalışır. Öyleyse, ölçünme/düşünüm işlemi, "bir şeyi fiilen yargılama etkinliğidir" (Arendt, 1992, s. 68, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 132). Birbirini takip eden bu iki işlem, tüm yargılar için en önemli koşulu, tarafsızlık ya da çıkardan bağımsızlık koşulunu tesis eder (Arendt, 1992, s. 68, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 132). Arendt'in belirttiği gibi,

> Kişi, gözlerini kapatarak, görünür şeylerin doğrudan etkisi altında olmayan tarafsız bir seyirciye dönüşür. Kör şair. Aynı zamanda, dış duyuların algıladığı şeyleri iç duyunun konusu haline getirerek, duyusal olarak verilmiş olanın zenginliğini sıkıştırıp yoğunlaştırır ve zihnin gözleriyle "görebilecek", yani tikellere anlam veren bütünü görecek duruma gelir. Seyircinin sahip olduğu avantaj, oyunu bir bütün olarak görmesidir; oysa her aktör sadece kendi oynadığı kısmı bilir ve eğer eylem açısından bir yargıda bulunacak olursa, bu yargı sadece bütünün onu ilgilendiren kısmı hakkındadır (Arendt, 1992, s. 68-69, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 132-133).

Seyircilerin başvurması gereken bir diğer yeti ise ortak duyu ya da *sensus communis* olarak adlandırılan şeydir çünkü onsuz yargılarını paylaşabilmeleri veya mizaçtan kaynaklanan bireysel farklılıklarının üstesinden gelmeleri mümkün olmaz (D'entrèves, 1993, s. 117-118). Arendt, Kant'la birlikte, ortak duyu teriminin ifade ettiği anlamın değiştiğinden söz etmektedir. Ona göre, terim "diğer duyularımız gibi bir duyu" anlamı taşıyorken, Kant, Latince terimi kullanmayı seçmiş ve burada farklı bir şey kastettiğini özellikle göstermek istemiştir: "Bizi topluluk içinde bulunmaya uygun kılan -ek bir zihinsel yetenek gibi (Almancası: *Menschenverstand*)- ek bir duyu"dur bu (Arendt, 1992, s. 70, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 135). *Sensus communis*'te kendini gösteren şey, aslında "insanın insanlığı"dır; dolayısıyla bununla kastedilen de "[i]nsanı hayvanlardan ve tanrılardan ayıran yetenektir" (Arendt, 1992, s. 70, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 135). Öte yandan, Kant'ın kendisi, "[b]eğeni konularında, diğerlerinin lehine kendimizden feragat etmemiz gerekir"; "[b]eğenide bencillik alt edilir" demektedir (aktaran Arendt, 1992, s. 67, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 131). Bununla anlatmak istediği, yargılarımızın geçerli olabilmesi için -yani herkes tarafından tanınıp kabul edilmesi için- kamu ve öznelerarasılık lehine olacak şekilde kendi özel, öznel koşullarımızın ötesine geçmemiz gerektiğidir (Arendt, 1992, s. 67, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 131); ki böyle bir şey de ancak topluluk duyusuna, *sensus communis*'e başvurarak başarılabilir. Buradan hareketle, beğeniyle ilgili yargılarda, daima diğerlerinin, diğerlerinin beğenilerinin ve olası yargılarının hesaba katıldığını hatırlatan Arendt, "[b]u gereklidir çünkü insanım ve başka insanların yoldaşlığı olmadan yaşayamam" demektedir (Arendt, 1992, s. 67, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 131).

Beğenme veya beğenmeme, onaylama veya onaylamama arasında seçim yapan kişi için değerlendirme ölçütü, "iletilebilirlik ya da kamusallık"tır (Arendt, 1992, s. 69,

ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 134). Arendt'in Kant dersinde verdiği örneklerle devam etmek gerekirse, "[k]işi, nefret ve kıskançlık duygularını dile getirmeyi veya babasının ölümü karşısında neşe göstermeyi istemez; diğer taraftan, bilimsel çalışma yapmaktan hoşlandığını ilan etme konusunda bir tereddüt duymayacak ve mükemmel bir kocanın ölümünden duyduğu acıyı gizlemeyecektir" (Arendt, 1992, s. 69, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 134). Öyleyse, yargı için ölçüt iletilebilirliktir; yargılarımızın iletilebilir olup olmadığına karar vermenin ölçüsü ise ortak duyudur (Arendt, 1992, s. 69, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 134), yani bu yargıların *sensus communis*'e uyup uymadığına bakmak gerekmektedir. Arendt'in yukarıda belirttiği gibi, Kant, *sensus communis* terimini, sadece herkeste olmasını beklediğimiz ortak duyuyu ifade etmek için değil, bizim insan topluluğuna ayak uydurmamızı sağlayan özel bir duyuyu, bir çeşit zihinsel yeteneği belirlemek için de kullanmaktadır. Bu, özellikle bir "topluluk duyusu"dur (*gemeinschaftlicher Sinn*) (Arendt, 1992, s. 71, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 137) çünkü iletişim ve konuşma ona dayanmaktadır (Arendt, 1992, s. 70, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 135). Gerçek şu ki iletişim olmadan ne bir topluluk oluşturabilir ne de bir topluluk içine girebiliriz. Arendt, Kant'ta karşılaşılan haliyle topluluk duyusunun ya da *sensus communis*'in tekilliğinde her bireyin sahip olduğu *sensus privatus* ile tezat oluşturduğunu düşünmekte; bu düşüncesini haklılaştırmak için de yine Kant'a, ondan yaptığı kısa ama oldukça önemli bir alıntıya başvurmaktadır: "Deliliğin tek genel belirtisi, *sensus communis*'in kaybedilmesi ve kişinin onun yerine ikame ettiği kendi [özel] duyusunda (*sensus privatus*) ısrar etme mantığıdır"[24] (aktaran Arendt, 1992, s. 70, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 135). Bunlardan ikincisi üstünlük kazandığında, kişi, gereksinimlerini ortaya koymasını ve diğerlerini bilgilendirmesini sağlayacak ifade etme gücünü kaybetmemekle birlikte (Arendt, 1992, s. 71, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 136), yargılarını iletemeyecek duruma gelmektedir (D'entrèves, 1993, s. 118). Çünkü "[i]letişim, ifade etme değildir" (Arendt, 1992, s. 70, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 135). Kant, kendi *sensus communis* tanımını, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin 40. bölümcesinde/ fıkrasında, "Bir Tür *Sensus Communis* Olarak Beğeni Üzerine" başlığı altında vermiştir. Burada, şöyle yazmaktadır:

[24] Bu alıntıyla ilgili bir karşılaştırma için bkz. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, R. B. Louden (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 113, 219.

> Fakat "*sensus communis*" ifadesiyle, bir *toplumsal* [ortak] duyu idesi, yani kendi yargısını *deyim yerindeyse* insanlığın ortak aklıyla karşılaştırabilmek için başka herkesin düşüncede temsil etme tarzını kendi ölçünme/düşünüm ediminde (*a priori*) hesaba katan bir yargılama yetisi anlaşılmalıdır […] Bu, kendi yargımızı başkalarının fiili yargılarından ziyade olası yargılarıyla karşılaştırarak ve kendimizi başka herhangi birinin yerine koyarak, yargımıza olumsal bir şekilde eklenmiş sınırlamalardan soyutlanarak yapılır. […] Şimdi, bu ölçünme/düşünüm işlemi, *ortak* duyu olarak adlandırılan yetiye yüklenemeyecek kadar yapay bir işlem gibi görünebilir; ama sadece soyut formüllerde ifade edildiğinde öyle görünür. Aslında genel bir kural olarak hizmet edecek bir yargıya varmak istiyorsak, çekicilik ve duygudan soyutlamaktan daha doğal bir şey yoktur (Kant, 1914, s. 139, ayrıca bkz. Kant, 2000, s. 173-174, 5: 293-5: 294 ve Kant, 2016, s. 109).

Arendt, daha sonra, bu *sensus communis*'in maksimlerine, yani Kant'ın *der gemeine Menschenverstand* için belirleyip ortaya koyduğu üç maksime bakmaktadır. Bu maksimler, sırasıyla, "kendisi için düşünmek", "kendimizi başka herkesin yerine koyarak düşünmek" ve kişinin kendisiyle uyum içinde düşünmesi anlamına gelecek şekilde "her zaman tutarlı düşünmek"tir (Kant, 1914, s. 139, ayrıca bkz. Kant, 2000, s. 174, 5: 294 ve Kant, 2016, s. 109). Bunlardan ikincisi, genişletilmiş zihniyetin, diğer bir ifadeyle "*genişletilmiş* düşünme/düşünce" tarzının maksimidir (Kant, 1914, s. 139, ayrıca bkz. Kant, 2000, s. 174, 5: 294 ve Kant, 2016, s. 109). Kant, yine aynı bölümcede, bu maksimlerden ilkini anlama yetisinin/anlığın (*Verstand*), ikincisini yargı gücünün (*Urteilskraft*), üçüncüsünü ise aklın/usun (*Vernunft*) maksimi olarak adlandırabileceğimizi söylemektedir (Kant, 1914, s. 140, ayrıca bkz. Kant, 1986, s. 227, Kant, 2000, s. 175, 5: 295 ve Kant, 2016, s. 110). Arendt, bunların bilmenin ya da bilme yetisinin [*cognition*] maksimleri olmadığını özellikle kaydeder çünkü bilme söz konusu olduğunda, "hakikat kendisini dayatır ve kişi herhangi bir 'maksim'e ihtiyaç duymaz. Maksimler ancak görüş ve yargıya ilişkin konulara uygulanabilirler ve ancak bu konularda gereklidirler" (Arendt, 1992, s. 71, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 136). Arendt'in, daha çok, genişletilmiş düşüncenin geçerli olduğu ikinci maksim üzerinde durduğu açıktır. Ona göre, bu maksim, kişinin düşüncesinin niteliğine işaret etmektedir; kendi deyişiyle, "nasıl ki ahlâki konularda o kişinin davranış maksimi iradesinin niteliğini gösterirse, yargılamanın maksimi de topluluk duyusunun hâkim olduğu dünyevi konularda kişinin 'düşünme tarzı'nı (*Denkungsart*) gösterir" (Arendt, 1992, s. 71, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 136). Ya da Kant'ın dediği gibi,

> Bir insan, doğuştan getirdiği doğal yeteneklerin menzili ne denli dar veya seviyesi ne denli vasat olursa olsun, yargıda bulunurken birçoklarının içine hapsolduğu öznel, kişisel koşulları bir kenara koyabiliyor ve kendi yargısı üzerine *genel bir bakış açısından* düşünebiliyorsa (ki bunu sadece kendisini başkalarının bakış açısına yerleştirerek belirleyebilir), bu, onun *genişlemiş/ genişletilmiş düşünme* tarzına sahip biri olduğunu gösterir (Kant, 1914, s. 140, ayrıca bkz. Kant, 2000, s. 175, 5: 295 ve Kant, 2016, s. 110).[25]

Kant, bu değerlendirmeden hemen sonra, beğeninin sağlam anlama yetisine (*Verstand*) göre daha büyük bir hakla *sensus communis* olarak adlandırılabileceğini ve estetik yargı gücünün de toplumsal ya da ortak duyu adını taşımayı entelektüel yargı yetisinden daha çok hak ettiğini (Kant, 1914, s. 140, ayrıca bkz. Kant, 2000, s. 175, 5: 295 ve Kant, 2016, s. 110) dile getirmektedir. Bu bağlamda, "duyu", "salt ölçünmenin/ düşünümün zihin üzerindeki etkisi" (Kant, 1914, s. 140, ayrıca bkz. Kant, 2000, s. 175, 5: 295 ve Kant, 2016, s. 110) anlamına gelmektedir. Kant, burada enine boyuna yürüttüğü tartışmayı, beğeninin, "belirli bir temsildeki/tasarımdaki duygumuzu, bir kavramın aracılığı olmadan, *evrensel bir şekilde iletilebilir* kılan şeyi yargılama/ değerlendirme [*judging*] yetisi olarak" (Kant, 1914, s. 140, Kant, 2000, s. 175, 5: 295, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 110) bile tanımlanabileceğini ileri sürerek tamamlamaktadır. Arendt ise Kant'ın tüm bu yazdıklarından hareketle, beğeni yargılarında herkesin daima *sensus communis*'e başvurduğu sonucuna varmakta ve yargılara özellikli bir geçerlilik kazandıranın da yine bu başvuru olduğu anlamını çıkarmaktadır (Arendt, 1992, s. 72, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 138). Şu bir gerçek ki, beğeni yargıları, "ne yalnızca öznel ne de tamamen nesneldir"; yani hem diğer duyu yargılarından hem de bilmeye ilişkin yargılardan farklıdırlar (D'entrèves, 1993, s. 119). Bu yargıların geçerliliği -içinde yargılayan başkalarının da bulunduğu- topluluktan aldıkları onaya dayanmaktadır (D'entrèves, 1993, s. 119). Arendt'in açıklamaya çalıştığı gibi,

[25] Arendt, bu paragrafı alıntılarken, yine J. H. Bernard'ın İngilizceye çevirdiği *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nden yararlanmıştır. Bernard'ın çevirisinde tek bir değişiklik, küçük ama önemli bir değişiklik yapmıştır. Kant'taki "*allgemein*" kavramı orijinal çeviride "*universal*" olarak verilmişken, Arendt bunu "*general*" olarak kullanmayı tercih etmiştir. Yargıda bulunan kişinin yargısı, kendisini bakış açısına yerleştirdiği kişilerin sayısı ne kadar fazlaysa o kadar genel olacaktır. Ancak bütün istek ve çabasına rağmen kişinin kendisini *herkesin* bakış açısına yerleştirmesi hiçbir zaman mümkün olamayacağı için evrensel bir bakış açısı hiçbir zaman yakalanamayacak; dolayısıyla kişinin yargısı da evrensel olarak değil, genel olarak geçerli olacaktır. Yargıda, sadece böyle bir geçerlilikten söz edilebilecektir. Arendt de aynı nedenle *evrensel* kavramı yerine *genel* kavramını kullanmayı yeğlemiş olmalıdır.

> Bu yargıların geçerliliği, aslında tam anlamıyla birer yargı olmayan bilişsel ya da bilimsel önermelerin geçerliliği gibi değildir. ("Gökyüzü mavidir" ya da "İki kere iki dört eder" dediğimizde, "yargılama" yapmış olmayız; duyularımızın ya da zihnimizin sunduğu kanıtların zorlamasıyla "olan"ı söylemiş oluruz.) Benzer bir şekilde, başka herhangi birini, "Bu güzel" ya da "Bu yanlış" gibi yargılarımızı onaylamaya zorlayamayız (Kant, ahlâki yargıların ölçünme/ düşünüm ve imgelemin ürünü olmadığı görüşündedir, dolayısıyla ahlâki yargılar da dar anlamda birer yargı değildir); tek yapabileceğimiz başkalarının onayını almaya ve kazanmaya çalışmaktır. Ve bu ikna etkinliğinde, aslında "topluluk duyusu"na başvururuz. Diğer bir ifadeyle, yargıda bulunurken, bunu, bir topluluğun üyesi olarak yaparız (Arendt, 1992, s. 72, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 138).

Arendt, bireylerin genişlemiş/genişletilmiş bir zihniyete kavuşmasına, dolayısıyla tarafsız yargılarda bulunabilecek duruma gelmesine imkân verenin de bu topluluk duyusu olduğuna inanmaktadır:

> "Genişletilmiş zihniyet"in doğru yargının *sine qua non* [olmazsa olmaz] koşulu olduğunu görmüştük; topluluk duyusu, zihniyetimizin genişlemesini mümkün kılar. Tersinden söylersek, yargı yetisinin kullanımını sınırlandıran, engelleyen özel durum ve koşullardan soyutlanabilmemiz anlamına gelir. Özel koşullar, bizi şarta bağlar; imgelem ve ölçünme/düşünüm ise kendimizi onlardan *özgürleştirmemize* ve yargılamaya özgü erdem olan nispi tarafsızlığı elde etmemize olanak tanır (Arendt, 1992, s. 73, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 139).

Öyleyse, yargıların geçerliliği de tarafsızlık derecesine, Kant'ın çıkarsızlık, "çıkardan bağımsızlık" [*disinterestedness*] dediği şeye (Arendt, 1992, s. 73, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 139) bağlıdır. Böyle bir tarafsızlığa ulaşmak için gereken şey ise imgelem ve ölçünme/düşünüm kapasitesinin etkin bir biçimde kullanılması; dolayısıyla düşünmenin nesnesi olan her konunun, bir problemi imleyen her olgunun, başkalarının bakış açılarını da içermesi beklenen genişlemiş/genişletilmiş zihniyetle ele alınmasıdır.

Arendt, Kant'ın estetikle ilgili görüşlerini yorumlayıp aktarmaya çalışırken, beğeni yargılarının iletilebilirliğine ve genişletilmiş zihniyetin başkalarıyla bağlantılı oluşuna yönelik vurguda ısrar ederek, bunların, Kant'ın "ebedi barış içinde yaşayan birleşmiş bir insanlık" düşüncesine neredeyse çaba harcamadan eklemlenebileceğini (Arendt, 1992, s. 74, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 141) göstermek istemiş olabilir. "Duygularımızı, hoşlandığımız şeyleri ve çıkardan bağımsız hazlarımızı iletmek suretiyle kendi *seçimlerimizi* anlatırız ve yoldaşlarımızı seçeriz […]" (Arendt, 1992, s.

74, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 141). Arendt, bu iletilebilirliğin apaçık bir biçimde genişlemiş zihniyete dayandığını; kişinin ancak başkasının bakış açısından düşünerek iletişim kurabileceğini; aksi halde başkasıyla hiçbir zaman buluşamayacağını, hiçbir zaman onun anlayacağı şekilde de konuşamayacağını savunmaktadır (Arendt, 1992, s. 74, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 141). Buna göre, genişlemiş zihniyet ne kadar genişse, iletmenin, dolayısıyla iletişim ve iletilebilirliğin kapsamı da o kadar geniş olacaktır. Ya da tam tersi. Genişlemiş/genişletilmiş zihniyetin mümkün olan en geniş durumuna gelebilmesi için de zorunlu bir koşul olarak savaşın ortadan kaldırılması gerekecektir (Arendt, 1992, s. 74, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 141). Kant'ın, bu iletişim ve iletilebilirliğin -sanki insanlığın kendisi tarafından buyurulmuş kökensel bir sözleşmeden geliyormuş gibi- dikkate alınmasını herkesin diğer herkesten beklediği ve istediği[26] (aktaran Arendt, 1992, s. 74, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 141-142) yönündeki iddiasına yer verdikten sonra, Arendt, şöyle demektedir:

> Bu sözleşme, Kant'a göre, salt bir idedir fakat bu konular üzerine düşüncelerimizi düzenlemekle kalmayıp, eylemlerimize de fiilen ilham veren bir idedir. İnsanlar, her insanda bulunan bu insanlık idesi sayesinde insan olurlar ve bu ide yalnızca yargılarının değil, eylemlerinin de ilkesi haline geldiği ölçüde uygar ya da insani olarak nitelenebilirler. Aktör ve seyircinin birleştiği nokta budur; aktörün maksimi ile seyircinin maksimi, dünyadaki piyesi kendisi uyarınca yargıladığı "ölçüt", şimdi aynıdır. Bu itibarla, eyleme dair kategorik buyruk şöyle okunabilir: Her zaman bu kökensel sözleşmeyi genel bir yasaya dönüştürebilecek maksime göre eylemde bulun (Arendt, 1992, s. 74-75, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 142).

Arendt'in aktör ve seyircinin bakış açısı arasındaki bağlantıyı kabul ettiği, burada bir kez daha açıkça görülmektedir. Demek ki, hem yargı hem eylem aynı ilkeden -Kant'ta *evrensel*, Arendt'te *genel* olan iletilebilirlik, başka bir deyişle de kamusallık ilkesinden- etkilenmektedir. Bizim görevimiz ise kökensel bir insanlık sözleşmesinden geliyormuş gibi göz önüne alınması gereken bu ilkenin peşinden gitmektir (D'entrèves, 1993, s. 120). Daima bir topluluğun üyesi olarak, topluluk duyusu olan *sensus communis*'in rehberliğinde yargıda bulunsak da son tahlilde dünyadaki insan

[26] Ayrıntılı bir inceleme ve karşılaştırma için bkz. Immanuel Kant, *Kant's Critique of Judgement*, J. H. Bernard (Çev.), Macmillan, London 1914, Bölümce 41, s. 141. Ayrıca bir karşılaştırma için bkz. Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, P. Guyer (Ed.), Cambridge University Press, New York 2000, Bölümce 41, s. 177, 5: 297. Yine bkz. Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, A. Yardımlı (Çev.), İdea Yayınları, İstanbul 2016, Bölümce 41, s. 112.

topluluğunun, yani bir dünya toplumunun üyesi olduğumuz asla unutulmamalıdır; insan olarak, insan olmak bakımından edindiğimiz bu üyelik, her birimizi birer dünya yurttaşı yapmaktadır (Arendt, 1992, s. 75, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 143). Bu nedenle, "[k]işi, politik konularda yargıya varırken ve eylemde bulunurken, kerterizini, bir gerçeklik olarak değil ama bir ide olarak dünya yurttaşı olma vasfından, dolayısıyla aynı zamanda bir *Weltbetrachter*, bir dünya seyircisi olma vasfından almalıdır" (Arendt, 1992, s. 75-76, ayrıca bkz. Arendt, 2019, s. 143). Bu, karşıdakini artı eksi sayılara indirgeyen çıkarların masaya yatırıldığı, bıçağın kemiğe dayandığı anlarda, gerçekten de felaketleri önleyebilir. Üstelik sadece Arendt için değil, her birimiz için.

SONUÇ

Yeats, *Kelt Şafağı*'ndaki denemelerin birinde, sanki düşle gerçek arasında sıkışmış gibi görünen değerli taş yiyicilerinden söz etmektedir: Sayılamayacak kadar çok sayıda maymun, dipsiz, karanlık bir çukuru çevreleyen parmaklıkların üzerine çıkmış, bitmek nedir bilmeyen bir açlıkla ellerindeki, avuçlarındaki değerli taşları yemektedir (Yeats, 2017, s. 133). Anlatıcı, maymunları izlerken, işte ancak o zaman, bu gördüğü şeyin kendi cehennemi olduğunu anlamaktadır (Yeats, 2017, s. 133). Seçimin artık iyi ile kötü arasında değil, cinayet ile cinayet, kötü ile kötü arasında yapıldığı, insanın sadece insan olduğu için sahip olduğu en temel hakların bile ihlal edildiği bir döneme, Hitler Almanya'sına ve Holocaust'a tanıklık eden Arendt de insanlığa ait tüm değerlerin tıpkı o kırmızı, yeşil parlayan taşlar gibi doymak bilmez ölümcül bir iştaha kurban edildiğini görmüştür. Üstelik hayal meyal değil, olup bitenin dayattığı katı gerçeklikte görmüştür. Yaşananlara, orada olup biten hakkında sonradan anlatılanlara bakılırsa, değerli taş yiyicileri, toplama ve imha kamplarının içinde olduğu kadar, dışarıda da iş başındadır. Kitleler, susarak onay vermiştir olup bitendeki kötülüğe. Totaliter rejimle birlikte kuklalar gibi art arda sıralanarak ölüme yürüyen insan dizileri (Arendt, 1973, s. 455) yaratmayı başaran radikal kötülük deneyimi, toptan tahakküm koşulları altında kendi cehennemini kurmuştur; hem de yaşadığımız dünyada, insanla insan arasında. Bize rahatsızlık vermeye devam eden çok temel konulara -kötülük, sorumluluk, düşünme, yargılama- yönelik çok temel sorular ise günümüze miras kalmıştır. Arendt, bu temel soruları çalışmalarında gündeme getirmiş; soruların işaret ettiği sorunları tartışmaya açarak bizim açımızdan kayda değer bir adım atmıştır. Katliama veya Yahudi düşmanlığının uzun tarihine ışık tutacak genel saptamalar yapmak gibi bir iddiada hiçbir zaman bulunmamıştır. Dikkatini, cam kabin içinde sanık sandalyesinde oturan Adolf Eichmann'a çevirmiş; tehcir operasyonlarını yöneten bu son

derece *normal* Nazi subayında gördüğü olguya dayanarak *kötülüğün sıradanlığı* kavramına açıklık getirmeye çalışmış; kötülükle karşılaşınca uygun şekilde tepki vermeye hazır olmak için sorumluluk, düşünme ve yargılama konusunda bilinenleri yeniden gözden geçirmek gerektiğini hatırlatmıştır.

İnsan, arada olan varlıktır. Nesnel dünyada gerçekleşen olaylar sonucunda, her zaman belli bir durumun içinde bulur kendini. İçine düştüğü durumla kendi duruşu arasında kalmaktan kurtulamaz o (Çotuksöken, 2017, s. 8). Duruşu da kriz anlarında sınanır; Arendt'in terminolojisiyle karanlık zamanlarda. Yirminci yüzyılın, insanı duruş bakımından sınıfta bıraktığı söylenebilir. Totaliter şiddet ve kötülüğün yaygınlık kazanmasıyla birlikte kendini açığa vuran bir krizin, sorumluluk konusunu tartışmaya açık hale getirdiği yetmezmiş gibi, düşünme ve yargılamada da tehlikeli boyutlara varan bir krize yol açtığı açıktır. Her şeyden önce, III. Reich'ın *nihai çözüm* dehşeti, olayların akışına hiç karışmayan kalabalığın verdiği sessiz onayla mümkün olmuştur. Kişi, toptan tahakküm koşulları altında yürütülen totaliter şiddet politikasının acımasız gücünü ve etkisini anlamak istiyorsa, toplumun örtük işbirliği ile ilgili gerçeği bir kenara itemez. Bu nedenle, sadece Nazi subayı Eichmann'ın sorumluluğu (ve suçu) konusu değil, cinayetin ırk uğruna yerine getirilmesi gereken bir görev olarak kabul edildiği mevcut rejime kolayca uyum sağlayabilen sıradan Almanların sorumluluğuyla ilgili konu da tartışılmalıydı. Olmasına izin verdikleri şeyin sorumluluğunu da taşımalıydılar. Şu veya bu şekilde Hitler'e yenik düşen ve rejimin buyruklarına itaat eden Almanların olanlar için sorumluluk taşıdığını iddia etmek, onların cinayet suçundan sorumlu olduğunu ileri sürmek değildir. Peki ama suç işleme bütünüyle kişiselken, taşınacak sorumluluk paylaştırılabilir miydi? İnsan, suça bizzat iştirak etmese bile, başkası olanı ötekileştirmenin ve onun başına gelene yabancılaşmanın kolaycılığına kapılmadan, kötülükle dolu dünyanın sorumluluğunu üstlenebilir miydi? Kötülük karşısına çıkınca, insanın sorumluluğu nerede başlayıp, nerede bitecekti?

Sorumluluğa ilişkin düğümü çözmeye çalışmak, bizi, kaçınılmaz bir şekilde düşünme ve yargılama ile ilgili sorulara yönlendirmiştir. Bu bağlamda, Eichmann'ın en başından beri düşünme ve yargılama konusunda sergilediği başarısızlığı gözden kaçırmamak gerekir. Eichmann'dan hareketle yüzleşilmesi gereken sorun, son derece normal bir insanın doğruyu yanlıştan nasıl ayırt edemediğiydi. Öteki olana yönelik

haksızlığı, şiddeti ve öldürmeyi yasal hale getiren koşullara rağmen hâlâ doğru ve yanlış arasında ayrım yapabilen bir avuç insanın düşünme ve bağımsız yargılarda bulunma gücüyle ilgili daha genel bir konu da vardır. Neden sadece bir avuç insandan söz edilmekteydi? Kötülüğe karşı koymamızı sağlayan kaynaklar arasında insana *kalan* neydi? Doğru ile yanlış, haklı ile haksız arasında ayrım yapabilmeyi sağlayan, dolayısıyla ahlâki eylemin tam kalbine yerleşen yargılama yeteneği, bir biçimde düşünme yetimizle bağlantılı olabilir miydi (Arendt, 1981a, s. 5, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 23)? Arendt, öncelikle ve özellikle, ahlâki eylemin temellerine ilişkin anlayışı sorgulamıştır. Totaliter şiddet ve radikal kötülükle ilgili deneyimin, normal koşullarda ahlâki davranışı yönlendiren standartların -gelenek, alışkanlık ve kuralların- sürekliliğine artık güven duyamayacağımızı gösterdiğini ileri sürmüştür. Totalitarizm deneyimi, insanların birlikte yaşayabilmesini sağlayan kural, gelenek, âdet ve alışkanlıkların şaşırtıcı bir biçimde öldürmeye izin veren, hatta öldürmeyi görev addeden yeni bir alışkanlık ve kural dizisiyle değiştirilebileceğini ortaya koymuştur. Öldürme ve imha gibi amacı açıkça ortaya koyan sözcükler yerine tahliye, ikametgâh değişikliği, özel muamele, nihai çözüm gibi sözcüklerin seçildiği yeni *dil kuralları* vardır artık. Kullanılan sözcüklerin meşru olmaması, önemli bir sorundur. Kaldı ki, toplumu bir arada tutan ahlâki kimliğin kurucusu, sözcüklerin meşru olup olmadığına ilişkin sınıflamalardır (Tunçel, 2010, s. 101). Eichmann, bir alışkanlık dizisinden diğerine geçmenin, bir dil kuralı dizisini yenisiyle değiştirmenin kolaylığını gözler önüne seren en uç örnektir; kendi vicdanının sesini duymamak için kulaklarını kapatmasına gerek kalmamıştır çünkü vicdanı -toplum genelinde olduğu gibi- sadece Führer'in sözlerini tekrarlamaya yaramıştır. Düşünme -başkalarının bakış açılarını dikkate alarak düşünme- ve bağımsız yargılarda bulunma becerisine sahip olmayışı, Eichmann'da göze çarpan en belirgin özelliktir. Kötülüğün sıradanlığı kavramına açıklık getirmeye yönelik tüm girişimlerinde, Arendt, Eichmann'ın düşünme ve bağımsız yargılarda bulunma beceriksizliğiyle ilgili konuya tekrar tekrar geri dönmek zorunda kalmıştır. Dünyayı diğerleriyle paylaşma becerisi ve rejime özgü dil kurallarına başvurmadan doğruyu yanlıştan ayırt edebilme yeteneği, totaliter şiddete bir biçimde onay vermiş olan sessiz görgü tanıklarında da eksiktir. Bu çarpıcı olgu, *Zihnin Yaşamı*'nın, Arendt'in düşünme, irade ve yargılamayı konu alacak şekilde tasarladığı çalışmanın başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Ömrü kitabın yargılamaya ayırdığı son

kısmını yazmaya yetmediği için, onun nereye varmak istediğini keşfetmeye çalışırken, bulmacanın parçalarını dikkatle bir araya getirmemiz, diğer metinlerdeki ipuçlarını takip etmemiz gerekmiştir. Bu yöndeki çabamızın, düşünmeye ve yargıda bulunmaya ilişkin temel özelliklerin altını çizmek olarak değerlendirilmesi uygun olacaktır.

Burada, "Hannah Arendt'te Sorumluluk, Düşünme ve Yargılamanın Anlamı" başlığı altında yürüttüğümüz soruşturmada, genel olarak, kötülüğü kendine özgü duruşuyla karşılaması beklenen özneden -Arendt'in terminolojisindeki politik varlıktan- hareketle, insanın sahip olduğu olanakların ve entelektüel kaynakların araştırılması amaçlanmıştır. Çağımızda kötülüğün görünürlüğü ile ona karşı koymak için başvurulacak mevcut entelektüel kaynaklar arasında derin bir uçurum açıldığına, kötülük repertuarı giderek zenginleşirken tepkilerimizin cılızlaştığına ilişkin sav (Delbanco, 1995, s. 3) dikkate alınırsa, durum sanıldığından daha tehlikelidir ve tehlike geçmiş değildir. Sorumluluk, düşünme, yargılama ve kötülükle ilgili zor ve rahatsız edici soruları, Arendt kadar etkili bir şekilde ortaya koyan çok az düşünür vardır. Onun sorduğu sorular, bu sorulara verdiği yanıtlar ve açığa çıkan yeni sorular, durumlar karşısındaki duruşumuz üzerinde belirleyici olduğundan veya olacağından, hukuk ve/veya ahlâk alanında apaçık bir krizin yaşandığı karanlık zamanlarla ilgili belirlemelerde büyük önem taşımaktadır.

Tezin ilk bölümünde -başkalarıyla paylaşılan politik alanda bir görünüp bir kaybolan politik özne için- kötülüğe karşı koymada kritik bir olanak olarak beliren sorumluluğun sınırlarının tayin edilmesine çalışılmıştır. Arendt'in politika teorisinde önemli bir yer tutan sorumluluk kavramının -özellikle kolektif (politik) sorumluluk kavramının- ve bu kavram etrafında kümelenen bazı sorunların aydınlatılması, hem kötülükte insan sorumluluğunun anlaşılması hem de kötülükle mücadelede elimizi güçlendirecek yeni yolların açılabilmesi açısından gerekli görülmüştür. Öncelikle, suçlu olmakla sorumlu olmak arasındaki keskin ayrım ortaya konmuştur. Bu ikisinin birbirine karıştırılması karşısında şüpheci ve eleştirel bir yaklaşım sergileyen, *kolektif* suç veya suçluluk fikrinin doğurduğu/doğurabileceği sakıncaları işaret eden Arendt, konuyla ilgili görüşlerini aktarırken, savaştan sonra Alman kamuoyunda herkesin suçlu olduğu yönünde bir yaygara kopartıldığını ancak bu yaygaranın gerçekten suçlu olanları gizlemekten ve/veya temize çıkarmaktan başka bir işe yaramadığını belirtmiş; herkesin

suçlu ilan edildiği bir yerde, hiç kimsenin suçlu olamayacağını özellikle vurgulamıştır (Arendt, 2005a, s. 147, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 43). Herkesin suçlu olduğuna ilişkin bir kabulün, sadece tartışmalı *çark dişi* teorisini haklılaştırmaya hizmet ettiğini, bunun da gerçek failleri mahkemede yargılamayı ve cezalandırmayı güçleştirdiğini fark etmiştir. Oysa çark dişi teorisi baştan yanlıştır. Ne Eichmann ne de bir başkası, III. Reich'ın sistematik ölüm mekanizmasında herhangi bir parça, küçük bir dişli olarak görülebilirdi; makinedeki bütün çarklar, çarklardaki bütün dişliler, suçun sorgulandığı mahkemelerde tekrar faillere, yani insanlara dönüştürülmeliydi (Arendt, 2009d, s. 293-294). Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, niyet ya da suçluluğun kolektif olmasına imkân yoktur ancak olup bitendeki sorumluluk paylaşılabilir; olayların akışına hiç katkısı olmayan bir kişi bile kolektif sorumluluğun taşıyıcısı olabilir. Böylelikle, başkasına yapılan kötülük ve haksızlık karşısında sessiz kalanların, bu kötülük ve haksızlıktan sorumlu olduğunu düşünmek mümkün hale gelir; gerçekten suç işlemiş olmasalar da. Suç tamamen kişiselken, Arendt'in açıklamak için uğraş verdiği özel bir sorumluluk türü -kişiyi yapmadığı şeylerden de sorumlu tuttuğu için- kişisel yapıp etmelerin dışına uzanıyormuş gibi görünmektedir.

Arendt, sorumluluğu -en azından belirli bir türünü- politik alanla, politik olanla ilişkilendirerek politik varlık/varoluş bakımından tanımlamış; kavramı, hukuk ya da ahlâk alanından bildiğimiz anlamıyla sınırlandırmamıştır (Herzog, 2004, s. 39). Aristoteles'ten beri *zoon politikon* olarak andığımız bu politik varlık, kendisini ancak başkalarının varlığı halinde, başkalarının hazır bulunuşluğu sayesinde gösterip ortaya koyabilmekte, artık orada olmayan başkalarını zihninde hazır bulundurduğu görüşleri aracılığıyla temsil etmekte ve Arendt için kolektif-politik sorumluluğun taşıyıcısı olmaktadır. Kolektif-politik sorumluluk, insanları imha etmek için fabrikalar kuran, hayatta kalmayı başaranları ise insanlığın dışına süren radikal kötülük karşısında, Arendt'in belki de biraz tepkisel olarak ortaya attığı ve kullandığı bir kavramdır. O, hem bu kavramın hem de işaret ettiği sorunların -hukuki veya ahlâki olanlardan ayrı olarak- politik çıkmazlarla ilgili olduğundan (Arendt, 2005a, s. 148, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 44) oldukça emin görünmektedir. Ahlâki açıdan yargılanamadığı gibi, ceza mahkemesinin karşısına da çıkarılamayan bu kolektif-politik sorumluluk (Arendt, 2009d, s. 302), kişiye kendi yapıp etmelerine bağlı olarak yüklenen kişisel sorumluluktan ayrı değerlendirilmektedir. Buna göre, kolektif-politik sorumluluktan söz

edilebilmesi için iki önemli koşulun mevcut olması gerekir: Kişi, yapmadığı bir şey için sorumlu tutulmalıdır ve üstlenmek zorunda kaldığı sorumluluğun nedeni, istemli hiçbir eyleminin sona erdiremeyeceği kolektif bir gruba üyeliği olmalıdır (Arendt, 2005a, s. 149, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 45). Sadece cumhurbaşkanı, başbakan, hükümet sözcüsü ya da parti liderleri gibi politik karar vericiler için icat edilmiş bir kavram değildir bu. Kolektif-politik sorumluluk, başkalarıyla bir arada yaşadığını, dünyayı başkalarıyla paylaştığını bilen ve bu bilgiyle hareket eden politik öznenin sorumluluğudur; dolayısıyla toplumun aklı başında her üyesi için geçerli olduğu iddia edilebilir. Bu katı politik sorumluluktan kurtulmanın tek yolu topluluğu terk etmektir fakat kimse bir topluluğa ait olmadan yaşayamayacağı için ne kadar çaba harcanırsa harcansın sadece bir topluluk diğeriyle değiştirilmiş, geride bırakılan bir sorumluluğun yerini de yenisi almış olacaktır (Arendt, 2005a, s. 150, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 45). Aslında yapmadığımız şeylere yönelik olarak ancak başkasının yaşamına katıldığımızı hayal ederek, başkasının yaşadığı acıyı anlamaya çalışarak duyabileceğimiz böyle bir kolektif sorumluluk, hiçbir zaman yalnız olmadığımız/olamayacağımız, daima başka insanlar arasında yaşadığımız/yaşayacağımız olgusu uğruna ödenen/ödenmesi gereken bir bedel olarak karşımıza çıkmaktadır (Arendt, 2005a, s. 157-158, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 50). Bir tür bedel olmakla birlikte, kesinlikle yük ya da ceza değildir sorumluluk; insana yakışanı yapmakla ve kimi hedef almış olursa olsun, suça, şiddete, zulme hayır diyebilmekle ilgilidir. Dahası, geçmişle, geçmişte yapılan hatalarla hesaplaşmaya imkân tanıyan bu türden bir sorumluluğun, hem bugün hem de yarın, kötülüğün sıradanlığının veya sıradanlığın kötülüğünün önünde duran bir engel olarak iş göreceği varsayılabilir.

Tezimizin ilk bölümünde yürütülen bu tartışmaların sonunda, sorumluluğun, Arendt'in politika kuramını dünya anlayışına ve dünya sevgisine (*amor mundi*) bağlayan bir kavrama dönüştüğü anlaşılmaktadır. Farklı bir şekilde dile getirilirse, politika kuramında öne çıkan kolektif sorumluluğun, onun dünyaya karşı sorumluluk anlayışına bağlı olarak kullandığı ve geliştirdiği bir kavram olduğu söylenebilir. Daha doğru bir deyişle, dünya, Arendt'in ellerinde, politik sorumluluğun nesnesi haline gelmektedir (Berktay, 2012, s. 165). Onun için hareket noktası, sadece belirli bir topluluğa değil, dünyaya ve insanlığa ait oluşumuzdur. Sorumluluk da sadece belirli bir topluluğa değil, genel olarak dünyaya aidiyetin gerçekleşmesini sağlayan eylemlerle

ilgilidir artık (Herzog, 2004, s. 51). Bunlar da başkalarının başkalığını ve dünyadaki varlığını gözeten eylemler olacaktır. Çünkü sorumluluk, kişinin -mevcut yasaya karşı gelmesini ve kendi hayatını feda etmesini gerektirse bile- başkalarıyla ilişkide insanın yaşama hakkını savunan temel ilkeyi merkeze alması ve -başkası ne kadar *başka* olursa olsun- başkalığı tehlike değil, zenginlik olarak görecek biçimde eylemde bulunması anlamına gelmektedir. Arendt'in bunca ihtimam gösterdiği dünyanın, insanların benzersizliğini, biricikliğini korumaya, dolayısıyla ortak politik uzamı paylaşan kişiler arasındaki farklılıklara saygı duymaya, temelde de birlikte yaşamaya ve birlikte hareket etmeye yönelik bir çaba üzerinde durduğu apaçık ortadadır. Politik sorumluluğun nesnesi olan dünya, Arendt'teki politik düşüncenin de merkezine yerleşmektedir. Kolektif-politik sorumluluğun öznesi ile ortak dünyayı paylaşma deneyimini ve başkalarının bakış açılarını dikkate alarak düşünen özne aslında aynıdır.

Tezin ikinci bölümü, giderek zenginleşen kötülük repertuarıyla başa çıkmada kullanılabilecek temel zihinsel yeteneklerden biri olup olmadığı tartışılan düşünmeye ayrılmıştır. Bu bölümde ve çalışmanın bütününde aktarılanlar, düşünmeye, özellikle başkalarının bakış açılarını hesaba katarak düşünmeyi işaret eden ve dünyaya karşı sorumluluk anlayışının temellenmesine izin veren *temsil edici* politik düşünmeye/ düşünceye ilişkin önemli ayrıntıların etraflıca değerlendirilmesini mümkün kılmıştır. Arendt, birçok defa, düşünme süreci ile Penelope'nin örtüsünün tekrar tekrar örülüp sökülmesi arasında bir benzerlik olduğunu iddia etmiştir (Arendt, 1981a, s. 88, ayrıca bkz. Arendt, 2005d, s. 166, Arendt, 2017, s. 162 ve Arendt, 2018b, s. 110). Dolayısıyla farklılık ve kesiklik kadar, süreklilik de vardır bu etkinlikte. Her şeyden önce belirtilmelidir ki, Arendt'te düşünme politiktir. Sadece politika üzerine düşünen değil, bizzat kendisi politik olan bir düşünme etkinliği söz konusudur burada (Kılınç, 2012, s. 10). Arendt, politik olayların gerçekliğinin politik düşünceye kaynaklık ettiği görüşünde ısrarcı olmuş; düşüncenin yaşamda deneyim konusu olan olaylardan doğduğunu ve kendi yönünü tayin etmesini sağlayacak yegâne işaret levhaları olarak onlara bağlı kalması gerektiğini savunmuştur (Arendt, 2006e, s. 14, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 27-28). Bu da davranışa ilişkin politik düşüncelerin, dolayısıyla politik düşünmenin merkezinde dünyanın durduğunu (Arendt, 2005a, s. 153, ayrıca bkz. Arendt, 1987, s. 47) söylemenin bir başka şeklidir. Fakat düşünmeyi politik yapan, bundan çok daha fazlasıdır. Mutlaka vurgulanması gereken nokta, Arendt'in düşünme ve temsil etme

edimleri arasında kurduğu zorunlu ilişkidir. Buna bağlı olarak, politik düşüncenin kendisi temsil edicidir, yani belirli bir konuyu/sorunu farklı bakış açılarından değerlendirmekle, o konu/sorun üzerinde düşünüp taşınırken başka insanların bakış açılarını ziyaret etmekle, onların yerinde olunsaydı nasıl hissedileceğini ve nasıl düşünüleceğini zihinde canlandırarak onları temsil etmekle ilgilidir; bu süreçte ne kadar çok bakış açısı hesaba katılırsa, temsil edici düşünmeye yönelik kapasite de o kadar genişlemekte ve güçlenmektedir (Arendt, 2006b, s. 237, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 290). Kişinin yargıda bulunmasına olanak tanıyan genişletilmiş zihniyette söz konusu olan da bu temsil edici düşünme kapasitesidir (Arendt, 2006b, s. 237, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 290). Diğer bir deyişle, yargıda bulunmaya, iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasında ayrım yapmaya imkân veren genişletilmiş zihniyet için temsil edici düşünmeye yönelik kapasitenin kullanılmasına ve geliştirilmesine ihtiyaç vardır.

Arendt'teki gibi bir politik düşünme, başkalarının görüşlerini, dolayısıyla da başkalarıyla aynı dünyayı paylaşma deneyimini hesaba katmaktadır. Bu bağlamda, temsil edici politik düşüncenin aydınlığından ayrılmamak ile kötülüğün karanlığında -belki sıradanlığında denmeli- kaybolmamak arasında gizli bir bağ olduğu bile öne sürülebilir. Düşünen, düşündükçe ve temsil edici düşünme kapasitesini geliştirdikçe, doğru ile yanlışı, haklı ile haksızı ayırt etmede, yani yargılamada ustalaşacaktır. Düşünmek, Sokrates'in *daimon*'u gibi bize ne yapmamız gerektiğini söylemeyebilir ama yargılama yetisiyle birlikte kötülüğün sıradanlığına meydan okuyabilir ve -kimi hedef göstermiş olursa olsun- kötülüğü kayıtsızlıkla karşılamamızı engelleyebilir (Bernstein, 2000, s. 285). Hatta bir irdeleme alışkanlığı olarak düşünme, kötülüğün ilerleyişine neredeyse otomatik olarak tepki vermemizi sağlayan şey olabilir (Ring, 1997, s. 249). Kişi -öteden beri olup biteni irdeleme alışkanlığına sahipse ve doğruyu yanlıştan ayıran yargılama yetisini özgürleştirebilmişse- Yahudi komşuları tüm tanıdıklarının Yahudi komşularıyla beraber bir gece vakti ortadan kaybolduğunda uygun şekilde tepki verebilir (Ring, 1997, s. 249). Durum karşısındaki duruşunu, dünyaya karşı duyduğu sorumlulukla belirleyen kişidir o. Herkesten çok bağlı olsa da yaşama, en uca götürüldüğünde, kendi yaşamından feragat eder.

Yargıda bulunmayla ilgili sorun, burada yürüttüğümüz soruşturmanın üçüncü ve son bölümünde tartışılmıştır. Kaleme aldığı metinlerde hem *phronesis*in bir boyutu olarak görülen Aristotelesçi yargıya hem de genişletilmiş zihniyet veya temsil edici

düşünme yetisi olarak anlaşılan Kantçı yargı gücüne başvuran Arendt, kafalarda pek çok soru işareti bırakmıştır. İlginç olan, yargının iki önemli kaynağı -Aristoteles ve Kant- arasında gidip geliyormuş gibi görünmesine rağmen Aristoteles'in erdem etiğine ya da Kant'ın ödev ahlâkına geri dönmeyişidir. Daha da ilginç olan, sorduğu zor soruların yanıtlarını, Kant'ın hiç *kaleme alınmamış* siyaset felsefesinde bulmaya çalışmasıdır. Görünümler dünyasıyla ilişkilendirdiği politik yargıyı estetik yargıya benzetmiş; bütün dikkatini Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı eserine yöneltmiş ve kendi görüşlerini temellendirmek için bu kitabı dayanak almış; Kant'taki reflektif yargı gücünü, hareket noktası olarak en başa yerleştirmiştir. Arendt, Kant'tan aldığı ilhamla tikelleri yargılamaktan, tikelleri genel kurallar altında sınıflandırmadan yargılayan özel bir yetiden (Arendt, 1981a, s. 192, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224) söz etmiştir. Tikelleri yargılama yetisi, yani doğruyla yanlış arasında ayrım yapmayı sağlayan yeti, düşünme yeteneği ile aynı şey değildir (Arendt, 1981a, s. 193, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224). Arendt, düşünmenin, görünmeyenlerle, artık orada bulunmayan şeylerin temsilleriyle uğraştığını, yargılamanın ise her zaman tikellerle ve el altındaki şeylerle uğraştığını belirterek aradaki farkın üzerinde durmuşsa da bu ikisinin -tıpkı bilinç ve vicdan gibi- birbiriyle ilişkili olduğu sonucuna varmıştır (Arendt, 1981a, s. 193, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224). Ona göre, düşünmenin özgürleştirici etkisi yargılamayı harekete geçirmektedir; yargılama da düşünmeyi eyleme dönüştürerek görünümler dünyasına dahil etmekte ve böylece düşünmenin/ düşüncenin burada, insan ilişkileri alanında açıkça görünmesine izin vermektedir (Arendt, 1981a, s. 193, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224). Düşünce rüzgârının dünyadaki tezahürü, doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğidir (Arendt, 1981a, s. 193, ayrıca bkz. Arendt, 2018b, s. 224). Demek ki, düşünme etkinliğinin insan ilişkileri alanında açığa çıkmasına imkân veren yargılama, tikel olanlarla ilgilenen ve insanın doğruyla yanlış, haklıyla haksız, iyiyle kötü arasında ayrım yapabilmesini sağlayan yetidir. Yargı konusunu bir problem olarak ele alırken, Arendt'in, her şeyden önce, düşünme ve yargılama yetileri arasındaki karşılıklı ilişkiyle ilgilendiği, ahlâki eyleme yol açabilecek doğruyu yanlıştan ayırma yetisi olarak yargı gücüne yöneldiği açıktır (Benhabib, 1988, s. 30, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 164-165).

Öte yandan, Arendt, yargılama kapasitesini/yargıda bulunma gücünü özellikle politik bir yeti olarak betimlemektedir (Arendt, 2006f, s. 217, ayrıca bkz. Arendt, 2010,

s. 262) çünkü kişiye meseleleri sadece kendi bakış açısından değil, orada olan herkesin bakış açısından görebilme olanağını vermektedir (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262). Yargılama, yargıda bulunma -kişinin kendisini kamusal alanda, her zaman başkalarıyla paylaşılan ortak dünyada yönlendirmesini sağladığı sürece- politik bir varlık olan insanın en temel yeteneklerinden biri (Arendt, 2006f, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262) olarak karşımıza çıkmaktadır. Ama aynı zamanda, insani ilişkilerle/meselelerle ilgili piyese bir *anlam* vermeye çalışan seyircilerin zihinsel etkinliği olarak da görülmektedir (Bernstein, 1986, s. 221). Dolayısıyla, Arendt'in yargı teorisinde, eylemde bulunan kişinin -aktörün- eylemde bulunmak için yargılaması ve seyircinin geçmişten anlam çıkarmak için yargılaması biçiminde özetlenebilecek iki ayrı modele (D'entrèves, 2000, s. 246) yer verildiği söylenebilir. Buna göre, *vita activa* ile ilişkisinde yargılama, politik aktörün kamusal alanda ne tür eylemler gerçekleştirmesi gerektiğine karar vermesini sağlayan; eylemlerine yön vermesi bakımından aktörün hangi amaçların daha uygun ya da ardından gidilmeye değer olduğunu anlamasına izin veren; geçmişteki eylemler için olduğu kadar, geçmişte alınmış kararların sonuçları için de kimin övüleceği veya suçlanacağı konusunda ona rehberlik eden bir yeti olarak iş görmektedir (D'entrèves, 2000, s. 252). Seyircinin -tarihçiler, yazarlar ve düşünürler bu gruptadır- yargılaması ise daha çok *vita contemplativa* ile ilişkili bir şeymiş gibi açımlanmaktadır. Arendt'in geçmişten anlam çıkarmayı olanaklı hale getiren geriye dönük değerlendirme yetisi olarak yargılamaya yaptığı bu ikinci başvuru, yirminci yüzyılda yaşanan iki büyük politik trajediyle, Nazizm ve Stalinizm'le, hesaplaşma girişiminin bir sonucudur (D'entrèves, 2000, s. 246). Nazi Almanya'sı tarafından kurulan imha kamplarının sarsıcı dehşetiyle yüz yüze gelen, Sovyetler Birliği örneğinde ise Stalin döneminde bir tür yargı ve infaz sistemi biçiminde işleyen Gulag'ın korkutucu yönleriyle karşı karşıya kalan Arendt, bu olguları, kendi gerçeklikleri çerçevesinde kendi terimleri ve dinamikleriyle anlamaya çalışmıştır; emsallere, geçmişteki olaylara bakarak emsalsiz olana dair çıkarımlar yapmadığı gibi, olup biteni tarihsel zorunlulukla ilişkilendiren bir plan dahilinde açıklamayı da uygun bulmamıştır (D'entrèves, 2000, s. 246-247). Anlayış sınırlarını aşan yeni kötülük türüne oyun oynamak ve onun oyununa gelmemek (Baudrillard, 2005, s. 52) için direnmiştir âdeta.

Ne yazık ki, Arendt, yargılama konusunda son sözünü söyleyememiştir. Ancak başlattığı tartışma ve ortaya attığı soru dizisi, günümüzde de güncelliğini korumaktadır.

Yargılama sorunu, özellikle son yıllarda, insan ve toplum bilimlerinin geniş araştırma yelpazesi içerisinde öne çıkan belli başlı konulardan biri olarak dikkati çekmektedir (Yar, 2000, s. 1). Bunun en temel nedeni, demokratik bir politik yapıda yargılamaya ve yargıda bulunan yurttaşlara duyulan ihtiyaçtır. İnsana yaraşır, insana yakışır bir dünya tasarımıyla geleceği şekillendirecek olan, daima bugüne ve geçmişe ilişkin yargılar olacaktır. Yeter ki, aynı dünyayı paylaşma deneyimimize ve yargılarımıza, insanın haklara sahip olma hakkı eşlik etsin.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. (2009). *Minima Moralia*. A. Doğukan & O. Koçak (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Akarsu, Bedia. (1998). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Arendt, Hannah. (1953). A Reply. *The Review of Politics*, 15 (1). 10 Eylül 2017, http://www.jstor.org/stable/1404748

Arendt, Hannah. (1961). Freedom and Politics. A. Hunold (Ed.), *Freedom and Serfdom: An Anthology of Western Thought* içinde (s. 191-217). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Arendt, Hannah. (1968). *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.

Arendt, Hannah. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Company.

Arendt, Hannah. (1978). *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. R. H. Feldman (Ed.), New York: Grove Press.

Arendt, Hannah. (1981a). *The Life of the Mind, Vol. I*. New York: Harvest Book/ Harcourt, Inc.

Arendt, Hannah. (1981b). *The Life of the Mind, Vol. II*. New York: Harvest Book/ Harcourt, Inc.

Arendt, Hannah. (1987). Collective Responsibility. J. W. Bernauer (Ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* içinde (s. 43-50). Boston: Martinus Nijhoff Publishers.

Arendt, Hannah. (1990a). *On Revolution*. New York: Penguin Books.

Arendt, Hannah. (1990b). Philosophy and Politics. *Social Research*, 57 (1). 3 Temmuz 2018,

https://zetesisproject.files.wordpress.com/2015/05/arendt-phi-and-politics.pdf

Arendt, Hannah. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. R. Beiner (Ed.), Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, Hannah. (1994a). We Refugees. M. Robinson (Ed.), *Altogether Elsewhere: Writers on Exile* içinde (s. 110-119). London: Faber & Faber.

Arendt, Hannah. (1994b). Some Questions of Moral Philosophy. *Social Research*, 61 (4). 1 Ağustos 2018,

https://www.jstor.org/stable/40971058?seq=1&loggedin=true#page_scan_tab_contents

Arendt, Hannah. (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, Hannah. (2000). *The Portable Hannah Arendt*. P. Baehr (Ed.), New York: Penguin Books.

Arendt, Hannah. (2005a). Collective Responsibility. J. Kohn (Ed.), *Responsibility and Judgment* içinde (s. 147-158). New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (2005b). Organized Guilt and Universal Responsibility. J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde (s. 121-132). New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (2005c). "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus. J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde (s. 1-23). New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (2005d). Thinking and Moral Considerations. J. Kohn (Ed.), *Responsibility and Judgment* içinde (s. 159-189). New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (2005e). The Deputy: Guilt by Silence? J. Kohn (Ed.), *Responsibility and Judgment* içinde (s. 214-226). New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (2005f). Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding). J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde (s. 307-327). New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (2005g). Introduction into Politics. J. Kohn (Ed.), *The Promise of Politics* içinde (s. 93-200). New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (2005h). Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought. J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde (s. 428-447). New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (2005ı). Some Questions of Moral Philosophy. J. Kohn (Ed.), *Responsibility and Judgment* içinde (s. 49-146). New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (2005i). Personal Responsibility Under Dictatorship. J. Kohn (Ed.), *Responsibility and Judgment* içinde (s. 17-48). New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (2006a). What is Freedom? *Between Past and Future* içinde (s. 142-169). New York: Penguin Books.

Arendt, Hannah. (2006b). Truth and Politics. *Between Past and Future* içinde (s. 223-259). New York: Penguin Books.

Arendt, Hannah. (2006c). The Concept of History: Ancient and Modern. *Between Past and Future* içinde (s. 41-90). New York: Penguin Books.

Arendt, Hannah. (2006d). The Crisis in Education. *Between Past and Future* içinde (s. 170-193). New York: Penguin Books.

Arendt, Hannah. (2006e). Preface: The Gap Between Past and Future. *Between Past and Future* içinde (s. 3-15). New York: Penguin Books.

Arendt, Hannah. (2006f). The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance. *Between Past and Future* içinde (s. 194-222). New York: Penguin Books.

Arendt, Hannah. (2009a). *İnsanlık Durumu*. B. S. Şener (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah. (2009b). *Şiddet Üzerine*. B. Peker (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah. (2009c). *Totalitarizmin Kaynakları/2 "Emperyalizm"*. B. S. Şener (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah. (2009d). *Kötülüğün Sıradanlığı "Adolf Eichmann Kudüs'te"*. Ö. Çelik (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Arendt, Hannah. (2010). *Geçmişle Gelecek Arasında*. B. S. Şener (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah. (2012). *Devrim Üzerine*. O. E. Kara (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah. (2014). *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm "Anlama Denemeleri 1930-1954"*. İ. Yıldız (Çev.), Ankara: Dipnot Yayınları.

Arendt, Hannah. (2017). Düşünmek ve Ahlâki Değerlendirmeler. O. Tecimen (Çev.), *Cogito*, 86, s. 156-179.

Arendt, Hannah. (2018a). *Siyasette Yalan "Pentagon Belgeleri Üzerine Düşünceler"*. İ. Oranlı & B. Şeker (Çev.), İstanbul: Sel Yayıncılık.

Arendt, Hannah. (2018b). *Zihnin Yaşamı*. İ. Ilgar (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah. (2018c). Hannah Arendt on Hannah Arendt. J. Kohn (Ed.), *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975* içinde (s. 443-475). New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (2018d). Heidegger at Eighty. J. Kohn (Ed.), *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975* içinde (s. 419-431). New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (2018e). *Sorumluluk ve Yargı*. M. Serin (Çev.), İstanbul: Sel Yayıncılık.

Arendt, Hannah. (2018f). Freedom and Politics, A Lecture. J. Kohn (Ed.), *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975* içinde (s. 220-244). New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (2019). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. R. Beiner (Der.), D. Sezer & İ. Ilgar (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles. (1959). *Politics*. London: Heinemann & Cambridge: Harvard University Press.

Aristoteles. (2005). *Nikomakhos'a Etik*. S. Babür (Çev.), Ankara: Kebikeç Yayınları.

Aristoteles. (2009). *Politika*. M. Tunçay (Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Arslantunalı, Mustafa. (2019). Söyleşi: Bitmemiş Bir Konuşmadan. F. Akatlı & M. G. Sökmen (Haz.), *Bilge Karasu Aramızda* içinde (s. 15-32). İstanbul: Metis Yayınları.

Ayhan, Ece. (2013). *Bütün Yort Savul'lar!* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Baudrillard, Jean. (2005). *Anahtar Sözcükler*. O. Adanır & L. Yıldırım (Çev.), Ankara: Paragraf Yayınları.

Beiner, Ronald. (1992). Hannah Arendt on Judging. R. Beiner (Ed.), *Lectures on Kant's Political Philosophy* içinde (s. 89-156). Chicago: The University of Chicago Press.

Beiner, Ronald. (2019a). Türkçe Baskıya Önsöz. R. Beiner (Der.), *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* içinde (s. 13-30). İstanbul: İletişim Yayınları.

Beiner, Ronald. (2019b). Hannah Arendt: Yargılama Üzerine. R. Beiner (Der.), *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* içinde (s. 159-264). İstanbul: İletişim Yayınları.

Benhabib, Seyla. (1988). Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. *Political Theory*, 16 (1). 5 Ağustos 2017,

https://campuspress.yale.edu/seylabenhabib/files/2016/05/Judgment-and-the-Moral-Foundations-of-Politics-in-Arendts-Thought-2eibhb2.pdf

Benhabib, Şeyla. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey*. M. Küçük (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Benhabib, Seyla. (2003). Judgment in Kant's Moral Philosophy and Arendt's Reappropriation. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* içinde (s. 185-193). New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Berktay, Fatmagül. (2012). *Dünyayı Bugünde Sevmek "Hannah Arendt'in Politika Anlayışı"*. İstanbul: Metis Yayınları.

Bernstein, Richard J. (1986). Judging - the Actor and the Spectator. *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode* içinde (s. 221-237). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

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

Bernstein, Richard J. (1999). Responsibility, Judging, and Evil. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 53, 208 (2). 13 Ocak 2017,

http://www.jstor.org/stable/23955549?seq=1#page_scan_tab_contents

Bernstein, Richard J. (2000). Arendt on Thinking. D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* içinde (s. 277-292). New York: Cambridge University Press.

Bernstein, Richard J. (2010). *Radikal Kötülük "Bir Felsefi Sorgulama"*. F. Deniztekin & N. Erdoğan (Çev.), İstanbul: Varlık Yayınları.

Bernstein, Richard J. (2013). *Violence: Thinking without Banisters*. Cambridge: Polity Press.

Bradshaw, Leah. (1989). *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*. Toronto: University of Toronto Press.

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

Cohen, Roger. (13 Ağustos 1999). Why? New Eichmann Notes Try to Explain. *The New York Times*. 10 Ağustos 2018,

https://www.nytimes.com/1999/08/13/world/why-new-eichmann-notes-try-to-explain.html

Coşkun, Berrak. (2017). Trajik Kahramanı Trajik Yapan Nedir? *Felsefe-Yazın*, 23, s. 37-43. Ankara: Felsefeciler Derneği.

Çelik, Özge. (2013). Judgment Capacities of the Actor and the Spectator in Hannah Arendt's Theory of Judgment. *Boğaziçi Journal Review of Social, Economic and Administrative Studies*, 27 (1). 27 Ocak 2019,

http://www.bujournal.boun.edu.tr/docs/137993248527_1_5.pdf

Çotuksöken, Betül. (2005). Sorumluluk-Yükümlülük Üzerine. *Sorumluluk* içinde (s. 32-36). İzmit: Kocaeli Üniversitesi Yayınları.

Çotuksöken, Betül. (2017). Önsöz Yerine: Okur-Yazarlık Serüveninde "Çözümleyici Felsefe"den "Yaşama Felsefesi"ne Nermi Uygur. *Nermi Uygur, Bütün Eserleri-II/1. Cilt* içinde (s. 1-25). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Çotuksöken, Betül. (2018). *Antropontoloji ya da İnsan-Varlıkbilgisi*. İstanbul: Notos Kitap.

Delbanco, Andrew. (1995). *The Death of Satan*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

D'entrèves, Maurizio Passerin. (1993). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge.

D’entrèves, Maurizio Passerin. (2000). Arendt’s Theory of Judgment. D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* içinde (s. 245-260). New York: Cambridge University Press.

Deutsche Welle Türkçe. (17 Temmuz 2017). Macron Kabul Etti: Tek Bir Nazi Bile Yoktu, Biz Yaptık! *Gazete Duvar*. 21 Temmuz 2017,

http://www.gazeteduvar.com.tr/dunya/2017/07/17/macron-kabul-etti-tek-bir-nazi-bile-yoktu-biz-yaptik/

Dinçer, Esin Hamdi. (2018). *Şiddetin Tahakkümü Karşısında Konuşmanın İktidarı: Hannah Arendt Düşüncesinde “Siyasal Olan”*. İstanbul: Doruk Yayınları.

Direk, Zeynep. (2005). Sonsuz Sorumluluğun Paradoksları. *Sorumluluk* içinde (s. 99-106). İzmit: Kocaeli Üniversitesi Yayınları.

Disch, Lisa Jane. (1994). *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. New York: Cornell University Press.

Eagleton, Terry. (2004). Suçlu Masumlar. *Felsefelogos*, 24, 7-13.

Eagleton, Terry. (2011). *Kötülük Üzerine Bir Deneme*. Ş. Bezci (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Eflatun. (2010). *Sokrates’in Savunması*. T. Aktürel (Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Erkızan, Hatice Nur. (2010). Betül Çotuksöken’de Öznenin Ontik, Epistemik ve Etik Kuruluşu. İ. Serin (Ed.), *Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik* içinde (s. 732-740). Bursa: Asa Kitabevi.

Frankl, Viktor E. (1991). *İnsanın Anlam Arayışı*. S. Budak (Çev.), Ankara: Edesos Yayınevi.

Geisen, Thomas. (2004). “Kötülüğün Sıradanlığı”, Sorumluluk ve Adalet. *Felsefelogos*, 24, 39-47.

Heidegger, Martin. (2000). *Introduction to Metaphysics*. New Haven & London: Yale University Press.

Herakleitos. (2005). *Fragmanlar*. C. Çakmak (Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Herzog, Annabel. (2004). Hannah Arendt's Concept of Responsibility. *Studies in Social and Political Thought*, 10. 25 Şubat 2017,

https://www.sussex.ac.uk/webteam/gateway/file.php?name=10-3.pdf&site=412

Honig, Bonnie. (1993). *Political Theory and the Displacement of Politics*. New York: Cornell University Press.

Jaspers, Karl. (1985). *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus: From The Great Philosophers, Volume I*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Kant, Immanuel. (1909). Introduction to the Metaphysic of Morals, 1. Altbölüm: Of the Relation of the Faculties of the Human Mind to the Moral Laws. T. K. Abbott (Çev.), *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics* içinde (s. 265-269). London: Longmans, Green & Co.

Kant, Immanuel. (1914). Kant's Critique of Judgement, J. H. Bernard (Çev.). *Online Library of Liberty*. 15 Mayıs 2019,

http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1217/Kant_0318_EBk_v6.0.pdf

Kant, Immanuel. (1967). *Philosophical Correspondence 1759-1799*. A. Zweig (Ed.), Chicago: University of Chicago Press.

Kant, Immanuel. (1986). *Kritik der Urteilskraft*, Ditzingen: Reclam Verlag.

Kant, Immanuel. (1991a). *The Metaphysics of Morals*. M. Gregor (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. (1991b). *Kant: Political Writings*. H. S. Reiss (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. (1996). *Religion and Rational Theology*. A. W. Wood & G. di Giovanni (Ed.), New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. (1998). *Critique of Pure Reason*. P. Guyer & A. W. Wood (Ed.), New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. (1999). *Practical Philosophy*. M. J. Gregor (Ed.), New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. (2000). *Critique of the Power of Judgment*. P. Guyer (Ed.), New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. (2006). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. R. B. Louden (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. (2015). *Arı Usun Eleştirisi*. A. Yardımlı (Çev.), İstanbul: İdea Yayınları.

Kant, Immanuel. (2016). *Yargı Yetisinin Eleştirisi.* A. Yardımlı (Çev.), İstanbul: İdea Yayınları.

Kateb, George. (1984). *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. New Jersey: Rowman & Allanheld.

Kılınç, Nilgün Toker. (2012). *Politika ve Sorumluluk*. İstanbul: Birikim Yayınları.

Kohler, Lotte, & Saner, Hans. (Ed.). (1993). *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*. New York: Harcourt Brace & Company.

Kohn, Jerome. (2010). Hannah Arendt's Jewish Experience: Thinking, Acting, Judging. R. Berkowitz, J. Katz & T. Keenan (Ed.), *Thinking in Dark Times: Hannah*

Arendt on Ethics and Politics içinde (s. 179-194). New York: Fordham University Press.

Kristeva, Julia. (2001). *Hannah Arendt: Life is a Narrative*. London: University of Toronto Press.

Kristeva, Julia. (2018). *Hannah Arendt: Yaşam Bir Anlatıdır*. N. Dümelli (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Kuçuradi, İoanna. (1988). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Lasch, Christopher. (1983). Introduction. *Salmagundi, On Hannah Arendt*, No. 60. 11 Şubat 2019, https://www.jstor.org/stable/40547749

Levinas, Emmanuel. (2010). Felsefe, Adalet ve Aşk. Z. Direk & E. Gökyaran (Ed.), *Sonsuza Tanıklık* içinde (s. 241-259). İstanbul: Metis Yayınları.

May, Larry. (1992). *Sharing Responsibility*. Chicago: The University of Chicago Press.

Merleau-Ponty, Maurice. (1968). *The Visible and the Invisible*. C. Lefort (Ed.), Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Neiman, Susan. (2006). *Modern Düşüncede Kötülük "Alternatif Bir Felsefe Tarihi"*. A. Sargüney (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Neiman, Susan. (2010). Banality Reconsidered. S. Benhabib (Ed.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* içinde (s. 305-315). New York: Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich. (1989). *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. W. Kaufmann (Ed.), New York: Vintage Books.

Nietzsche, Friedrich. (2010). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. A. İnam (Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

Öğünç, Pınar. (17 Ocak 2017). Prof. Dr. Melek Göregenli ve Prof. Dr. Nilgün Toker Hâlâ Ders Veriyor. *Cumhuriyet*. 20 Temmuz 2017,

http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/661380/Prof._Dr._Melek_Goregenli_ve_Prof._Dr._Nilgun_Toker_h_l__ders_veriyor.html

Platon. (1975). *Phaedo*. D. Gallop (Ed.), Oxford: Clarendon Press.

Platon. (1996a). Gorgias. M. C. Anday (Çev.), *Diyaloglar 1* içinde (s. 47-135). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon. (1996b). Menon. A. Cemgil (Çev.), *Diyaloglar 1* içinde (s. 149-188). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon. (1996c). Sokrates'in Savunması. T. Aktürel (Çev.), *Diyaloglar 1* içinde (s. 11-39). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon. (2000a). *Sofist*. C. Karakaya (Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Platon. (2000b). *Devlet*. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz (Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2001). *Phaidon*. H. R. Atademir & K. Yetkin (Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Platon. (2004). *Gorgias*. C. Emlyn-Jones (Ed.), New York: Penguin Classics.

Platon. (2005). *Meno and Other Dialogues: Charmides, Laches, Lysis, Meno*. New York: Oxford University Press.

Raffoul, François. (2010). *The Origins of Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press.

Ring, Jennifer. (1997). *The Political Consequences of Thinking: Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*. Albany: State University of New York Press.

Schwartz, Jonathan Peter. (2016). *Arendt's Judgment: Freedom, Responsibility, Citizenship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Sezer, Devrim. (2017). Yargı ve Etik: İtiraz, Tartışma, Demokrasi: Arendt'te Yargı Yetisinin Etik ve Politik Önemi. K. Gülenç & Ö. Duva (Haz.), *Yargıya Felsefeyle Bakmak* içinde (107-135). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Singer, Peter. (1972). Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy and Public Affairs*, 1 (3). 7 Mayıs 2017,

http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/Singeressayspring1972.pdf

Singer, Peter. (2015). *Pratik Etik*. N. Çatlı (Çev.), İstanbul: İthaki Yayınları.

Sofokles. (2005). Antigone. G. Dilmen (Çev.), *Eski Yunan Tragedyaları 1* içinde (s. 67-121). İstanbul: Mitos Boyut.

Steinberger, Peter J. (1990). Hannah Arendt on Judgment. *American Journal of Political Science*, 34 (3). 25 Ocak 2019,

https://www.jstor.org/stable/2111399?seq=1#metadata_info_tab_contents

Svendsen, Lars. (2018). *Kötülüğün Felsefesi*. M. Hocaoğlu (Çev.), İstanbul: Redingot Kitap.

Toker, Nilgün. (2004). Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk: Yurttaş Sorumluluğu. *Felsefelogos*, 24, 49-52.

Tunçel, Ahu. (2010). *Bir Siyaset Felsefesi-Cumhuriyetçi Özgürlük*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi: Kişiler, Dönemler, Akımlar, Yapıtlar. (1983). 1 (3), İstanbul: Anadolu Yayıncılık.

Vernant, Jean-Pierre. & Vidal-Naquet, Pierre. (2012). *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*. S. Tamgüç & R. F. Çam (Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Villa, Dana R. (1999a). *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press.

Villa, Dana R. (1999b). Thinking and Judging. J. J. Hermsen & D. R. Villa (Ed.), *The Judge and the Spectator: Hannah Arendt's Political Philosophy* içinde (s. 9-28). Leuven, Belgium: Peeters.

Wellmer, Albrecht. (1997). Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason. L. May & J. Kohn (Ed.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later* içinde (s. 33-52). Cambridge: MIT Press.

Yar, Majid. (2000). From Actor to Spectator: Hannah Arendt's "Two Theories" of Political Judgment. *Philosophy and Social Criticism*, 26 (2). 27 Ocak 2019, http://sci-hub.tw/10.1177/019145370002600201

Yeats, William B. (2000). *The Collected Poems of W. B. Yeats*. Hertfordshire: Wordsworth Editions.

Yeats, William B. (2017). *Kelt Şafağı*. A. Karabayram (Çev.), İstanbul: Dedalus Kitap.

Young-Bruehl, Elisabeth. (2012). *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla*. A. Selman (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.