T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

ESTETİK OLANIN SİYASAL OLANLA İLİŞKİSİ: HANNAH ARENDT'TE SİYASAL ESTETİĞİN KOŞULU OLARAK SENSUS COMMUNIS

Doktora Tezi

Mustafa YILDIRIM

Ankara – 2022

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

ESTETİK OLANIN SİYASAL OLANLA İLİŞKİSİ: HANNAH ARENDT'TE SİYASAL ESTETİĞİN KOŞULU OLARAK SENSUS COMMUNIS

Doktora Tezi

Mustafa YILDIRIM

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Ankara – 2022

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

ESTETİK OLANIN SİYASAL OLANLA İLİŞKİSİ: HANNAH ARENDT'TE SİYASAL ESTETİĞİN KOŞULU OLARAK SENSUS COMMUNIS

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Erdal CENGİZ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı	**İmzası**
1- Prof. Dr. Erdal CENGİZ	
2- Prof. Dr. Eyüp Ali KILIÇASLAN	
3- Prof. Dr. Hamdi BRAVO	
4- Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ	
5- Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR KESKİN	

Tez Savunması Tarih

19/12/2022

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Erdal CENGİZ danışmanlığında hazırladığım "Estetik Olanın Siyasal Olanla İlişkisi: Hannah Arendt'te Siyasal Estetiğin Koşulu Olarak Sensus Communis (Ankara.2022)" adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:19/12/2022

Adı-Soyadı ve İmza

Mustafa YILDIRIM

ÖNSÖZ

Bu tezin oluşmasında katkılarını esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Erdal CENGİZ'e derin hoşgörüsünden ve ufuk açıcı bilgilerinden dolayı çok teşekkür ederim.

Değerli eleştirmeleriyle çalışmama katkıda bulunan jüri üyeleri Prof. Dr. Eyüp Ali KILIÇASLAN'a Prof. Dr. Hamdi BRAVO'ya, Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ'a ve Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR KESKİN'e teşekkür ederim.

Ayrıca, çalışmalarımda desteğini esirgemeyen eşim Ayşe'ye çok teşekkür ederim.

Oyun zamanlarını çaldığım için çocukların Gökçe ve Asım'dan af diliyorum.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....V

GİRİŞ..... 1

1. BÖLÜM..... 10

DÜŞÜNSEL YAŞAM: VITA CONTEMPLATIVA..... 10

1.1. Düşünme..... 18

1.2. Heidegger ve Jaspers..... 34

1.3. Sokrates..... 42

2. BÖLÜM..... 61

SİYASAL YAŞAM: *VITA ACTIVA*..... 61

2.1. Emek..... 69

2.2. İş..... 78

2.3. Siyasal Olanının Çözümlenmesi Olarak Eylem..... 86

2.3.1. Eylemin Nitelikleri..... 94

2.3.2. Eylem - Doğumluluk..... 106

2.3.3. Eylem - Özgürlük..... 111

2.3.4. Eylem -Çoğulluk..... 116

2.3.5. Eylem –Söz Verme ve Bağışlama..... 119

2.4. Kamusal Alan ve Özel Alan..... 122

2.5. Toplumsal Alan 134

3. BÖLÜM 142

ESTETİK OLANLA SİYASAL OLANIN BİRLİĞİ: SENSUS COMMUNIS 142

3.1. Estetik - Siyaset İlişkisi 143

3.2. Kant: Estetik Olanın Çözümlenmesi 169

3.3. Sensus Communis: Ortak Yaşam İdeali 189

3.3.1. Sensus Communis ve Anlama Etkinliği 194

3.3.2. Sensus Communis ve Genişletilmiş Düşünce 200

3.3.3. Sensus Communis ve Eleştirel Düşünme 211

SONUÇ 218

ÖZET 231

ABSTRACT 233

KAYNAKÇA 235

GİRİŞ

Hannah Arendt, 20. yüzyılda yaşanan trajik olaylara bakışı ve duruşuyla savunduğu düşünme etkinliğini eleştirel felsefenin bütün nitelikleriyle şahsında bütünleştirmeyi başarmış ve pratikte de uygulamış bir siyaset felsefecisidir. Büyük yıkımlara ve trajedilere tanıklığından sonra yeni bir siyasi düşünceye ihtiyaç olduğunu, totalitarizm tecrübesinin geleneksel siyaset düşüncesini seçenek olmaktan çıkaran Arendt, eylem, özgürlük, çoğulluk ve kamusal alan kavramları üzerinden bir modernlik eleştirisi yapar. Ona göre modernlik tecrübesi, istikrar unsuru otorite-din-gelenek üçlüsünün etkisini ortadan kaldırmakla kalmamış siyaset felsefesinin de sürekliliğini bozmuş ve metafizik yaklaşımları yerinden etmiştir. Buna karşın Arendt, bu yerinden etmeyi hem bir anlam sorunu hem de önüne çıkan bir fırsat olarak görür. Artık geçmişe, şimdiye ve geleceğe geleneğin yükü ve metafizik unsurlar olmadan özgürce bir bakış söz konusu olabilecektir. Metafiziğe dayanmadan siyasal olanı çözümlemenin özgürleştirici olduğuna yönelik yaklaşımı, Arendt'i siyaset filozofları arasında farklı bir konuma yerleştirir.

Arendt, geleneksel düşünce geleneğinin bize artık rehberlik edemeyeceğini iddiasından hareketle siyaset felsefesini yeniden okumak, geleneği bugünün gözünden yeniden yorumlamak ve eleştirel bir tutum takınmak ister. Bu bağlamda "Kant'ın bir siyaset felsefesi yoktur" iddiası ile *Yargı Yetisinin Eleştirisi'ni* bir siyaset kitabı olarak okur, buradan hareketle yeni bir siyaset felsefesi geliştirir. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant'ın göremediği fakat kendisine siyaset yolunu açan bir felsefenin gizli olduğunu iddia eder ve siyaset felsefesinin temeline *sensus communis* kavramını yerleştirir. Bu kavramdan ortak yaşam ideali çıkıp çıkmayacağı veya *Yargı Yetisinin Eleştirisi'*nden hareketle bir siyaset felsefesinin kurgulanabilir olup olmadığı gibi sorular tezin temel amacını oluşturmaktadır.

Arendt'in *sensus communis* temelli siyaset felsefesinde, yirminci yüzyılda ortaya çıkan totaliter sistemlerin yarattığı olumsuz tecrübelerin izleri vardır. O, bu totaliter sistemlerle hem teoride hem de pratikte mücadele etmiştir. Her şeyi açıklayan sistem kurmuş filozofları eleştirirken kendi siyaset felsefesini kurgularken totaliter sistemler hep aklındadır, çünkü bunlar *sensus communis'*in kaybolmasıyla ortaya çıkan karanlıklardır. Bu bağlamda Arendt'i *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üzerinden bir siyaset felsefesi kurgulama girişimine yönelten neden geleneksel felsefe ve ahlak öğretilerinin yirminci yüzyılda yaşanan trajedileri engelleyememesi hatta sorunların kaynağı olması, dolayısıyla geçmişin bilgeliğine gölge düşmesidir. Fakat Arendt yaşanan trajedilere rağmen ümitsizliğe kapılmaz, ortak bir yaşam alanı kurabilmek için eleştirdiği felsefeye geri döner ve ortak yaşam için çıkış noktası olarak aldığı *sensus communis* üzerinden birlikte yaşam yollarını arar. Dolayısıyla bu çalışmanın asli amacı *sensus communis*'in temel niteliklerinin neler olduğunun ortaya çıkarmaktır.

Bazı yorumculara göre Arendt, sistem kurmuş bir filozof değildir. Arendt'in kendisi de her şeyi açıklayan sistemleri doğru bulmaz. Ancak Arendt'in ele aldığı konular veya çözümlediği kavramlar tutarlı bir şekilde birbiri ile bağlantılıdır ve Arendt ile ilgili hangi kavram inceleme konusu olursa olsun, diğer kavramlarla bağlantı kurularak açıklanması gerekir. Dolayısıyla *sensus communis* kavramın çözümlenmesi bizi Arendt'in yargı teorisine götürmektedir. Yargı teorisini açıklayabilmek için öncelikle düşünme çözümlemesi yapılması gerekmektedir. Düşünme etkinliği bizi doğal olarak *vita contemplativa-vita activa* çatışmasına götürür. Majid Yar'ın belirttiği gibi Arendt'in belirli bir tema veya konu hakkındaki görüşleri ancak sistematik bir kavramlar ağına atıfta bulunarak anlaşılabilir. Bu nedenle onun yargı üzerine düşünceleri, siyaset ve eylem teorisinden ve modern çağın tarihsel-felsefi eleştirisinden bağımsız olarak

anlaşılamaz. Majid Yar bu yaklaşımı ile Arendt'i birçok eleştirmenin aksine sistematik bir düşünür olarak görür (Yar, 2000, s. 2).

Bu çalışmada *vita contemplativa*, *vita activa* ve *sensus communis* kavramlarının birbiri ile ilişkili olmasından dolayı Arendt'in sistematik bir düşünür olduğu iddia edilecektir. Bu iddiaya bağlı olarak bu çalışma *vita contemplativa*, *vita activa* ve *sensus communis* temel kavramlarının oluşturduğu birbiriyle ilişkili üç bölümden oluşmakta ve üç temel kavram çerçevesinde şekillenmektedir. Tezin temel amacını oluşturan *sensus communis* kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle diğer iki kavramın ne olduğunun açığa çıkarılması gerektiğinden tezin birinci bölümünde *vita contemplativa*, ikinci bölümünde *vita activa* kavramının çözümlemesi yapılacaktır.

Arendt'in felsefe - siyaset gerilimi üzerinden kendini tanımladığı söylenebilir. Bunun nedeni, Arendt'e göre bütün bir felsefe tarihinin siyaseti görmezden gelmiş olmasıdır. Bu gerilimde siyaset, düşünce tartışmalarına kurban edilmiştir. Arendt, bu gerilimin siyaset tarafında yer alır ve bu gerilimi çözerken felsefe tarihi üzerinden bir düşünme çözümlemesi yapar. Amacı da düşünme etkinliğini özerk hale getirerek filozofların tekelinden çıkartarak topluma yaymak ve *contemplativa* tarzından kurtulmaktır. Çünkü düşünme etkinliğinin yargı yetisi, *sensus communis,* üzerinde özgürleştirici bir etkisi vardır. Düşünme, bizi estetik yargıya, sensus communis'e hazırlar. Arendt, düşünme yetisini yargı yetisinden ayırır ve düşünme ile eylem arasında yargı yetisini bir köprü olarak görür. Yargıya hazırlanma düşünme etkinliğinin özerkliğinden geçmektedir. Düşünmenin özgürleşmesiyle yargı yetisi daha doğru kararlar verebilecektir. O halde düşünme çözümlemesi yapılmadan Arendt'in ele aldığı herhangi bir problemin incelenmesi olası değildir. Düşünme etkinliği bu anlamda Arendt için hayati derecede önemlidir. Bu nedenle, bu çalışmada düşünme etkinliğinin

çözümlenmesi, *vita contemplativa*'dan farkının gösterilmesi birinci bölümün konusunu oluşturacaktır. Bu bölümünde, "derin düşünme" veya "tefekkür" olarak çevrilen *vita contemplativa*'nın gösterdiği "düşünme" sorunu ele alınacak ve *vita contemplativa*'nın hem düşünme etkinliğine hem de siyasete etkisi açığa çıkarılacaktır. Bu bağlamda Arendt'in düşünme çözümlemesi yapmasının temel nedeninin *vita activa* ve *sensus communis* kavramlarının siyasi içerikli olması nedeniyle siyaset odaklı olduğu iddia edilecektir.

Birinci bölümde ayrıca Arendt'in düşünmeyi özerkleştirme çabası değerlendirilecek, özellikle filozoflar üzerinden düşünmenin nitelikleri ve bunun sebep olduğu olumlu ve olumsuz durumlar ele alınacaktır. Bu bağlamda Kant'ın akıl ve anlama yetisi ayrımını Arendt'in düşünme çözümlemesinde temel ilke olarak kullandığı gösterilecektir. Arendt, düşünme çözümlemesinde *contemplativa* tarzının tek biçiminde bahsetmesine rağmen tezde, Arendt'in düşüncelerine bağlı kalarak *contemplativa*'nın iki türlü olduğu iddia edilecektir.

Arendt, *vita contemplativa*'yı çözümlerken aklında yaşadığı olumsuz tecrübenin izleri vardır. Arendt'in yaşadığı totaliter deneyim onu ortak yaşanılan bir dünya olanağı arayışına iter. Klasik anlamda bize bir reçete sunmasa da söylediği yalnızca insanlık durumu hakkında düşünmeye davet etmektir. Bu düşünme, geleneksel felsefenin *contemplativa* ile sonlanan düşünmesi değil, bizi eleştirel düşünmeye sevk eden ve kişinin bu dünya ile bağlantısını koparmayan düşünmedir. Bu bağlamda birinci bölümde Sokrates'in düşünme etkinliği, özelde siyaset felsefesine ve genelde ise felsefeye yol göstermesi biçiminde ortaya konacak ve Sokratesçi düşünme, bir-içinde-iki olmak, hem yargı yetisini özgürleştirmesinde hem de kişinin iç tutarlılığa sahip olmasındaki önemi gösterilecektir. Bu bölümünde düşünme etkinliğinin özerkleşmesinde Arendt'in örnek aldığı Sokrates'in düşünme yönteminin yanında

Heidegger, Platon ve Jaspers'e yer verilecek ve düşünme bu filozoflar üzerinden incelenecektir. Böylece Arendt'in özellikle düşünmeyi *contemplativa* olarak gören anlayışla ve düşünmeyi eylemek olarak gören yaklaşımlarla bir mücadele içerisinde olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Arendt'in siyasi düşünce geleneğinde kamusal ve özel alan kavramıyla tanınmasına kaynaklık eden *vita activa* kavramı incelenecektir. Bu bölümünde siyasetin *vita activa* içinde sahip olduğu önem gösterilecek ve siyaset felsefesi geleneğinin Arendt'e göre tam olarak anlayamadığı kamusal alan ve özel alan ile eylem, çoğulluk ve özgürlük kavramları detaylı açıklanacaktır. Arendt'in gerek kamusal alan anlayışı gerekse geleneksel siyaset felsefesine yönelik eleştirileri *vita activa*'da ortaya koyduğu fenomenolojik yaklaşımla kavranabilir. Bu bağlamda vita activa üzerinden emek (labour), iş (work) ve eylem (action) çözümlemesi yapılarak Arendt'in özellikle emek ve iş arasında yaptığı ayrımın sonuçları ve yansımaları açığa çıkarılacaktır. Üç temel insani etkinlik üzerine kurduğu ve her türlü insan doğasından uzak olarak temellendirdiği insanlık durumu anlayışına bağlı bir siyaset kurgulayan Arendt'in burada temel iddiası, Platon'dan Marx'a kadar siyaset felsefesinde öne çıkan filozoflar, *vita activa* içindeki ayrımları birbirine karıştırmış ve bu yüzden siyasal hayatın kavramlarını çarpıtarak değerlendirmişlerdir. Arendt'e göre bu çarpıtmanın temeli Platon'dur. Platon, temaşa ile elde edilecek mutlak bir hakikatle siyasetin çoğulluğuna dayalı yapısını değersizleştirmiştir. Yalnızca *contemplativa*'ya dayalı tefekkür hayatının özgürleşme sağlayabileceğini ileri süren Platon, bütün insan etkinliklerini özellikle eylemi değersiz görmüş ve eylemi emek ve işten ayırmayarak itibarsızlaştırmıştır. Bu bağlamda Platon felsefesinin siyasal olanı nasıl değersizleştirdiği ikinci bölümde incelenecek ve Platon'un siyasi hayatı

itibarsızlaştırması ve kamusal alanın çoğulcu yapısını kontrol altına alması, siyaseti tartışma sürecinden çıkartması ve onu salt yönetime dönüştürmesi açığa çıkarılacaktır.

Arendt için siyaset felsefesi yeni bir başlangıç yapabilmenin felsefesidir. Vita activa, yeni bir başlangıç olan doğumluluk niteliğindeki eylem ile hayatı anlamlandırma çabasındadır. Arendt'in yeni bir siyaset felsefesi oluşturması, bunu görünür kılması eylemle gerçekleşmektedir. Bu bağlamda Arendt, *vita activa* içinde *animal laborans* ve *homo faber* ile mücadele eder ve bu mücadelede söz ve eylemin yüceliğini vurgular. Çünkü söz ve eylem dünyada birer fani olmadığımızı bize gösterir. Bu bölümde yargılamanın, söz ve eylemin anlam yaratan işleminden dolayı zihnin tamamlayıcı olduğu ortaya konacak ve eylemin niteliklerine yer verilecektir.

Arendt'in kendi dilinde *vita contemplativa* ile *vita activa* arasındaki gerilim, felsefe ile siyaset arasındaki gerilim olarak da görülebilir. Bu gerilimin tarafları olan düşünen varlık ile eyleyen varlık, Arendt'e göre kamusal alanda birleşmelidir. Burası *sensus communis*'in hayat bulduğu alandır. *Sensus communis* ortak bir yaşam ideali olarak, kamusal alanın kurulmasında belirleyicidir. *Sensus communis*, kamusal hayatı oluşturucu bir unsurdur; kamusal alan ise *sensus communis*'in gerçekleşmesini ve varlığını sürdürmesini sağlar. Diğer taraftan *sensus communis*'in parçalanması insanları birleştirecek zeminin ortadan kalkması demektir. Bu durumda söz ve eylem yetimiz ile birlikte düşünme etkinliği de ortadan kalkar. Bundan ötürü, *sensus* communis için kamusal alanın varlığının şart olduğu ortaya konacaktır.

Kamusal alan iki fenomene işaret eder: Görülebilir/duyulabilir olma ve müşterek dünya. Bunların birlikteliğiyle yeryüzünde kamusal alan anlamlar yaratan bir dünya, ortak yaşam alanını oluşturur. Dolayısıyla Arendt, bu kavramı ortadan kaldıran unsurlarla da hesaplaşır. Özellikle toplumsal alan üzerinden yaptığı tartışmalar modern topluma yönelik bir eleştiriyi içinde barındırır ve kamusal alanı yok eden unsurları dile

getirir. Bu bize kamusal alanı tekrar kurmak için mücadele etmemiz gereken unsurları gösterir. Toplumsal alanla ortaya çıkan dünyadan yabancılaşma ve bilimsel-teknolojik gelişmelerin yarattığı yeryüzünden yabancılaşma, kamusal alanı tahrip eden unsurlar ortak yaşamın önünde engeller olarak görüldüğünden bu bölümde toplumsal alan konusuna da yer verilmiştir.

Arendt'in *vita contemplativa*'ya yönelik eleştirisinde öne çıkan görünürlük uzamı kavramı, kamusal alan tanımlamasının anahtar kavramı olmuştur. Arendt'in *vita contemplativa* üzerine görüşleri ile *vita activa'*ya özgü görünürlük uzamı birbirini destekler niteliktedir. Arendt ister eylem üzerinde konuşsun ister düşünme üzerine konuşsun onun ölçüsü fenomenal alandır. Arendt, bu dünyada eylem'i göstermek ister, çünkü eylem kim olduğumuzu ortaya çıkarır. Düşünceyi göstermek ister, çünkü düşünme insanın kendisiyle düşman olmadan yaşamasıdır. Kendisine düşman olan kişinin başkalarına da düşman olması kaçınılmazdır. Arendt, *sensus communis* ile görünür olmak ister; çünkü bu diğerleriyle kendisinin kim olduğunu gösterme imkânı verecektir. Bu bölümde yeni bir siyaset felsefesi için *sensus communis* temelli eylemin kamusal alanda görünür kılınması gerektiği iddia edilecektir.

Kamusal alan, özgürlük dünyasıdır ve insanların birbirlerini görmek ve duymak olanağına sahip olduğu bir müşterek alandır. Böyle bir dünyanın parçası olmak söz ve eylem yoluyla karşılıklı problemleri tartışmak, sürece katılmak, etkin birey olmaktan geçer. Dolaysıyla "tam insan" olmak, özel alanın zorunlulukları aşıp kamusal alana çıkmakla söz ve eylemden oluşan müşterek dünyaya katılmakla mümkün olur. Kamusal alan, *doxa*ların oluştuğu ve paylaşıldığı çoğulluk ve etkileşim alanıdır. Kamusal alana çıkan bütün görüşler, ortak problemleri farklı açılardan değerlendirip tartışmaya dahil olabilirler. Ancak bu, *doxa*ların salt öznel olduğu ve ortak bir yargıya varılamayacağı anlamına gelmez. İnsanlar kamusal alanda öznelerarası geçerlilik

taşıyan yargılara varabilirler ve ikna süreci ile ortak problemleri değerlendirebilirler. Arendt'in kamusal alanda insanların birbirleriyle etkileşime geçmelerini açıklarken dayanak noktası Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'dir. Dolayısıyla Arendt, çoğulluk, özgürlük, ikna ve etkileşim üzerinden şekillendirdiği kamusal alan temelli siyaset felsefini Kant'ın üçüncü kritiği üzerinden temellendirir. Kant'ta *sensus communis*, estetik yargının zeminidir; estetik yargı *sensus communis*'le temellenir. Bu kavram, evrensel/genel bir iletilebilirlik seviyesine çıkmak için ortaya konulur. Arendt, Kant'ın öznel estetik yargılarının evrenselliğine ilişkin açıklamasını, bir siyasi toplulukta siyasi yargıların oluşumu için bir model olarak alır. Dolayısıyla Arendt'te *sensus communis*, yargı yetisinin ortaya çıkmasını sağlar; bu kamusal/siyasal alan için ön koşuldur. Kamusal alanda söz ve eylemde bulunmak yargıda bulunmaktır. Yargılama yetisi, önceden verilmiş bir ilkeye bağlı olmaz. Bu yargılamada özne, diğer özneleri dikkate alır ve bu doğrultuda eylemde bulunur. Böylece çalışmanın üçüncü bölümünde s*ensus communis* temelli yargı yetisinde, insanın diğer insanlara nasıl bağlandığı ve siyasete nasıl temel oluşturduğu gösterilecektir.

Arendt'in bakış açısından *Yargı Yetisinin Eleştirisi* yalnızca estetik içerikli bir eser değildir. Eser, estetik yargı dışında siyasi yargılar için de yol göstericidir, çünkü burada evrensel yasalar ve tümel yargılar yoktur. Bu bağlamda Arendt, estetik yargının tarafsızlık, özgürlük, iletilebilirlik ve özerklik niteliklerini siyasete uyarlar, kavramları siyasallaştırır. Diğer bir ifade ile Arendt, *sensus communis* üzerinden siyaset ile estetiği eşitler ve onu temel alarak siyaset felsefesi yapar. Bu kapsamda çalışmanın üçüncü bölümünde Arendt'in siyaset ile estetiği Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üzerinden nasıl temellendirdiğinin açığa çıkarılması hedeflenmiştir. Ayrıca Arendt'in *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin siyaset açısından önemini ifade ederken onu *Pratik Aklın Eleştirisi* ile karşılaştırması ve bu karşılaştırmayla karşımıza çıkan iki tartışma ele

alınacaktır: Bunlardan birincisi, Arendt'in Kant'ın *Yargı Yetisi Eleştirisi* ve diğer eserleri üzerine yaptığı yorumların yarattığı tartışmadır. İkincisi ise Arendt'in Kant'tan hareketle oluşturduğu, temelinde *sensus communis* kavramının olduğu, yargı teorisi tartışmasıdır. Arendt'in yargı gücünün temelini oluşturan *sensus communis* kavramının *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant tarafından nasıl ifade edildiğinin açıklanması gerektiğinden üçüncü bölümde öncelikle Kant'ın estetik kavramı incelenecek ve bu bölümde *sensus communis*'in ne anlama geldiği ve niteliklerinin ne olduğu açığa çıkarılacaktır. Bu nitelikler *sensus communis*'in açıklanması açısından önemli kavramlardır. Bunlar anlama etkinliği, eleştirel düşünme, iletilebilirlik, genişletilmiş zihin/temsili düşünme, siyasi düşünme ve öznelerarasılıktır. Bunlar aynı zamanda ortak dünyayı mümkün kılan niteliklerdir. Arendt, sensus communis'in temel özelliğinin genişletilmiş zihin olduğunu iddia eder. Bu düşünceye bağlı olarak, tezde *sensus communis*'in ayrıca eleştirel düşünme ile desteklemesi gerektiği, eleştirel düşünme ile desteklenmeyecek *sensus communis*'in hayat bulmasının zor olduğu iddia edilecektir.

1. BÖLÜM

DÜŞÜNSEL YAŞAM: VITA CONTEMPLATIVA

Hannah Arendt, tüm felsefe tarihinin düşüncenin nesneleri hakkında pek çok şey, ama düşünme süreci hakkında pek az şey söylediğini iddia eder (Arendt, 2003, s. 166). Zihinsel süreçlerden özellikle düşünmenin nitelikleri, bizi düşünmeye sevk eden unsurların ne olduğu, düşünen egonun halleri gibi sorular çerçevesinde Arendt, düşünme üzerine çözümleme yapar. Bu çözümlemede onun amaçlarından biri düşünme konusunu filozofların tekelinden çıkarmak ve topluma yaymak; diğeri ise "düşünme etkinliğini" yargı yetisine, *sensus communis*'e hazırlamaktır, çünkü Arendt'te düşünmenin yargı yetisi üzerinde özgürleştirici bir etkisi vardır. Bu, yargı yetisi üzerinden yeni bir siyaset felsefesi yapmanın ilk basamağıdır.

Arendt, insanın düşünme etkinliğini çözümlerken siyasetin güvenli kıyılarından "dehşet verici" konulara daldığının farkındadır (Arendt, 2018a, s. 21). Bu konularda Arendt, filozoflara pek güvenmez ve felsefeyi *contemplativa* ile eşitleyenlere ve filozofların ayrıcalıklı konumlarına karşı çıkar. Arendt'in gözünde geleneksel felsefede filozoflar, temelde düşünmeyi tekeline alan ve düşünmeyi yalnızca dünyadan uzaklaşmak olarak gören anlayışa sahiptirler. Bu düşünme etkinliği metafizik yanılgılarla doludur ve bu yanılgıların oluşturduğu metafiziksel yaşam, siyaseti yok saymaktadır (Arendt, 2019, s. 62). Bu metafiziksel yaşam, Platon'un *Phaidon*'undaki[1],

[1] *Phaidon*'da ölüm Tanrıların yanına gitmektir. Eserde ölmek üzere olmasına rağmen Sokrates mutludur. Felsefeyle uğraşan, aynı zamanda ölüm için hazırlık yapar. Ölüm, bir yok oluş değil, ruhun bedenden ayrılmasıdır. Bilgeliği sevenler ölüm geldiğinde homurdanmayanlardır. Dolaysıyla filozof ruh üzerine yoğunlaşır, bedeni zevklerden uzak durur. Eğer, ruh, bedenin eşliğiyle araştırma yaparsa yanılgıya düşer, ancak ruh, hazlardan, bedensel unsurlardan uzaklaştığında var olanı kavrar. Çünkü beden bizi doğrulardan uzaklaştırır. Bu durumda Platon'a göre ruhun bedenden kurtuluşu için çalışanlar, gereği gibi felsefe yapanlardır (Platon, 1995, 14-23)

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki[2] teori yaşamıdır; tefekkür yaşamıdır. Düşünme etkinliği içinde böyle bir yaşamın ortaya çıkması olasıdır; düşünme deneyimlerinin böyle sonuçları olabilmektedir, ama bunun tamamen düşünmenin kendisi olarak görülmesi Arendt için kabul edilemez. Kohn, Arendt'in yaşadığı olaylar nedeniyle iki şey fark ettiğini belirtir. Birincisi Platoncu düşünce geleneği iflas etmiştir, ikincisi bulunduğumuz dünya değerini yitirirken metafizik aleme anlamsız bir şekilde yönelim devam etmektedir (Kohn, 1990, s. 107).

Arendt, düşünme konusuna yönelmesini hayatının sonlarına doğru birbirinden bağımsız iki nedene bağlar: Bunlar Adolf Eichmann[3] davasına katılmasıyla Eichmann'da gördüğü "düşünme yoksunluğu"[4] ve geleneksel felsefede *vita contemplativa*'nın *vita activa* üzerindeki tahakkümüdür (Arendt, 2018a, 24). Fakat Bernstein'e göre Arendt'in eserleri incelendiğinde Arendt'in düşünme tutkusu her zaman güçlü bir şekilde bütün eserlerinde görülmektedir (Bernstein, 2006, s. 277). Buna bir örnek vermek gerekirse Arendt, *İnsanlık Durumu* eserinin giriş bölümünde modern çağ ile ortaya çıkan bilimsel gelişmelerin yarattığı tahribattan bahseder, ama bize bir çözüm sunmaz. Onun bize söylediği sadece insanlık durumunu, en yeni deneyimlerimizin ve en son korkularımızın bakış açısından yeniden ele almaktır. Ona göre, burada temel konu düşünmedir ve düşüncesizlik veya düşünme yoksunluğu

[2] Aristoteles'e göre mutluluk doğuran adalet, cömertlik gibi erdemler Tanrı için küçük eylemlerdir. Asıl olan, bu küçük eylemler alındığında geriye kalan, teori, asıl etkinliktir ki bu tam mutluluktur (Aristoteles 1997, 216)

[3] Eichmann, Yahudi meselesinin 'nihai çözümü'nde suçlu bulunan bir Nazi subayıdır. 1960'ta Arjantin'de yakalanıp İsrail'e getirilerek 1961'de mahkemeye çıkarılır ve yargılanır. Arendt, Eichmann'ın davasını bir gazeteci olarak takip eder ve davayla ilgili izlenimlerini önce gazetede sonra da kitap (*Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*) olarak yayımlar (Arendt, 2009).

[4] Arendt'i sarsan Eichmann'ın yaptıklarının canavarca, şeytanca olmasına rağmen kendisinin ne canavar ne de şeytan olmasıdır. Onun yaptıklarının dayandığı bir ideoloji/düşünce yoktur. Arendt'in duruşmada Eichmann'da gördüğü düşünce yoksunluğudur. Bu düşünce yoksunluğu ne görgü kuralları ve adetlerinin unutulmasından ne de kavrama becerisinden yoksun olmaktan kaynaklanıyordu-hatta 'ahlaki delilik'ten bile kaynaklanmıyordu (Arendt, 2018a, 22-24). Arendt'e göre Eichmann, başkalarının bakış açısına göre düşünmede yetersiz, aynı zamanda ne yaptığını fark edemeyen, aptal da olmayan ancak düşüncesiz birisidir (Arendt, 2009, 59).

zamanımızın öne çıkan özellikleri arasındadır. Arendt'in buradan hareketle önerdiği en önemli şey ne yaptığımızı düşünmektir (Arendt, 1998, s. 5). Dolayısıyla düşünme konusunu Arendt'in çoğu eserlerinde görmek mümkündür. Arendt, burada insanın doğasında düşünme yetisinin olmasından çok, bu yetiyi kullanıp kullanmamakla ilgilenir. Bu bağlamda Elizabeth Young-Bruehl de Arendt'in düşünme üzerine çalışmalarının kalitesinin düşünen bir insanın doğasından ziyade düşünmenin doğası arayışından geldiğini belirtir (Elizabeth Young Bruehl, 1982, s. 279). O halde Arendt'in düşünme etkinliğini inceleme konusu yapması, insanın düşünen bir varlık olmasına vurgu yapmaktan öte düşünme etkinliğinin kendisine yönelik bir çabadır.

Arendt'in bütün eserlerinde düşünme konusunu ele almasına rağmen, düşünmeyi problem edinmesinin nedenlerinden olan Adolf Eichmann davasında mahkeme Eichmann'ı cani ve yalancı biri olarak görürken Arendt, failin kendi durumu ve eylemleri hakkında özgürce düşünememesini, eleştiri yetisini kaybetmesini "düşünme yoksunluğu" olarak görür ve bunu "kötülüğün sıradanlığı"[5] ifadesi ile kavramsallaştırır. O, bu kavramsallaştırma ile bir teori veya doktrin değil, yaşanmış gerçek bir olayı tanımlar (Arendt, 1971, s. 417). Arendt, bu kavramlaştırma bağlamında kötülüğün sıradanlığı ve yargılama yetimizle düşünme yetimiz arasındaki bağlantıyı tartışmaya açar; Eichmann davası örneğinden yola çıkarak düşünme ile kötülük ilişkisini tartışır. Villa'ya göre "düşüncesiz" Eichmann'ı Arendt'in duruşmada gözlemlemesi, onu düşünme ve yargı arasındaki en yakın bağlantılardan şüphelenmesine yol açmıştır (Villa, 1999, s. 87). Bu durumda Arendt'in asıl tartıştığı düşünme ile yargı yetisi ilişkisi, düşünme-kötülük ilişkisini de alacak şekilde doğrudan

[5] Arendt'in düşüncesinde iki kötülük vardır. 1- Radikal kötülük; insanın, gereksiz hale getirilmesidir. Totaliter ideolojiler radikal kötülükle insan gereksizleştirmektedir. 2- Sıradan kötülük faillerin düşüncesizliğidir. Eichmann davası ile Arendt, kötülüğün sıradanlığı görüşünü ileri sürer (Yarbrough ve Stern, 1981, 325).

siyasetle ilişkilidir, çünkü Arendt'te yargı siyasi bir yeti olarak ele alınır. Dolayısıyla Arendt'in düşünmeyle ilgilenmesi tamamen siyaset odaklıdır. Bu bağlamda üçüncü bölümde ele alınacak olan *sensus communis*, düşünme ve yargılama ilişkisiyle doğrudan bağlantılıdır.

İnsanlık Durumu'nun temel kavramlardan olan "eylem"in *vita contemplativa*[6] tarafından tanımlanıp biçimlendirilmesi, Arendt'i düşünmeye sevk eden ikinci nedendir. Arendt bu durumu kabul edilemez bulur ve bu rahatsızlığını 12. yüzyılda yaşamış bir düşünürün[7] görüşüne dayanarak açıklar. Buna göre, tefekkür yolu; dinginlik, inzivaya çekilme ve Tanrı'ya yönelmeye adanmış bir yaşamı ifade ederken; *vita activa*[8] ise zahmetli, kamusal ve komşuya karşı yükümlülük gibi özellikler göstermektedir. Dolayısıyla *vita contemplativa*'daki tam dinginlik baskısı, *vita activa*'daki etkinlikler arasındaki farkların gözden kaçırılmasına neden olmaktadır (Arendt, 1998, s. 6). Bu durumda *vita contemplativa, vita activa* etkinlikleri olan emek, iş ve eylem arasındaki temel farkları ortadan kaldırdığı gibi ona tahakküm kurmakta; *vita contemplativa* karşısında emek harcamak, nesneler üretmek, diğer insanlarla birlikte çalışıp çalışmamak önemini yitirmekte ve bu da karşımıza *vita contemplativa- vita activa* karşıtlığı çıkarmaktadır. Bu karşıtlık Arendt'te felsefe-siyaset karşıtlığı demektir ve bu karşıtlıkta Arendt, siyaset karşısında olan ve ona tahakküm kuran bütün düşünceleri geleneksel felsefe kategorisine dahil eder ve onlara karşı düşünsel olarak savaşır.

[6] Latince olan deyimin anlamı "düşünceli yaşam", "derin düşünme", "tefekkür" olarak kullanılabilir. Diğer bir ifade ile genel olarak insanın kendi benliği içine çekilerek düşünceye dalmasıdır. Tezde *vita contemplativa*; temaşa, tefekkür, metafiziksel düşünme, teorik düşünme, felsefi yaşam anlamlarını da kapsayacak şekilde kullanılacaktır.

[7] Arendt'in bahsettiği düşünür St. Victorlu Hugh, Paris'teki Saint-Victor okulunu oluşturan mistisizm geleneğini başlatan ünlü skolastik teoloğudur.

[8] Latince sözlük anlamı "etkin/aktif yaşam"dır. Aktif yaşam, Arendt'in düşüncesinde "siyasal alan"ı temsil eder.

Felsefe-siyaset karşıtlığı, bir düşünen varlık ile eyleyen varlık gerilimi yaratır ve bunu Arendt de kabul eder. Bu gerilim sonucunda filozoflarda siyasete karşı bir düşmanlık gelişir (Arendt, 2014a, s. 39). Arendt, bu gerilimde geleneksel felsefenin düşünme etkinliği olan *contemplativa* gözüyle siyasete bakmak istemez, çünkü *contemplativa*, *vita activa*'da dolaşanları cahil, sonlu ve ölümlü kabul eder, dolayısıyla onların anlamsız ve dehşet dolu bir yaşama mahkum olduklarını düşünür (Steinberger, 1990, s. 805). Felsefe-siyaset geriliminde, Villa'ya göre siyasal yaşam, kamusal alanda büyük işler yaparak dünyevi ölümsüzlüğü hedeflerken felsefi yaşam, insan ilişkilerinin geçici alanını aşarak ebedi olanın hareketsiz *contemplation'*u üzerine kurulur ve hayatı yaşamaya değer kılan her şeyden geri çekilir. Filozofun bakış açısından eylem hayatı, kibirden başka bir şey değildir. Arendt'in anlatımında, bu iki yaşam biçimi arasındaki boşluk, Sokrates'in yargılanması ve mahkûm edilmesinden sonra bir uçurum haline gelir. Bu olaya karşılık felsefe, siyasetten intikamını alır ve Platon, *contemplativa* insanının duruş noktası ve değerlerinin egemen olduğu bir siyasi düşünce geleneği kurar ve siyasi hayatı/kamusal alanı sürekli ve sistematik olarak değersizleştirir (Villa, 1999, s. 205). *Vita contemplativa*'nın tefekküre dayalı yapısı ve *vita activa* içindeki etkinlikleri ortadan kaldırmasından dolayı Arendt, *contemplativa'*yı tek düşünme etkinliği olarak görmez, geleneksel felsefenin *contemplativa* biçimde düşünmeye yüklediği nitelikleri ortadan kaldırarak düşünmeyi yeniden ele alır ve düşünmenin özerk yapısını göstermeye çalışır. Arendt'in buradaki bütün amacı düşünme etkinliğini *contemplativa*'dan kurtararak düşünme ile eylem arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışmaktır.

Yukarıda belirtildiği gibi Arendt'in düşünmeye yönelme nedenleri birbirinden bağımsızdır. Fakat, nedenler farklı olsa bile, bu iki neden tek bir nedene; düşünmenin hayatla/siyasetle/dünyayla bağlantısı sorununa indirgenebilir. Arendt'in birinci neden

dediği düşünme yoksunluğu, düşünme etkinliğinin dünya ile bağlantısının kurulamamasıdır. İkinci neden olan düşünme-eylem gerilimi yine düşünme faaliyetinin dünyayla ilişkisinin problemli olduğunu gösterir. Dolaysıyla her iki neden, tek bir nedene; düşünmenin hayatla ilişkisi sorununa indirgenebilir. Arendt'in burada yapmak istediği bu problemi aşmak, yani düşünmenin dünyayla bağını göstermektir. Dünyanın yalnızca nesnelerden oluşmadığı ve insan ilişkilerini de kapsadığı düşünüldüğünde Arendt'te düşünmenin dünyaya ilişkisi daha anlamlı hale gelmektedir.

Felsefe genelde düşünsel bir etkinlik olarak kabul edilir ve düşünme sadece filozofların bir etkinliği olarak görülür. Arendt, düşünmenin dünya ile bağlantısını veya onun gerilim olarak gördüğü düşünme ile eylem arasındaki bağlantıyı kurma girişiminde, düşünmeyi asla "filozofların veya 'profesyonel düşünürlerin' özel zihinsel etkinliği" olarak görmez (Bernstein, 2006, s. 278).

Arendt, düşünme konusunu ele alırken, meselenin ne kadar zor olduğunun farkındadır. Bu zorlukların başında düşünmenin çok eskiye dayanması ve her dönemde farklı tanımlanmasıdır. "Düşünme etkinliği Platon'a göre kendimizle gerçekleştirdiğimiz sessiz diyalog olarak "zihnin gözünün açılmasına hizmet eder, Aristoteles'te ise hakikati gösteren araç *nous*'tur. Diğer bir ifade ile düşünmenin hedefi ve sonucu tefekkür, bir eylem değildir bütün zihinsel etkinliklerin huzura erdiği dinginliktir" (Arendt, 2018a, s. 25). Hıristiyan geleneğinde ise düşünmek meditasyona dönüşür, meditasyon ise tefekküre ulaşır. Modern çağla birlikte düşünme, bilimin hizmetçisi haline gelmiştir. "Hatta düşünme, modernitenin 'sadece kendi yaptıklarımı bilebilirim' temel inancı doğrultusunda… görünümlerin gizlediği doğanın ve evrenin yasalarının anahtarını bahşeden bilimlerin bilimi, yine zihnin içinde sadece kendi kendisiyle oynadığı…deneysel olmayan bir bilim olan matematikti" (Arendt, 2018a, s.

25). Bu açıklamalarıyla Arendt, düşünme etkinliğinin kendi özerkliği çerçevesinde hiçbir zaman ele alınmadığını göstermeye çalışır.

Düşünme konusunun her dönemde farklı şekilde ele alınmasının yarattığı zorluk yanında, düşünen egonun farklı deneyimler göstermesinin de yarattığı zorluklar vardır: İki dünya teorisi, düşünmenin ölümle eş tutulması, düşünürken akılla idrak edilen dünyada bulunulduğu varsayılıp *contemplativa* yaşamın övülmesi, gerçeklik ile düşünme karşıtlığının ters yüz edilmesi, ikisi-bir-arada olan içsel ikiliğin Bir'e dönüşmesi; namevcut olan ile ilgilenme ve mevcut olandan uzaklaşma; düşünmenin genelleşip her yerin hiçbir yer olması dolaysıyla düşünen egonun yurtsuzluğu gibi. Bir diğer zorluk ise felsefi/metafizik sorular sormanın ve bu alanın pozitivizm ve neo-pozitivizmle itibarının zedelenmesidir. Neo-pozitivizme göre, bir önermenin bilimsel bir anlama sahip olması için doğrulanabilirlik ilkesine sahip olması gerekir dolayısıyla bilgi deneye dayanmalıdır. Gerçekliğe ilişkin bilgi, empirik yöntemlerle elde edilir dolayısıyla metafizik önermeler boş ve anlamsızdır. Arendt'e göre burada metafiziğin kadim soruları elbette anlamsızlaşmamıştır, ama yanıtlama biçimi inandırıcılığını yitirmiştir (Arendt, 2018b, ss. 149-50). Arendt özellikle bu noktada neo-pozitivizmin metafiziğe yönelik eleştirileri haklı görmenin yanında düşünme etkinliğini metafiziğe indirgemenin karşısındadır. Düşünme etkinliğini metafizik anlayışlara veya geleneksel felsefeye indirgemek düşünmeye hak ettiği değeri vermediği gibi ona zarar da verir. Arendt burada özellikle geleneksel felsefinin düşünme etkinliğine hak ettiği değeri vermediğini, contemplativa'nın düşünme etkinliğine zarar verdiğini bize göstermek ister.

Arendt, bütün bu zorlukları görüp düşünme üzerine düşünmeyi bir kenara bırakmaz bu zorlukları kendi lehine çevirir. Metafiziksel düşünme biçimleri ile pozitivizm ve neo-pozitivizm tartışmalarından düşünmenin ipuçlarını yakalamaya

çalışır ve geleneksel düşünme biçimlerinden hareketle düşünme etkinliğinin niteliklerini bulur. Düşünme içinde ortaya çıkan metafizik yanılgıları, saçmalık diyerek bir kenara bırakmak yerine yanılgıları ipucu olarak değerlendirip düşünmeyi anlamakta kullanır (Arendt, 2018a, s. 31). Arendt, düşünme konusunu ele alırken neo-pozitivizmin iddia ettiği gibi metafiziğin/felsefenin ölümünün gerçekleşmiş olmasını iki açıdan avantajlı olarak görür. Birincisi, geçmişin yükünden kurtulmakla geleceğe ve geçmişe daha özgürce bakmamız söz konusu olacaktır (Yarbrough ve Stern, 1981, 328), ikincisi ise filozofların tekelindeki düşünme faaliyeti kırılacak ve bu sayede düşünme yetisinin kullanılması her insandan istenebilecektir.

Düşünme konusunu ele alırken Arendt'in amacı geleneksel anlamda bir filozof olmak değildir, fakat yaptığı tam bir felsefe etkinliğidir. Yarbrough ve Stern de Arendt'in özellikle *Zihnin Yaşamı* eserinin saf felsefe olduğunu ve bu eserle Arendt'in felsefeye döndüğünü ve önceki politik yazılarının aksine onun saf felsefe yaptığını iddia eder (Yarbrough ve Stern, 1981, 323).[9] Kohn'a göre de Arendt'in düşünme konusunu ele alması geleneksel felsefeye dönüş olarak görülebilir. Kohn aynı zamanda Arendt'in düşünme etkinliğini politika, eylem ve özgürlük bağlamında ele almasındaki farklı yaklaşımını "büyüklük" olarak değerlendirir (Kohn, 1990, s. 110). Arendt'e yönelik bu "büyüklük" nitelemesi düşünme etkinliğinin metafizikle sınırlandırılmamasıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu değerlendirmelere rağmen Arendt kendisini bir filozof olarak nitelendirilmesini istemez[10] fakat Arendt, düşünme konusunu ele alırken saf felsefe yapmakta ve bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan Arendt, düşünmeyi

[9] Arendt'in Heidegger ve Jaspers yönetiminde felsefi bir kariyeri vardır. Arendt, totalitarizmi, siyasi özgürlüğü ve modern dünyayı anlamak için felsefeden uzaklaştığı gibi yine politik kaygılardan dolayı felsefeye dönmüştür (Yarbrough, Stern, 1981, 323). J. Kohn'a göre, Arendt'in anlattığı eski/modern tarihsel olayların, kurgusal öykülerin hepsinin şu an için; şimdiyi anlamak için örnekler olduğunu belirtir (Kohn, 2006, 114).

[10] Gunter Gaus'la Söyleşide Gaus, Arendt'i bir filozof olarak görüyor, ama Arendt, "ben bir filozof değilim." diyerek bunu kabul etmez. Arendt, uğraş alanı olarak siyaset kuramını gösterir(Arendt, 2014a, ss. 38-39).

en saf faaliyet olarak görmesine rağmen onu aktif yaşamdan uzaklaştırmamakta bu da onun düşüncesinin geleneksel felsefeden ayrılmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla Arendt, 'felsefe' ifadesiyle 'geleneksel felsefeyi' anladığı için felsefeye karşı mesafelidir, ama düşünme konusu ile felsefenin temel konularından birini çözümlemekle geleneksel felsefeye karşı felsefe yapar.

Bu bölümde düşünmenin nitelikleri ve bu niteliklerin yol açtığı metafizik yanılgılar ile Arendt'in Sokrates ve Heidegger örneğinden hareketle düşünmenin özerkliğini gösterme çabası ele alınacaktır. Diğer bir ifade ile, düşünmenin hangi niteliklerinin *vita contemplativa*'nın düşünme şekline yol açtığı ve buna bağlı metafizik yanılgıların nasıl oluştuğu gösterilecektir. Bunların yapılması düşünmenin özerkliğinin ortaya çıkarılması adına önemlidir. Çünkü düşünmenin, *vita contemplativa*'ya dayalı düşünmeden ayrılmasının belirtildiği gibi *sensus communis* üzerinde özgürleştirici bir etkisi vardır.

Arendt, düşünme üzerine yaptığı bütün çözümlemeleri içinde, en fazla düşüncenin özgürleştirici etkisinden etkilenir (Yarbrough ve Stern, 1981, 328). Bu etki onun amaçladığı ortak yaşam idealine giden yolda en önemli noktadır. Dolayısıyla Arendt'in düşünme üzerine çözümlemeleriyle özgürleşecek zihin, *sensus communis* için yeni bir siyaset felsefesinin yolunu açacaktır.

1.1. Düşünme

Arendt'te düşünme, irade[11] ve yargılama üç temel zihinsel yetidir (Arendt, 1978, s. 69). Bütün zihinsel etkinlikler zihnin eşsiz becerisi olan temsile; zihnin

[11] Arendt'in düşüncesinde irade, zihinsel bir yeti olarak bir şey yapmak isteyen yetidir. İrade, ileriye bakar, kesin olmayan şeylerle ilgilenir. Arendt'te irade ve düşünme birbirine düşmandır. Düşünme olanı

duyularda olmayanı kendisine sunabilme yetisine dayanır. Arendt bunu imgelem,[12] ya da Kant'ın tanımıyla "nesne mevcut olmadığında bile onu sezme yetisi" olarak adlandırır (Arendt, 1978, s. 76). Düşünme, irade ve yargı arasında bir hiyerarşi yoktur fakat düşünme; diğer zihinsel yetiler olan irade ve yargılama yetisine göre önceliklidir, çünkü zihin hayatı düşünme ile başlar. İrade ve yargılama harekete geçmeden önce düşünme, algıladığı nesneleri düşünce nesnelerine ve imgeye dönüştürür (Yarbrough ve Stern, 1981, 323).

Arendt'e göre düşünce nesnelerinin tamamı duyulara bağlıdır ve duyulardan alınan malzemeler duyulardan arındırılarak imgeleme aktarılır. Düşünce nesnesi, imgenin hafızada saklanmasıyla ve hafızada yoğunlaşmaya neden olan bir uyarımla etkin hale getirilerek varlık kazanır. Bu süreçte zihin mevcut olmayan şeyleri nasıl ele alacağını öğrenir ve kendisini daha ileriye; mevcut olmayan şeyleri kavramaya hazırlar. Kategoriler, idealar, kavramlar felsefenin düşünme nesnesi haline geldiği gibi insanoğlunun yaşamında düşünmenin nesnesi haline gelmeyecek hiçbir şey yoktur (Arendt, 2018a, ss. 108-109). Dolayısıyla düşünme, duyulardan aldığını imgelere dönüştürüp diğer zihinsel etkinlikler olan irade ve yargılamaya sunar ve onların çalışmasını sağlar, imgelem ve düşünme işlemlerinden geçirilmeksizin deneyim herhangi bir anlam ifade etmez ve bir tutarlılığa da sahip olamaz.

Arendt'in felsefi yöntemi, zihnin yetilerinin iş başındayken gerçek deneyimlerini 'saf', yani tüm metafizik ön varsayımlardan arınmış bir süreç aracılığıyla betimleyerek zihinsel yaşamın anlamını yakalamaktır (Yarbrough ve Stern, 1981, s.

şimdiye çeker, irade belirsizliğe götürür. İradenin özgürlükle bağlantısından dolayı filozoflar iradeye mesafeli yaklaşmışlardır. Özgür irade, yapabilirim veya yapmayabilirim şeklinde geleceğe dönük bir tasarım içerisindedir. Arendt'e göre Jaspers ve Heidegger felsefesinde irade merkezde değildir. Schiller'de ise irade güçtür; akıl ve duyguların üstündedir (Arendt, 2018a).

[12] Arendt'in temel zihinsel yetilerin; düşünme, irade ve yargı olmasına rağmen Andrew H. Tyner, imgelemin Arendt'te dördüncü zihinsel yeti olduğunu iddia eder (Tyner, 2017).

328). Dolayısıyla, felsefe, "benliğin görünüşler arasında bir görünüm olarak, incelemeye ihtiyaç duyduğunu hissettiği deneyimleri ve soruları" ele almalıdır. Bu yöntem kartezyen bir düşünce gibi görünmesine rağmen Arendt'in Descartes'a pek az sempatisi vardır. Kartezyen felsefede zihin kendi içine çekilir; çünkü o, dış dünyayla bağlantı kurduğumuz duyu organlarından ve dış dünyadan da şüphe eder ve bu iç gözlemin kökleri yabancılaşmaya neden olur (Yarbrough ve Stern, 1981, 328).[13] Dolayısıyla geleneksel felsefeden farklı olarak, Arendt düşünce nesneleriyle değil, ben ve kendim arasındaki sessiz diyalog olarak adlandırılan düşünme süreci ya da deneyimi ile ilgilenir.

Arendt, düşünme çözümlemesi yaparken, Kant'ın "akıl" ve "anlama yetisi" ayrımından yararlanır. Kant, "düşünme ve anlama itkisi olarak aklı, bilgiyi arzulayan ve doğrulanabilir birtakım bilgilere erişmeye yetkin olan anlama yetisinden ayırır" (Arendt, 2018b, s. 151). Arendt bu ayrımla anlama ile hakikat arasındaki karşıtlığa vurgu yapar ve düşünmenin hedefinin hakikate değil, anlamaya yönelik olduğunu belirtir. Bu ayrım bize düşünmenin hem ne olduğu hem de ne olmadığı gösterir. Arendt, Kant'ın zihnin metafizik konuları düşünmekten kendisini alıkoyamaması sonucu iki yeti arasında ayrıma gittiğini belirtir. Bu ayrımla akıl, düşünme ve manaya; anlama yetisi ise bilme ve bilişe karşılık gelir. Diğer bir ifade ile akıl, düşünme etkinliği içinde anlam arayışındadır; anlama yetisi, bilme sürecinde hakikat arayışındadır (Arendt, 1978, s. 15). Dolayısıyla Arendt, düşünme çözümlemesinde, özellikle düşünmenin ne olduğu konusunda hakikat ve anlam arasındaki farkı dikkate alır.

[13] Arendt, iki tür yabancılaşmadan bahseder; dünyadan yabancılaşma ve yeryüzünden yabancılaşma. Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte yeryüzünden yabancılaşma başlamıştır. Bizler yeryüzünü tanıdıkça ve keşfettikçe yeryüzünden uzaklaşıyoruz ve ona yabancılaşıyoruz. Dünyadan yabancılaşma ise modern toplumlarla ilgilidir ve toplumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Servet birikiminin kapitalist ekonominin önünü açmasıyla dünyadan yabancılaşma başlamıştır. Arendt, dünyadan yabancılaşmayı vita activa bağlamında ele alır.

Arendt, Kant'tan aldığı ayrımla, anlam ve hakikat arayışı arasına bir çizgi çekme niyetinde değildir. Çünkü anlam arayışı içerisinde insanın soru sorması doğaldır. Bilişsel soruların arkasında anlam arayışı soruları vardır. Eğer soru sorulmazsa sanatsal faaliyetlerden başlayarak insanın medeniyet kurması söz konusu olamaz. Bu durumda akıl ile anlama yetileri arasında bağlantı vardır. Bu bağlantıdan ötürü filozoflar, daima bilimde geçerli olan hakikat ölçütünün sıra dışı işlere de uygulanabileceği zannına kapılmışlardır (Arendt, 2018a, s. 84).

Arendt açısından Kant, düşünmeyi bilmenin beklentilerinden ve taleplerinden kurtarma konusunda yeterince radikal değildir (Bernstein, 2006, s. 284). Kant'ın yaptığı ayrımı önemsemesine rağmen Arendt, Kant'ı eleştirir. Kant, yaptığı ayrımda ısrarcı olsa bile metafizik geleneğe bağlı kalmıştır ve "insanın düşünme ihtiyacının başından geçen her şeyi bildiklerinin yanı sıra hiçbir zaman bilemeyeceklerini de kapsadığının farkına varamamıştır." Aynı şekilde aklı nihai sorular çerçevesinde savunarak düşünme yetisini ne derece özgürleştirdiğini fark edememiştir. Arendt'e göre göre hakikat ve akıl aynı şey değildir; akıl anlam arayışından ortaya çıkar, bütün metafizik yanılgılar anlamın akıl değil, hakikat modeline dayandırılmasından kaynaklanır (Arendt, 2018a, s. 34).

Arendt'e göre bilme arzusu amaçladığı hedeflere ulaşmazsa tatmin olmaz. Bilginin sonsuzluğundan dolayı bilgiye susamışlığımızı gidermek mümkün değildir. Fakat bilme etkinliği bilgimizi genişletir ve sonuçta bir bilgi hazinesi bırakır. Arendt, burada bilgi etkinliğini bir evin yapımı gibi bir dünya inşa etme faaliyetine benzetir. Diğer taraftan düşüme, "ardında somut hiçbir şey bırakmaz, bilge insanların kesin kavrayışlarıyla teskin edilmesi de mümkün değildir. Düşünme ihtiyacı ancak düşünme yoluyla karşılanabilir ve dün sahip olduğum düşünceler bugün bu ihtiyacı ancak onları yeniden düşünebildiğim ölçüde karşılayacaktır" (Arendt, 1971, s. 422). Jonas, Arendt'in Kant'tan aldığı ayrımı şöyle ifade eder:

> “Düşünme, sanatın ve felsefenin; biliş ise işlerin kaynağıdır. Biliş, her zaman bir amaç peşindedir ve amacına ulaşınca sona erer. Düşünmenin ise bir sonu ve amacı yoktur ve sonuç üretmez. Diğer taraftan düşünme yararsız, hayat kadar acımasızdır ve tekrarlayıcıdır. Biliş ise, iş sürecine aittir. Bilimlerdeki bilişsel süreçler aynı değerlendirmeye tabidir” (Jonas, 1977, s. 34).

O halde Kant’tan aldığı ayrımla Arendt’e göre düşünme anlama arayışı içindedir, yararsız, acımasız, tekrarlayıcı, amacı ve sonucu yoktur; diğer taraftan anlama yetisinde ise her zaman bilgi amaçlanır ve sonuç odaklıdır. Arendt, düşünmenin temel niteliklerinden olan anlam arayışının insanlara garip gelebileceğini belirtir. Bu, genelde insani duruma tersmiş gibi görülebilir. Sıra dışı olaylar, fenomenler, metafizik soruları içinde barındıran öğrenmeye hizmet etmeyen, pratik amaçların yönlendirmediği düşünmenin kendisi kural dışıdır. "Çünkü, insanlar amaçsız bir şekilde düşündüklerinde kendilerini insanlık durumuna aykırı bir etkinliğin içine giriyorlarmış gibi hissederler. Bu itibarla düşünme, sadece yanıtlanamaz nihai sorular sormaz ve aynı zamanda bilgiye de hizmet etmez” (Arendt, 2018a, s. 99). Arendt’te düşünme bilgiye hizmet etmez ifadesi, düşünmenin tamamen bilgi amaçlı bir yönelim içinde olmadığını belirtmeye yöneliktir. Aksi durumda düşünmenin sorgulayıcı özelliğinin bilgileri geliştirici yönü görülmemiş olur.

Arendt’te düşünme etkinliği tüm sıradan faaliyetleri kesintiye uğratır. Çünkü hangi konuda olursa olsun düşünme etkinliğine başladığımızda başka her şeyi durdururuz ve bu da düşünme sürecini böler (Arendt, 1971, s. 423). Düşünme faaliyetinde “her seferinde başka bir dünyaya geçmiş gibi oluruz.” İnsanlar arasında olma ve bir şeyler yapma düşünmeyi engeller. İnsanlarla bir arada olduğumuzda, birlikte olduğumuz insanları düşünemeyiz; onların duyularımızdan uzaklaşması gerekir (Arendt, 2018b, s. 153). Dolayısıyla Arendt’e göre düşünmek için insanlar arası ilişkilerden, hayatı devam ettirmek için yapılan bütün faaliyetlerden uzaklaşmak gerekir. Bu yönüyle düşünmek, bütün faaliyetleri durdurması nedeniyle kural dışıdır.

Arendt, düşünme sırasında öznenin psikolojik durumunu tasvir eder ve düşünme faaliyetinin bu süreçte hayatla bağının olmadığını gösterir:

> "Yakın ve doğrudan duyularımıza görünen, artık çok uzaktır, uzak olan ise fiiliyatta mevcut olandır. Düşünürken, gerçekte bulunduğum yerde değilimdir. Çevrem duyu nesneleriyle değil, başka kimseye görünmeyen imgelerle sarılıdır…Düşünme, zamansal ve mekânsal uzaklıkları ortadan kaldırır. Geleceği öngörebilir, onu şimdiden mevcutmuş gibi düşünebilir, geçmişi sanki hiç yitip gitmemiş gibi hatırlayabilirim"(Arendt, 2018a, s. 107).

Arendt, düşünme niteliklerini özetler biçimde Heidegger'den alıntı yaparak şöyle ifade eder: "Düşünmek bilimlerin yaptığı gibi, bilgi getirmez. Düşünmek, kullanılabilir pratik bilgelik üretmez. Düşünmek, evrenin bilmecelerini çözmez. Düşünmek bize doğrudan eyleme gücü vermez" (Arendt, 1978, s. 1). Heidegger'in bu ifadeleri Arendt için düşünmenin ne olmadığını gösterir. Heidegger'e göre düşünmeden, "bilimler gibi bilgiye götürmesini", "hayat hikmetleri getirmesini", "dünya sırrı çözmesini" ve "eylem için güçler vermesini" beklemek, düşünmeyi büyük görmek ve ona taşıyabileceğinden fazlasını yüklenmektir (Heidegger, 2019, s. 175). Heidegger'de düşünme, problem çözme düşünmesi değil, düşünmenin götürdüğü yolda gitmektir. Düşünme, bilimlerin düşünme yönteminden ayrı ilerler (Heidegger, 2019, s. 23). Heidegger'e bağlı olarak Arendt'e göre düşünme bilme etkinliğinden uzak, bilgiye hizmet etmeyen bir etkinliktir. Bu düşünmenin problem çözmeyle ilgisinin olmadığını gösterir.

Öyleyse düşünme ne işe yarar? İlk olarak, Hans Jonas, buna Arendt açısından bakarak, düşünmenin amacının anlam bulmak veya anlam yaratmak olduğunu söyler. Anlam, ortakduyu tarafından geliştirilen bilim tarafından cevaplanamaz. Düşünmede hakikati bulamayız. Doğruluk ile anlam, bilme ile düşünme arasındaki ayrımı çizmeliyiz. İnsan, cevaplanamayan sorular sorarak, soru soran varlık olarak kendini geliştirir. İnsanların cevaplarını bulduğu tüm bilişsel soruların arkasında her zaman

cevapsız sorular vardır. Düşünme adı verilen cevapsız sorular sorulmadıkça ne sanat ürünleri üretilebilir ne de uygarlık kuran soru sorma yetisi varlığını sürdürebilir (Jonas, 1977, s. 37). Bu durumda düşünme niteliklerine bakıldığında düşünmenin, geleneksel felsefenin düşünme görüşüne zıt bir şekilde tek amacının anlam üretmek olduğu açıktır.

Jonas, ikinci olarak, düşünmenin anlam arayışı dışında diğer parolasının ortak dünyadan geri çekilmek olduğunu söyler (Jonas, 1977, s. 38). Bu geri çekilmede düşünen ego, düşünme faaliyeti sırasında, gerçek kişiyle özdeş olmadığından ötürü, ortak görünümler dünyasından uzaklaştığının farkında değildir. Onun bakış açısından, görünmez olan öne çıkar ve zihne gelen ve görünümler dünyasını teşkil eden sayısız varlık sanki kendilerini sadece zihne ifşa eden ebedi, görünmez bir Varlığı bilinçli olarak gizliyormuş gibi görünür (Arendt, 2018a, s. 109). Bu insanı metafizik sorular sormaya iter. Bu durumda düşünsel etkinlerde insanlar görünümler dünyasının dışına çıkarlar ve soyut bir dil kullanırlar. Felsefe açısından olmasa da düşünme açısından tek ön koşul görünümler dünyasından uzaklaşmaktır.

Düşünme, sonuçlarının bilinmemesi ve doğrulanamaması itibarıyla işlerin genel gidişatına hayrı dokunmayan faydasız bir yeti olarak görülür ve aynı zamanda kendi kendini yok eder. Arendt, Kant'ın öldükten sonra yayımlanan notlarında şöyle yazdığını aktarır:

> "Saf aklın kullanılmasıyla bir şey ispatlanmışsa bile, bu sonucu sarsılmaz bir aksiyom addederek ondan artık şüphe duyulamayacağı kuralını kabul etmiyorum… ikna olunan bir şeyden bir daha şüphe etmemek gerektiğine katılmıyorum. Saf felsefe içinde böyle bir şey imkansızdır. Zihnimizin doğası buna karşı müsamahasızdır"(Arendt, 2018b, s. 154).

Buradan hareketle Arendt düşünme etkinliğinin, bir gece önce tamamladığını söküp sabah yeniden örmeye başlayan Penelope'nin[14] örgüsüne benzediği sonucunu çıkarır (Arendt, 2018b, s. 154). Penelope'nin örgüsünden Platon da bahseder, ama tamamen aksi anlamda. Haz ve acıdan kurtulan filozof, Penelope gibi davranmaz kendi örgüsünü çözmez. Kendisini çevreleyen hazdan kurtulan ruh, doğasını değiştirip artık akıl yürütmeyi bırakarak hakikat ve ilahi olanı seyre dalar ve sonsuza değin orada kalır.[15] Bu iki Penelope yorumu bize düşüncenin kendi içinde iki yönde ilerlediğini gösterir. Birincisinde düşünme, tekrar düşünmeye devam eder ve bu süreklilik arz eder. İkincisinde ise düşünme etkinliği bir noktadan sonra düşünmeyi bırakarak temaşaya dalar. Bu durumda klasik felsefede düşünme, yani *contemplativa,* tefekkürü, ilahi nesneleri amaçlar.

Yukarda tartışılan düşünme niteliklerinin ve bütün spekülasyonların nedeni, onun görünmez oluşundan kaynaklanır. Bu, Arendt'e göre Batı felsefe geleneğinde çarpıcı bir özellik olarak görülmüştür. Görünmezlik, düşünme etkinliğini belirlediği gibi, geleneksel metafizik düşüncenin arkasına sığınarak kendini var etmeye çalışır. Bu gelenek, genelde içsel duyularımızın nesneleri olan ruh, zihin ve bilinç arasında ayrım yapmada isteksizdir ve bu isteksizlik birçok şey anlatır. Örneğin "Platon, ruhun görünür şeyler dünyası içindeki görünmezi bilmek maksadıyla görünmez yaratıldığı sonucunu çıkarmıştır" (Arendt, 1978, s. 73). O halde düşünmenin görünmezlik niteliği, özellikle metafizik düşüncelerin oluşmasına zemin hazırlayıcı ana unsur olarak karşımıza çıkar.

[14] Penelope, Odysseus'u beklerken onun yokluğunda sarayı ve topraklarını ele geçiren erkekler arasından seçim yapmayı ertelemek için gündüz ördüğünü gece söken, böylece örgüsü bitmeyen mitolojik bir karakterdir.

[15] "Bir filozofun ruhu…ruhun kurtuluşunu temin etmek işi iken, tıpkı Penelope'nin ağını tekrar tekrar çözüp örerek kendisini hiç bitmeyecek bir işe kaptırmasında olduğu gibi, kendisini hazlara ve acılara teslim etmek suretiyle felsefenin işini yapmaya karşı koymak ve dolayısıyla eski hapisliğine dönmek gerektiğini düşünmeyecektir; arzulara teslim olmak yerine, o arzuların estirdiği fırtınayı, aklı rehber ve değişmez ahbabı olarak almak ve tanrısal gerçekliğin yüksek kesinliğini temaşa etmek ve gıdasını bundan elde etmek suretiyle yumuşatacaktır" (Platon, 1995, 57-58).

Arendt, düşünmenin görünmez niteliğinin metafizik yanılgılarına örnek olarak iki dünya teorisini verir. İki dünya teorisinde düşünen ego, Varlık'tan görünmeyen Varlık'a ulaşır. Burada görünümler dünyasında var olduğumuz gibi, kendinde şeyler'in de kendi anlaşılır alemlerinde olduğu varsayılmıştır. Ama Arendt'e göre, iki dünya teorisinde "Varlık", "Görünüm"e göre öncelikli olarak değerlendirilse bile, "Görünüm" önceliğini korur ve filozof, görünümlerden ayrılıp zihinsel yaşama dönse bile kanıtlarını duyusal dünyadan alır. Dolayısıyla zihnimiz görünümlerden uzaklaşabilse de görünümlere bağlı kalmayı sürdürür. Ama filozoflar iki dünya teorisine bağlı olarak Varlık'ı ifşa edince görünümü hükümsüz bırakırlar (Arendt, 2018a, s. 45). Fakat, Arendt'e göre kimse şimdiye kadar ifşa edilen dünyada yaşamayı başaramamıştır. Diğer taraftan insanlar sözleri ve eylemleriyle nasıl görünmek istiyorlarsa kendilerini bu dünyada gösterirler (Arendt, 2018a, s. 54). Burada Arendt, düşünmenin görünmezliği üzerinden metafizik eleştirisi yapar ve insanı görünüşler dünyasına hazırlar. Sözleri ve eylemleriyle insan ancak bu dünyada kendi kimliğini ortaya koyar. Arendt'in iki dünya teorisini eleştirisi, aynı zamanda kendi dünya tasavvuruna da uygundur; ona göre görünüşler dünyasının arkasında daha gerçek bir dünya yoktur, görünüşler dünyası gerçek dünyadır. Arendt görünüşler dünyasını yeryüzü ve dünya olarak ikiye ayırır. Bu durumda dünya, yeryüzünden ayrı olarak yaratılan, insan ilişkilerinin ve insan yapımı eserlerin toplamıdır, diğer bir ifade ile insanın *vita activa* etkinlikleriyle yarattığı dünyadır. *Vita activa* etkinlikleri ikinci bölümde ele alınacaktır.

Bernstein'e göre düşünmenin gündelik hayattan uzaklaşmayı gerektirmesi, yalnızlık ve sessizlik talep etmesine rağmen, düşünmenin en büyük tehlikelerinden birinin insanların gündelik görünüşler dünyasından kaçabilecekleri yanılsamasıdır. Bu, uzun zamandır felsefi geleneğin doğasında bulunan görünümlerin değişen olumsallığından kaçma ve *doxa*'yı karalama ayartmasıdır. Bu, 'profesyonel

düşünürlerin' her zaman karşı karşıya olduğu bir tehlikedir. Arendt'in kendisini asla 'profesyonel bir düşünür' olarak düşünmemesinin ve kendisini bağımsız bir düşünürden ziyade bir filozof olarak tanımlamaya isteksiz olmasının ana nedenlerinden biri de budur (Bernstein, 2006, s. 280).

Arendt, düşünme üzerine çözümlemesine "Bizi düşünmeye sevk eden nedir?" sorusu üzerinden devam eder. Kohn'a göre bu sorunun amacı düşünme üzerine bir düşünme değil, düşünmenin dünya ile bağlantısını göstermektir (Kohn, 1990, s. 119). Bu soruya Platon "hayret" olarak cevap verir. Bu filozofu başkasından ayıran nitelik olduğu gibi felsefenin de başlangıç ilkesidir. Hayret, insanların kendi başlarına uyandırabilecekleri bir duygu değil, maruz kalacakları *pathos*'tur. *Pathos*, görünmez olan ve hayran olmaya zorlayan bir şeydir. Anaksagoras, görünümleri gizli olanların işareti olarak görür; Herakleitos'ta ise filozof görünenden daha güçlü olan gizli, görünmeyen uyuma hayrandır (Arendt, 2018a, s. 169). Buradan yola çıkarsak filozofun payına düşen hayretin tikel hiçbir şeyle asla ilgilenmediği, ama tüm varlıkların toplamının aksine asla açık olmayan bütün tarafından tetiklendiği apaçık ortadadır. "Parmenides'ten bu yana, kendisini görünen her şeyde zımnen gösteren bu görünmez, algılanamaz bütün için kullanılan anahtar kelime Varlık'tır" (Arendt, 2018a, s. 171). Arendt'e göre Parmenides'ten bu yana filozofların tikel şeylerle ilgilenmeyip bütüne bakmaları ve onu düşünmeleri, hayret etmeleri onların Varlık'a ulaşmalarına neden olmuştur. Bu keşfedildikten sonra büyük bir kesinlik olarak kabul edilmiştir. Arendt, geleneksel felsefenin varlık-görünüş tartışmasını akla yakın bulmaz, ona göre görünüş daha gerçektir, eğer varlık-görünüş çakışıyorsa açıklanması gereken dünya değil, düşünme etkinliğidir (Yarbrough ve Stern, 1981, 332).

Arendt, varlık-görünüm karşıtlığını eşitler, bu ikiliği ortadan kaldırır ve aynı şeyler olduğunu iddia eder. Ona göre dünya; ortak özelliği görünmek olan canlı, cansız,

geçici ve kalıcı şeylerle doludur ve görünmenin muhatabı canlı varlıklardır. Dolaysıyla "varlık" ile "görünüm" eşittir. Canlı varlıkların olmaması durumunda görünümün bir anlamı olmaz. Bir şey görünüyorsa tek başına değildir. Her şey birileri tarafından algılanır. "Bu gezegende insan değil, insanlar ikamet eder, çoğulluk yeryüzünün kanunudur" (Arendt, 1978, s. 19). Arendt, içinde yaşadığımız dünyanın ortak özelliğinin görünmek olduğunu ve insanların bu dünyada çoğulluk içinde yaşadıklarını belirtir.

İnsanlar ve hayvanlar görünüm özelliğinden dolayı hem özne hem de nesnedirler ve bu varlıklar hem algılayan hem de algılanan olmaları nedeniyle sadece dünyada bulunmazla aynı zamanda dünyaya aittirler. Arendt için görünümlü olmak, kendini sergilemektir ki bu gözükmektir ve gözükme, her zaman başkasına gözükmek olduğundan bu, izleyiciler çokluğu tarafından algılandığımız gerçekliğine karşılık gelir (Arendt, 2018a, s. 38). Arendt'e göre görünüm, izleyicilere gereksinim duyar ve algıladığımız varlıkların varlığı diğer izleyiciler tarafından da görünmesine ve izleyiciler tarafından da tasdik edilmesine bağlıdır. Bu bağlamada Arendt, solipsizm teorilerinin varoluşumuz ve deneyimlerimize uymadığını ve bunun bir yanılgı olduğunu belirtir (Arendt, 2018a, s. 67). Arendt, düşünmenin görünmez olması ve zihinsel etkinliklerle meşgul olmamız karşısında bu dünyanın kaybolmadığını belirtir, dolayısıyla yukarıda belirtildiği gibi iki dünya teorisi metafizik yanılgıdır. Arendt, içinde yaşadığımız dünyanın gerçekliğinden uzaklaşmak istemez. Düşünme etkinliğini, metafizik alandan uzaklaştırmaya çalışır. Çünkü içinde yaşadığımız dünya, görünümleri itibariyle gerçektir.

Zihinsel etkinlikler görünmez niteliğe sahip oldukları için onların kendini açığa vurması konuşma/dil ile gerçekleşir. Zihinsel etkinlikler, dil ile metaforik olarak kendisini dünyada gösterir ve felsefi düşünce de metaforik bir dil kullanır. Bu düşüncenin kendisini göstermesinin tek yoludur. Metafor duyulur dünyanın anlaşılması

için önemlidir, ama metaforik iki dünya teorisi gibi tehlikeli yönü de vardır. Duyularımızdan devşirilen bütün metaforlar duyularımızın bilişsel olmaları nedeniyle bizi zora sokarlar. Arendt'e göre hayatta kalma hissi, zihnin yaşamı için tasavvur edilecek tek metafordur. İnsan bedeni için nefes ne ise insan zihni için de düşünme odur. Arendt'e göre düşünme etkinliği, amacı kendinde bir yaşamdır ve içsel yasası dairesel kesintisiz bir harekettir. Dairesel hareketten dolayı düşünce bilişsel bir çaba olamaz. "Düşünme bilişsel bir çaba olsaydı, nesnesini arayarak başlayan ve onun bilincine varılmasıyla sonuçlanan doğrusal bir hareket izlemesi gerekirdi…Dairesel hareket, doğumdan ölüme giden ve insanoğlu yaşadığı sürece kendini dairesel olarak tekrar edecek olan yaşam sürecinden devşirilmiş bir metafordur"(Arendt, 2018a, s. 149). Yine de Arendt'e göre bütün metaforlar boştur çünkü metaforlarla görünüş-varlık ikiliği çözülemez. Ona göre metafor tartışması düşünülür şeyler dünyasının nasıl gözüktüğünü açıklar ama düşünme etkinliğinin kendisini açıklayamaz. Başka bir ifade ile düşünme faaliyetini anlatacak metafor yoktur (Yarbrough ve Stern, 1981, 334).

Düşünmenin görünmez olması aynı zamanda filozofların yalnızlığa kaçmalarına neden olur ki, bu Arendt'e göre filozofların en çarpıcı özelliğidir. Parmenides ve Platon tarafından keşfedilen metafiziksel yaşamla filozoflar, kalabalığın hayvaniliğinden azınlığın muhabbetine; Bir'in mutlak yalnızlığına kaçmışlardır. Descartes'ın ben'i, ne bir mekâna ne bir maddi bir şeye bağlı olmayan durumda dünyasızdır. Kartezyen *res cogitans*, bedensiz, hissiz ve terk edilmiş kurgusal varlık gerçek diye bir şeyi ve gerçek ile gerçek olmayanı bilemez. Arendt'e göre "düşünüyorum, Varım'ı gerektirir; düşünce bu varsayıma tutunabilir, fakat onu ne tasdik ne de inkâr edebilir." Varım, düşünüyorum'un bir sonucu değil, onun dayanağıdır (Arendt, 2018a, s. 70).

Kartezyen düşünce, “zihin yalnızca kendi ürettiğini ve belli bir anlamda içinde muhafaza ettiği şeyi bilebilir” iddiasındadır. Matematik bu aklın en büyük ideal bilgisidir; fakat “modern çağın ondan anladığı anlamda zihnin dışından verilen ideal biçimlerin bilgisi olarak değil, bu özgül durumda duyu organlarının kendi dışındaki nesneler tarafından uyarılmasına bile ihtiyaç duymadan zihnin ürettiği biçimlerin bilgisi olarak matematik bilgisidir.” Burada Arendt’e göre insanların sahip oldukları şey, dünya değil, kendi zihin yapılarıdır. Arendt’e göre Descartes’ta akıl, “sonuçların hesaplanması, çıkarımda bulunma, sonuç çıkarma melekesi, yani herhangi bir anda insanın kendi içinde harekete geçireceği bir süreç haline gelir.” Arendt, “modern çağın bu melekeye sağduyunun akıl yürütmesi” adını verdiğini belirtir. Burada “akıl, bütün gerçeklikten kopartıldığında yalnızca kendisini ‘duyumladığında’ ortaya çıkan, aklın kendi kendiyle oynadığı bir oyundur” (Arendt, 2016, s. 404).

Düşünmenin niteliklerinden hareketle ifade edilmesi gereken diğer bir nokta da düşünme ile ölüm ilişkisidir. Düşüncenin kendisine verilen nesnesini aşma ihtiyacı dünyaya sırtını dönmesine neden olur ve bu filozofları ölümle bağlantı kurmaya götürür. Diğer bir ifade ile düşünmenin görünmezlerle uğraşmasından dolayı düşünmenin en radikal deneyimi ölüm olarak karşımıza çıkar (Arendt, 1971, s. 425). Dolayısıyla felsefenin ölümle eşleştirilmesi yine düşünmenin kendi niteliklerinden kaynaklanmaktadır. Felsefenin yüzyıllarca insanlara nasıl öleceğini öğrettiği kabul edilmiştir. Filozofun ölümün peşinde koşan bir kişi olduğunu söyleyen Platon'dur. Felsefenin ilham perisinin ölüm olduğuna, ölüm olmadan felsefe yapılamayacağına inanan insanlar olmuştur. Arendt’e göre, “Heidegger de *Varlık ve Zaman*’da ölüm beklentisini, insanın otantik benliğe erişmesi ve Onlar'ın otantik olmayanlığından özgürleşmesinde belirleyici deneyim olarak görmüştür" (Arendt, 2018a, s. 101).

Arendt'e göre filozoflar, düşünmenin nasıl ortaya çıktığının ve niteliklerinin neler olduğunun farkındadırlar ve düşünmeyi kendi içinde yeniden yorumlamanın yeni düşünsel yol ve araçlarını bulma konusunda donanımlı hale gelmişlerdir. Ama filozoflar ortakduyunun askıya alınmasına yol açan bir sürece de girmişlerdir. Arendt, "ortak duyunun askıya alınması yerine filozoflar, düşünme etkinliklerini yeniden yorumlamış olsalardı kat ettikleri mesafeler ve savlarının kalitesi açıklanamaz olurdu" diyerek bu durum karşısında üzüntüsünü dile getirir. Başka bir ifade ile düşünme etkinliğinde filozoflar metafizik aleme dayanmak yerine çoğulluğun içinde etkinlikte bulunmuş olsalardı ya da çoğullukla bağlarını koparmamış olsalardı daha iyi olacağını iddia eder (Arendt, 2018a, s. 110).

Düşünme etkinliğinin ortaya çıkardığı "uçuk teoriler," dış gerçekliğin yok sayılması ve buna bağlı siyaset zemininin ortadan kaldırılmasına karşı Arendt, gerçekliği, *sensus communis* ile savunur. Arendt'e göre görünen her şey, hata da olsa önsel bir gerçeklik göstergesi taşır. Bütün duyu deneyimlerine sessiz bir geçeklik hissi eşlik eder, tek başına hiçbir duyumuz bunu yapamaz. Algıladığım şeyin gerçekliği iki açıdan teminat altına alınır: Birincisi, benim gibi algılayan başkalarını barındıran dünyasal bağlam; ikincisi ise beş duyumun müşterek çalışmasından doğan güvence. Arendt, Thomas Aquinas'tan bu yana buna *sensus communis* (ortakduyu) denildiğini belirtir. Ortakduyu, "dokunduğum, tattığım, kokladığım ve duyduğum nesnenin aynı nesne olduğunu güvence altına alan bir çeşit altıncı histir." Arendt'e göre görünen her şey, hata ve yanılsamalara rağmen önsel bir gerçeklik göstergesi taşır (Arendt, 2018a, s. 71). Gerçeklik, hatalarla dolu görünümler dünyasında üç aşamalı bir süzgeçten geçerek oluşur:

> "Hepsi birbirinden tamamıyla farklı beş duyu müşterek olarak aynı nesneyi algılar; aynı türün mensupları her bir nesneye kendi tekil anlamını bahşeden müşterek bir bağlama sahiplerdir ve bu nesneyi tamamıyla farklı açılardan

> algılasalar da duyularla donanmış diğer bütün varlıklar da nesnenin hüviyeti konusunda mutabıktırlar. Bu üç katmanlı müştereklikten, gerçeklik hissi doğar" (Arendt, 2018a, ss. 71-72).

Beş duyumuzun her biri dış dünyada nesnenin belli bir yönünü algılar. Bu duyumların ortak çalışmasıyla ortaya çıkan gerçeklik ise altıncı hisse karşılık gelir. Gerçeklik, duyum olmasa da kendisini göstermeyen 'Varlık' gibidir. Fakat Arendt'e göre "Parmenides'ten bu yana Batı Felsefesinin en yüce kavramı olan 'Varlık', bir hisse neden olması ya da duyularca algılanmasını beklediğimiz bir düşünce nesnesi iken, gerçeklik duygulanımı andıran bir şeydir." Arendt, bu yüzden Thomas Aquinas'ın *sensus communis*'e (ortakduyu) "dışsal duyuların ortak kökeni ve ilkesi" olarak "içsel duyu" dediğini belirtir (Arendt, 2018a, s. 72).

Sensus communis'in fiziksel olarak belirlenememesinden dolayı Arendt'e göre ortakduyu ile düşünme arasında hatalı yorumlar yapılmıştır. Diğer bir ifade ile düşünme ile ortakduyunun görünmez olmasından dolayı gerçekliğin insan düşüncesiyle bağlantılı olduğu sonucuna varılmıştır. Arendt'e göre bu yorum, "düşünce süreçlerinin ortakduyuya dayalı akıl yürütmeden farklı olmadığı varsayımına dayanır." Arendt için bu "modern kılıfa bürünmüş eski kartezyen yanılsamadır." Düşünme yetisinin gücü ne olursa olsun, ortakduyuya verili gerçeklik, kavrama gücünün ötesinde kalır. Arendt'e göre "düşünme, gerçeklik hissini ne kanıtlayabilir ne de yıkabilir. Düşünme, görünümlerden uzaklaştığında ortak duyunun verdiği gerçeklik hissinden uzaklaşır" (Arendt, 2018a, s. 74). Bilim, ortakduyuya dayalı bir akıl yürütme ile hareket ederken, düşünme, düşünen egoyu bu dünyadan uzaklaştırır. Bu da Arendt'e göre, ortak duyu olan altıncı his ile düşünce arasında bir iç savaşı doğurur. Bu iç savaş, insanın düşünmeyle ortak duyudan ciddi bir süre uzaklaşmasına neden olmaktadır. Görünmez şeylerle uğraşmanın bedeli olarak düşünme, düşünürü görünür dünyaya karşı körleştirir (Arendt, 1971, s. 425). Bilme arzusu soruları, ortakduyu deneyimleriyle düzeltilebilir

ve yanılsamalara açıktır. Diğer taraftan düşünmenin doğurduğu sorular bilim tarafından yanıtlanamaz. Bu anlayışa bağlı olarak olgusal hakikatler vardır. Düşünerek hakikate erişmeyi beklememiz düşünme ihtiyacının, bilme dürtüsü ile karıştırılmasının göstergesidir.

Burada Arendt, Hegel'i ele alır, çünkü Hegel "felsefe ile ortakduyu arasındaki iç savaşa" en fazla tanıklık eden bir filozoftur ve Hegel'de zihin, düşünsel etkinlik kendi kendisini yaratması nedeniyle doruk noktasına çıkar. Arendt'e göre bu tespit en başta zihnin olumsallığına kimin yol açtığı sorusunu cevapsız bırakır. Hegel'e göre zihnin özü etkinliktir (Arendt, 2018a, s. 111). Kendisini özünde neyse o yapar, kendi kendisinin ürünü ve eseridir. Ego düşünümselliğinden de haberdardır; bu tutkusuyla sadece kendisiyle ilgilenir. "Hatta zihnin kendi sonuçlarını yok etme eğilimini bile kendi tarzında kabul etmiştir. Bu yüzden zihin, kendi kendisiyle iç savaştadır ve kendi kendini alt etmek zorundadır." Zihinsel etkinlik, her şeyi zihne indirgediğinde "ortakduyuya dayalı akıl yürütmenin ürünlerinin esası anlamsız ya da kusurlu bilgi ilan edilmesiyle sonuçlanır." Felsefenin en yüce işlevi bütün tekilleri ortadan kaldırarak bütünün içine almaktır. "Bütün, spekülatif düşüncenin ürünü olan sistemdir." Arendt'e göre Hegel, düşünmeyi eylemek olarak kabul eder ama, "münzevi uğraş eylemeyi asla başaramaz" (Arendt, 2018a, ss. 111-13). Arendt burada Hegel'in zihinsel etkinliğinin *contemplativa* tarzına karşılık geldiğini ve hiçbir zaman eylem ile bağlantısının olmadığını iddia eder ve contemplativa karşısına ortakduyuyu koyar.

Borren'e göre Arendt'te ortakduyu Descartes ve Hobbes'un akıl anlayışlarına karşı bir silahtır (Borren, 2013, s. 242). Arendt, düşünmenin gerçeklikten şüphe duyabilmesine rağmen ortakduyunun ürettiği gerçeklik hissini yanlışlayamayacağını veya kanıtlayamayacağını ileri sürer. Arendt'in düşünme çözümlemesine yönelmesinin temel amacı, düşünmenin dünya ile bağlantısını kurmaktır. Onun dünyaya yüklediği

anlam göz önüne alındığından bu çabası daha iyi anlaşılmaktadır. Arendt, zihinsel etkinliklerin başında gelen düşünmenin insanı dünyadan uzaklaştırmasını istemez. O, özellikle düşünmeyi bir anlam arayışı olarak görür.

İnsanın düşünme ihtiyacı bilgi ile değil ancak düşünmeyle karşılanır. Arendt, bu anlam arayışının bağlantısını metafizik alanla değil, dünyayla kurar. Fakat, düşünmenin görünmez olması insanı kaçınılmaz olarak metafizik yanılgılara düşürür ve iki dünya teorisine götürür. Her ne kadar Arendt, *sensus communis* üzerinden görünüm ve varlık'ı eşitlese de düşünme metafizik yanılgılara açıktır. Düşünmenin görünmez niteliği filozofları yalnızlığa iter. Bu nitelik aynı zamanda onları, düşünmeyi ölümle özdeşleştirme yanılgısına götürür. Arendt, düşünme çözümlemesini yaparken kendi görüşünü açıklamada bazı filozofları örnek gösterir. Seçtiği filozlar, genellikle karşıt görüşlü filozoflardır. Aşağıda Sokrates-Platon ve Heidegger-Jaspers karşıtlığı üzerinden Arendt'in düşünme üzerine görüşleri daha detaylı biçimde ele alınacaktır.

1.2. Heidegger ve Jaspers

Düşünme üzerine çözümlemede Arendt'in en fazla etkilendiği filozofların başında Heidegger[16] ve Sokrates gelmektedir. Bu filozoflar *contemplativa* karşısında, düşünmenin özerkliğini ortaya çıkarma bakımından Arendt için önemli örneklerdir. Arendt zamanımızın en büyük tehlikesinin, düşünmeyi doyumsuz bilimsel bilgi arayışıyla özdeşleştirmeye yönelik baştan çıkarıcı eğilimle hakiki düşünmenin

[16] Barash, Heidegger ile Arendt arasında kişisel ilişkinin yakınlığından hocanın eski öğrencisi üzerinde etkisi olduğunu çıkarmanın doğru olmadığını iddia eder. Ona göre, Arendt'i sadece Heidegger'in öğrencisi olarak görmek Arendt'in çalışmalarındaki özgünlüğü görmemektir. Barash'a göre, 1950'lerde yazdığı iki temel eserde Heidegger'in felsefesi açık bir rol oynamamıştır. Heidegger'in adı bir dipnot dışında geçmemektedir (Barash, 2002, 50). Kristeva'ya göre de Arendt, Heidegger'in ifşaat, gizlenmemişlik, kamusallık, sonluluk, olumsallık, dünyasızlık kavramlarını kendi varoluşsal bağlamından koparır ve onları politik bir bağlama yerleştirir (Kristeva, 2018, 18).

unutulması olduğu konusunda Heidegger ile hemfikirdir (Bernstein, 2006, s. 284). Heidegger'in düşünmek, bilgi getirmez, pratik bilgelik üretmez, evrenle ilgili sorunları çözmez ve bize eyleme gücünü doğrudan vermez görüşünü Arendt, düşünmenin ne olmadığını göstermekte kullanır. Dolayısıyla Arendt Heidegger'den etkilenmiştir. Arendt, Heidegger'den etkilendiği gibi, aynı zamanda onu en fazla eleştiren kişidir. Örneğin Arendt'in *İnsanlık Durumu*[17] ve *Zihin Yaşamı*[18] Heidegger'e karşı yazılmış birer eser olarak değerlendirilir. Arendt'in *contemplativa* çözümlemesi ile Heidegger'in düşünme etkinliği karşılaştırıldığında iki farklı görüş karşımıza çıkmaktadır. birincisinde Arendt, Heidegger'in düşünme faaliyetini över ve onu geleneksel metafizik binasının çökmesine neden olan kişi olarak görür (Arendt, 2020, s. 92), ikincisinde ise Heidegger'in düşüme faaliyetini kamusal hayattan/siyasetten kopuk olduğu için eleştirir. Buna bağlı olarak Heidegger yorumları farklılaşmaktadır. Örneğin Heidegger, *contemplativa* tarzının bir örneği olarak görülür ve Eichmann'a benzetilir (Villa, 1999, s. 85). Bu benzetme yargı yetersizliğinin farklı iki yüzünü temsil eder. Eichmann, düşüncesizlik ile Heidegger ise saf düşünme bağlamında yargıda bulunmama konusunda benzemektedir.[19] Dolayısıyla bu başlıkta Arendt'in, Heidegger'in düşünme etkinliğine yönelik eleştirileri ve bu eleştirilerin yorumlanması tartışılacaktır. Bu tartışmada Heidegger'in siyaset konusundaki tercihinin yaratmış olduğu tartışmalar da

[17] Arendt, Heidegger'e *The Human Condition* kitabının Almanca çevirisi olan *vita activa*'yı gönderdiğinde Heidegger ve çevresi Arendt'e düşmanca bir tutum sergilemiştir (Young Bruehl, 2012, 481). Benhabib'e göre "Arendt'in *İnsanlık Durumu* eserine Heidegger sessiz kaldı, çünkü eski öğrencisinin ontolojisinin temelini oluşturan önermeleri nasıl yıktığını fark etti ve bunu kendi düşüncesinin derin izlerini taşıyan bir çerçevede yapmıştı. Bu, sanırım, onun için dayanılmazdı ve onu sessizliğe sürükledi" (Benhabib, 2000, 104). Yine Benhabib'e göre "*İnsanlık Durumu*, Arendt'in iki düşünürle diyaloğunun sonucudur: felsefesini benimsediği ve alt üst ettiği Martin Heidegger ve eleştirdiği ama reddetmediği Karl Marx" (Benhabib, 2000).

[18] Arendt ölümünden dolayı *Zihin Yaşamı*'nda Heidegger'in felsefesiyle kısmen hesaplaşabilmiştir (Örnek, 2020, 83), (Elisabeth Young Bruehl, 2012, 961). Heidegger'in eylemi düşünceyle birleştirmesinden dolayı, *Zihin Yaşamı*, Heidegger'e karşı yazılmış bir eserdir (Örnek, 2020, 84).

[19] Benhabib'e göre "belki de Heidegger ve Eichmann'da eksik olan şey, bir durumda düşünme ve diğerinde yargılama gibi bilişsel becerilerden çok sivil cesaret ve sivil erdemin motive edici alışkanlıkları, bağımsız siyasi eylem kapasiteleri ve 'genişletilmiş zihniyeti' uygulama yeteneğiydi" (Benhabib, 2000, 192).

eleştiri konusu yapılacaktır.[20] Bu çalışmada filozoflar düşünme etkinliği ile siyaset/eylem arasında kurdukları ilişki bağlamında değerlendirilecektir.

Heidegger, düşünme etkinliğini yol metaforu üzerinden anlatır:

> "Düşünmenin kendisi bir yoldur. Bu yola, sadece yolda kalarak uyarız. Yolun üzerinde, yolu inşa etmek için yolda olmak sadece bir meseledir. Diğer mesele ama, herhangi bir yerden sadece yolun kenarına dikilip, daha önceki ve sonraki yol güzergahların farklı olup olmadığına ve ne derece farklı olduğuna dair ve hatta belki de farklılıklarında birbirleriyle uyumsuz olup olmadıklarına dair konuşmaktır ve bu uyumsuzluk da yolu hiçbir zaman yürümeyen onu yürümeye niyet de etmeyen, bilakis yolu daima sadece tasavvur etmek ve hakkında konuşmak için kendini yolun dışına yerleştiren herkes içindir. Yolda olmaya ulaşmak için elbette yola çıkmamız/açılmamız gerekir. Bu, çift manada kastedilmiştir: Bir defa, kendini açan yol görünümüne ve yol istikametine kendimizi açmamız, diğer yandan yola koyulmamız, yani yolu ilk önce yol yapacak adımları atmamız kastedilmiştir" (Heidegger, 2019, s. 185).

O halde, yol üzerinde iki etkinlik görülmektedir. Birincisi, yolu yaparak; yolu inşa edecek adımları atarak yola devam etmek, yolda hiç durmadan yürüyerek soru sormaktır. Bu durumda Heidegger'de yürüme, düşünsel soru sormadır. İkinci etkinlik ise geleneksel felsefenin tefekkürünü ima eden yolda durarak düşünmektir. İkinci etkinlik doğrudan *contemplativa* nitelikli bir etkinliktir, birinci düşünme etkinliği ise üçüncü bölümde incelenecek yargı yetisi ile bağlantısının kurulamamasından dolayı yine *contemplativa* niteliklidir.

Arendt, Heidegger'i "Martin Heidegger Seksen Yaşında" isimli konuşmasında över ve onun düşünme tarzını şöyle açıklar:

> "Bu yüzyılın çehresini belirleyen Heidegger felsefesi değil, Heidegger Düşünmesidir. Bu Düşünme, burgulayıcı bir niteliğe sahiptir. Bu Düşünme yakalanmak ve dile yerleştirilmek istenirse, ona derine inme özelliğini verenin düşünmek fiilinin geçişli (nesne isteyen) hali olduğu görülecektir: Heidegger asla bir şey "hakkında" düşünmez, o, bir şeyi düşünür. Tamamen izleyici olan bu etkinlikte Heidegger, burgulayarak derine iner; ama bunu, o boyutta daha

[20] Heidegger'in Nazileri bir dönem desteklemiş olması onu "düşünme" konusunda tartışmalı hale getirmiştir.

> önce bu şeklide ve kesinlikte keşfedilmemiş nihai ve güvenli bir temeli keşfetmek hatta gün ışığına çıkartmak için değil, derinlikte kalarak, yolları açmak ve *Yol İşaretleri* koymak için yapar. Bu Düşünme kendine birtakım görevler biçebilir, "sorunlar"la uğraşabilir. Kuşkusuz, her zaman kimi özgün şeylerle meşgul olabilir ya da tam olarak bu tür şeylerle ilgili bir heyecan sergileyebilir. Ama onun bir hedefi olduğu söylenemez. Bu Düşünme bitmez tükenmez bir şekilde etkindir ve yolları açarken bile, daha önce konmuş bir hedefe doğru yönelişe değil, yeni bir boyut açmaya hizmet eder"(Arendt, 2020, s. 92).

Arendt'e göre burgulayıcı düşünme, zaten güvensiz hale gelmiş olan geleneksel metafizik binasının çökmesine neden olur. Bu düşünmede varlığa yönelik bir hayret ve hayretin de meskene ihtiyacı vardır. Düşünürün mesken edindiği yer dinginlik yeridir. Diğer taraftan dinginliği meydana getiren ve yayan bu hayrettir. Düşünmenin hayretten türetilebilmesi için olmazsa olmaz koşul, dinginliğin korunmasıdır. Düşünmenin dünyadan elini eteğini çekişiyle birlikte ona kalan, doğrudan doğruya algılanamayan nesneler ve şeylerdir (Arendt, 2020, s. 96).

Arendt'e göre, Heidegger için düşünmenin meskeni perspektifinden bakıldığında hüküm süren "Varlığın Çekilmesi" ya da "Varlık Unutulmuşluğu"dur. Diğer bir ifade ile doğası gereği mevcut olmayana meyleden Düşünmenin konusu, bu çekilmenin sebep olduğu boşluktur. Varlığın Çekilmesi halinde kurtulmanın diyeti, her zaman sıradan dünya işlerinden geri çekilmekle ödenir; üstelik bu, Düşünmenin kendi dinginliği içinde tam da olağan dünya işlerine yönelmeye kalkıştığı vakit ödenmesi gereken bir diyettir. "Bu nedenle Aristoteles, tam da Platon'un kendisinin bu duruma canlı örnek teşkil ettiği sırada, filozoflara acilen siyaset dünyasına kral olmaktan vazgeçmelerini önermişti" (Arendt, 2020, s. 98).

Arendt düşünmenin kendi içine kapanarak siyasal alandan uzaklaşmasını ve yargı yetisinin kullanmamasını kabul edilemez bulur. Young-Bruehl'e göre de Arendt, "dünyadan elini çekerek "düşünce alanı"na geçen ve bu geçici sükûnetlerini göklere

çıkaranların siyasal gerçeklikler karşısında kör olduklarını ve aptalca görüşlere meylettiklerini" belirtir ve Arendt'in bunun "iyi yargı ve düşünmek için dünyadan kopmak gerektiğini" kabul ettiğini söyler (Elisabeth Young Bruehl, 2012, s. 670). Fakat bu kopuşun Heidegger tarzı olmasını Arendt kabul edemez. Arendt, Heidegger'in kör olduğu alana girmemesi gerektiğini belirtir. Çünkü Heidegger'in düşünmesi yargı yetisini özgürleştirmez.

Heidegger, Platon gibi insani işler alanına girerek mesleki bir körlük yaşamıştır. Platon ve Heidegger, dünya işlerine karıştıklarında tiran ya da Führer'in peşine takılmışlardır. Arendt'e göre tiranca bir tutum, Kant hariç, teorik bakımdan büyük düşünürlerde görülür (Arendt, 2020, s. 100). Arendt, Platon'un Theaitetos diyaloğunda Thales'in gökyüzünü seyrederken kuyuya düştüğüne tanık olan Trakyalı köylü kızın öyküsünü anlatır.[21] Kız, gökyüzünü araştıran birinin neden önünü göremeyecek kadar kör olduğunu sorgulayıp güler. Öyküde Heidegger Thales'e benzetilir ve Arendt'e göre Heidegger, kendi işi olmayan siyasete girerek gülünç duruma düşmüştür. Bunun nedeni, belirtildiği gibi Heidegger'in dünyadan kopuk bir düşünme etkinliğidir.

Herbert Marcuse, Heidegger'in felsefesinin soyut fikirler ve ilkelerle ilgilenmenin yanında insanın varoluşuyla, insanlık durumuyla da ilgili olan somut temellere dayalı bir felsefe gibi görünmesine rağmen, bunun "sahte, yanlış bir somutluk" olduğunu iddia eder. Marcuse'e göre, "onun felsefesi, gerçeklikten kaçan bir felsefedir" (Marcuse, 2010, s. 154). Örnek'e göre Heidegger'e karşı Arendt'in en

[21] Diyalogda Sokrates, Theodoros'a Thales örneğini anlatır. "Thales, gök olaylarını incelemek için yukarı bakarken bir kuyuya düşer, zeki ve alaycı Thrakialı hizmetçi de gökteki şeyleri bilmeye çabalarken burnunun ve ayaklarının dibindekilerden haberi yok diye alay eder. Aynı alay kendisini tamamıyla felsefeye vermiş olan herkese uygun gelir. Çünkü böyle birinin yakınından da komşusundan da haberi yoktur" (Platon, 1986, 222).

önemli eleştirisi, Heidegger'in istenç/irade kavramını kullanarak oluşturduğu düşünce anlayışınadır.

> "Heidegger'in isteme kavramı Nietzsche'ye, onun 'güç istenci' kavramına geri gider. Heidegger buradan yola çıkarak tekniğin Batı uygarlığında Varolan üzerinde hakimiyet kurduğunu ve güç sahibi olduğunu iddia eder. Heidegger bunun karşısına istenç ifadesi olmayan Düşünmeyi koyar ve bunun bir eylem olduğunu söyler" (Örnek, 2020, s. 84).

Arendt açısından isteme üzerine yapılan bu yorum, bireyin çoğulluk içinde siyasal bir tavır alarak eylemde bulunmasını engeller. Bu durumda Arendt, eylem teorisi ile çoğulcu siyaset anlayışını kurgularken; Heidegger, düşünmeyi eylem olarak görerek gerçek anlamda bir arada yaşayan insanların karşılıklı eylemde bulunma düşüncesini terk eder. Onun yerine düşünmeye ağırlık verir. Bu durumun sonucu olarak Arendt, Heidegger'in düşünme tarzının modern toplum yaşamında hiçbir soruya yanıt veremeyeceğini iddia eder. Noeme Tömmel'e göre Heidegger felsefeyi Varlık sevgisi, Arendt ise dünya sevgisi olarak görür (Örnek, 2020, s. 84). Barash'a göre, Arendt, "Varoluşçu Felsefe nedir?" (1946) adlı makalede Heidegger'in düşüncesinin Platon'un başlattığı *contemplativa* metafizik düşünce geleneğine bağlı olduğunu öne sürer (Barash, 2002, s. 49; Arendt, 2014a, s.243-74). Villa'ya göre ise, Heidegger'in düşünme faaliyeti, kamusal alandan ve buna bağlı olarak çoğulluktan kopuktur (Villa, 1999, s. 85). Bernstein'e göre de Heidegger'in sergilediği düşünmenin, herkese atfedilebileceği pek söylenemez. Aynı zamanda kriz anında, Heidegger'in düşüncesinin yargılama yetisini özgürleştirdiği de kesinlikle söylenemez. Başka bir ifade ile "Heidegger, yargıyı - iyiyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayan ve felaketleri önleyebilen yargıyı- uygulayamadı." Tam tersine, Heidegger, yeni bir inancı/ideolojiyi benimsemeye daha hazır görünür (Bernstein, 2006, s. 290).

Arendt, kendi felsefesini oluştururken eleştirdiği filozofların karşısına fikirlerini desteklediği bir filozof yerleştirir. Platon'un karşısına Sokrates'i konumlandırdığı gibi Heidegger'in karşısına yerleştirdiği filozof Karl Jaspers'tir. Her ikisi de gerek çıkış noktaları gerekse yaşantılarında farklılıklar nedeniyle bambaşka yollara girmiş iki filozoftur. Arendt'in eylem felsefesine Jaspers'i yerleştirmesi onun yaşam kavramının içerdiği geniş anlamdan kaynaklanır. Bu bağlamda bakıldığında Heidegger, "kamusallığı bir vasatlık olarak aşağılarken," Jaspers iletişim anlayışıyla bizzat kamusallığa adım atarak siyaset üzerine yazmıştır. Jaspers'e göre

> "iletişim, yalnız anlıktan anlığa, tinden tine değil, insan varlığından insan varlığına giden, kişisel olmayan bütün içerik ve değer gerçekliklerini bir aracı olarak kapsar…Gerçek oluşun kesinliği yalnız iletişimde bulunur. Çünkü iletişimde özgürlük içinde özgürlük, yanyana olma, birbirinin karşısında duranlarda ortaya çıkar" (Jaspers, 1997, s. 57).

Arendt'e göre "açıklama ve dinleme iyi niyetini ifade eden 'sınırsız iletişim' anlayışı Jaspers'in felsefesinin, merkezi olmasa da bir tasarısıdır…Hakikatin kendisi iletişimseldir… 'varoluşsal' alanda hakikat ve iletişim aynıdır…Hakikat kendisini… iletişimde açığa vurur" (Arendt, 2022, s. 108). Arendt'e göre hakikat ve iletişimi birleştiren bir felsefe, "saf derin düşünüşün meşhur fildişi kulesini terk etmiştir" (Arendt, 2022, s. 108). Bu durumda düşünüş, pratik hale gelir ve bireyin seçtiği bir yalnızlık değil, 'insanlararası etkinlik' niteliği kazanır. Arendt'e göre Jaspers, "yalnızlığa karşı bayrak açmış, yalnızlığı 'habis' görmüş ve 'bütün düşünceleri, bütün deneyimleri, bütün içerikleri' bu açıdan sorgulamaya cesaret etmiş ilk ve tek filozoftur" (Arendt, 2022, s. 108). Arendt'e göre iletişim yetisi Jaspers felsefesinin başat konularından biridir. Jaspers'te "iletişim felsefi katılımın seçkin formudur, amacı sonuçlar üretmek değil, varoluşu aydınlatmak olan komünal felsefece düşünmedir." Arendt, Jaspers'in bu metodunun aşağıda göreceğimiz Sokrates'in doğurtma metodu ile benzer olduğunu iddia eder. Jaspers, Sokrates'in doğurtma metoduna "çağrı" adını verir.

İletişimde filozof, kendi eşitleri arasında hareket eder. Filozofun insanlara, insanların da filozoflara karşılıklı olarak çağrıda bulunabileceği bir iletişim ortamı yaratır (Arendt, 2014a, s. 268).

Arendt'e göre Jaspers'te felsefi düşünmek, "hem kendime hem de dünyaya ilişkin gerçeklikle karşılaşmam açısından bir hazırlıktır" ve "benim özgürlüğüme çağrıda bulunur ve aşkınlık uyandırmak suretiyle sınırsız bir eylem arenası yaratır" (Arendt, 2014a, s. 270). Felsefece düşünme, "eylem yoluyla insanın dünyadaki özgürlüğünü yaratır ve böylelikle 'ne denli küçük olursa olsun dünyayı yaratan tohum' haline gelir" (Arendt, 2014a, s. 270). O halde Heidegger ile Jaspers'in yaşamla düşünme arasında kurdukları ilişki temelde farklıdır. Heidegger'de düşünme varlık tarafından yönlendirilirken Jaspers'te düşünme yaşamla birlikte ele alınır. Siyasetin gerçekleşmesine olanak sağlayan kamusal alan Jaspers tarafından insanlararası iletişim ağları ile örülürken Heidegger, kamusallığı vasatlık olarak görür.

Jaspers, Heidegger'in felsefesini "iletişimsiz-dünyasız-tanrısız" olarak görür (Örnek, 2020, s. 129). Özellikle Arendt'in iletişime ve dünyaya çok fazla önem atfettiği düşünülürse Arendt'in Heidegger karşısında Jaspers'in yanında yer aldığı açıktır. Canovan, Arendt'in Platon ve Heidegger'e odaklandığında felsefenin/düşünmenin özündeki yalnızlığı ortaya koyduğunu ve felsefenin anti-politik durumundan korkmaya meyilli olduğunu belirtir. Oysa o, Sokrates veya Jaspers'e odaklandığında gerçek felsefenin iletişim ve özgür bir siyasetle uyumlu olabileceğine inanır (Canovan, 1992, s. 264). Bu noktada Kohn'un söylediği önemlidir. Arendt "bizi düşünmeye sevk eden nedir?" sorusunu sorarken amacı düşünme üzerine bir düşünme değil, düşünmenin dünya ile bağlantısını göstermektir (Kohn, 1990, s. 119).

Arendt, Heidegger'in düşünme faaliyetini önce geleneksel felsefenin karşısında konumlandırılıp sonra da Platoncu bir gelenek içine yerleştirmiştir. Heidegger'in

düşünme faaliyetinin daha iyi değerlendirilmesi için Arendt'in Sokrates'in eleştirel düşünmesini nasıl gördüğünü göstermek gerekir. Çünkü Sokrates'in düşünme etkinliği Heidegger'in aksine değerleri sorgulayarak zihinsel bir temizlik yapar ve onu *sensus communis*'e hazırlar.

1.3. Sokrates

Arendt, düşünmenin *contemplativa* biçiminin düşünmenin niteliklerinden kaynaklandığını kabul eder, ama düşünmeyi tamamen bu şekilde görmez. Diğer bir ifade ile *contemplativa*'nın düşünmeyi dünya dışı zihinsel etkinlik olarak görmesine karşı çıkar ve düşünme yetisinin içinde yaşadığımız dünyayla bağlantısını kurmaya çalışır. Bunu yaparken düşünme üzerine öğretiler ifade edenlerin değil de düşünme deneyimleri sergileyenlerin izinden gitmek gerektiğini belirtir, fakat burada iki güçlük görür. Birincisi, düşünmeye sevk edenin ne olduğunu bizimle paylaşmış çok az düşünür vardır. İkincisi de düşünme deneyimlerini inceleyen düşünürlerin sayısı azdır. Bu güçlükler içerisinden Arendt, Sokrates'in düşünme etkinliğini örnek olarak alır (Arendt, 1971, s. 427).[22] Bu örnekte Arendt'in kahramanı Sokrates'tir (Yarbrough ve Stern, 1981, 335) ve o, doğruyu değil, anlamı arayan bir düşünür modelidir (Elizabeth Young Bruehl, 1982, s. 279). Burada Sokrates'in ne düşündüğü değil, onun eleştirel düşünmesi veya Sokratik sorgulaması önemlidir. Sokrates, Arendt için düşünmeyi anlam arayışı

[22] Sokrates, aynı zamanda Heidegger'in de örnek aldığı filozoftur. Arendt ve Heidegger'in her ikisi de Sokrates'in örnek almalarına rağmen farklı sonuçlar çıkarmışlardır. Heidegger'e göre, "en-düşündürücü olan, bizim henüz düşünmüyor olmamızdır." Heidegger'e göre bunun nedeni, sadece "bizleri düşünmeye sevk eden şeye kendimizi yeteri kadarıyla yöneltmemiz değil", aynı zamanda "en-düşündürücü olanının kendini bizden geri" çevirmesi olduğunu belirtir. "Kendini geri çeken ile bağlantılı olduğumuzda, kendini geri çekenin çekiminde, yani onun talebinin sır dolu ve dolayısıyla dönüştürülür yakınlığından oluruz. İnsan kendini geri çekenden her ne kadar uzakta olursa olsun, geri çekim her ne kadar perdelenmiş olursa olsun, bu çekimde olduğu zaman düşünür." Heidegger burada Sokrates örneğini verir. Ona göre Sokrates, hayatı boyunca "kendini bu çekimin çekim rüzgarına koymaktan ve kendini orada tutmaktan başka bir şey yapmadı." Dolayısıyla Heidegger'e göre Sokrates, Batının "en saf düşünürüdür"(Heidegger, 2019, s. 32)

olarak gören yaklaşımın örneği olmanın yanında düşünmenin nasıl sonuçlar ortaya koyduğunu göstermesi bakımından da önemlidir.

Arendt'e göre Platon ve Sokrates hikayesi geçmişten geliyor ama günümüzle ilgisi vardır. Sokrates ve Platon ilişkisi düşünmenin siyasetle ilişkisinin başlangıçtan itibaren özünde sorunlu olduğunu gösterir (Kohn, 2006, s. 122). Arendt, bize Sokrates'i örnek olarak gösterirken karşısına Platon'u koyar. Sokrates-Platon karşıtlığı aynı zamanda Arendt'te siyaset-felsefe karşıtlığıdır. Her iki filozofun düşünme ekinlikleri Arendt'i "hayatı boyunca peşini bırakmayan bir sorunla"(Bernstein, 2006, s. 280) baş başa bırakır: Siyaset ve felsefe sorunu. Dolayısıyla düşünme etkinliğinin tezahürü Arendt açısından siyaset ve felsefe karşıtlığı üzerinden temel bir probleme neden olur.

Platon, *contemplativa* insanının duruş noktası ve değerlerinin egemen olduğu bir siyasi düşünce geleneği kurar (Villa, 1999, s. 205). Platon'la başlayan siyaset geleneğinde filozoflar, dikkatlerini *doxa*ların bulunduğu siyaset dünyasına çevirdiklerinde amaçları, siyaseti anlamak değil, ona mutlak hakikatleri uygulamaktır. Bunu yaparken felsefenin siyasete bir düşmanlığı ortaya çıkar. Dolayısıyla filozoflar, ya siyasetin "deliliğinden" kaçmışlardır ya da mutlak hakikatlerle şehri yönetmeye çalışmışlardır. Sokrates ve Platon'un düşünme etkinliği bağlamında siyaset ve felsefe karşıtlığı değerlendirildiğinde Platon, mutlak hakikatlerle siyasete müdahale ederken, Sokrates, agorada *doxa*ların yer aldığı alanda hareket etmiş ve başkalarının kendi düşüncelerini doğurmalarına yardım etmiştir (Bernstein, 2006, s. 280). Platon'un idealar öğretisini siyasete nasıl uyguladığı ve siyaseti yapılan bir iş olarak nasıl değişime uğrattığı ve buna bağlı olarak siyaseti nasıl şekillendirdiği çalışmamızın ikinci bölümünde siyasal olanın çözümlenmesinde ele alınacaktır.

Arendt'e göre, *contemplativa* yaşam biçimi Platon tarafından oluşturulmuştur. Fakat, Steinberger bu düşünceyi eksik bulur, Sokrates de yaşama karşı ölümü

savunmasıyla *contemplativa* yaşam modeline dahil edilmelidir(Steinberger, 1990, s. 805). O halde saf felsefe açısından, Platon tek başına sorumlu tutulamaz, Sokrates de sorumludur.

Fakat Arendt, Sokrates'i özelikle düşünme ile eylemi şahsında birleştirmiş bir kişi olması nedeniyle örnek alır. Bu örnek alış sırasında Heidegger dışlanır. Çünkü Heidegger siyasetin çoğulcu anlayışının karşısındadır. Benhabib'e göre Heidegger düşüncesinde, çoğulluk koşulunu ifade edemediği için otoriter bir hareketle yanlış bir dayanışmaya açık hale gelir (Benhabib, 2000, s. 105). Diğer taraftan Sokrates kendini ne azınlık arasında ne çoğunluk arasında sayar. O filozof olmadan da vatandaşlar arasında düşünebilmiştir. Kohn'a göre Arendt için Sokrates bir düşünce örneği olarak teoremlere konulacak türden değildir. Sokratik düşünme, görünüşler alanında aktif kalan bir tür düşünmedir (Kohn, 1990, s. 126). Sokrates, bir şey bildiğini iddia etmez, onun bilgelik iddiası yoktur dolayısıyla bir öğreti formülleştirmez. O, sadece insanlara bilge olmadıklarını gösterir. Sokrates diyaloglarının dili sorgulamaya dayalıdır ve diyalogların savı hiçbir yere gitmez. Tartışma hiçbir sonuca ulaşmaz ya da diyaloglar dönüp dolaşıp aynı yere gelir (Arendt, 1971, s. 428). Dolayısıyla Sokratik diyaloglar, karar ve eyleme yönelik müzakere olarak nitelendirilemez (Villa, 1999, s. 101).

Sokrates'in sorgulaması kavramları harekete geçirir. Tüm sözcükler dönüp dolaşıp aynı noktaya geldiğinde, her şeye yeni baştan başlamayı ve adaletin ya da erdemin ya da bilginin veya mutluluğun ne olduğunu araştırmayı neşeyle öneren genellikle yine Sokrates'tir. Sokrates tikel vakaları nitelemek için kullandığımız ve onsuz konuşmanın mümkün olmadığı kavramları, dilde donmuş ifadeleri sorgular. Arendt için bu sorgulama yeni değerler sunmaz, ama insanların daha olumlu nitelikler kazanmalarına neden olabilir. Arendt'e göre Sokrates, insanlara adalet, cesaret ve erdemlilik gibi değer öğretileri vermez, fakat Arendt'in gözünde Sokrates, sanki

sorgulamalarıyla daha adil, cesur ve erdemli olmayı savunmuş gibidir (Arendt, 1971, s. 431). Fakat Arendt, Sokrates'in sorgulama ile ahlak öğretisi amaçlamadığını, düşünmenin de böyle bir gücünün olmadığını ifade eder.

Villa'ya göre Sokratik diyalektik, *doxa*yı yok etmeyi veya aşmayı değil, diyalogdaki ortaklarının bakış açılarını açıklığa kavuşturabilmeleri ve fikirlerini geliştirebilmeleri için "bir şeyi derinlemesine konuşmayı" amaçlar(Villa, 1999, s. 96). Canovan'a göre Atina'nın kamusal alanı Sokrates'in felsefi düşünce biçimini geliştirmiştir. Bu düşünce siyasetten kopuk veya siyasete karşı değildir. Kamusal alanda başkaları arasında hareket etme ve onların görüşlerini keşfetme söz konusudur. Her insanın kendi *doxa*ları vardır. Ortak dünyaya farklı bakış açılarından bakarlar. Ama Platon çoğul görüşleri tek bir hakikatle değiştirmeyi arzular. Sokrates'in böyle bir arzusu yoktur, onun yapmak istediği herkesin kendi fikrini tutarlı bir şekilde ifade etmesini sağlamaktır. Dolayısıyla Sokrates'in yaptığı siyasi etkinliktir. Tartışmayı bir sonuca ulaştıracak güvenilir bir gerçeği keşfetmeyi hedeflemekten çok uzak olan Sokrates, arkadaşları arasında ortaklaşa sahip oldukları dünya hakkında konuşmayı kendi başına değerli bir etkinlik olarak görür. "Sokrates, filozofun politik işlevinin hiçbir hükümdarlığa ihtiyaç duyulmadan, dostluk anlayışı üzerine kurulmuş bir ortak dünyanın kurulmasına yardımcı olmak olduğuna inanır" (Canovan, 1992, s. 258). Dolayısıyla Sokrates, Platon'un yaratmış olduğu siyaset-felsefe karşıtlığına bir alternatif oluşturur; siyaset ile felsefe arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırır. Sokrates kamusal alanda bilgiyi paylaşmak yerine bilgisizliği ön plana çıkarır ve *contemplativa*'nın kamusal alanda tahakküm kurmasını tehdit olarak görür. Diğer taraftan Platon, Sokrates'in tersini yapar ve polis idealar tarafından yönetilmelidir anlayışını geliştirir.

Arendt'in Platon karışında Sokrates'i öne çıkarması ve onu örnek alması, Sokrates'in düşünme sırasında sergilediği tutumdan kaynaklanır. Arendt'in gözünde

Sokrates, agorada aktiftir ama bilgelik iddiasında değildir ve bir öğreti dayatmaz. Arendt'in "düşünme, bilgelik vermez ve evrenin sırlarını çözmez" iddiasıyla bu tavır uyuşur. Sokrates'in sorgulamaya dönük dili, diyalogları sonuçlandırmaması, tartışmanın sürekli dönüp aynı yere gelmesi, yine Arendt'in "düşünme doğrudan eylem gücü vermez" görüşü ile uyuşmaktadır. Dolayısıyla Sokrates, diyaloglarda ele aldığı konularda bize açık bir yanıt vermese de düşünmenin ne işe yaradığıyla gösterir.

Arendt'e göre Sokrates'in bu konularda esasen neye inandığını göstermenin en kolay yolu, yaptığı benzetmelerle kendisine takılan lakabı dikkate almaktır. Sokrates kendisine at sineği ve ebe diyordu. Bir başkası da ona torpil balığı lakabını takmıştır (Arendt, 1971, s. 431). Arendt, Sokrates'e takılan lakaplar üzerinden onun düşünme şeklini çözümler ve bu benzetmelerle düşünme etkinliğinin Sokrates üzerinde nasıl gerçekleştiğini gösterir.

Atsineği[23] olarak Sokrates, "başka biri gelip de onları dürtmediği sürece yaşamları boyunca rahat rahat uyumaya devam edecek yurttaşları sokmayı bilir." Sokrates'e göre düşünme ve sorgulama yapmayan ve bunları içermeyen bir yaşam sadece değersiz değildir, aynı zamanda yaşanmaya değmez (Arendt, 2018a, s. 202). At sineği, insanların düşünmeleri için bir uyarıcıdır. Bu uyarıcının olmaması durumda insanlar ömürlerinin geri kalanını düşünmeden uyku içinde geçirirler. Düşünmeden geçirilen bir hayatın ise bir değeri yoktur. Sorgulama eleştirel düşünmenin de başlangıcını oluşturur.

[23] Sokrates, savunmasında kendisini Tanrının devletin başına tebelleş ettiği bir atsineği olduğunu belirtir. Sokrates, atsineği olarak her gün her yerde insanları dürter, uyarır, azarlar ve peşlerini bırakmaz (Platon 1993, 27).

İkinci benzetmede Sokrates ebedir.[24] Burada Sokrates, insanları, yanlış kanılarından ve sorgulanmamış önyargılarından arındırır. Onlara hakikati vererek iyi kılmasa da içlerindeki kötülükten kurtulmalarına yardımcı olur. Sokrates bunu doğruyu bildirmeden yapar(Arendt, 2018b, s. 161). Ebe olarak burada Sokrates önyargılarla savaşır. Muhataplarının önyargılarını ortaya çıkarmaya ve onları ortadan kaldırmaya çalışmanın yanında kendi düşüncelerine ulaşmalarında yardımcı olur(Villa, 1999, s. 206).

Üçüncü benzetme de ise Sokrates, torpil balığı[25] olarak temas ettiği kişileri sersemletir. Bilmediğimizi bilen, fakat buna rağmen vazgeçmediğimiz düşüncelere karşı torpil balığı temas ederek bizi uyuşturur. Torpil balığı, ilk bakışta, atsineğinin tam tersi gibi görünür; atsineği kızdırırken, o sersemletir. Dışarıdan ve insani ilişkilerin olağan seyri açısından bakıldığında uyuşmadan ibaretmiş gibi görünen şey, aslında hayatta olmanın en yüce biçimi olarak hissedilir(Arendt, 2018b, s. 161).

Sokrates'in at sineği, ebe ve torpil balığı benzetmeleriyle uyguladığı sokratik sorgulamayla Sokrates'teki düşünmenin akımına kapılanlar artık genel davranış kurallarını mekanik olarak uygulamazlar. Sokratik sorgulama yoluyla Sokrates, dinleyicilere kendi kafa karışıklığını bulaştırır(Villa, 1999, s. 206). Bu durumda benzetmelere bir bütün olarak bakıldığında düşünme etkinliği, insanı hiçbir yere götürmez, fakat özne üzerinde özgürleştirici bir gücü vardır.

[24] Sokrates, kendisinin Theaitetos'a büyük harikulade adamların bilgisine sahip olmadığını söyler ve ona sadece Tanrı'dan aldığı ebelik sanatının kudretini över (Platon, 1986, 269). Sokrates gerçek olanla olmayanın ayırt edilmesinde ebelerin önemli bir görevi olduğunu belirtir. Sokrates, bilgelik konusunda ebeler gibi kısır olduğunu ve Tanrı'nın kendisine doğurtma görevi verdiğini belirtir (Platon, 1986, 191-92).

[25] Menon, Sokrates'le konuşmasında çıkmazlara saplandığını belirterek Sokrates'i "yassı balıklara" benzetir. Sokrates'in kendisine yaklaşanı ve dokunanı uyuşturduğu gibi kendisini de uyuşturduğunu söyler (Platon 1993, 161-62).

Arendt'e göre Sokrates görünmezlerle uğraştığından düşünme etkinliğini açıklamak için rüzgâr metaforu[26] kullanır. "Rüzgarlar da görünmezdir, yine de yaptıkları şeyleri biliriz ve yaklaştıklarını hissederiz" (akt. Arendt, 2018a, s. 204). Arendt, Heidegger'in de aynı metaforu kullandığını belirtir. Görünmez olanlar burada kavramlardır. Arendt'e göre "düşünmenin mecrası olan dilin düşünmeye dönüştürdüklerini -kavramlar, cümleler, tanımlar ve doktrinler olarak sözcükleri- serbest kılmak bu rüzgârın doğasıdır" (Arendt, 2018b, s. 162). Ama düşüncenin sözcükleri yetersizdir (Arendt, 2018b, s. 162). Bunu Arendt'e göre en güzel şekilde Platon ifade eder:

> "Benim uğraştığım konularla ilgili bilinen bir şey yoktur, çünkü onlara ilişkin hiçbir yazı bulunmamaktadır, asla bulunmayacaktır. Bunlar üzerine yazanların hiçbir şey bildiği yok; kendilerini bile bilmiyorlar. Çünkü bunu insanın öğrenebileceği öteki şeyler gibi kelimelere dökmenin bir yolu yoktur. Dolayısıyla düşünme yetisinin (nous) ta kendisine sahip, buna bağlı olarak da kelimelerin yetersizliğinin farkında olan biri, düşüncelerini yazılı harflerin esneklikten tümüyle yoksun biçimde sabitlemek şöyle dursun, onları söyleme dönüştürme riskini bile asla göze almayacaktır"(akt. Arendt, 2018b, s. 155).

Rüzgâr her harekete geçirildiğinde bir kişi hem atsineği hem de bir torpil balığı olabilmektedir. Dolaysıyla "düşünmenin, bütün yerleşik ölçütler, değerler, ahlak kuralları ve gelenekler üzerinde yıkıcı ve altlarını oyucu bir etkisi" vardır. Düşünce rüzgarına maruz kalma yaşamın olağan akışını imkânsız hale getirir(Villa, 1999, s. 101). Dolayısıyla Sokratik düşünme, sorunları çözmediği gibi onun daha karmaşık bir hal almasına neden olur.

Arendt düşünmenin yol açtığı sersemliğin iki boyutlu olduğunu söyler. Birincisi bütün etkinlikleri kesintiye uğratır, ikincisi ise afallatıcı bir etkiye sahiptir:

[26] "…yıldırımın, yukarıdan geldiği kesin, çarptığı her şeyi de yıkar, ama ne gelirken, ne çarparken ne de giderken gözle görülmez; rüzgarı da göremeyiz, ama etkisini görürüz ve gelirken onu hissederiz" (Ksenophon 1994, 98).

> “Dur ve düşün aralığına, tüm diğer etkinliklerin kesintiye uğratmasına içkindir ve yaptığımız şeyle uğraşırken hiç şüpheli görünmemiş olandan artık emin olmayarak bu ilk fasıladan çıktığımız sırada, tekrar felç etmesi ayrıca mümkündür. Eğer eyleminiz sıradan hayat içinde ortaya çıkan tikel vakalara genel davranış kurallarını uygulamakla sınırlanmışsa, felce uğramanız kaçınılmazdır, çünkü bu tür kuralların, düşüncenin rüzgarına karşı durması olanaksızdır”(Arendt, 2018b, s. 207).

Düşünmenin tehlikeli ve sonuçsuz serüveninin sonucunda torpil balığı tarafından uyuşturuldukları için değil de at sineği tarafından uyarıldıkları için aşırı serbestliğe ve sinizme kaçan yaklaşımlar olmuştur. Bu yaklaşımı benimseyenler, Sokratik sorgulamanın nihayetsizliğini olumsuz sonuçlara dönüştürürler. “Eğer dindarlığın ne olduğunu tanımlayamıyorsak dinsiz olalım”(Arendt, 2018a, s. 206) veya adaletin ne olduğuna ulaşamıyorsak adalet değerini tamamen bırakalım gibi. Arendt'e göre bu sonuç Sokrates'in başarmayı umduğunun neredeyse tam tersidir(Arendt, 2018b, s. 163). Buradan hareketle Villa, Sokrates’in düşünme etkinliğini olumlu erdemlerin yetiştirilmesinden ziyade adaletsizlikten kaçınmaya dayanan bir ahlak olan çekimserlik ahlakının iç çekirdeğini oluşturduğunu iddia eder(Villa, 1999, s. 211). Fakat, düşünme bilgelik ve eylem gücü vermediğinden doğrudan ahlaki eylemlerde belirleyici olmaz. Diğer bir ifade ile, düşünme insanın ahlaklı olmasının garantisini vermez.

Arendt, düşünmenin yıpratıcı niteliğinden dolayı iki türlü tehlikeden bahseder. Birincisi düşünmenin kendisinin ortaya çıkardığı tehlike, ikincisi ise düşünmeme tehlikesidir. Bu noktada nihilizm, düşünme etkinliğinin yıpratıcılığının ortaya çıkardığı bir tehlikedir. Arendt’e göre, “tehlikeli düşünce diye bir şey yoktur; düşünmenin kendisi tehlikelidir ama nihilizm onun ürünü değildir. Nihilizm gelenekçiliğin öteki yüzüdür; bağlı kalmayı sürdürdüğü sözde pozitif güncel değerlerin olumsuzlanması onun amentüsünü oluşturur.” Eleştirel sorgulama, kabul görmüş değerleri en azından olumsuzladıkları bir safhadan geçer ve bu bağlamda nihilizm, “düşünmenin daima var olan tehlikesi olduğu söylenebilir” (Arendt, 2018b, s. 164). Ama Arendt’e göre bu

tehlike, “hayatın sorgulanmadığı takdirde yaşanmaya değer olmadığını öne süren Sokratik inançtan değil, tam aksine, düşünmeyi sürdürmeyi gereksiz kılacak sonuçlar bulma arzusundan doğar. Düşünme tüm inançlar açısında eşit ölçüde tehlikelidir ve kendiliğinden yeni inanca yol açmaz” (Arendt, 2018b, s. 164). Dolayısıyla Arendt, Sokratik düşünme ile nihilizm arasında bir bağlantı kurmaz, ona göre nihilizm, Sokratesçi düşünmenin yanlış yorumlanmasıdır.

Düşünmenin kendisinin tehlikeli olması, bütün inançlar için eşit derecede tehlikeli olduğunu gösterir. Arendt’e göre düşünmenin “ortak duyu açısından en tehlikeli yanı, düşünürken anlamlı gelen şeyleri gündelik yaşama uygulamaya kalktığımız anda yok olup gidivermeleridir…. Fiiliyatta düşünme, hayatta herhangi bir zorlukla karşılaştığınız her defasında yeni baştan bir karar vermeniz anlamına gelir” (Arendt, 2018a, s. 207).

Atinalılar, Sokrates'i düşünmenin yol açtığı bu olumsuz sonuçlardan dolayı suçladılar; onlara göre tahrip edici düşünme rüzgârı, insanların yol işaretlerini söküp atmakta, kentlerin düzenini bozmakta, yurttaşların kafalarını karıştırmaktadır. Sokrates, düşünmenin insanı yozlaştırdığını kabul etmese de insanları iyiye yönelttiğini de iddia etmez. Düşünme, insanı uykusundan uyandırması nedeniyle Polis için iyidir, ama bu sorgulamalarından hareketle Arendt'e göre Sokrates'in iyiliksever olduğu söylenemez (Arendt, 2018a, 208).

Düşünmenin tehlikesinin yanında, Arendt'e göre siyasi ve ahlaki konularda tavsiye edilen düşünmemenin de kendine has tehlikeleri vardır. İnsanlar sorgulamanın tehlikelerine karşı etik değerleri sorgulamazlar ve bunlar alışkanlık haline gelir. Eğer herhangi bir sebeple değerleri tasfiye etmek isteyen birisi ortaya çıkarsa, yeni bir davranış biçimi getirdiği takdirde bunu az bir zorlama ve ikna ile başarabilir. İnsanlar eski davranış biçimlerine ne kadar sadıksa yeni davranış biçimini benimsemeye de o

kadar istekli olacaklardır. Arendt'e göre, pratikte bu herhangi bir düşünceyle meşgul olmayan insanlarda daha kolay gerçekleşir. Diğer taraftan eski düzenin istikrarsız unsurları ise en az söz dinleyenler olacaktır. Bu durumda insanların adetlerini ve alışkanlıklarını değiştirmek sofra adaplarını değiştirmekten daha zor değildir(Arendt, 2018a, s. 209). Düşünmemenin tehlikeli yanı, insanın kamusal alanda tahakküm ögelerine açık hale gelmesidir. Düşünme etkinliği ise her defasında yeni baştan bir karar vermeniz anlamına gelir. Düşünme ve düşünmeme karşılaştırıldığında, düşünmemek daha tehlikeli sonuçlar doğurur. Düşünme etkinliğinin sonuçları olmasa bile, anlam arayışı içinde yaşamla bağını sürdürür. Sokrates'in insanlarla konuşurken yaptığı düşünme etkinliğinin anlamı kendisinde gizlidir:

> "Düşünmek ve gerçek anlamda hayatta olmak aynı şeydir ve bu, düşünmenin her defasında yeni baştan başlayacağı anlamına gelir. Yaşama eşlik eden bir etkinliktir ve yaşamda geçekleşen ve hayattayken bizlere malum olan şeylerin anlamlarının ifadesi olarak bizzat dilin bizlere sunduğu adalet, mutluluk, erdem gibi kavramlarla ilgilenir"(Arendt, 2018a, s. 209).

Arendt, anlam arayışı olarak adlandırdığı şeyi Sokrates'in dilinde sevgi olarak görür. Sokrates açısından düşünme, insanın kendisinde olmayana yönelik sevgi duymasından doğar. Sevgi, bir ihtiyaçtır ve sahip olmadığı şeyi arzular, dolayısıyla insanlar bilgeliği severler ve bilge olmadıkları için de felsefe yapmaya başlarlar. Arendt'e göre,

> "sahip olmadığı şeyi arzulayarak, sevgi daha öncesinde mevcut olmayan bir ilişki kurar. Bu ilişkiyi açığa çıkartmak, görünür kılmak amacıyla insanların - tıpkı aşıkların sürekli aşklarından bahsetmek istemeleri gibi- ondan bahsetmeleri gerekir. Düşüncenin arayışının bir tür arzu dolu sevgi olmasından ötürü, ancak sevilebilir şeyler – güzellik, bilgelik, adalet ve bunun gibi şeyler- düşüncenin nesneleri olabilir. Çirkinlik ve kötülük, hemen hemen tanımları itibariyle, düşüncenin ilgisinin dışındadır" (Arendt, 2018a, s. 209).

Bu anlayışa göre kötülük ontolojik bir kökene sahip değildir ve istemli olarak yapılamaz. Eğer düşünme, güzellik, adalet, bilgelik gibi olumlu kavramları çözerek

ilksel anlamlarını ortaya çıkarırsa, öyleyse aynı sürecin "olumsuz" kavramlarını da çözerek ilksel anlamsızlıklarını ortaya çıkartır. Bu yüzden Sokrates hiç kimsenin - ontolojik durumu yüzünden - kötülük yapmayacağına inanır; "kötülük namevcuttur, olmayan bir şeydir" (Arendt, 2018a, s. 209). Arendt, Sokrates'in düşünce ile kötülük arasında şöyle bir bağlantı kurmuş olabileceğini belirtir: Güzellik, adalet ve bilgeliğe âşık olmayan kişilerin düşünme yetileri yoktur. Sorgulamaya aşık, felsefe yapan kişilerin de kötülük yapma yetileri yoktur. Arendt, kötülüğün Sokrates'te olduğu gibi yoklukla tanımlanmasını kabul etmez. Eğer bu düşünce kabul edilirse, sadece düşünen filozoflar eylem gerçekleştirebilir sonucu ortaya çıkar. Arendt'e göre Sokrates, düşünme etkinliğine itibar ve anlamını kazandıran, düşünmeye yetkin bir avuç seçkin azınlığa bahşedebileceğine inanmış olamaz. Ona göre "eğer düşünmede insanı kötülük yapmaktan alıkoyacak bir şey varsa, nesnelerinden bağımsız olarak, etkinliğin kendisine içkin bazı niteliklerinin olması şarttır." Arendt, bunu *Gorgias*'ta iki önerme ile tartışır; birincisi, "kötülük etmektense, kötülük görmek daha iyidir." İkincisi, "Bütün dünyanın bana karşı olmasına aldırmam. Yeter ki kendimle çelişmeyeyim" (Arendt, 2018a, s. 211).

Düşünme etkinliği ile bu iki temel önermenin nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu sorgulayan Arendt'e göre Sokrates, burada bir yurttaş olarak değil, kendini düşünmeye adamış bir kişi olarak konuşur. Önerme tamamen düşünme deneyiminden ortaya çıkmaktadır: Eğer dünya, güçlüler ve zayıflar olarak bölünmüş olsaydı, dolayısıyla haksızlık yapmak ya da haksızlık görmekten başka bir seçenek olmasaydı, o zaman haksızlık görmek haksızlık yapmaktan daha iyi olurdu (Arendt, 2018a, s. 213). Arendt sorgulamasını sürdürdüğünde ilk önermenin ön koşulu ikinci önermeye varır ve ikinci önermeyi sorgular. Bu önerme son derece paradoksaldır. Kendisi ile özdeş, kesin olarak bir olan şey, kendisiyle ne uyumlu ne de uyumsuz olabilir; "uyumlu bir ses

yaratmak için en az iki ayrı ton" olmalıdır. "Göründüğüm ve başkaları tarafından görüldüğüm zaman elbette ben bir'imdir" aksi durumda insanların bizleri tanıması mümkün değildir. Fakat ben, yalnızca başkaları için değil, aynı zamanda kendimle de var olduğum zaman içimdeki "bir", ayrıma uğrar ve kendimin birliğine farklılık eklenir. Dolayısıyla düşünme, bilinçte verili olan ayrımdır (Arendt, 2018b, s. 170). Bir'in iki olma deneyimi, düşünen kişinin bilinçteki diğeri ile tutarlı olmasını gerektirir.

Bir içinde iki olma durumunu *Hippias* diyaloğunda Sokrates'te görürüz. Hippias eve gittiğinde yalnız başına kalacaktır, çünkü kendisiyle muhabbet peşinde değildir. Hippias, bilincini kaybetmemiştir, sadece onu edimselleştirme alışkanlığı yoktur. Sokrates ise, eve gittiğinde yalnız değil, kendi kendisiyle baş başadır. Arendt'e göre "Sokrates'in keşfettiği şey, tıpkı başkalarıyla olduğu gibi kendi kendimizle de ilişki kurabileceğimiz ve bu iki tür ilişkinin bir şekilde birbiri ile ilişkili olduklarıdır." Kendimle konuştuktan sonra veya önce bir başkasıyla da konuşurum. Burada temel ölçü "kendimle çelişme" ilkesidir (Arendt, 2018a, s. 220).

Sokrates için bir-içinde-iki olmak, eğer diyaloğu sürdüren ikilinin iyi durumda olmasını düşünmek istiyorsan muhataplarınla dost kalmaktır. Haksızlık görmek, haksızlık yapmaktan iyidir, çünkü kimse bir katille arkadaş kalmak, beraber yaşamak istemez. Arendt'e göre, Kant'ın kategorik buyruğu da 'ben ile kendim' arasındaki uyumun önemine dair bir değerlendirmedir. Bu buyruğun temelindeki, "sadece aynı zamanda evrensel bir kanun olmasını isteyebileceğin düsturlar doğrultusunda hareket et" ilkesi, "kendinle çelişme" emridir. Hiçbir katil ya da hırsız "öldüreceksin" ve "çalacaksın" buyruklarının genel yasalar olmasını istemez, çünkü kendi yaşamı ve mülkleri tehlikeye girer. Eğer bu genel yasalara aykırı bir durum veya bir istisna olursa kişi kendisi ile çelişmiş olur (Arendt, 2018a, s. 219). Arendt'e göre "kendi kendisiyle çelişki içinde" bir davranış "sıradan insanların", kendisiyle konuşmamak kötü insanların

özellikleridir. Arendt, ruhun kendi içinde çelişkili olmasıyla, kişinin kendisi ile diyaloğu da ortadan kaldırdığını iddia eder ve Shakespeare'in III. Richard'ın yalnız kaldığında yaşadığı diyaloğu buna örnek gösterir:[27]

> Neden korkuyorum? Kendimden mi? Etrafta başkası yok:
> Richard, Richard'ı seviyor: işte bu, ben benim.
> Burada bir katil mi var? Hayır. Evet, benim:
> Öyleyse kanatlan: Ne! Kendimden mi? Yüce akıl neden:
> İntikam alacağım diye. Ne! Kendi kendimden mi?
> Eyvah! Kendimi seviyorum. Ne sebeple? Neye yarar?
> Kendimin kendime yaptıklarından ötürü mü?
> Oh! Hayır: Yazıklar olsun! Bilakis kendimden nefret ediyorum.
> Kendimin yaptığı nefret dolu şeyler için.
> Ben bir zalimim. Yine de yalan söylüyorum, değilim diye.
> Sersem, kendimden iyi bahsediyorsun: sersem yaltaklanma.

Ancak gece yarısı geçtikten ve Richard dostlarıyla bir araya gelmek için kendisiyle konuşmaktan kaçtıktan sonra tüm bunlar çok farklı görünür:

> Vicdan korkakların kullandığı bir kelimeden ibaret,
> Daha başında, güçlüleri korkutmak için icat edilmiş…(akt. Arendt, 2018a, s. 221).

Arendt'in III. Richard örneği ve Sokrates'in düşünme faaliyetinden hareketle bizden istediği; düşünme faaliyeti sırasında, benliğin, ikisi-bir-aradanın arkadaş kalmaları ve uyum içinde yaşamalarını olanaksız hale getirecek bir davranışta bulunmamaya dikkat etmektir. Arendt'e göre ölçü çoğunluğun veya toplumun kabulleri değil, düşünme zamanı geldiğinde kendimle barış içinde bulunup bulunmadığım olacaktır (Arendt, 2018a, s. 223). Bu durumda düşünme, herkesin inandığı şeyler

[27] Kral III. Richard'ın Trajedisi William Shakespeare'in Kral III. Richard'ın hayatını anlattığı oyunudur. Kral III. Richard, yeğenlerini öldürerek tahta geçerek İngiltere kralı olmuştur.

tarafından düşüncesizce süpürüldüğünde, yani sınır durumlarında, politik olarak anlamlı hale gelir (Villa, 1999, s. 211).

Arendt, bir-içinde-iki olma durumunu, tek başınalık (solitude) ve yalnızlık (loneliness) kavramlarıyla açıklar. Tek başınalıkta kendi kendimle muhabbet ederim; bir-içinde-iki'yizdir. Yalnızlık ise ikisi-bir-arada olarak bölünemediğim, kendimden mahrum olduğum bir durumdur. Yalnızlık dilsizdir ve diyaloğa izin vermez. Dolayısıyla Arendt 'tek başınalık' ve 'yalnızlık' durumlarını birbirinden ayırır. Arendt, tek başınalık ile yalnızlık durumlarını insan ilişkileri bağlamında da değerlendirir. Kişi tek başınalıkta, insanlarla kurduğu teması kesmeye ihtiyaç duymaz. Burada insani beraberliğin tamamen dışarıda tutulması söz konusu değildir; aksine tek başınalık, dostluk ve sevgi gibi beşerî iletişim kanallarını aşan dostane ilişki biçimlerini hazırlar. Eğer kişi tek başınalığa katlanabiliyorsa diğer arkadaşlarına da katlanabilme şansı daha yüksektir. Diğer taraftan başka bir kişiye dayanamayan kendine de dayanamayacaktır. Bir arada olmanın olumlu tarafı bir-içinde-ikiyi, onu birey kılarak kurtarmasıdır. Tek başınalık, yalnızlık değildir, fakat kolayca yalnızlığa dönüşebilir ve onunla karıştırılabilir. Yalnızlık, tek başınalığa göre daha zordur. Tek başınalıkta tehlike, kişinin kendi benliğini kaybetmesi, böylelikle herkesle birlikte olmak yerine herkes tarafından terk edilmesidir. Tek başınalığın içkin riski yalnızlıktır. Arendt, tek başınalık-yalnızlık üzerinden, filozofların meslek hastalığından bahseder. Filozofların meslek hastalığı, tek başınalığın içkin riski olan yalnızlığa kapılmalarıdır. (Arendt, 2014a, ss. 489-491).

Arendt, tek başınalık durumu üzerinden düşünmenin önemli bir etkinlik haline geldiğini belirtir. "Düşünmeyi hem soran hem de cevaplayan olabildiğim, hakiki bir etkinlik haline getiren de bu ikiliktir." Bu sorma ve yanıtlama süreci esnasında sözlerle gezinildiği için düşünme, "diyalektik ve eleştirel olabilir." Bu durumda, Sokratesçi

“….derken ne demek istiyorsun?" temel sorusu sürekli karşımıza çıkar. Zihinsel diyaloğun kıstası, “beni kendi kendime sorduğum soruları cevaplamaya zorlayan hakikat değildir. Sokratik düşünmenin tek ölçüsü uyuşma, kendi kendisiyle tutarlı olmaktır.” Bunun tersi, yani insanın kendi kendisi ile çelişmesi ise, insanın kendisinin kendi hasmı haline gelmesidir(Arendt, 2018a, s. 217). Dolayısıyla düşünmede ben’in ikiye bölünmesinin amacı hakikat peşinde koşmak değil, kişinin kendi içinde tutarlı olmasıdır. Arendt, Sokrates’in düşünme faaliyetinden hareketle düşünmeyi, yaşama eşlik eden ve hayatta olmanın maddi olmayan özü olarak görür. Yaşamın özü, somut sonuçlarda değil, fiili düşünme sürecinde bulunur. Düşünme olmadan da yaşam mümkündür, fakat insanın özünü tam gerçekleştirmesi mümkün olmadığından insanlar yaşayan bir ölü veya uyurgezerlere benzerler (Arendt, 2018a, s. 223). Arendt, düşünmeyi eylemden ayırır, fakat düşünme bir etkinlik olarak kendini görünüşler dünyasında gösterir ve varlığını devam ettirir. Etkinlik olarak düşünme, kişinin kendi benliğinde bir-içinde-iki olma durumun aktif olmasıdır; sorgulamanın devam etmesidir. Soru ve cevaplarla; sözlerle gezinme Arendt’in belirttiği gibi diyalektik ve eleştirel olacaktır. Burada amaçlanan bilme ve bilgelik arzusu değil, sonu gelmez bir anlam arayışıdır. Bu durumda düşünme, etkinlik sürecinde yaşamla bağlantısını korur.

Kohn’a göre Sokratik düşünme görünüşler alanında aktif kalan bir tür düşünmedir ve kişinin kendisi ile tutarsız olamayacağından yargılama gücünü serbest bırakır. Bu çelişmezlik yasası görünüş dünyasında da faaliyet gösterir (Kohn, 1990, s. 126). Bernstein’a göre Sokrates insanları düşünmeye teşvik etmiştir. Sokrates’in düşünmesi iç diyalog olarak çoğulluktan ayrı değildir. İç diyalogda insanda, düşünceleri kaçınılmaz olarak eylemlerine eşlik eden bir bilinç vardır. Bernstein bunu bir farkındalık olarak görür ki, bu da insanın gelişmesini sağlar (Bernstein, 2006, s. 281). Jonas ise, Sokratik düşünmenin kendisini gösterdiği yerin kriz durumları olduğunu iddia

eder. Bu durumlarda birey, düşünme yoluyla dikkat çekebilir bu da kişinin saklandığı yerden dışarı sürüklenmesi demektir. Bu tür eylemler sonuçları itibariyle siyasi olabilir ve yargılama üzerinde özgürleştirici etkisi vardır. Bu durum Sokratik düşünmenin eylemle bağının olduğunu gösterir. *Contemplativa,* eylemle bağını tamamen koparırken, Sokratik düşünme eylemden tamamen uzaklaşmaz. Düşünme kendi kendisiyle iletişim kurma isteğine sahiptir ve iletişim dünya içinde eylemdir (Jonas, 1977, s. 42).

Arendt eleştirmenleri Sokrates'in düşünme etkinliğini dünyadan kopuk ve ayrı görmezler, hatta dünya içinde aktif olduğunu ileri sürerler. Sokrates'in iç diyaloğu çoğulluk düşüncesine uyumlu olduğu gibi, bunun tutarlılık içinde gerçekleşmesinin siyasi sonuçları da olabilmektedir. Arendt, Sokrates ve Heidegger'i temelde düşünme ve yargı yetisi ilişkisi üzerinden değerlendirir. Çünkü yargı, dünya ile ilişkili siyasi bir yetidir. Bu değerlendirmede Arendt, Sokrates'in tarafındadır. Sokrates ile Heidegger'in düşünme etkinliklerini karşılaştıran Villa'ya göre, "hiçbir somut, yararlı sonuç vermeyen bir 'saf etkinlik' olarak Heidegger'in tutkulu düşüncesi Sokrates düşüncesine benzer" ama Sokrates düşüncesi agorada, vatandaşlar arasında gerçekleştiğinden önemli bir fark oluşturur. Dolaysıyla Sokratik düşünme, herkesten talep edebilmemiz gereken bir tür düşünmeye işaret eder. Diğer taraftan Sokratik düşünceye karşıt olarak Heidegger'in düşüncesi, siyaset dünyası olan görünüşler dünyasından tamamen kopuk bir düşüncedir. Sokratik ve Heideggerci düşünme şekli Villa'ya göre özellikle düşünme ile yargı ilişkisinde belirgin bir şekilde ayrılır. Arendt'te yargılama ve düşünme iki farklı yetilerdir. Sokratesçi düşünme etkinliği, eyleme yönelik tüm hazır standartları ve kuralları ortadan kaldırır. Buna rağmen Sokratik düşünme, agorada gerçekleştiği için görünüşler dünyası olan kamusal dünya ile bağlantısını korur. Heidegger'de ise saf düşünmede yargılama ölüdür. Heidegger'in saf düşüncesini değerlendiren Villa'ya göre Heidegger'in hatası yargının yokluğundan kaynaklanır (Villa, 1999, ss. 84-5).

Arendt’in Sokrates ile Heidegger yaklaşımını değerlendiren Taminiaux'a göre ise, Arendt'in Platon'un görüşlerine yönelik eleştirileri aynı zamanda Heidegger'in görüşlerine de yönelik bir eleştiridir (Taminiaux, 2009, s. 47). Arendt’in Sokrates ile Platon'u ayırmasına rağmen, Heidegger'e göre, Platon, Sokrates'in görevini sürdürmektedir. Arendt, Sokrates'in *doxa*nın karşısında olmaktan ziyade, onda politik yaşamın temel ilkesi olan çoğulluğu görür. Arendt, Sokrates'in ebeliği ile dünyaya açıldığını, herkese yardım etmeyi amaçladığını söyler. At sinekliği ile filozofun görevinin şehri yönetmek olmadığını gösterir. Arendt’e göre Sokrates’in amacı doğruları anlatmak yerine vatandaşların daha doğrucu olmasını sağlamak, *doxa*larının üstesinden gelmek değil onları geliştirmektir. Heidegger, Sokrates'in kendisini retorikle savaşmaya adadığını iddia eder, ama Arendt, *Sokrates’in Savunması*’nın ikna sanatının, en gerçek politik sanat olarak retoriğin en iyi örneklerden biri olduğunu savunur (Taminiaux, 2009, s. 51). Arendt, mağara alegorisinde filozofun kısa bir biyografisini görür. Burada filozofun insan ilişkileri bakımından en niteliksiz yönü ortaya çıkmaktadır. Politik açıdan önemli olan konuşma ve eylem alegoride askıya alınmıştır. Felsefenin başlamasına neden olan hayret, Heidegger'de olan her şeyin olduğu gibi olmasına ve bu olanın bir şekilde hiçliğin deneyimi olmasına dayanır. Bu deneyim ise tanım gereği *bios politikos'*un özü olan sözlerin ve edimlerin paylaşılmasından kaçmaktır. Bu durumda *bios politikos'*un dışlandığı bir felsefi yaşamın ya da *bios theoretikos’*un dünyada yalnız olan bir kişi tarafından tekil olarak yaşanacağını gösterir. Böyle bir yaşam, insan olma koşulu olan çoğulluğu yok eder (Taminiaux, 2009, s. 53).

Heidegger ve Sokrates karşılaştırması yapan Bernstein, Heidegger’in insanlarla Sokratik biçimde bir diyalog kurduğuna dair neredeyse hiçbir delil olmadığını iddia eder. Üstelik Heidegger'in sergilediği düşünmenin "herkese atfedilmesi gerektiği" de

pek söylenemez. Kriz anında, her şey alt üst olduğunda, Heidegger düşünmesi yargılama yetisini özgürleştirmez (Bernstein, 2006, s. 292).[28]

Görüldüğü gibi Arendt eleştirmenleri, Sokrates ve Heidegger'in düşünme modellerini birey-çoğulluk veya dünya ile bağlantısı üzerinden değerlendirirler. Bu değerlendirmede Sokrates insanlarla daha fazla bağlantılı iken Heidegger'in görünüşler dünyası olan kamusal dünya ile bağlantısı yoktur. Arendt, düşünme etkinliğinde Sokrates'in tarafında yer alır. İç tutarlılık hem hayatın olağan akışında insana rehberlik edebileceği gibi, kriz anlarında da iş görebilir. İnsanlar yalnızca kendi içi tutarlılıklarıyla yaşayabilen, tek başına varlıklar değildir. İnsan aynı zamanda toplumsal varlıktır ve zihinsel yetileri toplumsal alanda daha da gelişir ve bir anlam ifade eder. Dolayısıyla Arendt, yalnızca düşünme etkinliğinde kalmaz, yargılama yetisini kullanmak ister. Bu da bizi sonraki bölümlerde ele alacağımız *sensus communis*'e götürür.

Arendt düşünmenin dünya ile bağlantısını önemser. Bu bölümde Arendt'in düşünme çözümlemesindeki bütün amacı da bu olduğu gösterilmeye çalışıldı. Fakat düşünme ile çoğulluğa bir ahlak öğretisi veya eyleme gücü verilemez. Çünkü düşünme etkinliğinin böyle bir niteliği yoktur. Dolayısıyla Arendt'in düşünme çözümlemesinde amaçladığı şey, geleneksel felsefenin düşünme tanımlarından düşünmeyi kurtarmak ve onu *sensus communis*'e hazırlamaktır.

Arendt bunu yaparken öncelikle düşünmenin ne olmadığını gösterir. Bu bağlamda Arendt, düşünmeyi *vita contemplativa*'dan ayırdığı gibi *vita contemplativa*'yı

[28] Taylor'a göre Beiner, Arendt'te yargının kriz anlarında, karanlık zamanlarda çözüm üretecek bir bakış açısı sunduğu ve yargının dar anlamda tanımlanmış olduğunu ifade eder. Taylor buna katılmaz. Yargının kriz anlarında devreye girdiği doğrudur, ama krizleri, karanlık zamanları dar anlamda yorumlamaktadır. Taylor'a göre söz ve eylemin ortadan kalkmasıyla kamusal alanın işlevini yitirdiği durumlar da karanlık zamanlardır (Taylor, 2002b, 156).

da kendi içinde ikiye ayırır. Arendt, Sokratesçi düşünme modeliyle iç diyaloğu temel alan bir düşünmenin yanındadır. Bunun karşısında ise, Heidegger'in burgulayıcı ve Platon'un temaşaya yönelen *contemplativa* biçimindeki düşünmesi vardır.

Arendt, Heidegger'in düşünmesini övmesine rağmen yetersiz bulur, çünkü saf düşünme tehlikelidir, hatta Villa'ya göre saf düşünme yargının ölümü demektir (Villa, 1999, s. 85). Dolayısıyla Arendt, düşünme çözümlemesinde bir tarafta Sokrates diğer tarafa Heidegger ve Platon olan bir çatışmayı düşüncesinde siyaset/eylem için sürekli diri tutar. Sokrates, düşünme etkinliğinde tüm değerlerin istikrarını yok eder, Heidegger ise insan ilişkileri alanında yer almaz. Fakat Sokrates'in başarısı saf düşünmenin tehlikeye karşı direnmesidir (Bernstein, 2006, s. 292). Arendt, Sokrates ve Heidegger düşünme modellerinin farkını ortaya koyarken, her iki düşünürün söyledikleri ile kamusal alanda görünümüne bakar. Sokrates, agorada kendini gösteren ve iç tutarlılığa önem veren bir görüntü çizerken; Heidegger yargı yetisini düşüncede sergileyememiştir. Çünkü Heidegger'in düşünmesi buna uygun değildir. Bernstein'ın da belirttiği gibi Heidegger, yeni bir ideolojiyi benimsemeye hazır birinin durumuna benzer.

Arendt, düşünme çözümlemesinde düşünme ile eylemi ayırır. "Düşünme bir eylemi doğurmaya yetmediği gibi, bir eylemin gerçekleşmesine de tek başına engel olamaz" (Keskin, 2019, s. 117). Arendt'e göre, bu birlikteliğin savunulması tehlikelidir. Villa'ya göre Arendt, yargılama ile eylem, eylem ile düşünme arasındaki ayrımları korumuştur. Aksi durumda birliktelik, bütüncül bakış açısına neden olur ki, sonuç totalitarizmdir (Villa, 1999, s. 88). Dolayısıyla Arendt'in düşünme çözümlemesi; düşünme ile eylem ayrımı totalitarizm kaygısıyla da bağlantılıdır. Fakat, düşünme, eylemden tamamen ayrı bir durum olsa bile düşünme bir etkinliktir. Bu etkinliği ile düşünme, yargı yetisi için özgürleştirici bir işlev görür. Düşünme ve eylem arasındaki boşluk, *sensus communis* ile çözülür.

2. BÖLÜM

SİYASAL YAŞAM: *VITA ACTIVA*

Arendt'in felsefesinde temel kavramlardan biri de *vita activa*'dır. O, *vita activa* ile görünür insan faaliyetleri olan "emek", "iş" ve "eylem" etkinliklerinin fenomenolojik incelemesini yapar, bu etkinlikler arasında üçlü bir ayrım olduğunu savunur ve bu faaliyetleri artan bir önem hiyerarşisinde düzenler (Arendt, 2016, s. 35). Bu kavramla Arendt, karşıtı *vita contemplativa*'yı açıkladığı gibi, *vita activa* içindeki "emek", "iş" ve "eylem" etkinliklerini, bunların meydana getirdiği özel alanı, kamusal alan ve toplumsal alanı ve bu alanların ortaya çıkardığı yaşama kültürlerini ifade eden *animal laborans, homo faber* ve *eylem* yaşamını ve yine *vita activa* içindeki etkinliklere bağlı olarak ortaya çıkan dünyadan ve yeryüzünden yabancılaşma olgusunu çözümler. Bu çözümlemede ana kavram eylemdir. Arendt, *vita activa* ve buna bağlı kavramların çözümlenmesi ile eyleme hak ettiği değerin verilmesini amaçlar. Eylem ve ona bağlı kavramlar üzerine söylenen her şey Arendt'in siyaset felsefesini de şekillendirir. O, *vita activa* çözümlemesiyle görünüşler dünyasının bir parçası olan siyaseti ve insan eyleminin değerini yeniden ortaya koyar. Dolayısıyla Arendt'in eylem üzerine görüşleri ve emek, iş değerlendirmesi siyaset felsefesine giriş niteliği taşır ve Batı siyaset felsefesinin eleştirisini içinde barındırır. Bunu yaparken karşısına aldığı Batı felsefesi geleneği vardır. Arendt, Batı felsefesi geleneğinin, görünüş alanı ile ilgili olan *vita activa*'yı, yani insani eylemi değersizleştirerek *vita contemplativa*'ya tabi hale getirdiğini ileri sürer. Arendt'in *vita activa* çözümlemesi aynı zamanda bir modern dönem eleştirisidir.

Arendt'in *vita activa* üzerinden eylem vurgusunda en önemli noktalardan biri eylem ile düşünceyi birbirinden ayırmasıdır. Ona göre bu birlikteliğin savunulması

tehlikelidir. Aksi durumda birliktelik, bütüncül bakış açısına neden olur ki sonuç totalitarizmdir. Bu da üçüncü bölümde ele alacağımız *sensus communis*'in olanaksızlığı anlamına gelir, çünkü *sensus communis* tikellerle ilgilenir. *Vita activa*, birinci bölümde ele alınan düşünsel yaşamı dışarıda bırakır. Ama bu, aralarında hiçbir bağlantının olmadığı anlamına gelmez. Aksi taktirde düşünmeden, yalnızca eyleyen bir insan betimlemesi ortaya çıkar ki, bu tamamen Arendt'in felsefi düşüncesine aykırıdır. Arendt'in felsefesinde ölümsüzlüğün üstesinden gelmek, ölümsüzlüğe ulaşmak ancak söz ve eylemin hikâye/tarihsel yargı aracılığıyla hatırlanmasıyla mümkündür. Dolayısıyla *sensus communis*, eylemin anlam yaratan işlevinden dolayı zihnin tamamlayıcısıdır. Yine öznelerarası yargıdan oluşan *sensus communis*, kamusal alanın öznelleşmesine/bencilleşmesine karşı güvencedir. Güzelin öznelerarası deneyimi, bencilliği başka hiçbir temele başvurmaksızın çürütür.

Arendt, *vita activa*'yı dar anlamda kullandığında yalnızca eylem'e, geniş anlamda ise *vita activa* içindeki emek, iş, eylem etkinliklerine gönderme yapar. Bunların her biri dünya yaşamında insana verilen temel koşullardan birine tekabül eder (Arendt, 1998, 7). Hayatın kendisi, çoğulluk, doğum-ölüm, dünyevilik ve yeryüzü insan varoluşunun koşullarıdır. İnsanlar, insan etkinlikleri aracılığıyla yeryüzünde şekillenen dünyaya gelir, birlikte yaşar ve ölürler; insanlarla birarada olurlar ya da ayrılırlar. Tüm koşullar emek, iş, eylem ile ilişkilidir, ancak belirli koşullar doğrudan belirli faaliyetlere karşılık gelir (Young Bruehl, 2012, 496). Böylece Arendt, *vita activa* kavramı ile insan yaşamın görünen tüm boyutlarını kapsayan bir kavram ortaya koyar. Arendt'in *vita activa* çözümlemesi aynı zamanda totaliter sistemlerin anlaşılmasında da önemlidir. Çünkü emek, iş ve eylem faaliyetlerinin birbirine karıştırılması, düşünce ve eylemin birlikteliğinde olduğu gibi totalitarizme neden olur.

Arendt'in buradaki amacı geleneksel felsefenin yaptığı çarpıtmalardan kurtulmak ve *vita activa* üzerinden siyasi kavramları yeniden düşünmemizi sağlamaktır. İnsanlar kendilerini farklı alanlarda deneyimler: Yeryüzü, dünya, kamusal alan, özel alan ve sosyal alan. Bu kavramları *vita activa* içinde ele almak, insan faaliyetlerinin yerini belirtmek açısından önemlidir(Canovan, 1992, s. 105). Dolayısıyla Arendt'in *vita activa* teorisinin incelenmesi özelikle belirtildiği gibi onun siyaset felsefesi için de gereklidir. Sonraki bölümde ele alınacak yargının tikellerle ilgilenmesi, eylemde bulunacak bireylerin genel, evrensel ilkelere bağlı kalmadan yargıda bulunması *vita activa*'nın çözümlenmesini gerekli kılar.

Vita activa'nın en alt sırasında emek vardır. Emek, "kendiliğinden büyümesi, metabolizması ve nihai çürümesi, emek tarafından üretilen ve yaşam süreciyle beslenen hayati ihtiyaçlara bağlı olan insan vücudunun biyolojik sürecine tekabül eden faaliyettir" (Arendt, 1998, 7). Bu durumda Arendt'e göre "emeğin insanlık durumu, yaşamın kendisidir." *Vita activa* içindeki ikinci etkinlik olan iş, "türün sürekli tekrar eden yaşam döngüsünde yerleşik olmayan ve ölümlülüğü telafi edilemeyen insan varoluşunun doğal olmayanlığına tekabül eden etkinliktir" (Arendt, 1998, 7). Arendt'e göre "işin insani durumu, dünyeviliktir." Eylem ise, "şeylerin ya da maddenin aracı olmaksızın doğrudan insanlar arasında devam eden tek etkinliktir ve insanlığın çoğulluk durumuna, yeryüzünde İnsanın değil, insanların yaşadığı ve bu dünyada ikamet ettiği gerçeğine tekabül eder" (Arendt, 1998, 7). Arendt, *vita activa* içindeki faaliyetleri şöyle açıklar:

> "Her üç etkinlik ile tekabül ettikleri koşullar, insani varoluşun en genel koşuluyla yakından ilgilidirler: doğum ve ölüm, doğumluluk ve ölümlülük. Emek, sadece bireyin hayatta kalmasını değil, türün hayatını da garanti eder. İş ve işin ürünü olan insan eseri dünya; ölümlü hayatın beyhudeliğine ve insani zamanın uçarılığına bir kalıcılık ve süreklilik kazandırır. Eylem, siyasi yapılar kurmaya ve onların muhafazasına bağlanmakla belleğin, yani tarihin koşulunu yaratır. Dünyaya kesintisiz bir akış halinde birer yabancı olarak gelenlerle ilgili

> kestirimlerde bulunmak, hesap kitap yapmak, onlara bir dünya vermek ve onu korumak gibi görevleri olması bakımından, eylemin yanı sıra, emek ve işin de kökleri doğumluluktadır. Ancak bu üçü arasında, insanın doğumluluk durumuyla en yakın bağlantıya sahip olan, eylemdir; doğumda içkin olarak bulunan yeni başlangıcın kendini bu dünyada duyurabilmesi, sadece, yeni doğmuş biri yeni bir şeye başlama yani eyleme yeteneğine sahip olduğu için mümkündür. Üstelik eylem, mükemmelen siyasi bir etkinlik olduğundan, ölümlülük değil ama doğumluluk, metafizik düşünceden ayrı olarak, siyasi düşüncenin merkez kategorisi olabilir"(Arendt, 2016, s. 37).

Bu durumda Arendt'te *vita activa* içindeki temel etkinlikler, insan yaşamının "düşünme" hariç bütün boyutlarını genel anlamda kapsamaktadır. Emek, insanın biyolojik yaşamıyla; iş, eser üretimiyle ilgiliyken, eylem siyasi yönü olan bir insan etkinliğidir. Bu temel etkinliklerin köklerinin doğumluluk olarak belirtilmesine rağmen, eylem doğumluluğa en yakın olandır. Doğumluluğa içkin olan başlangıç, eyleme yeteneğini mümkün kılmaktadır. Eylem bu özelliği ile siyasi düşüncenin de merkezindedir. Görüldüğü gibi Arendt, *vita activa*'ya yüklediği bu niteliklerle doğum ve ölüm arasında kapsamlı bir insan yaşamı çözümlemesi yapmak ister. O'Sullivan'a göre ise *vita activa* içindeki etkinlikler "bir bilinçlilik düzeyini" gösterir. Ölçütün en altında emek vardır. "Bu insanın tekbenci bir sürü bilinci düzeyini" gösterir. İş ile insan, yöneldiği nesnenin kendisinden faklı olduğunu kavrayarak kendi bilincine ilk kez varır. Fakat, nesneler dünyası ile işçi olarak hareket ettiği için insani gelişmenin en üst seviyesine çıkamaz. En yüksek gelişme düzeyine eylemle ulaşılır (O'Sullivan, 1994, s. 225).

V*ita activa* insan yapısı şeyler dünyasında yer alması dolayısıyla insani yaşam; emek, iş ve eylemsiz düşünülemez. İnsani yaşamın oluşturduğu çevre, üreten, işleyen insanlardan ve siyasi bir örgütlenmeden oluşur (Arendt, 2016, s. 57). Bu üç etkinliğin koşulu insanların bir arada yaşamasıdır, ama yegâne etkinlik, belirtildiği gibi insanlar arasında gerçekleşen eylemdir(Arendt, 2016, s. 60). Eylemin aksine emek ve iş tek

başına da gerçekleşebilir, ama Arendt'e göre böyle bir durumda insani olan nitelikler hayat bulamaz. İnsani hayat için eylem olmazsa olmazdır. Arendt, *vita activa* etkinliğini "koşul" kavramıyla açıklar:

> "*vita activa*'nın sarf edildiği dünya, insani etkinliklerin ürettiği şeylerden oluşur; ama mevcudiyetlerini münhasıran insanlara borçlu olan şeyler buna rağmen onları yapan insanları durmadan koşullamaktadırlar. İnsanlar …koşullar üretirler durmadan. İnsani yaşama değmiş veya onunla devamlı bir münasebete girmiş her ne varsa, hemen insani varoluşun bir koşulu halini alır. O yüzden insanlar, ne yaparlarsa yapsınlar, daima koşullu varlıklardır. Kendi tınısı olan insani dünyaya dahil olmuş ya da insani bir çabayla bu dünyaya katılmış her ne varsa, insanlık durumunun bir parçası haline gelir… Dünyanın nesnelliği ile insanlık durumu birbirini tamamlar; insani varoluş, koşullu bir varoluş olduğundan şeyler olmadan mümkün olamazdı ve eğer insani varoluşun koşullayıcıları olmasalardı, şeyler de ilgisiz maddeler yığını olurlardı, dünyasızlaşırlardı"(Arendt, 2016, s. 38).

Arendt, insanlık durumunu koşullu bir varlık olarak belirtmesine rağmen burada mutlak bir koşullanmadan bahsetmez. O, insanlık durumunun koşullu olmasının yanlış anlaşılmaya neden olabileceğini düşünerek, insanlık durumunun insan doğası ile aynı şey olmadığını belirtir. Ona göre insanın bir öze veya doğaya sahip olduğunu varsayma hakkımız yoktur. Doğumluluk ve ölümlülük, dünyevilik, çoğulluk ve yeryüzü gibi insani varoluş durumları bizi mutlak anlamda koşullamadıkları gibi ne olduğumuzu, kim olduğumuzu açıklayamaz. İnsanların doğası hakkında söyleyebileceğimiz tek şey "koşullu varlıklar olduklarıdır." Diğer taraftan geleneksel felsefe mutlak hakikatlere sahip olduğunu belirterek insan doğasını tanımlama girişimlerinde bulunur; üst bakışlara, mutlak görüşlere kendini açar, fakat Arendt'e göre insan doğası sorunu hiçbir şekilde yanıtlanamaz(Arendt, 2016, s. 39). Arendt, insanlık durumunun koşullu bir varlık olmasını insan doğası tartışmasıyla beraber düşünerek, insan doğasını açıklayan felsefi düşüncelere kapıyı kapatır.

Canovan, Arendt'in "koşul" terimini kullanma amacının, totalitarizm ve modernitenin kibirli fantezilerine meydan okumak olduğunu ve hepimizin

kaçamayacağımız koşullara tabi olduğumuzu vurgular (Canovan, 1992, s. 104). Canovan'ın koşul kavramı üzerinden totalitarizm değerlendirmesi, Arendt'in felsefi düşüncesine uygun bir yaklaşımdır. Arendt, bütün hayatı boyunca totaliter sistemlerle ve düşüncelerle mücadele ederek, bir düşünür olarak totaliter düşüncelere kapılmadığı gibi bütüncül yaklaşımlarla insanın geçmişini ve geleceğini açıklama girişimlerine karşı çıkar. Bu bağlamda "koşul" bir insan doğasının olabileceğini iddia edenlere karşı iyi kurgulanmış bir argümandır.

Arendt'in *vita activa* çözümlemesinde koşullar, faaliyetler ve alanlar insan deneyiminin değişmezleri olmakla birlikte bu evreler, farklı tarihsel dönemlerde farklı şekillerde birbiri ile ilişkilenir. Örneğin Antik Yunan'da emek ve işin önünde eylem faaliyeti vardır. Hıristiyan dünyada ise, iş ön planda, eylem ve emek geridedir. Modern çağda ise emek, işten ve eylemden daha değerlidir(Elisabeth Young Bruehl, 2012, s. 498). Bu durumda *vita activa* içindeki insani etkinlikler tarihsel süreç içerisinde sürekli yer değiştirmiştir.

Vita activa, üst bir kavramdır, ama gelenek içinde kavrama farklı anlamlar yüklenmiştir. Arendt, kavramın ilk olarak Aristoteles'in *bios politikos* kavramına karşılık geldiğini belirtir. Terimin ilk anlamı *bios politikos* olarak polis yaşamına uygundur ve siyasal konulara adanmış yaşamı temsil eder. Dolayısıyla polis yaşamında kurucu etkinlik, eylemdir. Emek ve iş, zorunlu ve yararlı insan etkinliği alanına aittir ve bunlar eyleme hizmet eder. Dolayısıyla emek ve iş, temel insani ihtiyaçlar ve isteklerle ilgilidir, burada özgürlüğe yer yoktur(Arendt, 2016, ss. 43-4). Özgürlük, polis'in oluşturduğu kamusal alanda kendisini gösterir. Bu durumda Antik Yunan'da emek ve iş, eylem'in gerisinde yer almakta ve ona hizmet etmektedir. Bu açıklamalarıyla Arendt, *vita activa* teorisinin dayanağını, Antik Yunan üzerinden bize göstermiş olur.

Kristeva'ya göre, *vita activa* kavramını temellendirme girişiminde Antik Yunan polis'i eylem için en uygun yerdir ve Arendt bunu görmüştür. Bu bağlamda Polis, insanların eyleme ve söz birlikteliğinin oluşturduğu örgütlenmedir. Ona göre polis, eylem ve söz üzerine bina edilmiş ve sürekli eylem ve sözün birlikte olduğu bir politik modeldir (Kristeva, 2018, s. 19).

Antik Yunan polis örneğinde olduğu gibi eylemi yücelten Arendt, diğer taraftan filozofların metinlerinden *vita activa* içindeki etkinleri çözümler. Arendt Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inden hareketle "üretim etkinliği olan poiesis" ile "eylem etkinliği olan praksisi" birbirinden ayırır. Emek ve iş, insani deneyimlerin akışkanlığını, "verili bir amaç maksadıyla araç olarak kullandığımız nesneler dahilinde şeyleştirir" ve "faydacılık tohumları bu şekilde poiesis'in içinde yer alır." Diğer taraftan kamusal alan olarak görülen poliste insani varlık imkânı olan eylem (praksis) gelişir. "Aristoteles tarafından *energeia* (edimsellik) mefhumuyla kavramsallaştırılan praksis, belli bir amaca yönelmemiş ve arkasında yaratılmış bir eser bırakmayan, bunun yerine kendisi anlamla dolu bir eylemle tükenmiş etkinlikleri kapsar" (Kristeva, 2018, s. 18).

Arendt, *vita activa* etkinliklerine bağlı olarak özel ve kamusal alan ayrımı yapar. *Vita activa* içindeki etkinliklerin ağırlığı bu alanları doğal olarak şekillendirir. Buna göre, emek-iş, özel alanı; eylem ise kamusal alanı şekillendirir. Toplumsal alan ise özel alanın kamusal alana açılmasıyla ortaya çıkan yeni bir alandır.

Vita activa içindeki faaliyetleri gerçekleştiren insanın yaşam kültürünü betimlemek için Arendt, "*animal laborans"* ve "*homo faber"* kavramlarını kullanır. Buna bağlı olarak emek etkinliği içindeki insanı *animal laborans*, iş etkinliği içindeki insanı *homo faber* olarak isimlendirir. *Animal laborans*, insanın hayvansal yönünü öne çıkarır; biyolojik yaşamı devam ettiren, üreten ve hemen tüketerek yok eden insanı temsil eder. *Animal laborans* bu özelliği ile siyaset karşıtıdır. *Homo faber* ise, iş

etkinliği ile nesneler yapan insandır. Bunlar yararlı nesneler olabildiği gibi sanat eserleri de olabilir. Bu etkinliği ile *homo faber,* bize kalıcı bir dünya yaratmanın yolunu açar. *Homo faber*, kendi ürettiği araçlara kendisinden daha fazla önem vermesinden dolayı siyaset dışıdır. *Animal laborans* ve *homo faber* karşısında eylem, kamusal alanda kendisini gösterir ve siyasal yaşamın yolunu açar. *Animal laborans* ve *homo faber* yaşam kültürü, aynı zamanda insanın dünyaya ve yeryüzüne yabancılaşmasıyla ilişkilidir. Diğer bir ifade ile *animal laborans* ve *homo faber* yaşamı, insanın yeryüzüne ve dünyaya yabancılaşmasına neden olur.

Eylemin doğası ve varoluşsal önemi üzerine kurulan *vita activa,* temelde *contemplativa* yaşam ve siyasi yaşam karşıtlığı üzerine şekillenir. Diğer bir ifade ile bu, *vita activa- vita contemplativa* karşıtlığıdır. Politik yaşam, kamusal alanda eylemde bulunarak dünyevi ölümsüzlüğü hedeflerken, *vita contemplativa* ebedi olanın hareketsiz tefekkürüdür. *Vita activa - vita contemplativa* arasındaki boşluğun açılmasında Sokrates'in ölümü dönüm noktasıdır. Bu ölümle Platon felsefe ile siyasete müdahale eder ve onu değersizleştirir (Villa, 1999, s. 204). Bu olgunun karşısında Arendt'in *vita activa* ile yapmak istediği, eylemin hak ettiği değeri göstermektir.

Aşağıdaki başlıkta eylemin niteliklerinin nasıl bir yaşama yol açtığının gösterilmesi için öncelikle hiyerarşik yapı içerisinde yer alan emek ve iş etkinlikleri, sonra da eylem etkinliği ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan kamusal, özel ve toplumsal alan ele alınacaktır. Arendt bu kavramların çözümlemesini yaparken çok açık şekilde siyaset anlayışını da ortaya koyar. Bu durumda aşağıda ele alınacak her başlık veya kavram Arendt'in siyaset felsefesi ile ilgili olması gerekeni ve olmaması gerekeni içerir.

2.1. Emek

Arendt, emek etkinliğini çözümlerken, onu iş etkinliğinden ayırır. Bu ayrım emeğin çözümlenmesine yardımcı olduğu gibi emek teorisyenlerinin eleştirilmesinde de bir ölçüdür. Aynı zamanda emek-iş ayrımı, kitle kültürü/tüketim toplumu çözümlemesinde de anahtar bir ayrımdır. Arendt'in emek düşüncesinin temelinde yukarıda belirtildiği gibi hayatını devam ettirebilmesi için üreten, beslenen insanın biyolojik yönü vardır. İnsan vücudunun biyolojik yönüne karşılık gelen emekte, yaşamın kendisi emeğin insanlık durumudur (Arendt, 2016, s. 35).

Majid Yar'a göre varoluşlarının bu yönüyle insanlar hayvanlara en yakındır ve dolayısıyla en az insandırlar. İnsanlar, hayvan yaşam biçimlerini paylaşmalarıyla insan olarak kabul edilmez. Arendt bu bağlamda insanlara *animal laborans* olarak atıfta bulunur(Yar, 2000, s. 4). Johnson, emek etkinliği ile ilgili şu değerlendirmeyi yapar. Ona göre *homo laborans* olarak insanlar, çalışan varlıklardır. Çalışma/emek, insanın yaşam ihtiyaçlarını gidermeye odaklanır ve önceliği insanın yaşamını sürdürmesini sağlamaktır. "Bu emeğin yaşamı idame ettirmeye ve insan hayatının tekrar eden ihtiyaçlarını karşılamaya hasredildiği anlamına gelir." Diğer taraftan emek, insanın bedeni ile kendi bedensel ihtiyaçlarını karşılamasıdır. Yine emek, bedeni ihtiyaçları karşılayan nesneyle yakın bir ilişki içindedir. Dolayısıyla emek, özel alan ile yakından ilgilidir ki o, insan hayatının temelini oluşturur. Ama, insan hayatının tamamen gerçekleşebilmesi için emek etkinliğini aşmak gerekir (Johnson, 2013, s. 55). Johnson'un söylediklerinden karşımıza çıkan emek nitelendirilmeleri şunlardır: Emek hayatın gereksinimleri içindir ve insanın tekrar eden ihtiyaçlarına kendini adar; insan bedenini gerektirir ve onun ihtiyaçlarını karşılar; bedenin ihtiyaçlarını karşılayan nesneyle ilişki içerisindedir; insan öncesi bir kuvvettir; özel alana dahildir ve insan

hayatının temelini oluşturur. Son olarak da insan hayatının tam gerçekleşmesi için emek'i aşmak gerekir.

Emek, bir insan dünyası inşa etmeden ya da insan çoğulluğunu açığa çıkarmadan türün devamını sağlar ve insanlar sadece emek etkinliğinde bulundukları sürece, aslında sadece dünya üzerinde var olan başka bir hayvan türünün birbirinin yerine geçen üyeleridir (Canovan, 1992, s. 123). Dolayısıyla emek, kendi etkinliğinin niteliklerinden dolayı dünyasız'dır (Arendt, 2016, s. 253). Diğer taraftan Arendt'in düşüncesinde dünya,[29] siyaset ile doğrudan bağlantıdır; hazır, verili yeryüzünden inşa edilen yeni bir uzamdır. Dolaysıyla yalnız nesnelerle çevrili bir yer değil, insanın yarattıklarıyla birlikte insanlar arası ilişkilerin alanıdır. Dünya, olayların kamusal bir nitelik kazandığı, içinde sanatın ve diğer her şeyin gözüktüğü bir alandır. İnşa edilen dünya içinde kamusal alan yaratılır ve siyaset kamusal dünyada yapılır (Arendt, 2014a, s. 58). Emek ise, zorunluluğunun, özel kaygılarının kamusal alanda ortaya çıkışı nedeniyle tam anlamıyla politik olanı yok etme etkisine sahiptir (Yar, 2000, s. 4).

Canovan'a göre Arendt'te dünya, politik içerimler taşıyan bir kavramdır. Dünya, yeryüzünden farklı olarak, insanların hem nesnelerle hem de insanlarla kurdukları ilişki sonucu yaratılır. Bu bağlamda emeğin dünyasızlığı yukarıda sıralanan niteliklerden kaynaklanır. Dünyasızlık, hayatın biyolojik gereksinimlerine odaklanır ve geri kalanı dışlar. Burada insanın bedensel ihtiyaçları ön plandadır. Dolayısıyla insan biyolojik ihtiyaçlarını karşılamak için nesne ile daha fazla ilişki içerisindedir.

[29] Arendt'te yeryüzünden farklı olarak "dünya" kavramı, onun düşüncesinin en karakteristik yönlerinden biridir. Arendt'in dünya kavramı analizinde totalitarizm endişesi vardır. Ona göre dünya olmadan insanların çoğul bireyler olması zordur. İnsanların farklı bireyler olarak görünecekleri ortamlar yalnızca insan dünyası ile sağlanır Arendt'in düşüncesinde 'dünya', dayanıklı kurumları ve görünür tezahürlerini içeri. Ayrıca, 'dünya' ile anladığı şeyin büyük bir unsuru kültür başlığı altında özetlenebilir (Canovan, 1992, 108). Arendt'in 'dünya'sının karşısında totaliter sistemlerin 'sahte dünya'sı vardır. Bu sahte dünya, özgürlük ve eylemin gerçekleştiği kamusal alanın zayıflamasıyla oluşur. Totaliter anlayışlar, geçmişi ve bugünü açıkladıklarını, doğanın/tarihin kanunlarını bildiklerini iddia ederler. Dolayısıyla kitlelere 'sahte bir dünya' sunarlar. Kitleler ideolojilerin içsel mantığının etkisinde kalarak lidere ve ideolojiye itaat ederler. Ve sonuçta kitle insanı, totaliter anlayışlar tarafından istediği gibi yönlendirilir ve yönetilir.

Arendt'te emek etkinliğinin en önemli özelliği zorunluluğunun eseri olmasıdır ve bu yaşam koşullarına içkindir. Canovan'a göre Arendt, emek kategorisinde iki farklı türden zorunluluğa atıfta bulunur: Doğanın dayattığı kaçınılmaz biyolojik zorunluluk ve toplumun sözde doğal süreçleri tarafından dayatılan yapay zorunluluk. Doğal zorunluluk, politik özgürlükle veya uygarlığın diğer inceliklerinden herhangi biriyle uyumlu değildir (Canovan, 1992, s. 127).

Arendt, emek ile yaşam arasındaki bağlantıyı döngüsellik bağlamında ele alır. İnsan yapısı şeyler arasında yer almasına rağmen emek, çok kısa ömürlüdür ve doğanın döngüselliğine bağlı olarak "gelir ve gider, üretilir ve tüketilirler"(Arendt, 2016, s. 155). Emeğin bu döngüselliğinde her şey tüketilmek üzere üretilir ve kalıcı bir şey bırakmaz ve burada sonsuz bir tekrar söz konudur. Dolayısıyla emeğin ürünleri sürekli tekrarlanır ve bir sonuca varılmaz. Arendt, burada emeğin bu döngüsel niteliğinin bir tehlikesinden bahseder. Bu tehlike tüketim toplumu olma tehlikesidir, çünkü emeğin döngüselliğine giren insanlar, tüketim toplumunun da bir parçası olmaya mahkumdur. O halde v*ita activa* etkinliklerinden yalnızca emek ile ilgilenmenin sakıncaları ortaya çıkar. Jonhson ise emek etkinliği ile ilgilenmelerinden dolayı insanları, öncelikle tüketim toplumunun mensupları olarak niteler. Bu durumda tüketim merkezli bir toplumda gerçek özgürlüğe olanak sağlayan konuşma ve eylemin bir dünya yaratması mümkün değildir (Johnson, 2013, s. 56).

Tüketim toplumunun ortaya çıkmasına neden olan etkinliklerden biri de *homo faber*'dir. Diğer bir ifade ile *animal laborans* ile *homo faber* iş birliği, insanları tüketim toplumu olmaya iter. Emek açısından *homo faber*'in araçları "emeğin yerini alacak düzeyde insanın kuvvetini perçinlemiş ve yükseltmiştir." Aynı şekilde bu araçlar *animal laborans*'ta verimlilik artışına neden olur, bu da tüketim malları bolluğu ortaya çıkarır (Arendt, 2016, s. 187). Dolayısıyla *homo faber*'in araçları tüketim toplumunu hazırlar.

Dünyanın kalıcılığını, istikrarını ve sürekliliğini sağlayan "homo faber'in idealleri *animal laborans'*ın ideali olan bolluğa kurban edilir" (Arendt, 2016, s. 192).

Emeğin biyolojik ihtiyaçlara yönelik döngüselliği, *homo faber'*in bu süreçte emeğin işini kolaylaştırması, insanları daha fazla tüketime yöneltmektedir. Arendt açısından özellikle modern çağda tüketim toplumuna dönüşmede otomasyon sisteminin de büyük etkisi vardır. Çünkü otomasyon sistemi, insanı emeğin zahmetinden kurtarır. Emek ve tüketim aynı sürecin farklı bölümleridir. İnsanlar iş saatlerinin azalmasıyla emeğin şiddetinden uzaklaşabilirler, fakat iş saati azalan insanın tüketime yöneldiği açıktır. Dolaysıyla *animal laborans*'ın zamanı çoğaldıkça açgözlülüğü artar (Arendt, 2016, s. 201).

Vita activa hiyerarşik yapısında emek, en alt seviyededir. Bunun nedeni onun dünyada bulunma süresi ile ilgilidir. Emek ürünlerinin dünyada kalıcı olma süreleri, dünyanın parçası olmak için yeterli değildir. Bu olumsuzluğuna rağmen Arendt'e göre emeğin olumlu bir tarafı da vardır. Bu, birden fazla kişinin yaşam ihtiyaçlarını karşılamasıdır (Arendt, 2016, s. 182). Fakat bu avantajına rağmen, emek hiçbir şekilde bir dünya kuramaz. Çünkü dünyada bulunma süresi, onun dünyanın bir parçası olmasına yetmez. "Emek aktivitelerinde bireyselliği ve farklılığı açığa vurma ihtimali yoktur. Kendimizi sadece emekçiler olarak hissetmemiz, politik hayat için bir görünüş sahası açma imkânı sağlamaz" (Johnson, 2013, s. 61).

Dünyada bulunma süresinden dolayı ortak bir dünya kuramayan emek, *animal laborans* olarak sadece kendi yaşamı için çalışır ve bu onu çalışan bir hayvana dönüştürür. Bu çalışma, insanı insanlar arasında ilişki kurmasını sağlayan kamusal alandan uzaklaştırır. Dolayısıyla, emek kamusal alan kuramaz. Burada Arendt, rahatsız olduğu bir noktayı belirtir. Bu rahatsızlık tasarrufta bulunduğu sürede gerçek bir kamusal alan yaratamayacak olan *animal laborans*'ın kamusal alanı işgal etmesidir.

Sonraki başlıkta göreceğimiz gibi, emeğin kamusal alana çıkması sosyal alanı oluşturduğu gibi hem özel alanın hem de kamusal alanın bozulmasına neden olur.

Emeğin zorunluluk içermesi, çok kısa ömürlü olması, döngüsellik içinde tüketimi teşvik etmesi gibi emeğin özelliklerine karşı yapılacak niceliksel değişiklikler onun niteliksel yönünü ortadan kaldırmaz. Arendt'e göre,

> "ne verimlilikteki devasa artış ne de sürecin toplumsallaşması, yani toplumun veya kolektif insan cinsinin özne olarak bireysel insanın yerini alması, içinde yaşamın ortaya çıktığı bedensel süreçlere ilişkin deneyimin veya iş etkinliğinin mahrem ve katı, hatta zalim karakterini ortadan kaldırabilir" (Arendt, 2016, s. 181).

Emekle ortaya çıkarılacak mal bolluğu veya emek süresindeki kısalma, bizi bir ortak dünya oluşturma sonucuna götürmez (Arendt, 2016, s. 181). Dolayısıyla emeğin mal artırımı veya üretimde sürenin iyileştirilmesiyle değerinin yüceltilmesi, emeğe dünya kurma özelliğini vermez.

Diğer taraftan özel alan içinde görülerek Antik dönemde küçümsenen emek, modern dönemde toplumsal alanda yüceltilmiştir. Arendt'in emek düşüncesi modern dönem düşünürlerinin emek teorisiyle uyuşmaz. Dolayısıyla Arendt, ön plana çıkan modern dönem düşünürlerinin emek teorileri ile hesaplaşmaya girer. Modern dönemde Arendt'e göre J. Locke, A. Smith ve K. Marx emekte dünya inşa etme yeteneğini görmüşlerdir. Emek, Locke'ta mülkiyetin kaynağı, A. Smith'te zenginlik ve Marx'ta ise her türlü etkinliğin temelidir (Arendt, 2016, s. 160). Arendt'e göre Locke ve takipçileri yaşam sürecinin bir imgesine olarak görülen 17. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ilerleme düşüncesiyle emeği, mülkiyetin, zenginliğin ve beşeriyetin kökeni olarak ön plana çıkarırlar (Arendt, 2016, s. 165). A. Smith'e göre, emeğin cömertçe ödüllendirilmesi ulusal zenginliğin büyümesine neden olur, tersi ise hızlı bir gerilemenin doğal göstergesidir (Smith, 1997, s. 69). Smith'e göre emek, zenginlik için desteklenmelidir:

> “Cömert emek ödülü, üremeyi teşvik ettiği gibi basit halkın çalışma gayretini de arttırır. Emek ücretleri, bu çalışmayı teşvik eder ve diğer insan nitelikleri gibi çalışma gücü de aldığı teşvik oranında gelişir… emek ücretlerinin yüksek olduğu yerlerde, çalışanların bu ücretlerin düşük olduğu yerlere göre daha faal, gayretli ve becerikli olduğunu görürüz” (Smith, 1997, s. 75).

Emek etkinliğinin ilerleme ile kurduğu ilişki onu *vita activa* etkinliklerinde ilk sıraya çıkartır. Locke’un sınırsız mülkiyetini ve Marx’ın mülksüzlüğünü eleştiren Arendt, servet biriktirmeye dönüşmeyen özel mülkiyeti savunur. Servet olmayan mülkiyet, yaşamsal zorunlukların ortadan kaldırılması için gereklidir. Antik Yunan’da kamusal alana girebilmek için mülkiyetin şart olması gibi, insanın yaşamsal zorunlulukların üstesinden gelmesi için de mülkiyet şarttır. Aksi durumda kişinin kamusal alanda boy gösterebilmesinin şartları oluşmaz.

Arendt, Antik Yunan’da olduğu gibi modern dönemde de emek ve iş arasında doğrudan bir ayrımın olmadığını iddia eder. Onun yerine üretici olan ve üretici olmayan, vasıflı ve vasıfsız iş, kol emeği ve kafa emeği ayrımı yapılmıştır. Üretici olan ve üretici olmayan ayrımın teorisyenleri Karl Marx ve Adam Smith'tir (Arendt, 2016, s.140). Arendt’e göre bunlar çoğunluğun kabul ettiği ayrımları formüle etmek dışında bir şey yapmamışlar, emeği iş olarak görmüştür. Dolayısıyla her üç düşünür, Arendt’in anlayışında temelde iş ve emeği birleştirerek çelişkiye düşmüşlerdir. Burada emeğe sadece işin sahip olduğu doğal yetenekleri yükleyerek emek ve iş eşitlenmiştir.

Marx, emeği üretkenliğin kaynağı; insanın insanlığını ortaya çıkaran sistem şeklinde tanımlar. Arendt, Marx’ın emek ve iş arasındaki ayrımı görmemesini diğer bir ifade ile iş’i yok saymasını ve buradan hareketle emek kavramını kutsallaştırılmasını eleştirir. Arendt’e göre Marx’ın tutarsızlığı, hem zorunluluk olarak hem de insani etkinlik açısından emeği değerli görmesi ve daha sonra da değerli bir etkinlik olarak gördüğü emeği devrimle ortadan kaldırmayı istemesidir. Arendt'e göre,

> "Marx emeği, 'insanın doğal metabolizması' olarak tanımlarken fizyolojik bakımdan konuşmakta olduğunu ve emek ile tüketimin, biyolojik yaşamın sürekli yinelenen döngüsündeki iki evreden başka bir şey olmadığını açıkça belirtmiştir. Bu döngünün tüketim yoluyla sürdürülmesi gerekir ve tüketim araçlarını verecek olan da emek etkinliğidir. Emek yoluyla üretilen her şey neredeyse dolaysız olarak beşerî yaşam sürecini besleyecek demektir ve yaşam sürecini yenileyen bu tüketim işlemi, bedenin varlığını sürdürmesi için gerekli yeni 'emek gücü'nü üretir" (Arendt, 2016, s. 157).

Arendt'e göre işin dünya için nesneler üretmesinden farklı olarak emek gücü, kendisini yeniden üretecek araçlara yönelerek yaşam sürecinin yeniden üretilmesinde kullanılır. Bu yolla başkalarının yaşamı için emeğin sömürülmesinin yolu açılmış olur. Yaşam sürecini sürdürmek için kurgulanmış toplumsallaşmış insanlıkta, iş-emek ayrımı tamamen ortadan kalkacak; iş, emeğe dönüşecektir (Arendt, 2016, s. 144). Majid Yar, Arendt'in emek ve özgürlük bağlantısı üzerinden Marx'ı eleştirmesini şaşırtıcı bulmaz:

> "Emeğin faaliyeti zorunluluk tarafından yönetildiğinden, işçi olarak insan kölenin eşdeğeridir; emek, özgürlüksüzlük ile karakterize edilir. Arendt, eski Yunanlılar arasında kölelik kurumunun altında yatan şeyin, kesinlikle emeğin özgürlüğe ve dolayısıyla belirgin olarak insani olana aykırı olduğunun kabul edilmesi olduğunu ileri sürer; bu, emeği insan yaşamının koşullarından dışlama girişimiydi. Emeğin bu karakterizasyonu göz önüne alındığında, Arendt'in Marx'ın animal laborans'ı insan yaşamının en yüksek amaçlarına ilişkin vizyonunda bir öncelik konumuna yükseltmesini son derece eleştirmesi şaşırtıcı değildir" (Yar, 2000, s. 4).

Arendt, emek-iş üzerinde yaptığı ayrımın Antik Yunan'da olmadığını belirtir. Bunun nedeni olarak emeğin bir iz bırakmaması ve zorluklar içermesi olduğunu savunur. Emek ve iş karşısında Antik Yunan'da polis yaşamı önemsenmiştir, bunun sonucunda emeğin küçümsenmesine ve dolaysıyla *homo faber*'e kuşku duyulmasına neden olmuştur. Antik Yunan'da Arendt önemli bir noktaya dikkat çeker: Siyaset teorisinin ortaya çıkmasıyla birlikte Platon ve Aristoteles, kamusal alan içindeki etkinliklerin hepsini *vita contemplativa* tarafından belirlemeye başlamışlardır. Dolayısıyla *vita activa* içindeki bütün etkinlikler, eylem de dahil, zorunluluğa

indirgenmişti (Arendt, 2016, s. 139). Bunun nedeni eylem'in öngörülemez niteliğidir. Eylemin bu niteliği daha sonra ele alınacaktır.

Arendt'e göre emek temelli düşünce, emek sahiplerini *animal laborans* toplumlar haline getirir. Böyle bir toplumda, ilişkiler çalışmayla şekillenir ve emek; bütün değerleri belirler. Emeğin ön plana çıkmasıyla insanlar siyasetten uzaklaşır. Günümüz toplumlarında emeğin kamusal alana hâkim olmasıyla birlikte artan üretim, üretilenin tüketilmesini beraberinde getirmiştir. Emeğin kamusal alanı ele geçirmesiyle emek, siyasal alanı şekillendirir ve insanın biyolojik yaşam süreci dışında hiçbir şeyi göz önünde bulundurmaz.

Emeğin insanı kamusal alandan uzaklaştırma niteliğine rağmen, kamu sahnesine çıkma ihtimali de vardır. Arendt, bunu ilk emek hareketlerinde görmenin mümkün olduğunu söyler. Bu emek hareketlerinde yalnızca ekonomik değil, siyasi bir savaş da verilmiştir (Arendt, 2016, s. 317). Arendt'e göre "mensuplarının ekonomik etkinliklerinin ikincil olması niteliği ve çekim alanının hiçbir zaman işçi sınıfı saflarıyla sınırlı kalmaması, emek hareketinin siyasi ve devrimci rolü açısından belirleyici özelliktedir." Ama ona göre emek hareketi, bütün toplumu emek toplumu haline dönüştürmeye çalışmasıyla siyasi rolünü kaybetmiştir (Arendt, 2016, s. 318).

Animal laborans'ın hakim olduğu bir etkinlikte gerçek bir kamusal alan söz konusu olamaz, çünkü *animal laborans*'ın ideal durumu israf ekonomisidir. Böyle bir durumda daha da kötüsü bizler "dünyada yaşamaktan çıkmış olmanın yanında, şeylerin arasındaki yaşam sürecini sarabilecek yeterli süreyi bulamadan göründükleri ve silindikleri, kendilerini duyurdukları ve yok oldukları, sürekli tekrarlanan şeyler döngüsüne kapılmışız demektir"(Arendt, 2016, s. 202).

Canovan, Arendt'in *vita activa* ile amacının temelde insan etkinliklerinin kapsamlı bir sınıflandırmasını yapmak olmadığını, insanlık durumunun doğal ve biyolojik gerekliliklerine dikkat çekmek olduğunu söyler. Canovan'a göre Arendt'in analizi, totaliterlik üzerine düşüncelerinin bir devamı olarak okunmalıdır, çünkü onu esas ilgilendiren şey, barışçıl, terörist olmayan Batı toplumlarındaki güçlerin, insanlığı bir hayvan türüne dönüştürmesinin totaliter amacına sessizce katkıda bulunmasıdır (Canovan, 1992, s. 125).

Arendt'in *vita activa* etkinliklerinden emek kavramına ilişkin görüşlerini değerlendiren Zeynep Gambetti, onun sınıf temelli siyaseti yeterince anlayamadığını iddia eder. Ona göre Arendt, özel mülkiyet ile öznellik alanını birbiriyle karıştırır ve "kapitalizmi üretim araçlarının özel mülkiyeti üzerinden değil, birikim ve tüketim mantıkları üzerinden tahlil eder." Marx'a yöneltilen Arendt'in en önemli eleştirisi onun emek-iş ayrımı yapmamasıdır. Gambetti, tam da bu sebepten dolayı, Arendt'in tüketim zihniyetine hizmet ettiğini söyler (Gambetti, 2007, s. 47). Arendt, emek üzerinden bir tüketim toplumu eleştirisi yaparken, bu noktada Gambetti, bu eleştirinin kendisinin yani, emek-iş ayrımının, tüketim toplumuna neden olduğunu iddia eder.

Arendt'in eleştirdiği *animal laborans*'ın Berktay'a göre geleneksel sosyolojik kategorilerle hiçbir ilgisi yoktur, tersine incelikli felsefi ayrımlar vardır. *Animal laborans*'a yöneltilen eleştiri bir sınıfa karşı yapılmamıştır, bir zihniyete karşı yapılmıştır. Berktay'a göre Arendt'in *animal laborans* kavramı Marksist terminolojideki işçi sınıfına karşılık gelmez. Ona göre Arendt'in eleştirisi, modern çağda toplumların *animal laborans* ilişki biçimini hayat tarzı olarak benimsemesi, diğer bir ifade ile toplumun çalışma ve tüketim toplumuna dönüşmesine yöneliktir. Bunun nedeni kamusal alanın işçi sınıfı tarafından ele geçirilmiş olması değil, hepimizin iş ve kamusal

alan ilişki biçimimizi *animal laborans* tarzına dönüştürmüş olmamızdır (Berktay, 2016, s. 229).

Emeğin biyolojik yaşamla bağlantısı, bedensel ihtiyaçlara odaklanması, yaşamı devam ettirmek üzerine kurulması, doğal olarak zorunluluğun eseri olması, Arendt'in önem verdiği dünya kurma özelliğinin emekte olmadığını gösterir. Emek, hayatı geçindirmek üzere etkinlikte bulunurken dünyasız kalır. Diğer taraftan, emeğin insanın biyolojik ihtiyaçlarını karşılaması, insanın tam kapasite ile kamusal alanda görünmesinin alt yapısını oluşturur. Bu anlamıyla emek, değerlidir. Diğer taraftan emeğin döngüselliği üzerinden insanların sürekli tüketime odaklanması ve tüketim toplumunun bir parçası olmaya yönelmesi emeği değersizleştirir. İnsani etkinliklerde indirgemeci bir anlayışla yalnızca emek üzerinde faaliyette bulunmak, diğer insani etkinleri görmemek veya geri plana atmak insan bütünlüğüne yönelik bir tehlikedir. Arendt, emeğin bu özelliklerinin karşısında emek ile iş arasında fenomenolojik bir ayrım yapar (Canovan, 1992, s. 124). Arendt, bunu aşmak için *vita activa* etkinliğinin ikincisi olan iş'e yönelir.

2.2. İş

Vita activa'nın iş etkinliği içerisinde insan, *homo faber* olarak bir şey yapan, malzeme işleyen, insan eseri dünya oluşturan varlıktır. Arendt, emek'in süreç içerisinde iş'e dönüşmesini, "toprağın sürülmesi" ve "ıslah edilmiş toprak" örneği üzerinden açıklar. Toprağın uzun süre sürülmesi sonucu toprak, ıslah edilmiş toprağa dönüşür. Emek, toprak sürme etkinliğini temsil ederken, sürülerek ıslah edilen toprak ise emek sonucunda ortaya çıkan üretimdir/iştir (Arendt, 2016, s. 208). Arendt'e göre emekten farklı olarak iş etkinliğinde insanlığın bir birikimi vardır. Bu birikim bir dünya yaratır.

Canovan'a göre Arendt'in iş hakkında söyleyeceklerinin çoğu, onun emekle ilgili açıklamasının ayna görüntüsüdür. Özellikle, iş ve emek ayrımı, dünya ve doğa arasındaki kritik ayrımıyla çok yakından bağlantılıdır. "İşin insani durumu dünyeviliktir, oysa emeğin insani durumu yaşamın kendisidir" (Canovan, 1992, s. 128).

Bu dünya, doğada verili olan her şeyden ayrı dayanıklılığı, yarı-kalıcılığı ve onu var eden bireysel aktörlerden ve eylemlerden görece bağımsızlığı ile ayırt edilen bir dünyadır. Arendt, insanın iş etkinlik tarzını *homo faber* olarak adlandırır. İş ürünleriyle yaratılan fiziksel ve kültürel dünya, doğadan ayrılır ve istikrarlı bir ortak dünyanın kurucusu olur. *Homo faber*'in tipik temsilcileri inşaatçı, mimar, zanaatkar, sanatçı ve yasa koyucudur, çünkü hem fiziksel hem de kurumsal olarak binalar inşa ederek ve kanunlar yaparak kamusal dünyayı yaratırlar(Yar, 2000, s. 5). Dolayısıyla bir insan yaşamını çalışarak geçirdiği sürece, bir *animal laborans* örneğinden başka bir şey değildir, ama çalışmak onu *homo faber* mertebesine yükseltir. Çünkü iş, emeğin aksine, doğal yaşamın talep ettiği tüketim sürecini basitçe beslemez. Kalıcı olması, tüketilmesinden çok kullanılması ve dünyaya katkıda bulunması amaçlanan şeyler işin eseridir. Dolayısıyla iş, insanlara dünya üzerinde bir yuva sağlayan dayanıklı insan hüneri ürünler yapmak anlamına gelir (Canovan, 1992, s. 128).

İş yoluyla, insan yaşamının geliştiği az çok kalıcı nesnelerden oluşan dünya, insanları günlük aktivitelerine de yönlendirir ve nesneler, nesiller boyunca uzanan belirli bir dayanıklılık ve kalıcılık sağlar ki, bu bir maddi bellek deposudur. Bellek deposu Benhabib'e göre Arendt'te 'anlamlılık'ı açıklar. Eski binaları, anıtları ve şehirleri ziyaret ettiğimizde, kendimizi bu binalarda yaşayanların ve içlerinde faaliyet gösterenlerin dünyasına dalmaya çalışırız. Zamanla bu şeylerin varlığı, az çok koşullu dayanıklılıkları, geçmiş nesillerle bir süreklilik oluşturmamızı sağlar (Benhabib, 2000,

108). O halde emekten farklı olarak iş, maddi ve manevi eserleri ile nesiller boyu sürekliliği ve toplumun devamı için önemli bir etkinlik olur.

İnsan eseri nesneler amaçlarına uygun kullanıldıklarında hemen ortadan kalkmazlar. İnsan eseri dünyada nesneler *homo faber* sayesinde mutlak olmasalar da belli bir sürekliliğe sahiptirler ve bu insan yaşamına istikrar kazandırır. Dolayısıyla iş, toplumun varlığını sürdürmesini ve biçimlendirmesini sağlayan amaçlara hizmet eder. Bu süreklilik, emek ve iş arasındaki temel farklardan biridir. Emek etkinliği, döngüsellik içinde sürekli yeniden üretim ve tüketimi gerektirirken, iş etkinliğinde insan yapımı şeyler, insan ömründen daha fazla sürekliliğe sahiptir. *Homo faber*'in, başlangıcı ve amacının olmasına karşın, *animal laborans'*ın bedensel yaşam süreci içinde döngüsel hareketinin başlangıcı ve sonu yoktur (Arendt, 1998, s. 144).

Homo faber ürünlerinin belli bir sürekliliğe sahip olmasını sağlayan, *homo faber*'in yapma sürecini belirleyen amaç-araç kategorisidir. Bu her şeyi belirler; amaç, aracı meşrulaştırır ve araçlar amaçlara/ürünlere göre tasarlanır. Bunun sonucu olarak da iş esnasında nesneler, amaçlarına uygun olarak yararlılık açısından değerlendirilir. (Arendt, 2016, s. 227). Faydacı bir dünyada ise amaçlar kısa ömürlüdür. Amaçlar ileri amaçlar için birer araca dönüşür (Arendt, 2016, s. 228).

Canovan'a göre "Arendt, *homo faber*'in amaç ve araçların araçsal terimleriyle düşünmeye çok alışmış olması nedeniyle daha ileri amaçlar için bir araç olarak aynı tür darkafalı düşünceyi dünyanın nesneleri üzerine yöneltme ve onları dikkate alma konusunda ölümcül bir eğilime sahip olduğunu öne sürer"(Canovan, 1992, s. 129).

Amaç-araç kategorisi faydacılıkla ilişkilidir. Bu ilişki, iş etkinliğine farklı özellikler kazandırır ve insan yaşamına ve dünyanın istikrarına katkı sunar. Fakat, amaç-araç kategorisi fayda sağlasa bile yıkıcıdır. Çünkü, *homo faber*'in araçsallığı

şiddeti meşru kılar ve üretim sırasında doğaya şiddet uygular, dolayısıyla doğanın tahripçisidir. Buradan Arendt, şöyle bir sonuç çıkarır: *Animal laborans* canlı varlıkların efendisi ve Tanrısı olsa bile doğanın hizmetçisi olarak kalacaktır, diğer taraftan *homo faber* yeryüzünün efendisi ve Tanrısı olarak edimde bulunur. İnsan kudretinin en temelli deneyimi, *homo faber*'in doğaya şiddet uygulamasıdır. Bu bir özgüven duygusu verir ve emeğin meşakkatli ve yorucu faaliyetini tersine çevirir (Arendt, 2016, s. 210). Dolayısıyla *homo faber*'in faydacılığı gözeterek araç-amaç kategorisinde iş yapması şiddetin asıl kaynağıdır. Faydacı bir dünyada *homo faber'*in bu niteliğini denetlemek neredeyse mümkün değildir ve dünyada her şey, amaç-araç kategorisine göre değerlendirilir. İş, "araçların amaçlarla olan ilişkisine odaklandığından, her şey sürüp gitmekte olan bir araçlarla amaçlar zincirinin parçası olur. Amaç olarak tanımlanan şey, çabucak başka bir amacın bir aracı olur. Başka bir amaca ulaşmak için, her şey faydalı olması bakımından değerlendirilir" (Johnson, 2013, s. 57). *Homo faber,* bunu yeryüzünde bir dünya kurarken sürekli yapar. Diğer taraftan *animal laborans*, yaşam sürecine boyun eğdiğinden *homo faber*'in amaç-araç ayrımını kavramasını beklemek mümkün değildir.

Homo faber'in ilk aleti elidir ve ona güvenir. *Homo faber* aynı zamanda alet yapan varlıktır, ama araçlar *homo faber* tarafından *animal laborans* için değil, dünya kurmak için tasarlanıp icat edilmişlerdir. Fakat bu icatların yansıması *animal laborans'ta* görülür ve bu yansıma *homo faber* ile *animal laborans* arısında bir etkileşime neden olur. *Animal laborans*, yaşam sürecinin gerektirdiği çalışmayı kolaylaştırmak ve hafifleştirmek için *homo faber*'in yaptığı alet ve aracı kullanır. Arendt, bu durumun sonucu olarak *animal laborans* insanların Sanayi Devrimi'nden itibaren bir makinalar dünyasında yaşadığını iddia eder (Arendt, 2016, s. 219). Başka bir ifade ile alet, araç ve makineler *animal laborans*'ta insan bedeninin yerini alır.

Homo faber ve *animal laborans* etkileşimiyle ortaya çıkan aletler ve araçlar, emeğin acısını ve harcanan çabayı azaltır, başka bir ifade ile zorunluluğun hallerini değiştirir, "ama zorunluluğun kendisini değiştiremezler; sadece duyularımızdan gizlenmelerini sağlarlar" (Arendt, 2016, s. 191). Emek bölümünde de belirtildiği gibi, iş aracılığıyla emeğin yükünün hafifletilmesi onu zorunluluktan, dünyasızlıktan kurtaramaz, başka bir ifade ile onun niteliğini değiştiremez.

Arendt'in düşüncesinde, kalıcı ve uzun süreli bir kamusal alan, tek bir insan ömrü ile sınırlı olamaz. Yeryüzünden ayrı olarak yaratılan dünya, insan ilişkilerinin ve insan yapımı eserlerin toplamıdır. Bu dünyanın nesiller boyu devam etmesi, ancak kalıcı eserler meydana getirmesiyle mümkündür. Dolayısıyla söz ve eylemin kalıcı hale gelmesinde *vita activa* etkinliğinden biri olan iş'e önemli görev düşmektedir.

Canovan'a göre Arendt, *homo faber*'in ürettiği şeylerin dayanıklılığına büyük önem verir. İşin ürünleri, doğanın sonsuz akışına bir süreliğine de olsa direnecek kararlılığa sahiptir ve nesneldirler; insanın karşısında dururlar, kalıcılığın ve sağlamlığın tek güvencesini sağlarlar. Canovan'a göre Arendt'te iş, fani olana karşı kamusal bir varoluş üstlenir:

> "Arendt, doğaya taptığı kadar kendiliğindenliği de yücelten yaygın modern romantizme meydan okuyarak, homo faber'in fani olanı yakalayıp onu sağlam, kalıcı bir şeye dönüştürdüğü süreç olan 'şeyleştirme'yi över. Bu faaliyetin doruk noktası, her ikisi de yaşayan ve sürekli değişen insan duygularının ve doğal malzemelerin mucizevi bir şekilde kamusal bir varoluşu üstlenen ve zamanın geçişine ve ölümlülüğe karşı dayanıklı kalıcı biçimlere dönüştürüldüğü sanat eserlerinin yaratılmasıdır" (Canovan, 1992, 128).

İnsanların bu dünyada bir iz bırakmasının yolu *homo faber*'in sanatsal eserler bırakan kalıcılık özelliğinden geçer. Aksi durumda insanlar bu dünyada iz bırakamazlar;

> "Eğer *animal laborans'*ın çalışmasını kolaylaştırmada ve acılarını dindirmede *homo faber*'in yardımına ihtiyacı varsa ve eğer ölümlüler, yeryüzünde bir ev/barınak kurmak için onun yardımını gereksiniyorlarsa eyleyen ve konuşan

> insanların da en yüksek yeteneklerinde *homo faber*'in yardımına, yani sanatçıların, şairlerin, tarihçilerin, anıt inşacılarının ya da yazarların yardımına ihtiyaçları vardır. Çünkü onlar olmadan etkinliklerinin yegâne ürünü olan oynadıkları ve anlattıkları öykü asla geleceğe kalmayacaktır"(Arendt, 2016, s. 255).

O halde iş etkinliği içinde sanatsal faaliyetler, söz ve eylemin anlamlılığını yaşatan önemli bir unsurdur. *Homo faber'*in bu özelliği, şiddet uygulaması ve yıkıcılığı yanında insanlık için olumlu bir özelliktir. Aynı zamanda, var olan bir dünyanın insanlara bir yuva olabilmesi için, söz ve eylem etkinlerine uygun bir yer olması gerekir. Burada ne biyolojik yaşamın emeğin/çalışmanın zorunluluğu ne de imalatın/üretimin ve kullanımın/yararın faydacı araçsallığı önemlidir. Önemli olan *homo faber'*in söz ve eyleme kalıcılık kazandırmasıdır (Arendt, 2016, s. 255).

Emek ve iş etkinliklerinin nitelik farklılığı, kamusal-özel alan ve toplumsal alan ayrımlarının oluşmasında belirleyicidir. Emek, insanın özel alanı ile ilgili iken; iş, sosyal alanla ilgilidir. H*omo faber*'in kendisi bir siyasal alan olmayabilir, ama kamusal alan oluşturabilir. Fakat bu alan, el ürünlerini sergileyebileceği ve buna bağlı olarak saygınlık göreceği bir değiş-tokuş pazarı olarak *homo faber*'e özgü bir kamusal alandır. Dünya inşa eden ve şeyler üreten olarak *homo faber*, kendi ürünlerinin değiş-tokuşu üzerinden insanlarla ilişki kurabilir (Arendt, 1998, s. 160). *Animal laborans*, özel alan dışında hiçbir alan oluşturamaz. *Homo faber* ise kendisinin ürettiği ürünleri sergileyebileceği bir kamusal alan oluşturmasına rağmen bir siyasi alan oluşturamaz. Onun oluşturduğu alan, yalnızca değiş-tokuş pazarı olan bir ticari alandır. Mübadele piyasasında insanlar artık bizatihi imalatçı değildirler. Burada insanlar kişi olarak değil, ürettikleri ürünün niteliğine göre değerlendirilir (Arendt, 2016, s. 239). Arendt'e göre mübadele alanında her şey "değerler" olarak ele alınır:

> "Bu değer sadece, şeylerin kamusal alanda metalar olarak gördüğü rağbet ve itibardan ibarettir ve bir nesneye değer bahşeden, emek, iş, sermaye, kar ya da

> malzeme değil, bilhassa ve sadece nesnenin rağbet ve talep gördüğü ya da es geçildiği kamusal alandır. Değer, bir şeyin özel alan içerisinde asla sahip olamayacağı ama kamusal alanda görünmekle otomatik olarak kazanacağı bir niteliktir"(Arendt, 2016, s. 241).

Değer, toplum içerisinde gerçekleşen mübadelede ortaya çıkar. *Homo faber'*in kendisini gerçek bir kamusal alan olmayan mübadele piyasasında sergilemesi ona önemli bir ayrıcalık verir. Ama bu hiçbir zaman eylem ve sözün yerini tutmaz.

Majid Yar'a göre iş ve emek birçok açıdan birbirinden ayrılır. Birincisi, emek, hayvanlığın, biyolojinin ve doğanın taleplerine bağlıyken, iş, onu insanların planlarına ve ihtiyaçlarına göre şekillendirip dönüştürerek doğa alanını ihlal eder; bu, çalışmayı belirgin bir şekilde hayvansal olmayan, insani bir faaliyet haline getirir. İkincisi, çalışma, insani amaçlar ve niyetler tarafından yönetildiğinden, insanın egemenliği ve denetimi altındadır, doğaya ve zorunluluğa tabi olan emeğin aksine belirli bir özgürlük niteliği sergiler. Üçüncüsü, emek, bireyin yaşam ihtiyaçlarını karşılamakla ilgiliyken ve bu nedenle özünde özel bir mesele olarak kalırken, iş, doğası gereği kamusaldır. Dolayısıyla hem insanlar arasında duran hem de onları birleştiren nesnel ve ortak bir dünya yaratır. İş, siyasete tekabül eden insan faaliyeti olmasa da, onun ürettikleri yine de siyasi bir topluluğun varlığının önkoşuludur. Yaratılan kurumların ve alanların ortak dünyası, vatandaşların siyasi faaliyetlerde bulunmak için bu paylaşılan dünyanın üyeleri olarak bir araya gelebileceği arenayı sağlar (Yar, 2000, s. 5).

Canovan'a göre Arendt'te insanların hayvani ve doğanın bir parçası olarak görünen iki yönü vardır. Hayvan türü olarak biyolojik ihtiyaçlara maruz kalırız, sonsuz büyüme ve çürüme döngüsü içinde hareket eden bir doğanın parçasıyız. Doğal akışta önceki neslin yerini alan bir hayvan nesliyiz. Kendilerine verili dünyadan doğal bir hayat yaşayan hayvanların aksine insanlar, dünyanın üzerinde kendi dünyalarını inşa ederler. Arendt için bunun anlamı, insanın, insan yapımı medeniyet dünyasına bağımlı

olmasıdır. Dünya olmadan insanların çoğul olmaları zordur. Yalnızca insan dünyasında insanlar ayrı bireyler olarak güvenilir, istikrarlı bir ortam sağlayabilirler. Paylaşılan dünya bireyleri ayırırken, aynı zamanda onları bir arada tutabilir (Canovan, 1992, s. 106). Canovan, dünyanın yaratılmasında iş ve eylemin birlikte hareket ettiğini vurgular fakat iş ve emek arasındaki en keskin karşıtlıklardan birinin şöyle ifade eder:

> İkincisi özünde doğaya kölelikten oluşan özgür olmayan bir faaliyetken, birincisi Prometheusçu bir ustalık deneyimidir. Ağacı öldürerek ve ağacını kendi suretinde yontarak, metalleri eriterek ve onları yeni biçimlere zorlayarak, 'homo faber kendini tüm dünyanın efendisi ve yöneticisi olarak gösterir.' Bu sadece muzaffer bir güç deneyimi değil, aynı zamanda şiddet ve yıkım deneyimidir (Canovan, 1992, s. 128).

Vita activa etkinliği içinde iş, *homo faber* aracılığıyla yeryüzünü bir dünyaya dönüştürmesi, istikrarlı bir ortam sağlaması nedeniyle önemli bir konumdadır. Diğer taraftan, *homo faber* tarafından yaratılan dünya, toplumsal alanın yükselişi ile tehdit altındadır. Kamusal alana egemen olan emek, tüketim mantığı içinde işlemesiyle ortak geleneğe sahip olamadığından ortak bir dünya kuramaz. İş, insan özgürlüğüyle bir arada var olamaz dolayısıyla Arendt tarafından ayrıcalıklı bir konuma yükseltilmez. Çünkü amaç-araç çerçevesinde çalışmasıyla iş zorunluluğa tabidir. İş, *homo faber* olarak bir dünya yaratılmasına ve medeniyet kurulmasına yardımcı olsa bile Arendt'in *homo faber*'e yüklediği niteliklerden dolayı ortak dünya oluşturmada yetersizdir. Dolayısıyla *vita activa*'nın ilk iki aşaması insanın özgürleşmesinde ve insani varoluşun gerçekleşmesinde yetersiz kalır. Ancak eylem, insan kimliğinin oluşturulmasına, insanın varoluşunun anlamlandırılmasına ve görünür dünyada özgürlüğün ortaya çıkmasına imkân verir. Arendt için işi eylemden ayırmanın büyük önem arz etmesinin nedenlerinden biri de siyasetin bir şeyler yapmak olarak düşünüldüğü yerde, "insan malzemesi"ne yönelik şiddetin kaçınılmaz olmasıdır (Canovan, 1992, 128).

2.3. Siyasal Olanının Çözümlenmesi Olarak Eylem

Emek faaliyeti, insanların fiziksel varlığının sürdürülmesi için gerekli ihtiyaçları karşılar, ancak niteliği nedeniyle *vita activa* hiyerarşisinde en alt basamağı işgal eder. Diğer taraftan iş, kolektif varoluşumuzun kalıcı, kamusal ve ortak dünyasını üretir. Ancak *homo faber*'in faaliyetleri insan özgürlüğü alanıyla eşit olmadığından insanlık durumunun ayrıcalıklı zirvesini işgal edemez, çünkü iş özünde araçsal karakterinden kaynaklanan belirli bir tür zorunluluğa tabidir. İnsan faaliyetinin hiyerarşik düzeninde yer alan emek ve iş biçimlerinin anlamı, insana özgü en yüksek faaliyet olan eylemle olan ilişkilerinde anlaşılır (Kohn, 2006, 123). Diğer bir ifade ile emek ve işin hiyerarşik düzende anlamlı hale gelmesi eylem etkinliği sayesinde olmaktadır. İnsanın bütünlüğe ermesi için emek ve iş'e ihtiyacı vardır, fakat eylem olmadan insanın bütünlüğünden bahsedilemez.[30]

Arendt'in eylem düşüncesi siyaset ile iç içe geçmiştir. Eylem için söylediği her şeyi siyaset için de söylemektedir. Arendt için siyasetin olmazsa olmazı görünüşler dünyasındaki özgürlüğün niteliği, *vita activa*'nın eylem etkinliğinde bulunur (Yar, 2000, 6). Eylem yetisi, diğer insanlarla birlikte olma ve insanın amaçlarını gerçekleştirme imkânı sunmasıyla insanı siyasal varlık yapar. *Vita activa*'nın hiyerarşik yapılanmasında en yüksek seviyede olan eylem, bir yaşam modeli çıkarmasıyla da en iyi hayatı temsil eder. Diğer bir ifade ile eylem, insanın "kim" olduğunu ortaya çıkarması ve insanın yaşamını anlamlandırması bakımından neredeyse tek etkinliktir.

Vita activa içinde eylemin konumuna geçmeden önce, geleneksel felsefede özellikle Platon ve Aristoteles'te eylemin anlamının nasıl dönüşüme uğradığını ele

[30] Norris'e göre Arendt, Platon'dan bu yana Batı siyaset felsefesi geleneğinde sistematik olarak yanlış anlaşıldığını ve atlatıldığını savunduğu bir olgu olan siyasal eylemi yüceltmesiyle tanınır (Norris, 1996, 169).

almak, Arendt açısından eylemin açıklanmasında ve eylemin doğumluluk, çoğulluk, özgürlük, söz verme ve bağışlama gibi kavramlarla ilişkisinin gösterilmesinde önemlidir.

Arendt'te siyasal olanın çözümlenmesinde anahtar kavram eylem'dir. Onun eylem konusunda şöyle bir tespiti vardır: "Eylemin üç yönlü hüsrana uğramasından dolayı duyulan öfke -sonucunun tahmin edilemezliği, sürecin geri döndürülemezliği ve faillerinin anonimliği- neredeyse yazılı tarih kadar eskidir"(Arendt, 1998, s. 98). Arendt, özellikle eylemin öngörülemez ve geri döndürülemez niteliğinden dolayı eyleme karşı filozofların bir kuşku içinde olduklarını iddia eder. Bu doğrultuda Platon'dan sonraki filozoflar işi daha çok düşündüler, ama bunun nedeni eyleme güvenmemeleri ve siyaseti üretim olarak görmeleridir (Canovan, 1992, 129).

Bu kuşkuyla Platon ve Aristoteles'ten itibaren filozoflar, insani konuların yarattığı kırılganlığı bir düzene koyma gayreti içine girmişlerdir. Arendt'e göre siyaset ve eylemin birbiri ile özdeş olması, filozofların siyasetten kurtulmalarının gerekçesini oluşturur. Diğer bir ifade ile filozoflar, Platon'la birlikte metafizik alanla ilgilenerek öngörülemez siyasi alanı konu yapmaya değer bulmamış ya da birlikte yaşamın koşullarını eylemin kırılganlığını önlemede aramışlardır (Arendt, 2016, s. 322).

Majid Yar'a göre Arendt, Batı felsefi geleneğinin, görünüşlerle ilgilenen insanın eylem dünyasını değersizleştirdiğini, onu özlerle ve ebedi olanla *vita contemplativa* hayatına tabi hale getirdiğini ileri sürer. Buradaki baş suçlu, eylem ve görünüşleri metafiziğin ebedi alanına tabi kılan Platon'dur (Yar, 2000, s. 3).

Platon'dan itibaren münzevi düşünürler tarafından şekillendirilen felsefe geleneği için insan yalnızca tekil olarak var olan soyut bir öznedir. Canovan'a göre Arendt, başta totaliter sistemler olmak üzere felsefe geleneğine meydan okuyarak,

siyasetin başladığı insanlık durumunun özelliğini İnsan değil, insanların yeryüzünde yaşadığını ısrar etti; çoğulluk dinamiktir. Dünyada yaşayan kişilerin sürekli olarak değişmesi insanlık durumunun özüdür. Sürekli olarak yeni insanlar doğuyor, ancak bu türe yeni fiziksel örneklerin eklenmesinden daha fazlası var (Canovan, 1992, s. 130).

Platon ile başlayan felsefi gelenek, politik olanın, ortadan kaldırılamaz bir görüşler çoğulluğunun ve benzersiz dünyevi eylemler ve görünümler alanının olduğunu kabul etmez. Felsefe geleneği siyaseti, hakikatin soyut ve evrensel kategorilerine tabi kılmaya çalışmak gibi vahim bir hata yapar ve görünüşler dünyasının çoğulluğuna ve biricikliğine şiddet uygular(Yar, 2000, s. 9). Bu gelenek, eyleme güvenmemesi nedeniyle işi önemser ve siyaseti üretim olarak görür (Canovan, 1992, 129).

Arendt'in bakış açısından filozoflar, insanları küçümsedikleri için değil, eyleme duydukları kızgınlık ve kuşkudan dolayı toplumları yöneten ve yönetilen olarak ikiye ayırma yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla eyleme karşı duyulan bu kızgınlık, güvensizlik ve şüphe, filozofları siyasete de karşı küçümseyici bir tutuma sevk etmiştir.

Burada Arendt açısından asıl sorun, filozofların küçümsedikleri siyasetle ilgili eserler vermeleridir. Arendt filozofların siyaset felsefesi ile ilgili kitaplar yazmalarını onların siyasete önem verdiklerinin göstergesi olarak görmez. Örneğin Arendt'e göre Platon'un siyasetle ilgilenmesinin iki nedeni vardır. Birincisi, filozoflar kendilerinden aşağı kimseler tarafından yönetilmeyi istemezler. İkincisi ise kusursuz dinginlik olan filozof hayatını ancak filozof yönetiminde elde edeceklerine inanırlar. Aristoteles'te ise *bios politikos* son noktada *bios theoretikos* uğruna vardır. Spinoza, siyasal incelemelerinde nihai amacının siyasal mahiyette olmadığını, felsefe yapma özgürlüğü olduğunu söyler. Hobbes, *Leviathan*'ı siyasetin tehlikelerini savuşturmak için yazmıştır. Arendt'e göre, Hobbes dışında hiç kimse insani meseleler konusunu pek ciddiye

almamıştır (Arendt, 2019, s. 62). Arendt, filozofların siyasete yaklaşımlarını Pascal'dan bir alıntı ile özetler:

> "Platon ve Aristoteles'i hep ciddi akademik kıyafetler içinde hayal ederiz. Bunlar dürüst insanlardı ve tıpkı başkaları gibi dostlarıyla birlikte gülüp eğlenirlerdi. *Yasalar*'ını veya *Politika*'larını yazarak eğlenirken bunu sanki bir oyun gibi yapmışlardı. Bu hayatlarının en az filozofça ve en az ciddi kısmıydı, çünkü en filozofça olanı sade ve sakin biçimde yaşamaktı. Politikalarıyla ilgili yazdıysalar bu onlar için adeta deliler hapishanesine kural yazmak gibiydi. Bunlardan çok ciddi şeylermiş gibi bahsetmeleri, muhatapları kral ve imparatorların aslında çılgın kişiler olduğunu bilmelerindendi. Bu konularda kural ve kaideler getirmelerinin sebebi onların çılgınlıklarını dizginlemek ve mümkün olduğunca zararsız hale getirmektir"(Pascal, 2020, s. 156).

Platon ve Aristoteles eylemin sonuçlarına karşı kurullar koyma ihtiyacı hissederler, çünkü eyleme güvenmezler dolayısıyla eylemin zararlını koydukları kurallarla en aza indirgemek isterler. Arendt, filozofların eyleme duydukları kızgınlık ve güvensizlikle, eylem kelimesinin ikili anlamını görmediklerini veya yok saydıklarını iddia eder. O, eylemin birbirinden farklı ama birbiri ile ilişkili iki boyutunun olduğunu belirtir. Bu kelimeler Yunanca *archein, prattein* ve Latince *agere, gerere*'dir. Yunanca, "*archein*; başlamak, baş çekmek, hâkim olmak; *prattein* ise, kotarmak, erişmek, bitirmektir." Latince "*agere*, harekete geçirmek, hareket etmek, baş çekmek, önayak olmak; *gerere* ise, taşımak, götürmektir" (Arendt, 2016, s. 277). Bu durumda eylemin bir kişinin başlattığı ve çok fazla kişinin eyleme dahil olmasıyla bitirildiği iki boyutu vardır. Başlangıçta eylemi ifade etmek için eylemin ikinci kısmının kazanımları (*prattein, gerere*) kullanılırken; eylemin birinci anlamı başlamak, baş çekmek (archain, agere), siyaset ile özdeşleşmiştir. Kısaca erişmek (prattein, gerere) eylem için kullanılırken, başlatmak (*archein, gerere*) siyaset için kullanılmıştır (Arendt, 2016, s. 278).

Arendt, Platon'un eylemin birbirine bağlı olan ikili eylem biçiminin arasını açtığını iddia eder: Platon, eylemi başlamak-erişmek (bitirmek, yapmak) şeklindeki eski

ayrımı terk ederek, “ne yapılacağını bilmekle yapmayı birbiriyle hiçbir ilgisi bulunmayan iki farklı uygulama haline sokmuştur." Dolayısıyla Arendt’e göre Platon "bilen ve eylemeyenler ile eyleyen ve bilmeyenler arasında ayrım yapan ilk kişidir" Arendt, 2016, 323). Arendt'e göre bu ayrımın kökeninde, efendi ile köle ayrımı vardır. Efendi bilir, köle ise yapar; bu durumda bilmek ve yapmak birbirlerini dışlayan bir konuma gelirler ve devlette bunlar; yönetenler ve yönetilenler olarak kendisini gösterir. Burada Platon’un amacı filozofun poliste otoritesini tesis etmek ve iktidarı şiddet araçları kullanmadan yönetmektir (Arendt, 2017a, s. 158). Diğer bir ifade ile Platon, eylemin niteliğinden dolayı siyaseti iş olarak değişime uğratır ve beşerî meseleleri her bakımdan düzene sokar.

Platon’un “eylemi yapma” olarak değerlendirmesinin nedeni, Sokrates’in başına gelenlerdir.[31] Platon’a göre Sokrates’in yöntemi yanlış olduğundan muhaliflerini “ikna” edememiştir. Platon, Sokrates’in idamından sonra ‘ikna’nın yetersiz olduğunu görür ve şiddet kullanmadan ‘akıl’ ile insanları itaate zorlar. Çünkü akıl, zorlayıcılık vasfını idealardan alır. İdea, tek hakikattir ve *doxa*ların yerine idea, akıl ile kendini zorla kabul ettirir. Çünkü ikna yönteminde kesin olmayan doxa*lar* vardır. Platon için mutlak hakikat, felsefe ile elde edebilir ve filozof mutlak hakikati söyleyerek Sokrates gibi idamla sonuçlanacak bir yargılamaya düşmez (Arendt, 2017a, s. 158). Görüldüğü gibi Sokrates’in idamı ile Platon, ikna’nın yerine ideayı koyarak mutlak hakikatle toplumu şiddet kullanmadan yönetme işine girmiştir. Bu durum aynı zamanda Arendt’e göre geleneksel siyaset felsefesinin de başlangıcıdır. Bu *vita contemplativa*’nın *vita activa*’ya hükmetmesidir, ona tahakküm kurmasıdır.

[31] Jerome Kohn, Sokrates’in yaşamı ve ölümünün siyaset yapmaktan siyaset felsefesine; eylem ve yargı konusunda önemli bir dönüşüme işaret ettiğini belirtir. Ayrıca Sokrates’in yargılanması ve ölümü felsefe ve siyaseti birbirinden ayırmıştır (Kohn, 2006, 121).

İşin ve imalatın doğasında var olan güvenirliği insan ilişkileri alanına da yerleştirmek için eylemin yerine yapmayı geçirmek isteyen Platonik arzu, idealar kuramında daha iyi görünür. Arendt, Platon'un "filozofun ideası" ile "filozof-kralın ideası" arasında eyleme, dolayısıyla siyasete bir müdahale yaptığını düşünür. Arendt'e göre Platon *Şölen*'de ideaları en parlak şey, güzelliğin çeşitlemeleri olarak görürken, *Devlet* kitabında siyasetle ilgilendiğinden dolayı "güzellik ideası", "iyi ideası"na dönüşür. İdealar kuramının siyasete uygulanması için bu dönüşüm zorunludur. Filozofun en yüksek ideası "güzel" iken, filozof-kralın ideası "iyi" ideasıdır. Arendt'e göre filozof-kral, insani edimlerin çokluğunu ölçmek için ideaların rehberliğine ihtiyaç duyar, dolayısıyla Platon, beşerî meselelerdeki kırılganlık vasfını kaldırmak amacıyla güzelin değil, iyinin en yüksek idea olduğunu belirtmek zorunda kalmıştır. (Arendt, 2016, s. 327). Arendt'e göre idealar kuramının siyasete uygulanışında kişisel ögeler, Platonik ideal hükümet anlayışından çıkartılmıştır. Platon, efendi-köle gibi hane yönetiminden aldığı analoji ile insanların yöneten ve yönetilen olarak ayrılması gerektiğinin farkındadır. *Devlet*'te "filozof-kral, ideaları zanaatkarın kendi kural ölçütlerini uygulaması gibi uygular; devletini, bir heykeltıraşın heykel yapması gibi yapar." Dolayısıyla kamusal alanın imalat ürünü bir nesne imgesine göre kurulması siyaset sanatına efendilik deneyiminin dahil edilmesinin yolunu açar (Arendt, 2016, s. 328).

Siyaseti iş olarak görüp beşerî meseleleri düzenleme girişimi ve bilmek ile yapmak arasındaki Platonik ayrım, aynı zamanda bütün tahakküm teorilerinin kökenini oluşturur (Arendt, 2016, s. 325). Arendt, bu çözümlemesiyle yaşadığı yüzyılda ortaya çıkan totaliter rejimlerin temelini açıklar. Totaliter rejimler, bireylerin özgür bir şekilde eylemde bulunmalarına imkân vermeyerek, onları belli kalıplar içerisinde davranmaya zorlar. Böyle bir yapı bireylerin kendi yargı yetilerini kullanmalarına olanak vermez.

Platon'un anlayışının beşerî meselelerle ilgili ütopik bir siyasal sistem kurması Arendt açısından doğaldır. Bu bağlamda siyasi bir yapı için bir taslak geliştirmiş ilk kişi olan Platon, daha sonraki ütopyaların oluşmasında ilham kaynağı olmuştur. Ütopyaların tarihte dikkate değer rolü olmasa da yapma ve imalat bağlamında tanımlanan eylem geleneğinin oluşumunda ve gelişiminde etkili olmuştur (Arendt, 2016, s. 329).

Görünmez el, dünya ruhu, sınıf çıkarları gibi insanlar arasındaki karmaşık yapıları çözmek için ileri sürülen görüşlerin öncüsü yine Platon'dur. Sahne gerisinde görünmeyen unsurlara göndermede bulunarak açıklamalar yapmak, gerçek deneyime karşılık gelmeyen uydurmalardır. Arendt'e göre aslında bunlar eyleyen varlığın öngörülemezliğinin bir kanıtıdır (Arendt, 2016, s. 272).

Platon'un, eylemin sebep olduğu karışıklığı filozof-kral yoluyla çözme önerisi tek adam türü yönetim örneğidir. Platon'un bu yaklaşımı beşerî meselelerin kırılganlığından dinginliğin ve düzenin güvenirliliğine kaçışın yolunu açmıştır. Platon'un başlattığı bu siyaset anlayışı Arendt'e göre, siyasetten kurtulmanın teorik ve pratik temellerini oluşturur. Bu anlayışa göre birlikte yaşamanın koşulu ancak yönetim işinin birilerine bırakılması, diğerlerinin ise ona boyun eğmesidir. Yani birlikte yaşayabilmenin koşulu yöneten-yönetilen, emir veren-boyun eğen şeklinde olabileceği anlayışında yatmaktadır (Arendt, 2016, s. 322). Steinberger'e göre de kralların filozof veya filozofların kral olduğu siyasi bir formülde siyasi hayat, rasyonel ve anlaşılabilir bir özellik olarak görünür ki bu siyasetin matematikleştirilmesidir (Steinberger, 1990, s. 805).

Arendt'e göre Platon'un eylem konusundaki yaklaşımının yanında, Aristoteles'in yaptığı dinginlik-huzursuz (skhole-askholia) ayrımı, *vita activa*'ya asıl darbeyi yapmıştır. Bu ayrımla, her türlü etkinlik, hakikate ulaşan dinginlik karşısında huzursuz olarak değerlendirilir. Dinginlik karşısında *vita activa*, temaşaya hazırlayan bir

araçtır. Dinginlik karşısında *vita activa*'nın bütün ayrımları; emek, iş ve eylem ortadan kaybolur ya da bulanıklaşır. *Vita activa*'nın *vita contemplativa* karşısında sınırlı bir itibarı vardır. O da canlı bedenin *vita contemplativa*'nın ihtiyaçlarına hizmet etmesidir (Arendt, 2016, 45-47). Aristoteles haz, polis ve filozof yaşamı içinde filozofun teorik yaşamını över(Arendt, 2016, s. 45). *Contemplativa'*nın üstün olma nedeni, insan elinden çıkma hiçbir şeyin ebediyet halinde hareket eden fiziki kozmosa denk olamayacağıdır. Bu durumda karşımıza önceki bölümde değinilen *vita activa* ile *vita contemplativa* çatışması çıkar.

Arendt'e göre Antik şehir devletlerinin yıkılmasıyla *vita activa*'nın siyasal anlamı kaybolmuştur ve dünya meseleleriyle uğraşılan her türlü meşguliyet anlamında kullanılmıştır. Burada gerçekleşen *vita activa* içinde emek ve iş'in eylemi ters yüz etmesi söz konusu değildir. Başka bir etkinlik; *vita contemplativa*'nın düşünsel etkinliği *vita activa*'yı belirlemeye başlar. Artık eylemin karşında *vita contemplativa* vardır ve her şey *vita contemplativa* tarafından belirlenir (Arendt, 2016, s. 44).

Siyasetin karşısına *vita contemplativa*'nın konulması, eylemin yapma olarak görülmesi ve bilen ve eyleyen ayrımının yapılması, sonuçta eylemin karşısında tamamen her şeyin belirlendiği bir siyasal yapının ortaya çıkmasının yolunu açmıştır. Burada Arendt açısından temel sorun, eylem gibi çok önemli bir insani niteliğin kökeninden değiştirilmesi ve dönüştürülmesiyle insanın yeni olana başlama yeteneğinin ortadan kaldırılmasıdır.

Arendt'te eylemin, yani yeni olanın başlayabilmesinin koşulu, ancak eylemin öngörülemezlik ve önceden bilinmezlik koşuluna bağlıdır. Diğer bir ifade ile bir şeyin yeni olması onun önceden bilinmemesine ve insanın da bunu yapma yeteneğinin olmasına bağlıdır. Dolayısıyla yeni olanın imkânı için hem *vita contemplativa*'nın hem de *homo faber'*in siyaset alanından uzaklaştırılması gerekir. Aksi durumda Platon'la

başlayan *contemplativa* geleneği, siyasi düşünceye ve onun oluşmasına neden olan eyleme müdahale ederek insanlar arası her şeyi planlar. Buna güvenlik ve düzen de dahildir. İnsanlar arasında güvenlik ve düzen bakımdan planlama savunulabilir, fakat bu insanın özgülüğünü, kimliğini kısaca her şeyini kontrol eder. Bunu yaparken de şiddet veya baskı kullanır. Sonuçta insanlar arası bir arada olma süreci bozulur.

2.3.1. Eylemin Nitelikleri

Arendt'in düşüncesinde eyleme yetisinin temel nitelikleri, hayatı kesintiye uğratması, hayata müdahale etmesi ve yeni bir şey başlatmasıdır. Bu nitelikler insanın doğum ve ölüm arasındaki yaşamını anlamlandırmasında temel unsurdur. Bu nitelikler hayatın doğum ve ölüm arasındaki ölümlülük yasasına müdahale eder ve mucize olarak boy gösterir. Arendt şöyle der:

> "Eğer kendi başlarına bırakılırlarsa, beşerî meseleler olsa olsa doğum ile ölüm arasındaki yaşam süresinin en belirli ve güvenilir yegâne yasası olan ölümlülük yasasını izlerdi. Bu yasaya müdahale eden, sahip olunan eylem melekesidir; çünkü eylem…biyolojik yaşam sürecinin döngüselliğini sonlandırır ve gündelik yaşamın değiştirilemez otomatik seyrini kesintiye uğratır" (Arendt, 2016, s. 355).

Eylem yetisi insana şu kabiliyetleri verir: Eşitleriyle bir araya gelme, birlikte eylemde bulunma, hiç aklına gelmeyecek amaçlara ulaşma ve girişimleri başarma ve yeni bir şeye başlama (Arendt, 2014b, s. 97). İnsan ölümsüzlük arzusu ile evrenin geri kalanından ayrılır. Bu arzu ancak eylem yoluyla tatmin olur. Eylem eşitlerden oluşan bir seyirci grubu önünde yer almalıdır ki, bu eylemin anısını aktarabilsin. Dolayısıyla en yüksek eylem biçimi siyasettir (O'Sullivan, 1994, s. 226).

Canovan, eylemi siyasetten ayırarak ele alarak tanımlamanın kolay olduğunu, fakat siyasetle ilişkisinin karmaşık olduğunu iddia eder.[32] Ona göre Arendt'te eylem, temel bir insan kapasitesi, rutin davranış meseleleri olmayan, ancak kişisel inisiyatif gerektiren diğer insanlarla etkileşimleri kapsayan çok geniş bir insan faaliyeti kategorisidir. Geçmişe bakıldığında ne kadar anlaşılır olsalar da eylemler olaydan önce tahmin edilemez. Dolayısıyla birini kurtarmak için nehre atlamak eylemdir, işe gitmek ise genellikle değildir (Canovan, 1992, s. 130).

Eylem sonsuz olasılıkları içinde barındırdığından dolayı eylemle insandan beklenmedik olanı bekleriz. Bu durum dünyanın sürekliliğini tehlikeye atabilir.[33] Eylem tahmin edilemez sonuçlara yol açması nedeniyle beklenmedik felaketlerin de sebebi olabilir (Berktay, 2016, s. 130). Her yeni insan etkileşime girip konuşmaya başladığında, onun eylemleri ve projeleri başkalarınınkini etkiler ve onlardan etkilenir. Dolayısıyla ne kadar dinamik olursa olsun hiç kimse hayatındaki olayların kontrolünü asla elinde tutamaz. Bu, insan yaşamında tuhaf bir biçim ve biçimsizlik bileşimi üretir. Bir şey yapan işçinin aksine eylemde bulunan insan, eyleminin sonuçlarını kontrol edemez. Ancak çok geç olduğunda ne yaptığını anlayabilir. Tatmin edici olmamasının yanı sıra, eylem pozitif olarak tehlikeli olabilir; onun huzursuz girişimleri sürekli olarak insan dünyasının istikrarını tehdit eder, çünkü bu girişimler sürekli olarak sınırsız ve

[32] Canovan'a göre karmaşıklığın başlangıcı Arendt'in el yazması eserleri ile basılan eserleri arsında başlar: "Arendt'in eylem ve polis hakkındaki beklenmedik yorumlarının *İnsanlık Durumu*'ndan önce ve sonra yazılan birkaç el yazması ile tutarlı olması, ancak kitabın olağan okumasıyla çelişki içinde olmasıdır." Ona göre Arendt'in eylem teorisinin yorumlanmasına özellikle önemli üç nokta, Arendt'in yayınlanmamış çalışmasının incelenmesinden ortaya çıkar: 1- Arendt antik Yunan'da bir eylem paradigması ararken, ilk etapta Atina polisine değil, Homeros krallarının savaşçı eylemlerine yöneldi ve "eylemleri" ile Atinalı konuşmaları arasında bir ayrım yaptı. 2- Atina beklediğimiz gibi klasik bir eylem yeri değildir; Arendt'in Atinalıların kendini ifşa etme ve şan kaygısına karşı son derece eleştirel olmaya hazır olduğunu da görürüz. 3- El yazmalarında Homerik kahramanların eylemleri, geleneksel siyaset felsefesinin açıkça ifade edemediği şeyleri başlatmak için insanın diğer iki deneyimiyle eşit koşullarda yer alır. Bunlardan biri, "mükemmel siyasi insanlar" olan Romalılar tarafından elde edilen, zaman içinde dayanma yetkisine sahip bir siyasi yapı kurmanın klasik deneyimidir" (Canovan, 1992, 137).

[33] Arendt, emeğin kamusal alana girerek onu bozmasıyla suçlu olduğunu belirtir. Canovan da kontrol edemediği süreçleri serbest bırakan bilim insanı ve siyasetçilerin de suçlu olduğunu belirtir (Canovan, 1992, 132).

geri dönüşü olmayan süreçleri başlatır (Canovan, 1992, s. 132). Bunlar Arendt'in zihnini meşgul eden gerilimlerdir; bir tarafta insan eyleminin kapasitesi diğer tarafta istikrarlı bir düzen arayışı. Canovan, buradan hareketle eylem için koşulsuz bir övgü yapmanın hata olduğunu belirtir (Canovan, 1992, s. 131).

O halde eylemde bulunmak kendi içinde yeni olanı barındırdığı gibi, tehlikeli bir durumu da barındırır. Diğer taraftan eylemin yukarıda belirtilen nitelikleri olmasa, insanın sonlu olan ömründe insani olan her şey harabeye döner. Fakat Arendt, eylemde bulunmamayı tamamen olumsuzlarken, eylemde bulunmayı hem olumlu hem de olumsuz sonuçlar doğurmasına rağmen över. Dolayısıyla, eylem yıkıcı olmasının yanında, yeni olanı başlatma özelliğini içinde barındırmasından dolayı Arendt tarafından savunulur.

Eylem çeşitli avantajlara ve dezavantajlara sahip olmakla birlikte Arendt'e göre *vita activa* hiyerarşisinde en yüksek mertebeye yerleştirilmesinin nedeni insan çoğulluğu için söz ve eylemleri içinde kendini ifşa etmesidir ve yeniyi başlatmasıdır. İnsanın varoluşu tek başına doğumla değil, kendini bu doğumla birlikte biricik özne olarak göstermekle gerçekleşir (Canovan, 1992, s. 133).

Yeni, her zaman, tüm pratik, günlük amaçlar için kesinlik anlamına gelen istatistiksel yasaların ve onların olasılıklarının ezici ihtimaline karşı gerçekleşir; bu nedenle yeni her zaman bir mucize kılığında ortaya çıkar. Bu eylem; düzenlenmiş, otomatikleştirilmiş bir karaktere sahip salt davranıştan ayrılır. Davranış, sürecin belirlenimleri kapsamına girer, tamamen nedensel öncüller tarafından koşullandırılır ve bu nedenle özünde özgür değildir. İnsan eyleminin özgürlük ve yenilik açısından tanımı, onu zorunluluk veya öngörülebilirlik alanının dışına iter. Majid Yar'a göre Arendt'in Hegel ve Marx'la olan çekişmesinin temeli burada yatar. Çünkü siyaseti ya da tarihin gelişimini herhangi bir teleoloji ya da içkin ya da nesnel süreç açısından tanımlamak,

otantik insan eyleminin merkezinde olanı, yani onun tamamen yeni olanı başlatma kapasitesini yadsımaktır (Yar, 2000, s. 7).[34] Eylemin tekil ve biricik olması, herhangi bir ilke veya tümelle belirlenmemesi sonraki bölümde ele alınacak Arendt'in yargı üzerine düşünceleriyle doğrudan bağlantılıdır. Çünkü Arendt'in Kant'ın estetik yargı yetisine yönelmesinin bir nedeni de tikellerle ilgilenmesidir. Arendt, eylemi kendi iyiliği için değil, onun yalnızca kamuoyu tarafından tanınması ve siyasi bir topluluğun ortak kuralları ışığında haklı gösterilebilmesi için savunur, çünkü eylem kamusal bir kategoridir, başkalarıyla ilişkimizde deneyimlenen dünyevi bir pratiktir (Yar, 2000, s. 8).

Arendt'e göre her siyasi yapıda bulunan sınırlamalar ve kısıtlamalar, eylemde içkin olarak var olan sınırsızlığa engel olabilir, ama eylemin yapısında içkin olarak bulunan öngörülemezlik karşısında acizdirler. Çünkü eylem, sürekli ilişkiler yaratır; kısıtlamaları ortadan kaldırmaya, mevcut sınırları aşmaya yönelik bir yapıdadır. Arendt'e göre eylemin hikâyesi, nedeni olduğu edimlerden ve etkilediklerinden oluşur ve sınırsızdır. Çünkü "eylem, çıktığı belli bir yer olmasa bile, her reaksiyonun zincirleme bir tepkime yarattığı ve her sürecin yeni süreçlere sebep olduğu bir ortamda geçer." Arendt'e göre "en küçük eylem bile sınırsızlığın tohumunu taşır, zira bir edim kimi zaman bir kelime, bütün koşulları değiştirmeye yeter" (Arendt, 2016, s. 279). Hikâye bütün anlamını, eylemi yapanın sayısına veya eylemin geçtiği yere bağlı kalmaksızın, ancak tamamen sona erdiğinde kendini ortaya koyar. Diğer bir ifade ile bitmiş bir ürün hakkındaki yargı, eylemi tarihsel süreçleriyle aydınlatacak ışık, eylem

[34] Majid Yar'a göre Arendt, eylem felsefesinde açıkça Alman varoluşçu düşüncesinden hoşlanır. Eylem özgürlüğü ve onun zorunluluğa karşıtlığına ilişkin benzer temalar, hem Kierkegaard hem de Nietzsche'nin düşüncesinde merkezi bir yere sahiptir ve aynı zamanda Arendt'in iki öğretmeni olan Jaspers ve Heidegger'in çalışmalarının da etkisi vardır (Yar, 2000, 8).

sona erdiğinde, çoğunlukla bu süreçlerde bulunanların ölmeleriyle gerçekleşir (Arendt, 2016, s. 281).

İnsan ilişkileri birbirinden farklı bireyler arasında devam ettiği için, gerçekleşen olaydan sonra hikayelere dönüştürülebilir. Ancak olaydan sonra hikaye devam ederken kimse sonunu tahmin edemez ve hikayenin 'kahramanı' kesinlikle onun şeklini belirleyemez. Hikâyeler hakkındaki bu gözlemler, bilhassa tarihin keşfedilebilen ve önceden söylenebilen tek bir hikâye olduğu modern anlayışına karşı bildik siyaset hakkında düşünme biçimlerine yöneliktir (Canovan, 1992, s. 132). Arendt, eylem etkinliğinin başlamasıyla, eylemin denetlenemezliğinin beraberinde yürüdüğünü belirtir:

> "İnsanlar, insan elinden çıkma her nesneyi yok edebilirler, hatta bugün kendi eserleri olmayan şeyi -bu yeryüzünü ve yeryüzü doğasını- bile potansiyel manada ortadan kaldırmaya muktedirler, ancak, eylem yoluyla harekete geçirdikleri süreçlerden tekini bile ne iptal edebilmiş ne güvenle denetleyebilmişlerdir ne de bunu yapmaya muktedirlerdir" (Arendt, 2016, s. 336).

Dolayısıyla iş etkinliğinin denetlenmesi mümkün olsa bile, bir eylemin ortaya çıkmasıyla meydana gelecek süreçlerin denetlenmesi mümkün değildir. Çünkü bir eylemin, diğer eylemleri tetiklemesiyle oluşan belirsiz bir süreç başlar ki burada denetleme mümkün olmadığı gibi sonucu önceden söylemek de mümkün değildir. Arendt bunu şöyle ifade eder:

> "Üretim sürecinin kuvveti, nihai ürün tarafından tümüyle tüketilir ve yutulur, oysa eylem sürecinin kuvveti hiçbir zaman tek bir edimde tüketilmeyeceği gibi, tersine, sebep olduğu sonuçlarla birlikte büyür… Bir eylemin sonucu ve amacı hakkında belli bir kesinlikle önceden konuşamamamızın nedeni, basitçe eylemin bir sonunun/amacının olmayışındandır. Tek bir edimin süreci, bizzat insanlık sona erinceye kadar zaman içinde sürüp gider" (Arendt, 2016, s. 337).

Eylemin harekete geçmesi durumunda denetlenemez, sonucunun bilinemez ve iptal edilemez. Eylemin bu nitelikleri Arendt'i insan doğası tartışmasına götürür. Ona

göre insanın bir doğası yoktur; bir insan doğasının olabileceğini kabul etmek insan doğasına bağlı denetlenebilir, öngörülebilir eylemler sergilenmesini gerektirir. Bu tavır eylemin niteliklerine ters düşer. İnsan doğasının olabileceğini ileri sürmek aynı zamanda insanları eşitlemektir ki, bu farklılığımızı yok eder. Bir doğaya/öze bağlı kalmadan eylemek, farklılığımızı göstermemize neden olur. Yeryüzünde insanların yaşadığının kanıtı eylemdir. İnsan doğası teorisi ileri sürmek eylemi kadük hale getirir, işlevsiz bırakır. Arendt'e göre "hepimizde aynı olan şey, hepimizin farklı olmasıdır. Her insan farklıdır, her insan biriciktir" (Arendt, 2016, s. 258). Eğer insanların doğası/özü bir ve buna bağlı olarak öze uygun yeniden üretilebilir suretler olsalardı, eylem "gereksiz lüks, kaprisli bir müdahale olurdu" (Arendt, 2016, s. 37). O halde insan doğasının olmaması, eylemin öngörülemezliğini beraberinde getirir. Aksi durumda insan doğasının olması, eylemlerde öngörüyü doğuracaktır. Bu durumda eylemin nitelikleri ile ilgili açıklamalar hiçbir şekilde insan doğasına atıfla açıklanmaz. İnsan doğası üzerine yapılacak her atıf, eylemi davranışa dönüştürecektir.

Genel bir insan faaliyeti kategorisi olarak eylem, söz/konuşma ile yakından ilişkilidir ve Arendt, insan çoğulluğundan kaynaklanan ve her bireyin benzersizliğini ifşa eden olgular olarak, konuşma ve eylemden aynı anda söz eder (Canovan, 1992, s. 131).[35] Arendt, tek başına eylem kelimesini kullandığında sözü dışlamaz. Söz ve eylem farklı nitelikler olmasına rağmen onları birbirinden ayrı düşünmez, çünkü konuşma eyleme eşlik etmediğinde hem açığa çıkarma özelliğini hem de öznesini yitirebilir.

[35] Canovan'a göre Arendt'te konuşma ve eylem özdeş değildir; siyasetteki ilişkileri onun için büyük bir ilgi konusudur; insan çoğulluğunun farklı bir yanını ortaya çıkarır. Konuşma, eşsiz kişiyi ifşa etmek için özellikle uygundur, oysa eylem başlangıçla, doğumla daha yakın bir ilişkiye sahiptir. Ancak ikisi de örtüşür. Konuşma, muhtemelen daha geniş bir kategoridir, çünkü eylem olarak kabul edilemeyecek çok fazla konuşma yaparız, sohbet gibi. Diğer taraftan, tüm eylemler konuşmayı içermez: örneğin, boğulan yüzücüyü kurtarmak için suya dalmak gibi. Ancak Arendt'in anladığı şekliyle eylem, esas olarak diğer kişilere yönelik ve onlarla ilgili bir eylem olduğundan, 'birçok ve hatta çoğu eylemin konuşma biçiminde gerçekleştirilmesi' doğaldır (Canovan, 1992, 131).

Diğer bir ifade ile eylem ancak sözlerle var olabilir; konuşmasız eylem, eyleyen kalmadığı için bir eylem değildir.

Arendt'e göre öznenin başlattığı eylem, sözel bir eşlik olmadan fiziki görünümü içerisinde algılanabilirse de bir eylem sadece sözler yoluyla anlamlı hale gelir. Fakat, söz ve eylemenin, kendini açığa vurma ve başlama gücü konusunda etki farkları vardır. Buna göre; tek başına eylemin kendini açığa vurması daha zayıf iken, konuşmanın kendini açığa vurması daha güçlüdür. Diğer taraftan, eylemin başlama gücü daha güçlü iken konuşmanın başlama gücü zayıftır (Arendt, 2016, s. 262). Birbirlerine göre güçlü ve zayıf yönleri olsa da söz ve eylem birbirinden ayrı düşünülemez. Kısaca söz ve eylem Arendt'in düşüncesinde bir paranın iki yüzü gibidir. İnsan başkasının emeğiyle, işiyle yaşayabilir, ama konuşma ve eylem olmadan yaşamak, yaşarken ölmektir.

Söz ve eylem temelde ilişkilidir ve "birçok ve hatta en çok eylemler", Arendt'in gözlemine göre, "konuşma tarzında yapılır." Söz ve eylem, yapanın "kim olduğunu" ortaya çıkarır. Aktörün kim olduğunun açığa çıkması her zaman kendisi gibi olan birisinde kendini gösterir. Sadece bir başkasının bizim sözlerimizin anlamını ve eylemlerin "neyin" olduğunu anlayabiliyorsa, benliğin kimliği ortaya çıkabilir. Bu nedenle söz ve eylem esas olarak etkileşimlidir (Benhabib, 1988, 33).

Basit düşündüğümüzde konuşma, bir iletişim aracı olarak görülebilir, eylemin de çıkarları gözetmede yararlı olması doğru kabul edilebilir. Ama Arendt'e göre eylem ve konuşma, iletişim ve yararı aşarak, insanların kim olduklarını, benzersiz kişisel niteliklerini ortaya koyar. Bu sayede insanlar dünyada, kamusal alanda boy gösterirler. Söz ve eylemin kimliği açığa vurma niteliği ancak diğer insanlarla kendisini gösterir (Arendt, 2016, 263). Arendt'e göre dünyaya söz ve eylemle girmek, ikinci doğuştur. Burada ne emekte olduğu gibi zorunluluk ne de işte olduğu gibi faydacılık vardır.

Arendt'e göre, özne eylemle kendini açığa vurmazsa eylem niteliğini kaybeder ve diğer etkinliklere benzer. Sonuçta amaç-araç kategorisinde çalışan yapma etkinliğine benzer. Dolayısıyla kim olduğumuzu ortaya çıkartmak için konuşuruz ve eylemde bulunuruz. Diğer taraftan eylemin gerçekleşmemesiyle; "insani biraradalık yitirildiğinde" düşmanca davranışlar ve şiddet kendisini gösterir. Bu durumda konuşmak gereksiz ya da propaganda haline gelir ve kelimeler hiçbir şey ortaya koyamaz. Sonuçta eylem tek başına kişinin kimliğini ortaya koymayan, diğer etkinlikler haline gelir ki, Arendt'e göre kimliğini ortaya koymayan bir eylemin anlamı yoktur(Arendt, 2016, s. 265). Arendt, eylemin yanına öznenin kimliğini ortaya çıkarıcı özelliğini koyarken karşısına şiddeti koyar. Şiddet, bu durumda insani kimliğini ortaya koyamayanların davranışıdır.

Bu dünyada kimliğini ortaya koyanlar aynı zamanda cesurca eylemde bulunurlar. Cesur olmak için kahraman olmak şart değildir, kahramanlarda gördüğümüz cesaretin anlamı, söz ve eylem ile kişinin dünyaya girmesi ve bir hikaye başlatmasında mevcuttur. Bu cesaretin zorunlulukla ve sonuçlara katlanmakla ilgisi yoktur; kişinin özel alandan çıkarak kim olduğunu açığa çıkarmasında zaten bir cesaretlilik mevcuttur (Arendt, 2016, s. 273).

Bu cesaret, kişinin güvenli sığınağından çıkıp kendini başkalarına eylemek ve konuşmakla göstermekten başka bir şey değildir. Ne olduğunu değil, kim olduğunu göstermek, açığa çıkmanın ilk politik şartıdır. "Eylem ve konuşma ancak dünya için, yani insanlar arasındaki politik karşılıklı ilişkiler uzayı için oluyorsa politiktir" (Schües, 2002, s. 197). Dolayısıyla eylem, insanları birer politik aktör yapar;

> "Politik aktör, birey olarak kim olduğunu açığa vuran eylem ve söylemiyle kamusal alanda eşitler arasında deyim yerindeyse 'sıyrılan', fark edilen kişidir. Çünkü konuşarak ve eyleyerek insanlar kim olduklarını gösterirler, kendi biricik kişisel kimliklerini açığa vururlar ve böylece kendilerini insansal dünyaya

> görünür kılarlar. Politik aktör, özgürlüğünü eşitler arasında sözleri ve eylemleri aracılığıyla kendisini ifade etmek şeklinde açığa vuran, konuşma, akıl ve yaratıcılık gücüyle diğerlerinin huzuruna çıkmayı seçen kişidir. Kamusal bir eylem, bu nedenle aslında bir kendini açığa vurma ve kim olduğunu diğerlerine gösterme etkinliğidir. Bu kendi bireyselliğini dünyaya açma istemidir. Kişiyi aktör yapan ve ona ilişkin yargımız onun bu edimiyle girdiğimiz ilişkiye dayanır" (Toker, 2022, s. 8).

Berktay da insanların eşitler arasında eylem sayesinde fark edildiğini ve benzersiz olduğunu söyler:

> "Politik eylem, bizi hem başkalarına bağlar hem de benzersizliğimizi sergileyerek onlardan ayrışmamıza yol açar. Eylem, eşitlik ve farklılık arasındaki diyalektik ilişkiyi bağrında taşır. Daima akranlarımız karşısında görünmeyi ve benzersizliğimizi ortaya koymayı içeren eylem, bir yandan farklılığımızı tesis ederken aynı anda da bizi başkalarına bağlar ve böylece eşitlik mi farklılık mı ikilemine düşmeksizin politik aktörler arasındaki ortaklığın altını çizmek mümkün olur" (Berktay, 2016, s. 207).

Kişinin kendi varlığını en fazla eylemde göstermesini Arendt, Dante'den bir alıntı ile şöyle ifade eder: "Olan her şey kendi varlığını arar, ister; kişinin varlığı da en fazla eylemde tam anlamıyla bulunduğu içindir ki eylemi zorunlulukla sevinç takip eder… O yüzden gizil varlığı aşikâr kılmayan eylem, eylem değildir"(Arendt, 2016, s. 257).

Ancak eylemin cesurca kendini göstermesi yeterli değildir. Failin kendisi, ne kadar kahraman olursa olsun, tek başına kahramanca bir eylem inşa edemez. Ama "kahramanca eylem, sadece hatırlanmaya değer hale gelirse kahramanca eylemdir… Söz konusu hikâyeyi tamamlayan izleyicilerdir ve bunu düşünce aracılığıyla yaparlar" (Kristeva, 2018, 20). O halde kişi eylem ve konuşmada kimliğini açığa vursa da eylem ve konuşmanın bir hikâye ile elle tutulur hale gelmesi gerekir. Kişinin "kim'liği özüdür-ancak yaşam defteri arkasında bir hikâyeden başka bir şey bırakmadan kapandığında ortaya çıkabilir" (Arendt, 2016, s. 283). Bu nedenle ardında bir hikâye bırakmak isteyen (ölümsüz bir şöhret) sadece yaşamını riske atmakla kalmayacak aynı zamanda vakitsiz

ölümü de seçebilecektir. Ama eylemin yaratıcısı son noktada hikâye anlatıcısına, şaire veya tarihçiye bağlıdır. Eylemi tamamlayan ise hikâye yapanlardır (Arendt, 2016, s. 284). Dolayısıyla eylemin kaybolmaması için öyküleştirilmesi gerekir. Yaşamın sınırlı olmasından dolayı gerçekleşen eylemlerin hatırlanması ve gelecek nesillere aktarılması için öykü anlatıcısına ihtiyaç vardır. Kişi kendi öyküsünü yazamaz, onu anlatacak birine ihtiyaç duyar. Bu sayede öykü anlatıcısı, eylemin kaybolmasının önüne geçer.

Kristeva, Antik dönemlerde var olan hikâye anlatıcılığın, çağdaş kültürel krizde eski önemini tekrar kazandırmasından dolayı Arendt'e hak ettiği değerin verilmesi gerektiğini belirtir. Eylemek, Arendt'te "politik bir anlatı inşa eden kim'in açığa çıkarılmasının en kestirme yoludur." Bu saf düşüncenin *bios theoretikos*'un açığa çıkarılması değil, poliste konuşulan eylemlerinin açığa çıkarılmasıdır. Hayran olunan şey, "eylemin yaşayan varlıkları ölümsüzleştirme kabiliyetidir" (Kristeva, 2018, s. 23). Arendt'te söz ve eylemin iktidar oluşturmakla ilişkisi vardır. İnsanlar söz ve eylemlerini görünüş alanında gerçekleştirdiklerinde iktidar oluştururlar. İktidar, şiddet yoluyla değil, söz ve eylem yoluyla gerçekleşir:

> "İktidar, söz ve eylemin birbirinden ayrılmadığı, kelimelerin boş, edimlerinse zalimane olmadığı, kelimelerin niyetleri gizlemek için değil, gerçekleri açığa vurmak için kullanıldıkları ve edimlerin de ilişkileri bozmak ve yıkmak için değil, kurmak ve yeni gerçeklikler yaratmak için kullanıldıkları yerde gerçekleşir"(Arendt, 2016, s. 292).

Eylem, yeni başlangıçlara neden olabildiği gibi insanların kendi kendilerini organize etmelerini ve "ortak dünya" oluşturmalarını sağlayabilir. Bu ortak dünya görünüş alanı olarak da adlandırılır. Görünüş alanı, eylem ve sözün kamusal olarak gerçekleştiği yerdir. İnsanlar görünüş alanında bir araya geldiklerinde iktidar meydana getirirler ve politik topluluklar oluştururlar (Johnson, 2013, s. 59).

İktidarın güç ve kuvvetle bir bağlantısı yoktur. İktidar, güç gibi uygulanabilir, kuvvet gibi sahiplenebilir olsaydı insan için kadiri mutlaklık somut bir imkân halini alabilirdi. Dolayısıyla iktidar, eylem ve kuvvetten farklıdır. İktidarın karşılaştığı yegâne engel insanlardır. İktidarı hiçbir azalmaya uğramadan bölmek mümkündür. Hatta etkileşim devam ettiği sürece iktidarların denetlenmesi ve ayarlanmasıyla daha fazla iktidarın doğması bile mümkündür (Arendt, 2016, s. 294). Arendt'e göre iktidar, kamusal alanı korur ve dünyanın can damarıdır. İktidar olmadan eylemek ve konuşmak mümkün değildir:

> "İnsanın doğmuş olmasıyla yeni bir başlangıç yapma eylemi olmadan yeni hiçbir şey olamaz. Yeni şeyleri somutlaştıran ve anıtlaştıran konuşma olmadan mazi olamaz. İnsan eseri dünyanın kalıcılığı olmadan hatırlayan olamaz. İktidar olmadan da kamusal alanda eyleyerek ve konuşarak görünmek, edim ve söz kadar hızlı kaybolup gidecektir" (Arendt, 2016, s. 298).

Eylem ile ifade edilen "söz"ün önemine Arendt, modern çağın ortaya çıkardığı bilimsel-teknolojik sorunlar bağlamında da bakar. Yaşamı deney tüpünden yaratma, insanların teknolojik aletlerle üretilme hazırlıkları gibi sorunlar Arendt'in *İnsanlık Durumu* eserini de yazmasına neden olan sorunlardır. Arendt'e göre bilimin sebep olduğu bu durum aynı zamanda siyasi açıdan önemlidir. Ona göre sözün geçtiği her yer tanım gereği siyasidir, çünkü söz insanı siyasi varlık yapar, ama Arendt'e göre modern çağla birlikte dünyada sözün anlamı kaybolmuştur. Günümüzde bilim, sözü bir kenara bırakıp matematik sembollerden oluşan bir dil'i benimsemiştir ve "söz" gücünü yitirmiştir. Diğer taraftan Arendt, insanlar ne yaparlarsa yapsınlar ancak onları söze dökebildikleri ölçüde anlamlı olduğunu iddia eder. Çoğul halde insanlar, ancak birbirleriyle konuşabiliyor olmakla konuştukları şeyi anlamlı hale getirirler ve anlamlılığı tecrübe ederler (Arendt, 2016, ss. 27-31). Dolayısıyla anlamlılık, siyasi bir eylemdir, çünkü başka insanları gerektirir; başka insanlarla yapılır (Arendt, 2014a, s.

444). Arendt, sözün ortaya çıkardığı anlamlılığı eylem ile birleştirir ve anlamın eylemin öteki yüzü olduğunu iddia eder.

Antik Yunan, eylemin kırılganlığına karşı polis'i oluşturmuştur. Yurttaşlar eylemde bulunmalarıyla oluşan siyasal alanda adlarını ölümsüzleştirme fırsatına sahiptirler. Burada her yurttaşın kendi farkını ortaya koyma ve kimliğindeki benzersizliği gösterme imkânı vardır. Polis, fani olan insanların baki kalmalarına olanak vermektedir. Polis, insanın oluşturduğu hikâyenin yok olup gitmemesinin teminatıdır (Arendt, 2016, s. 288).

Antik Yunan'da siyasal alan, birlikte eylemekten, söz ve eylemleri paylaşmaktan doğar. Dolayısıyla eylem kamusal/siyasal alanı ortaya çıkaran tek faaliyettir. Polis, fiziki bir örgütlenme değil, söz ve eylemde bulunmadan doğan bir örgütlenmedir (Arendt, 2016, ss. 289-90). Antik Yunan'da polis, eylem ve konuşmayla kendisini açık ve seçik kıldığı bir mekandır. Eylem ve söz yoksa, etrafı surlarla çevrilmiş dahi olsa o mekân polis olamaz. Arendt'e göre polisin mekânından mahrum olması demek "insani ve siyasi olarak düşünüldüğünde, görünümle aynı şey olan gerçeklikten yoksun olmak demektir" (Arendt, 2016, s. 290).

Eylemin, konuşmanın ve düşünmenin dünyevi şeyler olabilmesi için görünür olmaları, işitilmeleri ve hatırlanmaları sonra da eserlere (şiir, kitap, resim, heykel) dönüştürülmeleri gerekir. Dolayısıyla öncelikle görülmesine/işitilmesine ve hatırlayacak olan birinin varlığına gerek vardır. Daha sonra da işçilikle somut şeylere dönüştürülmesi gerekmektedir (Arendt, 2016, s. 152). Söz ve eylemin görünür niteliklerinin olması Arendt'in düşüncesinde önemli noktalardan biridir. Arendt, görünürlüğü vurgularken, insan eseri dünyanın görünürlük özelliğine gönderme yaptığı gibi, metafizik düşünceden de uzak olmayı amaçlar. Schües, "Arendt'in politik bir kavram olan eylemi yeniden diriltmesi Heidegger'in yaklaşımındaki bir boşluğu doldurduğunu" iddia eder,

“zira Heidegger'de eyleme eşdeğer bir kavram yoktur, çünkü o çokluğun çoğulluğundan kuşkuludur ve çokluğu bir'in anonimliği içinde erittiğini" belirtir (Schües, 2002, s. 197).

Denamy’e göre Arendt’in eyleme yönelik kaygısı dünyaya duyulan kaygıdan kaynaklanır (Denamy, 2002, s. 85). Arendt’in eyleme yaklaşımı geleneksel siyaset felsefesinin dışındadır. Arendt, yeni bir bakış açısı için öncelikle "eylem" anlayışını şekillendirmek ister.

2.3.2. Eylem - Doğumluluk

Arendt’in *vita activa* etkinlikleriyle ilgili tüm açıklamaları doğumluluk düşüncesiyle ilişkilidir. Türün hayatta kalmasını sağlayan emek, eser üreten iş ve siyasi yapılar kuran, tarihin şartlarını yaratan eylemin kaynağı doğumluluktadır. Ama eylem bunların içerisinde doğumluluğa en yakın olanıdır. Doğumun en önemli niteliği, içinde başlangıcı barındırmasıdır. Bu, kişiye yeni bir eylemde bulunma yeteneği verir. Bu nedenle Arendt’e göre eylem siyasi bir etkinliktir. Bu etkinlik, ölümlülükle değil, doğumlulukla bağlantılıdır. Dolayısıyla doğumluluk, siyasi düşüncenin merkezindedir (Arendt, 2016, s. 37). Arendt’e göre ölmek yok edici bir olgu olmasına karşın doğumluluk yaratıcıdır (Arendt, 2014b, s. 97).

Habermas, doğumluluğun üzerinde hiç tasarrufta bulunulmayan bir başlangıcı içermesinden dolayı, özgürlüğün de kaynağı olduğunu söyler ve Arendt’in doğumluluk kavramı ile yetişkin bireyin “yeni eylem zincirleri harekete geçirebilme bilinci arasında bir köprü” kurduğunu iddia eder. Habermas, Arendt’in “doğum yeni bir başlangıca işaret eder” cümlesinin, “kişinin toplumsallaşma yazgısı” ile “organizmanın doğa yazgısı” arasında bir ayrıma; doğa ile kültür ayrımına işaret ettiğini belirtir. Habermas’a göre,

> "tasarruf edilemeyen başlangıç ile tarihsel pratiklerin şekillendirilebilirliği arasındaki ayrıma atıfta bulunulmuş olması bile, edimde bulunana bir performatif öz tayin imkânı sunmaktadır. Bu imkanlar olmasaydı, kişi kendini edim ve taleplerinin müellifi olarak anlayamazdı. Çünkü kişinin kendi olması, bir oluşum sürecinin ananevi bağlarıyla etkileşim ilintilerinin ötesinde yer alan, kişisel kimliğin hayatöyküsel olarak biçimlendiği bir referans noktasına ihtiyaç duyar" (Habermas, 2003, s. 96).

Diğer taraftan doğumluluk gibi bir referans noktası olmayan ya da sadece toplumsallaşma yazgısının ürünü olan kişi, "benliğini yitirecektir." Sonuçta Habermas'a göre "doğa yazgısı üzerinde tasarrufta bulunamıyor olmamız, özgürlük bilincimiz açısından asli gibidir" (Habermas, 2003, s. 97).

Arendt'in düşüncesinde doğumluluk önemli bir kavramdır. Bu, Heidegger'in ölümlülük düşüncesine karşı geliştirilen bir anlayıştır. Heidegger, *Varlık ve Zaman'*da "doğumdan başlangıç olarak değil, geçmiş olay olarak söz eder, ancak varolmuş olan orada-varlık'ın doğumluluğuna değinir. Ayrıca temelin yitiminin hepimizin içerisine *doğduğumuz* dönemin sonucu olduğunu da belirtir" (Schües, 2002, s. 193). Arendt ise hayata gelmeyi birinci doğuş, eylemi ise ikinci doğuş olarak görür.

Varlık ve Zaman eserinde Heidegger, *Dasein* ile Varlığın ontolojik çözümlemesini yapar. *Dasein*, varolandır ve dünya-içinde-bulunmak *Dasein*'ı Varlık yapar. "Dasein dünya-dahilinde karşılaşılan varolanla ilgilenen-aşina-olan münasebette oluş anlamında dünya içindedir" (Heidegger, 2020, s. 167). "*Dasein*'ın dünyası birlikte-dünyadır. İçinde-olmak demek başkalarıyla birlikte-varolmak demektir. Bunların dünya-dahilindeki kendi-olanaklığına birlikte-*Dasein* denir" (Heidegger, 2020, s. 188). *Dasein*, orada-varlık olarak kendini bir dünya içinde bulur ve dünya-içinde-varlık olmak *Dasein*'a verilmiştir Onu kendisine, kendisi gibi olanlara ve kendisi gibi olmayanlara yönlendirir ve bu yönelmişlik kaygı yaratır. Kaygı duyan varlık olarak *Dasein*, "bu dünyaya atılmış ve terk edilmiştir… kendi varoluşunu gerçekleştirecek olanaklara ve

özgürlüğe sahiptir" Arendt'in dünya ve kaygı kavramları, Heidegger'de geçen dünya ve kaygı kavramlarıyla aynı gerçeklik göstergesine sahip değildir (Denamy, 2002, s. 85). Arendt'in eyleme yönelmesi dünyaya duyulan kaygıdan kaynaklanırken, Heidegger'in kaygısı varlık'a yöneliktir.

Heidegger'de "*Dasein*'da hep *noksan* bir şeyler vardır ki onlar onun kendi var-olabilirliği olarak henüz 'gerçekleşmiş' değildir. *Dasein*'ın temel *konstitüsyonunun* özünde *daimî tamamlanmamışlık* yatmaktadır. Bu bütün-olmamaklık, var-olabilirlik bakımından noksanlığı imlemektedir" (Heidegger, 2020, s. 356). *Dasein*, ancak, ölümle tamlığa erişmektedir (Heidegger, 2020, s. 351). *Dasein*, var olduğu müddetçe hep noksandır. Dolayısıyla *Dasein*'ın bütünlüğü ölümle incelenir. "*Daseinsal* bakımdan ölüm, yalnızca varoluşa-dair bir *ölüme doğru varlık* içinde *vardır*" (Heidegger, 2020, s. 351).

Heidegger'de *Dasein*, hep ileriye yöneliktir; çünkü noksandır. *Dasein* ileriye dönük olmasından dolayı da zamansaldır. Dolayısıyla da *Dasein* ölüme doğru varolmaktadır. Heidegger ölümle ilgili incelemeyi üç tezle formüle eder: 1- Var olduğu müddetçe *Dasein*, sürekli eksiktir. 2- *Dasein*'ın eksikliğinin ortadan kalkması, onun artık *Dasein* olmaması anlamına gelir. 3-Her *Dasein*'ın bitişe kavuşması kendisine aittir. Heidegger'e göre "*Dasein*'da silip atılamaz bir daimî 'bütün-olmamaklık' vardır. Bu bütün-olmamaklık ölümle biter" (Heidegger, 2020, s. 364). "Ölüm, *Dasein*'ın var olduğu andan itibaren devraldığı bir var olma minvalidir. Bir insan yaşamaya başladığı an, ölmeye hazır yaştadır" (Heidegger, 2020, s. 369).

Heidegger'e göre "bitiş, *Dasein*'ın başına gelecektir" ve "ölüm *Dasein*'ın bizzat kendisinin üstlenmesi gereken varlık olanağıdır. Ölümle birlikte *Dasein, en zati* var-olabilirliği içinde kendisiyle yüz yüze gelir" (Heidegger, 2020, s. 375). Dolayısıyla

ölüme sahip olmak, hayata bir görüş kazandırır ve *Dasein*'ın zamansallığını açıklayıcı bir fenomendir.

Heidegger'e göre "Var-olabilirlik olarak *Dasein*, ölüm olanağını asla atlamaz. Ölüm, mutlak *Dasein*-olanaksızlığının olanağıdır… Ölüm, müstesna bir başa-gelecek-olmadır. Onun eksistensiyal olanağı, *Dasein*'ın bizzat kendine özü itibariyle açımlanmış olmasına dayanmaktadır" (Heidegger, 2020, s. 376). Benhabib, Heidegger'in *Dasein*'nın analizi olmadan, Hannah Arendt'in doğumluluk, çoğulculuk, dünyevilik ve kamusal alan gibi siyaset felsefesinin bazı temel kategorilerinin formüle edilemeyeceğini belirtir. Çünkü bunlar çoğu zaman Heidegger'e "muhalefet" olarak ileri sürülmüştür (Benhabib, 2000, 108). Heidegger'in *Dasein* kavramını değerlendiren Arendt'e göre, Heidegger'in ontolojisi ölümlülük, ölüme-doğru-varlık koşulu üzerine temellenir. Ona göre, Heidegger'de "*Dasein'*in umursadığı Varlık "varoluştur"; sürekli ölüm tehdidi altında olan varoluş nihayetinde yok olmaya mahkumdur. *Dasein* bu tehdit altındaki varoluşla sabit bir ilişki içerisindedir" (Arendt, 2014a, s. 263).

Arendt, Heidegger'de ölüm yerine doğuma odaklanır. Barash'a göre Batı metafizik geleneğinin üstesinden gelmenin yolunu bulan kişi Heidegger değil, odak noktasını kaydırmasından dolayı Arendt'tir. Arendt'e göre beşerî meselelere inancı ve umudu kazandıracak olan eylem yeteneğinin gerçekleşmesi gerekir, çünkü ölümlülük, yaşamı tek düze yapar ve eylem varsa doğumluluk vardır. İnsanların doğması, yeni başlatıcılar olması, doğmak suretiyle eyliyor olacakları için mucizedir. Mucize, hayata insanların sürekli doğmasıdır ki, bu yeni başlatanların doğmasıdır. Doğumluluğa içkin olan başlangıç, kişinin kendini dünyaya gösterebilme/duyurabilme imkanını barındırır.

> "Dünyayı ve beşerî meseleler alanını, normal ve 'doğal' yıkımından selamete kurtaran mucize, nihayetinde eylem yetisinin ontolojik olarak köklerini bulduğu doğumluluk olgusudur. Başka bir deyişle bu mucize yeni insanların

> doğmasında, yeni başlatıcıların olmasında; doğmak suretiyle muktedir oldukları eylemdir" (Arendt, 2016, s. 356).

Seyla Benhabib'e göre Arendt, Heidegger'in ölümlülüğü yerine doğumluluğu, "izole bir *Dasein* yerine çoğulculuğu, araçsal eylem yerine dil sayesinde konuşarak eylemde bulunmayı" koyar. Heidegger'de "eylem ve iletişim yoktur." Arendt, Heidegger'in *Dasein*'ın fırlatılmışlığına karşı insanın dünyaya geldiğini ve bir sürekliliğinin olduğunu belirtir. Bu süreklilik insana bir aidiyet sağlar (Örnek, 2020, s. 82). Barash, Arendt'in ölümlülük karşısına doğumluluğu getirmesiyle ölümün varoluşsal anlamını inkâr etmediğini, doğumluluk gibi ölümlülüğün de insan etkinliklerinin varoluşsal sınırlarını oluşturduğunu belirtir (Barash, 2002, s. 77).

Gelenek içinde *vita activa*'yı açıklamaya çalışan Arendt, eylem teriminin ölümsüzlük ile bağlantısını bize gösterir. Antik Yunan düşüncesinde ölümsüzlük düşüncesi vardır ve kaynağı ise Olimpos Tanrılarıdır. İnsanlar, doğumlu ama ölümsüz bu Tanrılara öykünmektedirler. Bunun da yolu ölümsüz eserler bırakmaktan geçmektedir. Ölümsüzlük bu anlamda bu dünyada bir iz bırakmaktır.

Vita activa geleneğinin içindeki ölümsüzlük düşüncesinin karşısında *vita contemplativa*'nın ebedilik düşüncesi vardır. Ebedilik, Arendt'e göre, Orta çağda *vita contemplativa*'yı *vita activa*'dan ayıran düşüncedir. Ona göre, ebedilik deneyimi, hiçbir etkinlik türüne karşılık gelmez ve kişi bunu düşünce deneyimi içinde anlatmaya çalışması durumunda yetersiz kalır (Arendt, 2016, ss. 50-4).

O'Sullivan, Arendt'te ölümsüzlüğü aramanın insanın temel özelliği olduğunu, bunun da eylemle gerçekleştiğini belirtir. Ölümsüzlük ancak kamu alanına girmek ve eşitler arasında eylemde bulunmakla gerçekleşir. Çünkü eşitler ancak birbirlerinin eylemlerini yargılayabilirler ve anılarını yaşatarak ölümsüz hale getirirler (O'Sullivan, 1994, s. 225).

Arendt, burada *vita activa*'nın merkezinde yer alan ölümsüzlüğün gelenek boyunca unutulduğunu belirterek, *vita activa* terimini yeniden yorumlamaya ve felsefesinin merkezine yerleştirmeye çalışır. *Vita activa*'nın merkezinde olan ölümsüzlük doğumlulukta aranır. Diğer bir ifade ile ölümsüzlük yaşamın içindedir, yaşam dışı bir alanda aramaya; *vita contemplativa'*ya gitmeye gerek yoktur. Bu durumda karşımıza iki ölümsüzlük türü çıkmaktadır. Biri *vita activa'*nın ölümsüzlüğü, diğeri ise *vita contemplativa*'nın ölümsüzlüğü (ebedilik). *Vita activa*'nın ölümsüzlüğü bu dünyada kalarak, insan eseri dünya yaratılarak yakalanmaya çalışılırken, *vita contemplativa'*nın ölümsüzlüğü kendini metafizik alana açar. Bu da Arendt'in en fazla mücadele ettiği alandır.

2.3.3. Eylem - Özgürlük

Vita activa etkinlikleri olan emek, iş ve eylem ile zihin yaşamı etkinlikleri olan düşünme, irade ve yargılamanın özgürlükle farklı ilişkileri vardır (Kohn, 2006, s. 120). Emek ve iş etkinliğinde özgürlük kendini göstermezken, eylem özgürlükle açığa çıkar. Kohn'a göre düşünme etkinliğinin özgürlüğü bir düşünme ülkesine çekilmesinde yatar. Orada ikamet eden düşünür, eylemi görme eğilimindedir (Kohn, 2006, s. 121) Düşünmede özgürlük kişinin kendi içinde ulaştığı iç tutarlılıktır. Düşünmenin özgürleşmesiyle de zihin yargılamaya hazır olur. İnsan özgürlüğü sorununu düşünmeden Arendt üzerine düşünmek zordur. Çünkü özgürlük Arendt'in düşüncesine rehberlik eder. "Her şeyden çok, karanlığa meydan okuyan bu vizyon sayesinde özgürlük, Arendt'in kendi muhakeme gücünün mihenk taşı haline geldi" (Kohn, 2006, s. 115).

Arendt, siyasal alanda özgürlük çözümlemesi yaparken, eylemde olduğu gibi yine felsefe-siyaset karşıtlığından hareket eder. Felsefe geleneği, özgürlüğü, siyasal alandan; beşerî meseleler alanından uzaklaştırarak bir iç alana; iradenin alanına kaydırmış ve özgürlük düşüncesini netleştirmek yerine yok etmiştir. Arendt'te ise özgürlük, eylem demektir: "özgürlük ve siyaset birbiri ile çakışırlar ve bir madalyonun iki yüzü gibi birbirleriyle ilişkilidirler" (Arendt, 2017a, s. 210).

Jerome Kohn'a göre Arendt'in insan özgürlüğü sorununu ele alma yöntemi, geleneksel yollara bir meydan okumadır, çünkü Arendt'in özgürlüğü basitçe insan doğasının içkin ve temel bir özelliği olarak varsayılmaz. Aksine, onun görüşüne göre insan doğası insanlar tarafından bilinemez ve eğer bilinseydi, sadece kafa karıştırır veya şaşırtırdı (Kohn, 2006, s. 115). İç özgürlükte dış zorlamalardan kaçma ve içsel alana yerleşerek kişinin kendini özgür kılma durumu söz konusudur. İçsel özgürlükte kişi dünyevi deneyimleri kendi içinde yaşar ve dünyadan geri çekilir. Dolayısıyla bu alan siyasetle irtibatlı değildir (Arendt, 2017a, s. 207).

Arendt, özgürlüğü öncelikle içsel, iradi, düşünceye dayalı veya özel bir fenomen olarak almanın bir hata olduğunu iddia eder. İradi veya felsefi özgürlük görüşlerinin siyasal deneyim içerisinde dayanak noktaları yoktur (Arendt, 2017a, s. 221). İçsel özgürlük, insanı bu dünyada köle yaparken beraberinde onu iç dünyasında özgür bir formülasyona yerleştirerek siyasal alandan uzaklaştırır. Arendt burada Epiktetos'u örnek gösterir. Kişinin arzularından kurtulması olarak iç özgürlük, Epiktetos'un anlayışında Antik Yunan politik özgürlük düşüncesinin ters yüz edilmesidir:

> "Antik anlayışa göre, insan kendini zorunluluktan ancak başka insanlar üzerinde güç kullanarak kurtarabilirdi ve ancak dünya yüzünde bir yere, bir eve sahipse özgür olabilirdi. Epictetus bu dünyevi ilişkiyi, insanın kendi içinde bir ilişkiye uyarladı ve bu sayede hiçbir iktidarın insanın kendi üzerinde gerçekleştirdiği

> iktidar kadar mutlak olamayacağını ve insanın kendisiyle mücadele ettiği, kendisine boyun eğdirdiği iç alanın, dünya üzerindeki herhangi bir evden çok daha fazla kendine ait olduğunu, yani dış müdahalelerden çok daha güvenle korunmuş olduğunu keşfetti" (Arendt, 2017a, s. 209).

Arendt, iç özgürlüğün kendi içe kapanıklığına karşın özgürlüğün aktif, dünyevi olduğunu savunur. Özgürlük bir düşünce fenomeni değildir. Önce özgürlüğün, siyasal alanda eylemle deneyimlenmesi şarttır. Eyleme ne anlık yol gösterir ne de iradenin buyruğu altındadır. Eyleme ilham veren ilke, kendini bizzat eylemin icrası sırasında duyurur (Arendt, 2017a, s. 214). Bu ilkeler, onur, şeref, eşitlik sevgisi veya üstünlük, güvensizlik, mükemmellik, nefret ve korkudur. Bu ilkelerin hayatta bir karşılığı olmasıyla özgürlük veya karşıtı dünyada bir görünüm kazanır. Arendt'e göre, ilkelerin tezahüründe olduğu gibi özgürlüğün görünür olması da eylemin gerçekleşmesiyle çakışır. İnsanlar eylemle birlikte özgür olurlar. Dolayısıyla Arendt'e göre "özgür olmak ve eylemek" aynıdır (Arendt, 2017a, s. 215).

Arendt'in eylem düşüncesinde can alıcı tema, eylemin sınırsızlığı, doğasında var olan öngörülemezlik ve oyuncunun ne yaptığına ilişkin kendi bilgisinin katı bir şekilde sınırlandırılmasıdır. Eylemin özgür olabilmesi için "bir yanda güdü ve niyetlerden, diğer yanda amaç ve sonuçlardan" özgür olması gerekir. Eylemde bulunduğumuzda ne yaptığımızı bilseydik, özgür olmayıp, sanki dünyanın gidişatı göksel bir haritada çizilmiş bir gezegeninki gibi belirlenmiş, kendisi de bir insan ürünü ve bir amblemmiş gibi bir planı canlandırır veya ortaya koyardık. Özgürlüğün "zaferi", politik *homo faber*'in önceliğidir (Kohn, 2006, s. 123).

Arendt, eyleyen özgür insanların görünür olmasını siyaset ile ilişkilendirir. Ona göre siyasetin varlığı için eyleyen özgür insanlara ihtiyaç vardır. Kamusal alanda eylemde bulunan insanlar kendilerini görecek diğer insanlara ihtiyaç duyarlar. Bu da kamusal alanda siyasetin yolunu açar. Fakat insanların bir arada yaşadıkları her yer

kamusal alan olduğu anlamına gelmez (Arendt, 2017a, s. 216). Her türlü insani etkileşim, örneğin hanede yaşam, özgürlük nitelemesi değildir. Burada Arendt için kamusal alan şarttır. Kamusal alanın olmadığı topluluklarda özgürlük dünyevi gerçeklik kazanamaz. Arendt'e göre özgürlük siyasetin varoluş nedenidir. Özgürlüğü bizden isteyen kamusal alanın doğasıdır. Dünyamız bizden daha fazla uzun ömürlü olduğu için, özgürlük bireysel yaşamlara bağlı çıkarlarla bağlantılı ele alınamaz (Arendt, 2017a, s. 219).

Kohn'a göre Arendt'in düşüncesinde özgürlük ve siyasetin insan dünyası için önceliği, yalnızca zamanın şimdiki boyutunda -geçmişle gelecek, çoktan olmuş olanla henüz olmayacak olan arasında uzanan boyutunda- tam olarak ortaya çıkar diğer bir ifade ile zaman hep şimdiki zaman boyutunda bulunur (Kohn, 2006, s. 113).

Totalitarizmin yarattığı olumsuzluklara karşı özgürlüğü korumak için yeni bir yetiye ihtiyaç duyulmaktadır; bu sadece gösterilmeyen aynı zamanda uygulanan bir yeti olmalıdır. Bunun örneği Sokrates'tir. Sokrates'in şehrinde ve şehri için kendi görüngüsü hayatından daha önemlidir. "Duruşmasının sonunda Sokrates dünyasını sanki ilkmiş gibi son kez net bir şekilde görür; geçmiş ve gelecek arasındadır, geleceğin onu geri iten ve geçmişin onu ileriye iten güçlerini eşit şekilde deneyimler. Başka bir deyişle, eylem ve yargılamanın acısını, bilinmeyen için bilinenden vazgeçmenin acısını yaşar" (Kohn, 1990, s. 122). Sokrates o an'ın[36] filozofudur ve onun için görünüşler dünyası önceliğini korur. Yargılama ancak, başkalarının göründüğü dünyada gerçekleşir.

[36] Arendt'e göre Kafka'nın hikayesi düşünce olayı denilebilecek zihinsel bir fenomeni anlatır. Sahnede, geçmiş ile gelecek güçlerinin birbiri ile savaştığı bir savaş vardır. O (insan), ikisi arasında savaşmaktadır. Burada geçmiş-gelecek savaşı ve O'nun geçmiş ve gelecekle savaşı vardır. Yani sahnede üç savaş vardır. savaşın sebebi "O"dur. Eğer "O" olmasa iki düşman olan geçmiş ve gelecek ya birbirini dengeleyecek ya da yok olup gidecektir. Geçmiş ile gelecek arasında insanın bakış açısında bir süreklilik yoktur. O'nun durduğu yer yarıktır. Arendt'e göre bu iki gücün hareketinden bir üçüncü güç; diyagonal bir sonucun çıkması gerekir. Bu iki güç, çarpıştıkları noktada sona erer. Fakat çıkış noktası bilinen diyagonal gücün bitiş noktası sonsuzdur. Diyagonal güç, Arendt'e göre düşünce faaliyeti için güzel bir metafordur. Arendt,

Arendt'te özgürlük eylemle tecrübe edilir (Arendt, 2017a, s. 213). Dolayısıyla özgürlük, eyleme içkindir. Diğer bir ifade ile eylemin görünür olması bizzat özgürlüğün göstergesidir. Eylemin bir başlangıç olduğu mucizevi bir durumun kendini görünür kılması ancak özgürlük ile mümkündür. Arendt'in içsel özgürlüğü reddetmesi, onun eylem düşüncesiyle doğrudan bağlantılıdır.

Yukarıda belirtildiği gibi özgürlük ve siyaset bir madalyonun iki yüzü gibi birbiriyle ilişkilidir, ama bu olgu, günümüzde, uygulamada kendisini göstermez. Arendt, buradan hareketle özgürlük üzerinden modern toplum eleştirisi yapar: Bugün özgürlük ile siyasetin arasında bir çakışmadan eser kalmamıştır; siyaset ile özgürlük ayrı düşünülen alanlar olmuştur. Özgürlüğün siyasetin bittiği yerde başladığına inanma eğilimi içindeyiz. 17. ve 18. yüzyıl düşünürlerine bakıldığında siyasetin ve yönetimin amacı güvenliği sağlamaktır. Güvenlikten sonra sıra özgürlüğe gelebilmiştir. Özgürlük, siyasal alanın dışında kalan etkinliklerin temelini belirtmek için kullanılır hale gelmiştir. 19. ve 20. yüzyılda siyaset/sosyal bilimler alanının ortaya çıkışı özgürlük ile siyasal alan arasındaki uçurumu daha da arttırmıştır. Arendt'e göre modern çağın başlamasıyla birlikte siyasal alanla özdeşleşen yönetim olgusuna, özgürlükten çok toplumun ve bireylerin yaşam süreçlerinin ve çıkarlarının hamisi gözüyle bakılmıştır. Böylece yönetimin sağladığı güvenlik, bir ölçüt olma özelliğini sürdürmüştür (Arendt, 2017a, s. 212). Modern çağ, özgürlük ile siyasi yaşamı birbirinden ayırmıştır. Modern öncesi seküler özgürlük kavramı, yönetime katılma ile öznelerin özgürlüğünü ayırır. Filozoflar, *vita contemplativa* için siyasetten uzak durmuşlardır (Arendt, 2017a, s. 213). Arendt'e göre bugün, yaşamın idamesi ve çıkarların korunması ile ilgilenilmektedir. Eylemler, zorunluluğun etkisi altındadır. Yaşamın zorunluluğu ile ilgili özel alan devasa

diyagonali bulunmayan bir insanın geçmiş ve gelecek baskısı arasında yitip gideceğini belirtir. Arendt, düşünmek için yani yarığa yerleşmek için donanımlı olmadığımızı da söyler (Arendt, 2017a, 27-34).

boyutlara ulaşmıştır. Toplumsal alan ve onu belirleyen ekonomi sürekli genişlemektedir (Arendt, 2017a, s. 218). Arendt'in düşüncesinde özgürlük ve siyaset birbiri ile çakışan iki unsur iken, modern toplumda bunlar tamamen ayrılmış ve sonuçta siyaset, eylem ve özgürlük imkânı kaybolmuştur.

2.3.4. Eylem -Çoğulluk

Arendt, geleneğe bilinçli bir şekilde karşı çıkarak, yalnızca özgürlük ve eylemin değil, aynı zamanda yargılamanın da fenomenolojik zemini olarak insan çoğulluğunu ön plana çıkarır. Arendt'in görüşüne göre, yargılama ve *doxanın* yozlaşması el ele gider ve kökleri çoğulluğa ve çoğunluğun yönetimine karşı Platonik savaşta bulunur (Villa, 1999, s. 95).

Kişinin kendi varlığını eylemde göstermesi, kamusal alanda çoğulluk içinde gerçekleşir ve eylemin temel koşulu çoğulluktur. Çoğulluk durumu, yeryüzünde tek bir insanın değil, insanların yaşadıkları ve ikamet ettikleri olgusuna karşılık gelir (Arendt, 2016, s. 36). Arendt'te çoğulluk eşitlik ve farklılık olarak iki niteliği içinde barındırır:

> "Eğer insanlar eşit olmasalardı ne birbirlerini ve kendilerinden öncekileri anlayabilir, ne de geleceği planlayabilir ve kendilerinden sonrakilerin ihtiyaçlarını öngörebilirlerdi. Eğer insanlar farklı olmasalardı, her bir insani varlık, var olan tüm diğer varlıklardan farklı olmasaydı, insanların kendilerini anlaşılır kılmak için ne konuşmalarına ne de eylemde bulunmalarına gerek olurdu" (Arendt, 2016, s. 258).

Çoğulluk içinde eşitliğimiz ve farklılığımız önemli niteliklerdir. Çoğullukta öteki insanların farklılığı kaçınılmazdır. Burada öteki, diğer insanları olumsuz anlamda dışlayıcı bir niteliğe sahip değildir. Öteki, etik anlamda ötekinin varlığını çoğulluk için kabul eder. Bu durumda her birey, farklılığından dolayı ötekidir ki, çoğulluk için bu şarttır. Çoğulluk, insan doğasıyla ilgili değildir, insanın dünyadaki varoluşunun bir

göstergesidir. Çoğulluk insani bir olanaktır, bunun gerçekleşmesi eylemle sağlanır. Eşitlik ve farklılık nitelikleriyle biz kamusal alanda kim olduğumuzu, kimliğimizi sergileme imkânı buluruz. İnsanlar ancak eylem ve söz yetilerini kullanarak bir araya geldiklerinde çoğulluk olur ve biz bu çoğullukla insan olmayı öğreniriz:

> "Dünyadaki şeylerden ne kadar etkilenirsek etkilenelim, bunlar bizi ne kadar derinden harekete geçirip canlandırsalar da, ancak onları dostlarımızla tartışabildiğimiz zaman bizim için insan olurlar. … Dünyada ve kendimizde olup biteni ancak ondan söz ederek insanlaştırırız ve ondan söz ederken insan olmayı öğreniriz"(Arendt, 1968, s. 25).

Çoğulluk içinde insanlar, birbirlerini insan olarak görürler, fiziksel bir nesne olarak değil. Eylem ve sözün nitelikleri Arendt'e göre *vita activa*'nın diğer nitelikleri olan emek, iş etkinlikleri için geçerli değildir. Bu durumda emek ilkel bir aktivite iken, eylem, diğer insanlarla birlikteliğinin yarattığı farklılıkla çoğulluğun oluşmasına neden olur. Böylece eylem yetisi ile insan farklı, biricik ve eşit olarak çoğulluk ağının bir parçası haline gelir (Johnson, 2013, s. 59).

Çoğulluk, dünyada insanın değil insanların yaşadığı gerçeğine karşılık gelir ve iki açıdan önemlidir: Birincisi, eylem olanağının kullanıldığı, ikna yoluyla hayatlarını yürüten insanların faaliyeti olan siyasal yaşamı mümkün kılar. İkincisi ise, eylemi görecek insanların varlığına olanak sağlar. Eylemi görecek başkalarının olmaması durumunda eylemin anlamlandırılması mümkün olamayacağından eylem anlamsız olur (Yar, 2000, s. 8). Dolayısıyla, çoğulluk hem siyaset için hem de anlamlılık için şarttır.

Arendt'e göre insanın eylemde bulunma potansiyeli ondan beklenmedik olanın beklenebilir olmasını, yani sonsuz olasılıklardan birini geçekleştirebilecek olmasını gösterir. Böyle bir durum ancak insanın benzersiz olmasıyla mümkündür(Arendt, 2016, s. 261). İnsanın benzersiz olması, insanın eyleyebilir olmasının da önünü açar. Arendt,

konuşmanın insanların farklılığını ortaya çıkardığını ve bunun da çoğulluğa neden olduğunu belirtir:

> "Başlamak olarak eylem, doğum olgusuna karşılık geliyorsa ve bu da insani doğumluluk durumunun edimselleşmesi demekse; o zaman konuşmak da farklılık olgusuna tekabül eder ve insanın çoğulluk durumunun, yani eşitler arasında farklı ve emsalsiz yaşamının edimselleşmesi demektir" (Arendt, 2016, s. 261).

Arendt, söz ve eylemi farklı nitelikler olarak kabul etse bile onları birbirinden ayırmaz. Burada ise, eylemin doğuma, sözün ise farklılığa karşılık geldiğini ve birlikte çoğulluk durumunu edimselleştiğini belirtir.

Arendt'in çoğulluk anlayışı liberal, postmodern ve kimlik temelli çoğulcu anlayışlardan farklıdır. Liberal anlayışta çıkar gruplarının rekabeti; Postmodern düşüncede uzlaşmaz ve karşılaştırılmaz farklılıklar kendisini gösterirken, kimlik politikası güden anlayışta ise bütünlük amaçlanır. Arendt'te ise çoğullukta içkin olan farklılık, birbiriyle karşılaştırılabilir, ama birbirine ve ortak bir kritere indirgenemez. Farklılıkların indirgenemezliği, insanlar arası ilişkiyi destekler ve farklı görüşler her zaman dikkate alınır. Farklı görüşler anlaşmazlığı içinde barındırsa da bunlar uzlaşmaz özellikler barındırmadığından insanlar arası diyalog devam eder ve uzlaşmayı kendisinde barındırır (Berktay, 2016, s. 207). Arendt'e göre çoğulluğu ortadan kaldırmaya yönelik her girişim kamusal alanın ortadan kaldırılması anlamına gelir. Eyleme karşı her sistem, kendi varlığını devam ettirebilmek için çoğulluğu ortadan kaldırmakla kendilerinin devamını sağlayabilir. "Her türlü siyasi hayatın koşulunu çoğulluğun oluşturmasından dolayı insanlık durumu bir şekilde siyasetle ilişkilidir" (Arendt, 2016, s. 36). Eylemlerle şekillenen siyasal alan, içinde farklı bakışların olduğu ve aynı zamanda bunun korunduğu çoğulluk alandır. Birey, siyasal alanda, çoğulluk içinde kimliği ile insan olduğunun farkına varır ve çoğulluğun göstergeleriyle kendisini

eşit ve benzersiz kılar. Bu durumda eylemin tam kavranması özgürlük ile mümkündür. Özgürlük olmadan siyasi yaşam olamaz; "siyasetin varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deneyim alanı ise eylemdir" (Arendt, 2017a, s. 207).

2.3.5. Eylem –Söz Verme ve Bağışlama

Vita activa içindeki etkinliklerin ortaya çıkardığı bazı problemler vardır. Bu problemleri *animal laborans*, *homo faber* sayesinde; *homo faber* de eylem sayesinde aşar. *Animal laborans,* yaşam sürecinin zorunluluklarından kaynaklanan ve sürekli yinelenen döngüsünden kendisini, *homo faber*'in yapmak/üretmek yetisinin işe koşulmasıyla kurtarabilir. *Homo faber'*in amaç-araç kategorisince belirlenmiş bir problemler dünyasından kurtulmasını sağlayan ise, anlamlı hikayeler üreten söz ve eylem yetileridir. Ama Arendt'e göre, eylemin yol açtığı problemler daha yüksek bir yeti ile çözülemez. "Eylemin harekete geçirdiği sürecin geriye döndürülmezliğinin ve öngörülemezliğinin" çaresi eylemin kendisinde içkindir. Bu çareler, bağışlama ve söz verme yetileridir. Diğer bir ifade ile bağışlama ve söz verme de bir eylemdir. Geriye döndürülemezlik olgusundan çıkış bağışlama yetisi ile mümkündür. Öngörülemezliğin, çaresi ise söz vermek ve sözü yerine getirmektir. Bağışlama, suçlardan oluşan geçmişin edimlerini silmeye hizmet eder. Kendisini bağlayıcı konuma sokan söz verme ise, geleceğin belirsizliğinde insanlar arası ilişkilerde sürekliliği sağlayarak "güvenlik adaları kurmaya" yarar. Dolayısıyla bu iki yeti bir birbirini gerektirir (Arendt, 2016, s. 342).

Bağışlanma olmaması durumumda, eylem yetimiz tek bir edimle sınırlı kalırdı. Diğer taraftan "verilen sözleri tutmak gibi bir durum olmasaydı, kimliğimizi asla koruyamazdık. Bu da çelişkilere düşmemiz ve umutsuzca savrulmaya mahkûm

olmamız anlamına gelir (Arendt, 2016, s. 343). Bağışlamanın geriye döndürülemezliği; söz vermenin belirsizliğini ortadan kaldırmasının yanında, bağışlama ve söz verme kişiye eylem çeşitliliği bakımından bir kimlik de kazandırır.

Söz vermenin, kısmen giderdiği öngörülemezliğin ikili bir yapısı vardır: Öngörülemezlik hem insanların yarın kim olduklarının güvencesini bugünden veremeyişlerindeki temel güvensizlikten, hem de bir eylemin sonuçlarını önceden bilememekten doğar. Söz verme yetisinin işlevi beşeri meselelerde var olan bu ikili karanlığa hakim olmaktır (Arendt, 2016, s. 352). Arendt'te bağışlama ve söz verme yetileri ancak çoğulluk koşuluna bağlı olarak gerçeklik kazanır:

> "Çoğulluğa, orada bulunmaya ve diğerlerinin eylemine dayandığı, bu yüzden hiç kimsenin kendi kendisini bağışlayamayacağı ve hiç kimsenin kendisi tarafından verilen bir söz verme nedeniyle mecburiyet hissedemeyeceğini söyler; yalnızlık ve izolasyon içinde söz verme ve bağışlama, gerçeğe bağlı kalmaksızın ve bir kimsenin kendi kendine oynadığı bir rolden daha fazlasını belirlemez" (Arendt, 1998, s. 207).

Söz verme ve bağışlama başkalarının varlığına bağlıdır; dolayısıyla yalnız bir insanın bu iki yetiye gerçek anlamda işlerlik kazandırması mümkün değildir. Çünkü Arendt'te yalnızlık içindeki insanın kendi kendini bağışlaması olanak dahilinde değildir.

> "Kimsenin kendi kendini bağışlayamayışının temel nedeni, eylem ve konuşmada [kendisini] ortaya koyan aynı kim'liğin, aynı zamanda bağışlamanın da konusu olmasıdır; eylem ve konuşmada olduğu gibi burada da kendi kendimize algılamaya muktedir olamadığımız farklılığımızla kendilerine görünür olduğumuz başkalarına bağımlıyızdır" (Arendt, 2016, s. 350).

Söz verme ve bağışlama yetisi ile insanlar özgür olarak varlıklarını devam ettirebilirler ve yeniden başlama gücünü kendilerinde bulabilirler. Bağışlama, bağışlayanı olduğu kadar bağışlananı da eylemin sonuçlarından özgür kılar (Arendt, 2016, s. 347). Arendt'in düşüncesinde söz vermenin hem avantajı hem de tehlikesi vardır. Söz vermede insanların güvenilmez olmalarını kabul ederek öngörülebilir

güvenilir adacıklar oluşturulur; "güvenilir yön levhaları dikilir." Ama kesin adalar oluşturulup ve bunlar kötüye kullanıldığında söz verme kendi kendini yok eder (Arendt, 2016, s. 352).

Arendt'e göre Nietzsche de insani yaşam ile hayvani yaşam arasındaki ayrımı söz verme yetisinde görmüştür. Söz verme, bağışlama ve bağışlanma gibi ahlakta da geçerli olan kaideler, başkalarıyla birlikte eylemde bulunma ve yaşam iradesinden doğarlar. Bunlar yeni ve sonu olmayan süreçleri başlatan eylemin kontrol mekanizmalarına benzer. Arendt'e göre eğer bunlar olmamış olsaydı "oluşun sürekli yinelenen döngüsünde ebediyen savrulmaya mahkûm olurduk" (Arendt, 2016, s. 355). Arendt açısından yaptıklarımızı bozabilme ve süreçleri kısmen denetim altına alabilme yetimiz olmasaydı otomatik bir varlık olurduk (Arendt, 2016, s. 355).

Arendt'te bağışlama ve söz verme yetilerini beşerî meseleler dışında kullanmak tehlikelidir. Çoktandır doğayı gözlemeyi, malzemeyi doğadan almayı bırakmış olan doğa bilimi ve teknoloji, artık onun içinde eylemde bulunmaktadır. Dolayısıyla yapılanın telafi edebilecek hiçbir çaresinin olmadığı doğa alanına, geriye döndürülemezlik ve insani öngörülemezlik taşınmıştır. H*omo faber* içerisinde yapma olarak eylemde bulunmanın en büyük tehlikesi, eyleme içkin olan telafi edici çarelerden (bağışlama) yoksun olmasında yatmaktadır. İmalatta zorunlu olan şiddet araçlarının kullanılması gibi nesnenin beğenilmediği durumlarda yok etme de söz konusu olabilir (Arendt, 2016, s. 344). Dolayısıyla, söz verme ve bağışlama doğa alanına uygulanamaz, çünkü işlerliği yoktur. Bu iki yeti ancak insanlar arası ilişkilerde geçerlidir.

Johnson'a göre Arendt'in bağışlama ve söz vermeye yaptığı vurgunun önemi, eşsiz bireylerin kim olduklarını gösteren eylemleri tanımasına dayanır. Bizler bağışladığımız ve söz verdiğimizde çoğulluk alanının inşasına katkıda bulunuruz.

Johnson, Arendt'in insanlık durumunda belirtiği olumsuzlarının önüne geçme noktasındaki umudu, bağışlama ve söz vermedir. Bunlar aynı zamanda doğumlulukla da bağlantılıdır ve doğumluluğun önemini vurgular. "Doğumluluk, her bir bireyin doğması gerçeğiyle ilişkili olmakla birlikte, bize ölmek için değil, 'başlamak için' doğduğumuzu gösterir. Bizim hareket etme yeteneğimiz doğumluluğumuzda temellenir" (Johnson, 2013, s. 62). Dolayısıyla, bağışlama ve söz verme doğumlulukla doğrudan bağlantılıdır. Çünkü her bağışlama yeni bir başlangıç demektir. Eylemde başlangıç ise doğumluluğa içkindir. Bu durumda, doğumluluğun eylem olarak gerçekleşebilmesi için söz verme ve bağışlama yetilerine ihtiyacı vardır. Özgürlük kendisini ancak eylemde gösterir. Eylemin de gerçekleşebilmesi için insanların özgür şekilde eylemde bulunmaları gerekir. Eylem ile özgürlük ilişkisi Arendt'in düşüncesinde bizi kamusal alan tartışmalarına götürür.

2.4. Kamusal Alan ve Özel Alan

Özel alan ve kamusal alan kavramları Arendt'in siyaset felsefesini kurgularken kullandığı iki önemli temel ayrımdır. Arendt'in düşüncesinde kamusal ve özel alan, *vita activa* içindeki hiyerarşinin ortaya çıkardığı bir olgudur. Arendt bu olguyu kabul eder ve savunur, fakat *vita activa* içindeki dengenin bozulmasıyla ortaya çıkan toplumsal veya sosyal alanı sorunsallaştırır. Ona göre, toplumun yükselişi ile kamusal alan ile özel alan arasındaki denge bozulmuştur ve bu da modern dünyada bir anlam krizine neden olmuştur. Arendt, özel alan ve kamusal alan üzerinden hem modern toplum eleştirisi yapar hem de kamusal alan karşısında yer alan ögelerin modern toplumda insanın özgürleşmesini nasıl tehdit ettiğini anlatır.

Arendt'in kamusal alan kurgusu bir kaygıyı içinde barındırır: Kamusal alan, Antik dünyadan itibaren "asli parçası olan, aydınlanma gücünü kaybetmiştir." Bunun sonucu olarak kayıplar yaşanmıştır. Kaybedilen şey "birey ile diğer insanlar arasında kurulan özel, genellikle de yeri doldurulamaz biraradalıktır" (Arendt, 2022, s. 15). Arendt, biraradalığın gerçekleşme yolunun kamusal alanda siyasal eylemden geçtiğini düşünür ve siyasal eylemin tekrar canlanması peşindedir. Diğer bir ifade ile kamusal alan Arendt'in ortak yaşama ideali için bir zemin oluşturur. Dolayısıyla kamusal alan ile siyasal eylemin yeniden düşünülmesini ve işlerlik kazandırılmasını amaçlar.

Arendt'te kamusal alan, özgürlük uzamıdır; insanlar arasında eşitliği sağlar ve çoğulluğun oluşmasına neden olur. Özgürlük için kamusal alan şarttır. Ona göre özgürlükten bahsetmek, siyaset ve eylemden bahsetmektir. İnsan yaşamının bütün yetileri ve özellikle siyaset ve eylem, özgürlüğü dikkate almadan kavranamaz. Özgürlük; eşitlik, adalet, iktidar gibi siyaset alanının fenomenlerinin içinde en ayrıcalıklı olanıdır. Özgürlük, siyasal eylemin doğrudan amacıdır ve "siyasal bir örgütlenme içerisinde bir arada yaşamanın koşuludur" (Arendt, 2017a, s. 206). Özgürlük olmadan siyasi yaşam olamaz, "siyasetin varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deneyim alanı ise eylemdir" (Arendt, 2017a, s. 208). Ama özgürlük durumu, yalnızca serbestlik durumunda doğmaz, başka insanların varlığına ve müşterek bir kamusal alana ihtiyaç vardır. Diğer bir ifade ile insanın söz ve eylemlerinin gösterebileceği siyasi olarak örgütlenmiş bir alana ihtiyaç vardır (Arendt, 2017a, s. 209). Özgürlüğün deneyim alanı olan eylemin gerçekleşebilmesi için kamusal alana ihtiyaç duyulması, bu alanın görünür olma özelliğinden kaynaklanır. Bu sayede insanlar söz ve eylemleri ile aynı durumda olan diğer kişilere görünür olurlar. Görünür olmayan bir eylem ya da insan karanlığa mahkumdur ya da yaşayan bir ölüdür. Arendt'in kamusal alanın önemine dair vurgusunu daha iyi anlayabilmek için, onun yeryüzünden

ve dünyadan yabancılaşma kavramlarına ve buradan hareketle modern çağa yönelik yaptığı eleştirilere bakmak gerekir. Arendt, bu eleştirilerde modernite altında kamusal alanın yitirilişini anlattığı gibi, bize kamusal alanı tekrar kurmanın yolarını gösterir.

Arendt'e göre yeryüzü, "insanlık durumunun tözünü oluşturur ve yeryüzü insana bir yaşama alanı sunmuştur"; ama insan bu yaşam alanını yapay hale getirme çabasındadır. Bilimsel çalışmalar, teknolojik gelişmeler insanın dünyaya mahkumiyetten kurtulma arzusu içinde olduğunu göstermektedir. Bilimsel çalışmalarla yaşama müdahale edilmesi insani varlığa bir başkaldırıdır. Burada sorun Arendt'e göre, artık bilimsel olmaktan çok, siyasidir ve sorun, 'meslekten siyasetçi ve bilimcilere' bırakılamaz. Dolayısıyla Arendt, geleceğe dönük bir kaygısını dile getirir: "Bilimin kaydettiği zaferle bilimsel hakikatlerin sadece matematiksel dille ifade edilmesiyle artık onlar üzerinde düşünme ve konuşma yapmaktan aciz bir konuma gelebiliriz." Bunun sonucu olarak da insan, kendi yaptığı makine kadar değeri olmayan düşünme yoksunu, konuşmayan yaratık haline gelebilir (Arendt, 2016, s. 30). Dolayısıyla Arendt, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin insanın düşünme ve konuşma niteliklerini olumsuz etkilenmesinden kaygılıdır. Artık bilim insanları, anlam yaratan konuşma yapabilecek konumdan çıkmışlardır.

Arendt'in özel ve kamusal alan modeline geçmeden önce bu alanlarla ilgili görüşler ele alınacak, sonra da kendi görüşü değerlendirilecektir. Öncelikle belirtilmelidir ki, Arendt'in görüşü de dahil bütün kamusal alan tartışmaları, "ayrılmışlıklara rağmen ya da bunları ortaya çıkaran yapısal engelleri ortadan kaldırarak eşit ve özgür bir ortak yaşamı; adil ve çoğul bir üst kimliği ya da kolektif tecrübeyi nasıl kılarız?" (Özbek, 2015, s. 44) ortak sorusu etrafında şekillenmektedir.

Kamusal ve özel kavramları birbiriyle karşıtlık ilişkisi içinde tanımlanır ve anlam kazanır. Kökleri Antik Yunan'a uzanan bu iki kavram siyasi ve toplumsal

analizlerde olduğu gibi felsefi analizlerde de tartışmalarda en fazla kullanılan kavramdandır. Weintraub'a göre kavramların farklı biçimlerinin altında yatan iki unsur ön plana çıkar: Görünürlük ve kolektiflik. Görünürlük, "gizlenmiş ya da kendi içine çekilmiş olan ile açık olan, ortaya çıkarılmış ya da erişilebilir olanı birbirinden ayırt eder." Kolektiflik ise, "bireysel olan ya da bireye ilişkin olan ile kolektif olan ya da topluluğun ortak yararını etkileyeni birbirinden ayırt eder" (Özbek, 2015, s. 45). İnsan eylemlerini ve toplumsal yaşamındaki farklılıkları ayırt etmek için normatif veya betimsel biçimlerde özel ve kamusal ayrımını Weintraub, dört model altında ele alır. "Liberal ekonomist model" olan birinci modelde kamusal-özel alan, devlet idaresi ve pazar ekonomisi olarak ayrılır. İkincisi olan Antik Yunan'a dayanan "cumhuriyetçi erdem modeli"nde kamusal alan, devlet ve pazar ekonomisi olarak ayrılır. Bu modelde, özel alan; aile ve ekonomi alanıdır. Kamusal alan ise siyasetin yapıldığı, tartışma, müzakere ve karar alanıdır. Üçüncüsü "gündelik yaşamdaki sosyal bağları ve etkileşimi mümkün kılan kültürel ve dramatik uylaşımları inceleyen" sosyallik modelidir. Toplumsal gerçekçiliğin oluşturduğu bir boyutta olan sosyallik modelinde, "kamusal, sosyallik içindeki kamusal yaşamın alanına; 'özel' ise, mahremiyetin alanına işaret eder." Dördüncü model olan "feminist model"de, özel olan aile ile pazar ekonomisi ve politik etkinlik arasında ayrım yapılır. Burada kamusal alan evin dışıdır (Özbek, 2015, ss. 46-7). Liberal ve cumhuriyetçi erdem modellerinde kamusal alan, siyasete karşılık gelir. Liberal modelde siyasi olan, devlet idaresidir. Cumhuriyetçi erdem modelinde ise siyaset, "tartışma, müzakere, kolektif karar alma ve birlikte eylem" anlamına gelir ve kamusal alan, siyasetin zeminidir. Dolaysıyla Arendt'in kamusal alan anlayışı Cumhuriyetçi erdem modeline girer.

Seyla Benhabib ise üç farklı kamusal alan modelinden bahseder. Bunlar, agonistik, legalistik ve söylemsel modellerdir. Agnostik model, "cumhuriyeti ve sivil

yaşamı erdeme dayandıran geleneklerde ortak olan kamu alanı anlayışına" dayanır. Legalistik model, "liberal geleneğin özellikle Kant'tan başlayarak 'adil ve istikrarlı kamu düzen'i politik düşüncelerini merkezine yerleştiren liberallerin görüşünü" temel alır. Söylemsel kamu modeli ise "Jürgen Habermas'ın yapıtlarında içkin olarak bulunan, geç dönem kapitalist toplumların demokratik-sosyalist bir yeniden yapılanışını öngören anlayıştır" (Benhabib, 1996, 238). Kamusal alan modellerinin her biri ortak bir yaşam alanı kurma iddiasındadır. Dolayısıyla Arendt de aynı düşünceden hareketle kendi kamusal alan modelini geliştirir. Arendt'in geliştirdiği model, Weintraub'ta ikinci, Benhabib'te ise birinci modele karşılık gelir.

Kamusal alan tartışmalarında en fazla ön plana çıkan düşünür Habermas'tır.[37] Habermas, kamusal alan ile "toplumsal yaşamımız içinde kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturabildiği bir alanın" ifade edildiğini ve "bu alana tüm yurttaşların erişmesinin garanti altına alındığını" belirtir. Habermas'a göre her birey, "kamusal bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur." Habermas'ta bu bireylerin biraradalık durumunda davranışları "ne iş ve meslek sahiplerinin özel işlerini görürken yaptıkları davranışlara; ne de bir devlet bürokrasisinin yasal sınırlarına tabi anayasal bir düzenin üyelerinin davranışlarına benzer." Habermas'a göre,

> "yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olurlar" (Habermas, 2015, s. 95).

[37]Seyla Benhabib'e göre *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* eserinde Habermas, Arendt'le diyaloğunun merkeziliğini ortaya koysa da, aralarındaki alışverişin karmaşıklığı ve Arendt'e olan entelektüel borcunun büyüklüğü bakımında hak ettiği değeri vermemiştir. Jürgen Habermas, Hannah Arendt'e yalnızca kamusal alan kavramını yeniden keşfetmesinden dolayı borçlu değildir. Habermas'ın "iletişimsel eylem" kavramının kökeninde yer alan "emek" ve "etkileşim" arasındaki can alıcı ayrımı, Arendt'in *İnsanlık Durumu*'daki Karl Marx eleştirisine ve onun iş, emek ve eylem arasındaki ayrımına derinden borçludur (Benhabib, 2000, 199).

Nancy Fraser'e göre Habermasçı anlamda kamusal alan fikri, "politik katılımın konuşma ortamı aracılığıyla icra edildiği bir sahneye işaret" eder. Kamusal alan "yurttaşların ortak meseleleri hakkında müzakerede bulundukları", "kurumsallaşmış bir söylemsel etkileşim", "devletten ayrı olan; ilke olarak da devlete karşı eleştirel söylemlerin üretildiği ve dolaştığı bir alan"dır(Fraser, 2015, s. 104). Fraser, Habermas'ın kamusal alan düşüncesinin "aynı zamanda resmi-ekonomiden de kavramsal olarak ayrı; pazar ilişkilerinin değil, söylemsel ilişkilerin alanı; satın alma ve satma yerine, tartışma ve müzakere için bir sahne" olduğunu belirtir (Fraser, 2015, s. 105).

Arendt ve Habermas'ın kamusal alanda tartışma ve müzakere vurgusuyla birlikte özgürlük anlayışları da benzerlik gösterir. Her ikisi de ortak bir yaşam alanında bulunabilmek için konuşmanın önemine vurgu yaparlar. Arendt'in diyalog ve anlaşma kavramı ile Habermas'ın iletişimsel rasyonellik teorisi arasında da benzerlikler vardır (Steinberger, 1990, s. 819). Benhabib, Arendt'in kamusal alan modeli ile liberal modeli karşılaştırır:

> "Hannah Arendt'in düşünceleriyle karşılaştırıldığında liberal kamu alanı anlayışının avantajı, iktidar, meşruiyet ve kamu söylemi arasındaki bağlantıları çok daha açık bir şekilde ortaya koymasıdır. Ne var ki bu model Arendt'inkinden daha da kısırdır, çünkü politikayı hukuki ilişkilerle çok yakın bir analoji içinde ele alır ve böylece Arendt'in otantik politikanın işaretleri olarak gördüğü kendiliğindenlik, düşgücü, katılım ve iktidar elde etme üzerine vurguyu yitirir" (Benhabib, 1996, 243).

Arendt, filozofların görüşleri üzerinden kamusal alan değerlendirmesi yapar. Ona göre filozoflar genelde polise düşmandır. Özellikle Heidegger'de kamusal alan, "gerçekliği gözlerden saklama ve hatta hakikatin görüntüsünü engelleme işlevine sahiptir"(Arendt, 2014a, s. 583). Fakat Arendt, Jaspers'in kamusal alan anlayışını över. Ona göre, Jaspers'in kamusal alanı olumlayışı eşsizdir (Arendt, 2022, s. 95). Bu

olumlayış, Jaspers'in "aydınlık ve açıklık aşkının bir sonucudur" (Arendt, 2022, s. 96). Arendt, Jaspers'ın "birey kendi başına makul olamaz" ifadesine bağlı olarak onun için şöyle der: "Bu anlamda asla yalnız değildi; ne de böyle bir yalnızlığa iyi gözle bakıyordu. Varoluşunu güvence altına aldığı *humanitas*, düşüncesinin özel bir bölgesinden filizlenmişti ve bu bölge asla insansız kalmamıştı" (Arendt, 2022, s. 98).

Arendt'e göre Jaspers'in düşüncesi, "dünyayla ve içindeki insanlarla bağlantılı kaldığı için uzamsaldır." Jaspers'in başkalarıyla bağlantılı düşünme biçimi, "zerrece siyasi olmayan şeyleri ele aldığında bile siyasi olmaya mahkumdur; zira sürekli *par excellence* siyasi zihniyet olan Kantçı 'genişletilmiş zihniyet'i pekiştirir" (Arendt, 2022, s. 101). Kant'ın 'genişletilmiş zihniyet' anlayışı, Arendt'te *sensus communis*'e dönüşür.

Arendt'e göre Jaspers'in kamusal alanı, iletişim temelinde işler. Jaspers'te insanlığın dayanışması sağlam bir şeye dayanacaksa "karşılıklı anlaşma ve süregiden bir kendini açıklama süreci yaşanması gerekir…karşılıklı anlaşmanın önkoşulu da kişinin kendi geleneğinden ve ulusal geçmişinden değil, ama her gelenek ve geçmişin iddia ettiği bağlayıcı yetkeden ve evrensel geçerlilikten feragat edilmesi olacaktır." Arendt'e göre Jaspers, "her türlü öğretinin mutlaklık iddiasını reddeder ve onun yerine, içinde bütün tikel felsefi içeriklerin bireysel felsefe yapmanın araçlarına dönüştüğü, evrensel bir görelilik koyar." Jaspers'e göre,

> "evrensel iletişimde, bütün dogmatik metafizik içerikler, benim güncel varoluşum ve felsefe yapışımla bağlantıları nedeniyle, kronoloji zincirinde sabitlenmiş tarihsel yerlerini terk edip hepsinin birbirlerine çağdaş oldukları tinsel bir aleme giren düşünce silsilelerine, süreçlerine çözünürler. Düşündüğüm her şeyin, bugüne kadar düşünülmüş her şeyle sürekli iletişimde kalması gerekir" (Arendt, 2022, s. 107).

Görüldüğü gibi Jaspers'te tek bireyin varoluşunun güvencesi, bireyin diğer bireylerle birlikteliği; dünya içinde insanlarla iletişimde oluşuna bağlıdır. Bu iletişimde

mutlak hakikatlere yer yoktur. Jaspers'in kamusal alan ile ilgili bu görüşleri Arendt'in çoğulluk düşüncesiyle uyum içindedir. Arendt'te kamu alanı, özgürlük uzamıdır; eşitlik sağlar ve çoğulluk durumunu korur. Kamu alanı olan "yapay 'dünya' hem eşitliği hem bireyselliği mümkün kılan bir 'ara-durum'dur" (Villa, 1996, s. 262). Ona göre, kamusal alan iki fenomene işaret eder: Görülebilir/duyulabilir olma ve müşterek dünya.

Kamusal alanın birinci ögesi, kamusal alana çıkan her şeyin görülebilir/ duyulabilir olmasına işaret eder. Bu özellik, dünyanın gerçekliği hakkında emin olmamızı sağlar. Kamusal alanın gerçekliği müşterek dünyanın sunduğu sayısız perspektifin eş zamanlı mevcudiyetine dayanır. Bu sayede insanlar hayatlarının anlamlandırmasını kamusal alanda birbirlerinin konumuna göre yaparlar. Anlam, herkesin farklı bir konumda görülüyor ve duyuluyor olmasından çıkar. Bu bağlamda özel alan gerçekliğin yerini alamaz (Arendt, 2016, s. 101). Birinci ögedeki "görülebilir ve duyulabilir" olmak nitelikleri kamusal alana çıkan her şeyden istenir. Bu bize "gerçeklik duygusu" verir. Dolayısıyla bu gerçeklik duygusu, aynı anda farklı görülerin varlığını gerekli kılar. Bunlar, hayatın anlamlandırılması için şarttır. Çünkü, hayatın anlamlandırılması diğer "görülebilir ve duyulabilir" şeylere bağlıdır. Dolayısıyla anlam, farklı görünümlerle anlam kazanır. Özel yaşam içerikleri, kamusal alanda görünürlüğe dönüşmediği sürece özel alanın sınırlarında kalır ve anlamdan yoksundur. Özel yaşamın geçeklik kazanmasının yolu kamusal alanda görünür olmaktan geçer. Özel alanda gerçekleşen insan deneyimleri kamusal alana geçtiğinde farklı bir nitelik kazanır. Bunlar görünür olarak dünyamızın gerçekliğini ve dünyayı oluşturmada pay sahibi olurlar. İnsanlar söz ve eylemle dünyada boy göstererek politik uzamı oluştururlar:

> "Etkin biçimde görünür olma, başkalarının bakış açısından görüldüğünde, onlara bir dünyada görünmem ve bu dünya içerisinde, yani salt yaptıklarımla ve söylediklerimle onlar tarafından algılanmam anlamına gelir. 'Başkalarının arasında biri olarak görünür hale gelmek' Arendt'e göre ancak 'kendi gibiler arasında hareket etme' isteği varsa, yani insanların birbiriyle anlaşabildiklerinde

> olanaklı olabilir. Başka bir ifadeyle, insanlar konuşarak ve eylemde bulunarak, 'daha önce görünür olmadıkları dünya sahnesine ayak basarlar' ve tam da bu eylem aracılığıyla kamusal ve bununla birlikte politik uzamı kurarlar" (Gander, 2009, s. 63).

Kamusal alanın ikinci ögesi, "hepimiz için müşterek bir dünyayı ifade eder." Bu dünya yeryüzü ya da doğayla özdeş değildir. Bu, insanlar arası ilişkilerle ve "insan elinden çıkma şeylerle, insani yapıntıyla ilintilidir" Arendt, bu dünyada birlikte yaşamayı "masa" metaforu ile anlatır. "Şeylerden oluşan bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından müşterek olarak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, …bu dünya da insanları hem birbirine bağlar hem de ayırır" (Arendt, 2016, s. 95).

Burada 'masa' ortak dünyadır. Masa etrafında insanlar etkileşimde bulunurlar. Fakat masanın ortadan kalkması durumunda ilişkiler de ortadan kalkar. Kamusal alanın ikinci ögesindeki "dünya", yeryüzünden farklı olarak insanlar arası ilişkilerden ve insan ürünü şeylerden oluşur. Bunlar; insanların yeryüzünü dünya kılmalarını sağlar. Dünya herkese açıktır ve masa gibi insanları birbirine bağlar veya ayırır. Bu anlamıyla masa, çoğulluğu içinde barındırır. Çoğulluk, belirtildiği gibi kamusal alanın bir niteliğidir. (Berktay, 2016, s. 48). Arendt'e göre, "insanlık hiçbir zaman ne yalnızlıkta ne de kişinin emeğini kamuya vermesinde kazanılır." İnsanlığa ancak kişinin kendi hayatını kamusal alana girmesiyle ulaşılabilir (Arendt, 2014a, s. 65). Kamusal alan, insanları bir araya toplar ve onları birbirleriyle ilişkiye sokar. İnsanlar görünür özelliğinden dolayı kalıcı bir şeyler bırakmak için kamusal alana girerler. Kamusal alanın ortaya çıkması için süreklilik şattır; tek bir insan ömrü ile kurulamaz ve sadece hayatta olan insanlar için plan yapılamaz. Arendt burada bir şartı ileri sürer: Bu yeryüzü ölümsüzlüğüdür. Bu olmadan siyasetin yanında ortak dünya ve kamusal alan mümkün olabilir (Arendt, 2016, s. 99). Kamusal alanın işaret ettiği birinci ögenin karşısında içsel yaşam yer alır. Bu bulanık bir yapıya sahiptir. Ancak, hikâye anlatıcıları ve sanatsal faaliyetlerle içsel

yaşam, kamusal alana çıkabilir. Arendt'te kamusal alanın karşısında yer alan özel/mahrem teriminin kökünde mahrum kılıcılık anlamı vardır:

> "Mahrum kılıcılık anlamını kamusal alanın bu çoğul anlamıyla olan ilişkisinden almaktadır. Tümüyle özel bir yaşam sürdürmek hakiki bir insani yaşam için özsel olan şeylerden yoksun kalmak demektir…Başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten; başkalarıyla müşterek bir şeyler dünyası aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı nesnel bir ilişkiden, yaşamın kendinden daha kalıcı bir şeyler başarma olanağından yoksun kalmak demektir. Özeldeki mahrumiyet, anlamını başkalarının yokluğunda bulur; özel haldeki insan başkalarının gözüne görülmez, o nedenle sanki yokmuş gibidir. Yaptıkları kaale alınmaz, başkaları için bir önemi yoktur; onu ilgilendiren başkalarını ilgilendirmez" (Arendt, 2016, s. 104).

Arendt, kamusal alan ve özel alan görüşünü temellendirmek için Antik Yunan'a gider.[38] Burada eskinin gözüyle yeniye bakar. Fakat bu eski olumsuz anlamda bir eski değil, yeniyi aydınlatacak bir eskidir. Antik Yunan'daki polis'te, ev örgütlenmesi özel yaşam, siyasi örgütlenme/*bios politikos* kamusal alandır. Antik Yunan'da şehir devletlerinin kurulmasıyla insanlar özel yaşamın yanında siyasal yaşamı da elde etmişlerdir. Sonuçta iki varoluşsal yaşam; özel alan (idion) ve kamusal alan (koinon) ayrımı ortaya çıkmıştır. Bu ayrımın temel özelliği yaşam ve iyi yaşam ayrımına dayanır. Özel alan, yaşamın, sadece biyolojik yönüne vurgu yapar. Bu alan, istekler ve ihtiyaçlar tarafından şekillenir. Özel alan özgürlüğün olmadığı, zorunluluk eseri doğal bir topluluk olan hanedir. Burada güç ve şiddet uygulanır ve eşitsizlik hakimdir. Kamusal alan ise, güç ve şiddet yerine 'ikna'nın hâkim olduğu, eşitliğe dayalı, söz ve eyleme olanak sağlayan özgür bir örgütlenmedir (Arendt, 2016, ss. 60-3). Antik Yunan özel-kamusal alan karşıtlığını, alt karşıtlıklar besler: Eşitsizlik karşı eşitlik,

[38] Norris' göre Arendt'in Yunan deneyimine ilişkin açıklamasının şüpheli olduğundan, bazı eleştirmenler onun kamusal ve özel arasındaki ayrımını reddederler. Norris'e göre Arendt açıkçası tarihsel doğrulukla ilgilenmez. "Bu can sıkıcı olsa da, okuyucuları onun gerçek projesinden, politik eylemin doğasını ve önemini anlama projesinden uzaklaştırmamalıdır" (Norris, 1996, 169-70).

güç-şiddete karşı ikna, zorunluluğa karşı söz ve eylem özgürlüğü, biyolojik yaşama karşı söz ve eylemle şekillenmiş, ikna yönteminin hâkim olduğu iyi yaşam.

Antik Yunan'da *bios politikos*, kamusal alandır. Bu alanı kuran eylem ve söz nitelikleridir. Polis'ten önce, eylem ve konuşma bir arada iken, polis'te eylem ve konuşma ayrılmış ve vurgu eylemden konuşmaya kaymıştır. Polis'te yaşamak siyasal olmaktır ve her şey şiddet ve zora başvurmadan söz ve ikna yöntemiyle çözülür. Arendt'e göre bu iki karşıtlıktan dolayı, özel alanda zorunluluk, fanilik ve utanç; kamusal alanda ise kalıcılık ve onur en önemli ayırıcı özelliklerdir. Ama Arendt'e göre kamusal alan ve özel alan arasındaki en önemli fark, gizlilik ve açıklıkta kendisini gösterir (Arendt, 2016, s. 124).

Özel alan; köle, yabancılar ve barbarlar tarafından oluşturulurken, kamusal alan yurttaşlara aittir. Yurttaş, her iki alana hâkim olmalıdır ve yurttaşın siyaset yapabilmesi için bu şarttır. Arendt, Antik Yunan'da kamusal alana katılmanın, özel alana sahip olmaktan geçtiğini belirtir. Polis'te özgürlüğün koşulu hane yaşamının zorunluluklarının halledilmesine bağlıdır. Poliste yaşamın zorunluluklarıyla uğraşan kişi siyaset yapamaz. Dolayısıyla kamusal alana katılmak için mülkiyete sahip olmak gerekir. Mülkiyete ilginin nedeni özel mülkiyete saygı değil, yaşamın zorunluluklarına hâkim olmak için araç olmasıdır. Kısaca polis'te özgürlüğün yolu mülkiyetten geçer (Arendt, 2016, s. 71).

Arendt'in kamusal alan yaklaşımı, erdeme dayalı siyaset yaşamını temel alır. Buna göre, kamusal alanda insanlar, söz ve eylemleriyle kim olduklarını özgürce göstermelidirler. Kamusal alana çıkma, belli bir kimliği dayatma değil, her insanın kendi kimliğinde kamusal alanda görünür olmasıdır. Arendt'in özel ve kamusal ayrımının Antik Yunan polis örgütlenmesine dayanmasından dolayı kendisi Antik Yunan hayranlığıyla suçlanmıştır (O'Sullivan, 1994, s. 223). Benhabib'e göre Arendt'in

kamusal alan düşüncesi, “Yunan polis"inin agonistik politika alanının bir methiyesidir.” Benhabib, Arendt’in polis anlayışında okuyucuyu rahatsız eden hususlar olduğunu belirtir: Arendt tarafından “idealize edilmiş” polis yaşamını mümkün kılan, “kadınlar, köleler, emekçiler, yurttaş olmayan sakinler gibi geniş insan gruplarının ve Yunanlı olmayan herkesin ondan dışlanmış olması” ve yaşamsal ihtiyaçlarıyla ilgilenmek zorunda kalmayan çok az sayıdaki insanın[39] politika için gerekli zamana sahip olmasıdır (Benhabib, 1996, 239). Dolayısıyla kamusal ile özel alan arasındaki eşitsizlik, Arendt’in Antik Yunan yüceltmesini gölgelemektedir. Eşitsizlik üzerinden kamusal alan eşitliğin ve özgürlüğün sağlanması ve bunu özel alan üzerinde sağlanan bir tahakkümle gerçekleşmesi polis yaşamının eleştirildiği bir diğer noktadır. Berktay, Arendt’in polis hayranlığına karşı şöyle der: “Onun hayranlığı Antik Yunan’ı tekrar canlandırmak değil, oradan ilham alarak modern düşüncenin çıkmazlarına çözüm bulmaktır” (Berktay, 2016, s. 17).

Arendt’in politik düşüncesinin aynı zamanda öykü anlatma metodolojisine[40] dayandığı düşünülürse, Arendt’in polis üzerinden kamusal alan öyküsü anlatması, düşünme alıştırması olarak okunabilir. Arendt tarihin geçmiş deneyimlerinde gizli kalan anlam katmanlarını çıkartıp bunlardan, modern toplumun çıkmazlarına çözüm yolu bulmaya çalışır. Arendt, aynı metodu, aşağıda görüleceği gibi toplumsal alan çözümlemesinde de yapar.

[39] Nüfusu 350 bin olan polis’te 40-50 bin yurttaş bulunur (Ağaoğulları, 2009, s. 19).
[40] Benhabib’e göre Arendt’in politik düşüncesi "öykü anlatma” metodolojisidir.” Arendt, bu öykü yöntemi ile düşünme alıştırması yapar. Bu sayede tarihte gizli kalmış katmanlar çıkartılır ve bunlarla zihni geleceğe yönlendirecek bir öykü devşirilir (Benhabib, 1996, 240).

2.5. Toplumsal Alan

Arendt'in en sorunlu[41] kavramlarından birisi 'toplumsal' kavramıdır ve onun toplumsal kavramını ele alış biçimi gerçek bir etki bırakmaz (Johnson, 2013, s. 126). Aynı zamanda toplum, Arendt'in yüklediği anlamdan dolayı anlaşılması güç bir kavramdır. Canovan, Arendt'in 'toplum' kavramının ve ona eşlik eden 'sosyal' ve 'politik' ayrımının kavranmasının çok zor olduğunu belirtir. Bu zorluk, öncelikle toplumun insanlığın kendisiyle birlikte var olması ve ikinci olarak da siyasetin topluma bağımlı olmasıdır. Ancak Arendt, toplumu bu anlamda kullanmaz. Arendt'e göre toplum, insan ilişkilerinin toplamı değil, farklı özellikleri olan belirli bir ilişki tarzına karşılık gelir (Canovan, 1992, ss. 116-7). Bu ilişki tarzı ekonomik unsurlar tarafından belirlenir. Bu alanın temel özelliği ise, eylemek değil, davranmaktır ve davranışı da belirleyen ekonomi/ istatistik bilimidir. Toplumu Arendt şöyle tanımlar: "Toplum, sadece yaşamak uğruna karşılıklı bağımlılığın kamusal önem ve anlam kazandığı ve salt beka ile ilgili etkinliklerin kamusal yaşamda boy göstermesine imkân tanındığı bir

[41] Arendt'e göre toplumsal sorun "yoksulluk, aşağılık" bir durumdur. Çünkü insanı bedeninin emirlerine bağlar. Arendt bu sorunu Fransız ve Amerikan Devrimlerini karşılaştırarak yapar. Fransız Devrimi'nin yardımına koşan, onu canlandıran, ileri taşıyan ve kötü bir sona mahkûm eden zorunluluğun hükmü altında yoksullardan oluşan kalabalıktı. Arendt'e göre bunlar siyaset sahnesinde göründüğünde zorunluluk da onlarla birlikte görünmüştür (Arendt, 2017b, 76). Arendt'e göre devrimin sonunu getiren halkın ihtiyaçları olan zorunluluktu. Yoksulluk ve zorunluluğun komplosundan tarihi an kaçmıştır. Devrim yönünü değiştirmiştir ve devrim artık özgürlük değil halkın mutluluğunun hedefi haline gelmiştir (Arendt, 2017b, 77). Fransız Devrimi'nin 'Baldırı Çıplak Hakları'na dönüşmesi onu takip eden bütün devrimlerin dönüm noktası olmuştur. Karl Marx, Fransız Devrimi'nde yoksulluğun birinci derecede siyasi bir güç olduğunu öğrenmiş ve ifade ve kavramlarıyla devrimin gidişatını etkilemiştir (Arendt, 2017b, 81). Devrim, siyasal alanın kapılarını yoksullara açtığından bu yana, burası toplumsal alana dönüşmüştür. Hane içi alana ait konular kamusal alana girmesine izin verilmiş, bunlar burayı bozguna uğratmıştır. Çünkü bunlar karar alma ve ikna şeklinde ikili süreçlerle çözülebilecek konular değildir. Bunlar uzmanların eline bırakılması gereken idari konulardır. Arendt'e göre Fransız Devrimi başlangıçtan itibaren yönünü sapıtmış ve özgürlük kurma yolundan çıkmıştır. Bu devrimin yolu yaşamsal zorunluktan kurtulmanın yoluyla belirlenmiştir ve halkın çektiği sefaletin doğurduğu merhametin sonsuz derinliğiyle şekillenmiştir (Arendt, 2017b, 119). Amerika Devrimi'nde ise eşitler arası kanaatlerin değişimi vardır. Fransız Devrimi'nde tek bir görüşün kamuoyuna mal edilmesi durumu söz konusudur. Fransız Devrimi'nde halk, alt tabaka, mutsuzlar, talihsizler olarak görülürken Amerika Devrimi'nde halk, farklı sesler ve çıkarların çokluğudur. Amerika Devrimi'nde acil ihtiyaçlar, merhamet hissi yoktur, daima eylem halinde kalmışlardır (Arendt, 2017b, s. 123)

biçimdir, başka bir şey değildir" (Arendt, 2016, s. 88). Bu durumda toplum, özel alana ait yaşam ihtiyaçlarının kamusal alanda öncelikli olmasıyla şekillenir.

Arendt'in gözünden toplumun nasıl ortaya çıktığını görmek, ilk bakışta onun anlaşılmasını kolaylaştırır. Ona göre toplum, *vita activa* içindeki emek etkinliğinin kamusal alana girmesi ve kamusal alanda boy göstermesiyle ortaya çıkmıştır. Bu durumda özel alan ile kamusal alan bulanıklaşmış, özel ve kamusal alana benzemeyen, yeni bir alan ortaya çıkmıştır. Toplumun ortaya çıkışı ve yükselişi ile özel ve kamusal alan farklılıkları ortadan kalkar hem özel hem de kamusal alanın nitelikleri değişime uğrar. Bu durumda Emeğin kamusal alana girmesinden dolayı toplum, bir tür sahte-kamusal alana dönüşür. Toplumda insanlar birbirine bağlıdır, fakat onları bağlayan kaygılar, ortak bir ekonomide ve ortak bir kitle kültüründe üretim ve tüketim ile ilgilidir. Birleşirler, çünkü ihtiyaçları ve arzuları aynıdır ve toplu olarak beslenirler, ancak çoğul bireyler olmalarına izin verecek ortak bir dünyada toplanmazlar. Sürü benzeri tekdüzelik bu nedenle Arendt'in anladığı gibi 'toplum'un özüdür (Canovan, 1992, s. 117).

Benhabib'e göre Arendt "toplumsalın yükselişi" terimiyle modern toplumların dönüşerek dar bir siyasi alana hapsolması yanında ekonomik pazarla aileye bölündüklerini anlatır. Bu dönüşümde geçekleşen; modern çağa kadar "gölgede kalmış ev işleri alanı" ile ekonomik etkinlikler özgürleşerek kamusal alanda problem haline gelir (Benhabib, 1996, 239). Bu yaşam alanı antik ve orta çağda hiç bilinmeyen bir dünyadır. Bu dünya insanlığın yaşam sürecine odaklanır ve başka bir şeyle ilgilenmez. Onun ilgi çerçevesi içindeki her şey tüketim nesnesine dönüşür (O'Sullivan, 1994, s. 228).

Toplumun ortaya çıkışıyla bireyden beklenen şunlardır: Toplumun her bir üyesi "yalnızca tek bir görüş ve ilgiye sahip devasa bir ailenin üyesiymiş gibi

davranmalı" ve "bir toplumun mensupları kurallara itaat etmeli, konuşmak ve bireysel hareket etmek yerine toplumsal normlara uymalıdır." Toplumsal alanda böyle bir beklentinin olması, kamusal hayatın niteliklerinin kaybolması, kamusal hayatın özel alana çekildiği anlamına gelir. Bundan böyle, eşitlik, söz ve eylem yerine toplumsal mutabakat ön plandadır (Johnson, 2013, s. 52). Toplum, eylem olanağını dışlar, mensuplarına belli davranış kalıpları sunar. Toplumun arakasından gelen kitle toplumu, tüm toplumsal grupları eşitler. Bu eşitleme ile toplum, kamusal alana yerleşir (Arendt, 2016, s. 81).

Arendt'e göre, toplumsal alanın genişlemesi, siyasi birliğe/kamu işlerine gösterilen ortak ilginin insanların zihinlerinden silinmesi anlamına gelir. Bu süreçte, siyasi olan sosyal olan tarafından engellenir ve insanlar eylemde bulunmak yerine davranırlar. Davranışlar ise ekonomik üretici ve tüketici davranışlarıdır (Benhabib, 1996, 239). Bu durumda siyasetin kaynağı kamusal alanın sosyal alan tarafından bozulmasıyla hem siyaset zihinlerden silinir hem de eylemin yerine davranış geçer.

Arendt, toplumsal alanın ortaya çıkışını çok gerilere götürür. Ona göre eylemin gerçekleştiği *zoon politikon*'un Thomas Aquinas tarafından *animal socialis* olarak çevrilişiyle başlar. Bu çeviri ile Antik Yunan'daki özgün siyaset anlayışının kaybolması, toplumsal alanın da ortaya çıkmasının yolunu açar. Fakat toplumsal alanın kendisini tam olarak göstermesi modern çağın doğuşuyla olmuştur(Arendt, 2016, s. 65).

Arendt'in toplumsal alanı değerlendirmesi, bir modern toplum eleştirisidir. Burada Arendt'in temel kaygısı, toplumun yükselişi ile birlikte söz ve eylemin kaybolmasıdır. Toplumsal alanın ortaya çıkmasıyla birlikte modern dönemde doğal olarak kamusal alan çökmüş ve insanlar dört duvar arasında eşyalarla mutlu olmaya başlamışlardır. Toplumsal alanda, kamusallığın müşterek özelliği olan bir araya gelme, bağlantı kurma kudreti yitirilmiştir (Arendt, 2016, s. 96).

Toplumsal alanın modern dönemde ortaya çıkışı, ekonomi biliminin doğuşuyla paraleldir. Ekonominin bir bilim dalı olması, insanları toplumsal varlık haline getirmiştir. Ekonominin ve istatistiğin yasaları, eylemlerle değil, davranış yasalarıyla ilgilenir. İstatistik, kalabalığın yönetilmesinde davranış bilimlerine yardımcı olur. Bu anlamıyla masum bir bilim değil, toplumun gizli silahıdır (Arendt, 2016, s. 84).

Modern dünyada, siyasal alan ile toplumsal alan ayrımı pek yoktur. Toplumsal alanın ortaya çıkmasıyla siyaset, toplumun işleyişine eşitlenir ve siyasetin göstergeleri eylem, konuşma ve düşünme toplumsal çıkara yönelik etkinlik olur. Ayrıca aile içi örgütlenmeye 'toplum', bunun siyasi örgütlenmesine de 'ulus' adı verilir. Artık 'siyasal ekonomi' ifadesinin kendi içinde taşıdığı çelişki göz ardı edilir (Arendt, 2016, s. 66). Bireyler, eyleyenler olmak yerine ekonomik üreticiler ve tüketiciler olurlar.

Sosyal alanın ortaya çıkmasıyla özel alan, siyasal alandan ziyade sosyal alanla ilişkili olarak tanımlanır ve sosyal alandan kendini korur. Konuşma ve eylem etkinlikleri, siyasal alan faaliyeti olmaktan çıkar, özel alana taşınır. Önceden kamusal alanda sergilenen bireysel farklılıklar, kamusal alandan gizlenerek, özel alan meselesi olarak görülür. "Özel alan, saklama işlevi görmeye devam eder." Toplumsal alanın ortaya çıkmasıyla özel mülkiyetin de rolü değişir. Kamusal alana girmek için zorunlu olan mülkiyet kutsaldır. "Toplumsal alan geliştiğinde özel mülkiyetin yerini zenginliğin birikimi alır" (Johnson, 2013, ss. 53-4). Bu durum dünyadan yabancılaşmanın da sebebidir. Dünyadan yabancılaşma, modern toplumlarla ilgilidir ve toplumun ortaya çıkmasına neden olur. Servet birikiminin kapitalist ekonominin önünü açmasıyla dünyadan yabancılaşma başlar.[42]

[42] Arendt, dünyadan yabancılaşmayı mülkiyet ve servet kavramları üzerinden anlatır. Ona göre bu kavramlar modern çağ öncesinde aynı anlama gelmemesine rağmen günümüzde aynı anlamda kullanılmaktadır. Modern çağ öncesi uygarlıklar özel mülkiyeti kutsal kabul ederken, servet kabul

Eylemin yerine davranışın geçmesi ve toplumun, kamusal alan olarak örgütlenmesiyle, insanlar emekçi ve iş sahiplerinden oluşan bir topluluğa dönüşmüştür. Toplumun emek tarafından kurgulanmasıyla ne içsel ne özel ne de siyasal alan kendini topluma karşı koruyabilmiştir. Toplumun yükselmesiyle insanı insan yapan söz ve eylem, özel alana sürülmüş, onun yerine emek geçmiştir. İnsanlar arasında faziletli olmak emekle ölçülür olmuştur. Ancak Arendt'e göre hiçbir beşerî fazilet, uygun mekân sağlayan kamusal alanın kurucu unsurlarının yerini alamaz. İnsanlar arasında ilişkinin anlamı söz ve eylem içerisinde açığa çıkar.

Toplumun yükselişi ile kamusal alanın iki ögesi zedelenmiştir. Birinci öge olan görünür ve duyulur olmanın zedelenmesiyle özel yaşamda mahremiyet alanı genişlemiştir. Bunun sonucu olarak da insanın gerçekliğine ilişkin duygularımızın yitimi gerçekleşir. Ortak dünyanın zedelenmesi, kitle toplumunun en görünen niteliği olan tüketim alışkanlığını hazırlamıştır. Toplum, tüketim toplumunu yaratarak bireylerin tüketim nesneleri haline gelmelerini sağlar. Tüketim toplumu aynı zamanda, kamusal alanın yarattığı dünyadaki ölümsüzlük duygusunu da ortadan kaldırır. Kamusal alan insan ömrünü aşan bir kalıcılığa bağlıdır. Kamusal alan süresinin, bir insan yaşamını aşması gerekir. Kamusal alanın yarattığı böyle bir ölümsüzlük olmadan ne

edilmemiştir. Antik Yunan ve Roma'da mülkiyet dünyada bir mekâna ve aileye sahip olmak demektir. Mülkiyetin kaybı, yurttaşlık haklarının kaybı anlamına gelir. Bu durumda yabancıların, kölelerin servetinin olması onların mülkiyet sahibi oldukları anlamına gelmez. Özel mülkiyet, insanı kamusal alana hazırlar, diğer bir ifade ile kamusal alana girmenin ön koşulu özel mülkiyete sahip olmaktan geçer. Özel mülkiyet aynı zamanda yurttaşın özel-gizli bir mekanını oluşturur. Bu mekânın olmaması insanın gizli-özel alanı olmadığı anlamına gelir ki, bu durumda insan, insan olmaktan çıkar. Bu durumda özel mülkiyet, hem kişiyi kamusal alana hazırlar hem de kişinin özel-gizli bir mekân oluşturmasına imkân verir. Arendt, Antik Yunan'daki mülkiyet anlayışının zenginliği içinde barındıran servetten farklı olduğunu belirtir. Arendt'e göre mülkiyetten servete geçiş veya her ikisinin de zenginliğini içeren servet anlamında kullanılma süreci reform hareketleriyle başlamıştır. Reform hareketlerinde başlatılan mülksüzleştirme, özel mülkiyetle çatışmaya girdiğinde, özel mülkiyeti yok ederek servet birimine neden olmuştur. Bu durum bizi Arendt'in mülkiyet-servet üzerinde durmasının asıl nedenine götürür: Reform hareketleriyle başlatılan mülksüzleştirme servet birikimiyle özel alan ile kamusal alan arasında var olan ayrımın kalkmasına neden olmuştur. Mülkiyet yaşamın zorunluluklarından kurtulmak ve kamusal alana/siyasi yaşama özgür birey olarak girmek için bir araçtır. Dolayısıyla Arendt'te mülkiyeti zenginlik için servet olarak büyütmek, zorunluğun kölesi olmaktır ve kamusal alanı ortadan kaldırmaktır (Arendt, 2022, 107-12)

.

siyaset ne kamusal alan olur. İş'te tüketime yönelik bir yaşam, ölümsüzlük arzusunu ortadan kaldırır. Kamusal alanın yarattığı dünya, ortak buluşma yeridir; burada aynı anda farklı görüşler, faklı bakış açıları yaşam alanı bulurlar.

Bu ikinci bölüm bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Arendt, insanı, *vita contemplativa'*nın duyularüstü dünyasından alıp görünüşler dünyasına yerleştir. Bunu yaparken öncelikle emek ve iş etkinliklerinin çözümlemesini yapar. Bu çözümlemede önemli olan siyasal veya kamusal alandır. *Animal laborans* ve *homo faber*, *vita activa*'nın birer parçası olsalar bile siyasal bir yaşam oluşturmaları mümkün değildir. Emek, biyolojik yaşamı temsil eder ve zorunluluk alanıdır ve insanları tek biçimli hale getirir; bireyselliğe ve kimliğe dair farkındalığı ortadan kaldırır. Emekten türeyen değer, özünde yiyip içmekten alınan hazdan oluşur. Emek etkinliğinde insanların birarada olmaları gerçek çoğulluk göstergesi değildir. Dolayısıyla emek tarafından belirlenen insanlık durumu siyasal karşıtı bir hayatı doğurur. Emek harcayan insanların uyum içinde olmaları, onların temelde anti-politik olduklarını gösterir. Emekçiler diğer insanlarla birlikte yaşasalar da Arendt onların yalnız olduğunu iddia eder.

Homo faber ise iş aracılığıyla dünya yaratır. *Animal laborans*, üretim ve tüketim odaklı etkinlikte bulunurken, *homo faber*, kullanım nesneleri, sanat eserleri yaparak yeryüzünü dünyaya çevirir. *Homo faber'*in bu özelliği ile eylemle daha fazla ortaklığı vardır. İş, kamusal nitelik kazanabilir, fakat amaç-araç kategorisinde çalıştığı ve kurallara bağlı olduğundan zorunluluk niteliğini taşır. Bu nitelikleriyle *homo faber*, çoğulluğu göz ardı ederek, bireyleri bir şeylere zorlar. *Homo faber* dünyasında, özgürce eylemde bulunan 'insanlar' değil, kendi yaptıklarının efendisi olan 'imalatçı insanlar' ortaya çıkar. *Homo faber'*in yapma üzerine vurgusu, aynı zamanda şiddeti de beraberinde getirdiği için *homo faber*'in siyasal yapı ile uzlaşması mümkün olamaz. "İnsanlar, kendilerini *homo faber* ya da *animal laborans* olarak anladıkları ve bu

aktiviteleri en büyük insani başarı olarak gördükleri zaman görünüşün alanı körelir. Görünüş alanı için mümkün olan tehlikeli sonuçlar doğurur." Burada en büyük tehlike, insanların yaptıkları ürünlerle birbirlerine değer vermeleridir. İnsanlar yalnızca *homo faber* olarak ilişki kurduklarında siyasal yaşam kurmaları mümkün olamaz. İnsan yaptığı şeyden daha fazlasıdır ve insani hayatın görünür olması için siyasal alan gereklidir (Johnson, 2013, s. 60). Dolayısıyla eylem, siyasal alanın kurucu ögesidir. *Animal laborans* ve *homo faber* tek başlarına siyasal yapıyı kuramasalar da eylemin hazırlayıcılarıdır. Siyasal alanın oluşması söz ve eylem ile gerçekleşse de emek ve iş, bunun alt yapısını oluşturur. Gerçek anlamda özgürlüğün kaynağı eylemdir. Özgürlük/eylem olmadan siyasal yaşamın anlamı olamaz.

Arendt'e göre siyasetin köklerinde, insanın benzersizliği ve farklılığıyla kendini konuşma ve eylem içinde gösterdiği ve olumladığı bir alan vardır. Bu alanda fani olmalarına rağmen insanlar etkinlikleriyle kendi belleklerini yaratarak kendilerine özgü bir ölümsüzlüğe sahip olurlar. Bu kamusal alandır ve bu, insan elinden çıkma iş'ten ve bedeninin emeğinden çok daha insana özgüdür (Arendt, 2016, s. 302).

Kamusal alan, özgürlük ve çoğulluk alanıdır. İnsanlar burada benzersiz olduklarını deneyimler ve ilişkiler ağında eylemde bulunurlar. Kamusal alanda yaratılan siyaset hazır verili değildir, bu insanlar arası ilişkide doğar. Siyasal olanın temelinde başkalarının görüşlerini dikkate almak/tartışmak/paylaşmak vardır ve kamusal alanla birlikte siyaset, dünyayı kurar ve onu anlamlandırır.

Emek etkinliğinin kamusal alana girmesiyle sosyal alanın oluşması ve büyümesi ile vita activa içindeki denge bozulur. Bu aynı zamanda kamusal alan ile özel alan arasındaki dengenin de bozulmasıdır ki, modern toplumda anlam krizinin temel nedeni budur. Çağdaş dünyada biz sosyal bir alan içerisinde yaşarız. Bu alan, insanın özgürlüğünü ortadan kaldırır. Fakat Arendt burada bize bir çözüm yolu gösterir. Bizler

eylem etkinliğiyle topluma karşı koyabiliriz. Özel ve kamusal alanların esas işlevlerinin bilgisine ve emek, iş, eylemin yeri ve önemi hakkında daha açık bir anlayışa sahip olarak, eylemlerimizle yeni insani bir dünya inşa etmeye yardımcı olabiliriz (Johnson, 2013, s. 55). Arendt, *vita activa* çözümlemesiyle eylemi, eylem olmayandan ayırır ve ona düşüncede de olduğu gibi hak ettiği değeri verir. Burada Arendt'in temel amacı, eylemi metafizik unsurlardan temizlemek ve düşünceden ayırmaktır. Düşünce-eylem ayrımı Arendt'in siyaset felsefesi için temel unsurdur. Düşünce ile eylem birlikteliği, *sensus communis* ile sağlanır.

3. BÖLÜM

ESTETİK OLANLA SİYASAL OLANIN BİRLİĞİ: SENSUS COMMUNIS

Kant, eleştirel felsefesiyle varlık, bilgi ve değer sorunlarının tekrar yorumlanmasına temel oluşturmasının yanında siyaset felsefesine eleştirel kitaplarıyla ve siyasi yazılarıyla da katkıda bulunur. Kant'ı referans alan siyaset felsefesi, Kant'ın hem eleştirel kitapları hem de siyaset ve hukuk üzerine yazılmış yazıları üzerinden onun düşüncelerini tekrar yorumlar. Kant'tan hareketle onun siyaset felsefesini kurgulama girişimleri içinde en radikali Hannah Arendt'e aittir. O, Kant'ın bir siyaset felsefesi olmadığını iddia eder, fakat diğer taraftan da Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni bir siyaset felsefesi kitabı olarak okur. Bu okumada Arendt, Kant'ın estetiğinde *sensus communis*'in siyasi önemini keşfeder. *Sensus communis* üzerinden siyaset ile estetiği eşitler ve onu temel alarak bir siyaset felsefesi yapar. Bu okuma, Arendt'in yaşanan trajik olaylara karşı farklı bir bakış geliştirmesine neden olduğu gibi, *sensus communis* ile ortak dünya kurmanın yollarını da gösterir.

Arendt, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne yönelmeyle estetik yargının, tarafsızlık, özgürlük, iletilebilirlik, özerklik niteliklerini siyasete uyarlar. Dianna Taylor'un da ifade ettiği gibi Arendt, "kavramları olmadığı şekilde siyasallaştırır" (Taylor, 2002, 154). Majid Yar'a göre de Arendt'in yargı üzerine düşünceleri, onun siyaset felsefesinden ayrı olarak anlaşılamaz (Yar, 2000, s. 3). Dolayısıyla Arendt'in gözünde *Yargı Yetisinin Eleştirisi* yalnızca estetik içerikli bir eser değildir. Eser, estetik yargı dışında siyasi yargılar için de yol göstericidir. Çünkü burada belirleyici olan metafizik ve ahlakın aksine evrensel yasalar, tümeller kısaca belirleyici yargılar yoktur.

Bu bölümde öncelikle Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üzerine yorumlar ve bu yorumlardan hareketle Arendt'in Kant'a yönelmesi ve estetik ile siyaseti eşitlemesi

tartışılacaktır. Ayrıca Arendt'in *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin siyaset açısından önemini ifade ederken onu *Pratik Aklın Eleştirisi* ile karşılaştırması ve bu karşılaştırmayla karşımıza çıkan iki tartışma ele alınacaktır: Bunlardan birincisi Arendt'in Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ve diğer eserleri üzerine yaptığı yorumların yarattığı tartışmadır. İkincisi ise Arendt'in Kant'tan hareketle oluşturduğu temelinde *sensus communis* kavramının olduğu yargı teorisi tartışmasıdır. Ardından, Arendt'in siyaset felsefesinin temel kavramı *sensus communis*'e kaynaklık ettiği için Kant'ın estetik çözümlemesi ele alınacaktır. Daha sonra da *sensus communis* kavramı üzerinden Arendt'in ortak yaşam idealine geçilecektir.

3.1. Estetik - Siyaset İlişkisi

Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üzerinde yaygın iki yorum vardır. Birinci yoruma göre *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Kant'ın sisteminin bütünlüğünü kurar ve onun önceden ele aldığı konulara yeni bir bakış açısı getirir. İkinci yoruma göre, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* Kant'ın ilk iki eleştiri kitabını temellendirir.

Yargı Yetisinin Eleştirisi'nin iki eleştiri kitabının tamamlayıcısı olduğunu Kant'ın kendisi de belirtir ve yargı yetisini ele almaması durumunda felsefesinin eksik kalacağını söyler (Kant, 2006, s. 14) Bu durumda *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ile Kant, *Salt Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni tamamlar ve kendi felsefesinde bir bütünlük oluşturur. Diğer bir ifade ile *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, doğa ve özgürlük arasında bağlantı kurucudur. Bu yoruma bağlı olarak Cassier'e göre *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Kant felsefesinin boşluğunu doldurmaya yöneliktir ve "Kant sonrası tüm felsefeyi belirlemiştir; teorik ve pratik düşüncenin, doğa ve özgürlüğün mutlu bir bütünlenişi sayılmıştır." Ona göre Kant, kendi öğretisini tamamlayıp bütünlemek üzere bu eseri

yazmıştır (Cassirer, 2017, 368). Heimsoeth'e göre üçüncü kritik, insan düşüncesinde iç içe geçmiş ilgili konuları birlik haline getirir; onları bir görüş altında toplar. Eser, "doğa ve akıl dünyasını insanın varlık bütününde bir araya getirir." Kant buna "*reflexionlu* yargıgücü" adını verir (Heimsoeth, 1986, s. 153). Allen Wood'a göre de *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, teorik akıl ile pratik akıl, özgürlük ile doğa arasındaki uçurumu kapatmak için yazılmıştır (Wood, 2020, s. 247). Kant'ın eleştirel felsefesinin ortaya çıkmasıyla bu felsefenin "tezahür-kendinde şey, doğa-ahlak, eğilim-ödev" gibi "yanlış ve sağlıksız" düalizmlerle suçlandığını belirten Wood, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin yazılmış olmasını bu eleştirilerin Kant tarafından kabul edildiğinin göstergesi olduğunu söyler(Wood, 2020, s. 246). Deleuze ise *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni iki eleştirinin tamamlayıcısı olarak görmez.[43] Hatta Deleuze, Kant'ın yaklaşımının yanlış olduğunu iddia eder (Deleuze, 2009, s. 95). Ona göre eser, ilk iki eleştiriyi temellendirir (Deleuze, 2009, s. 94). Deleuze'e göre "ortak estetik duyu, diğer ikisini tamamlamaz; onlara bir temel sağlar ya da onları mümkün kılar" (Deleuze, 2009, s. 91). Deleuze, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin sadece estetik alanla ilgili değil, aynı zamanda doğa ve bilgi problemleri için de bir zemin oluşturduğunu ifade eder.

Yargı Yetisinin Eleştirisi'nin 'tamamlayıcı' değil, 'zemin' olarak görülmesi, eseri çok farklı problemler için önemli hale getirir. Arendt de *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni yeni bir siyaset felsefesi için zemin olarak görür. Dolayısıyla eser, yalnızca

[43] Deleuze'e göre yetilerimiz doğa bakımından faklı olmasına rağmen uyum içinde işlerler. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, anlama yetisi, imgelem ve akıl, uyumlu bir ilişki içindedir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, akıl ve anlama yetisi uyum içindedir. Ama yetilerden biri hep ağır basar; *Saf Aklın Eleştirisi*'nda anlama yetisi, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde akıl belirleyicidir. Bu durumda, "yetiler arasında bir uzlaşma ortaya çıkar, ama bu uzlaşma yasa koymakta olan yeti tarafından belirlenmiştir." Ama bu Kant'ı nihai bir probleme götürecektir. "Yetiler, eğer zaten kendi başlarına ve kendiliğinden, belirlenmemiş bir uzlaşmaya, özgür bir uyuma, sabit orantısı olmayan bir uyuma muktedir olmasalardı, içlerinden biri tarafından belirlenmiş ya da sabittenmiş bir uzlaşmaya asla giremezlerdi. Bütün yetiler birlikte zaten yasa koyma, ilgi ya da birinin ağır basması olmaksızın özgür, kendiliğinden bir uzlaşmaya muktedir değillerse, herhangi bir ilgi bakımından yasa koyan bir yeti diğer yetileri gerekli tamamlayıcı görevlere nasıl yönlendirebilir ki? Bu da *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin, estetik bölümüyle, yalnızca diğer iki Eleştiriyi tamamlıyor olmadığını, aslında onları temellendirdiğini söylemektir" (Deleuze, 2009, 94).

güzeli ve yüceyi ele alan estetik bir kitap değildir; aynı zamanda siyaset için de yol gösterici bir niteliği de sahiptir.

Avery Goldman, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni hem tamamlayıcı hem de zemin olarak değerlendirir. Ona göre, Kant'ın 'amaçlılık' açıklamasının izi sürüldüğünde, görülecek olan şey, Kant'ın yalnızca bilişsel yetilerin metodolojik yapısı değildir. Reflektif yargı bizi yalnızca ahlaki değil, aynı zamanda politik yaşamlarımızda da gerekli olan duyular üstü fikrine yönlendirir. Böylece görünüşleri, duyular dışı olandan ayıran 'uçurumu' kapatmaya yardımcı olur (Goldman, 2014, 212).

Birinci yoruma bağlı olan Cassirer'e göre eserde, "yeni problemler üstüne özgül yeni şeylerin keşfinden çok, eleştirel düşüncenin ana ve temel kavramlarının birbirine sistematik şekilde bağıntılandırılmasına yönelik bir eğilim vardır" (Cassirer, 2017, 366). Bu kavramların başında yargıgücü; *sensus communis* kavramı gelir. *Sensus communis,* estetik yargıların genel geçerlilik talebini mümkün kılan kavramdır ve estetik yargının bir özelliğidir.

Degryse'ye göre Arendt, Kant'ın estetik yargılarından hareketle önceden verili olmayan değerler olmaksızın nasıl yargıda bulunabileceğimizi tartışır. 'Estetik yargılar nasıl mümkün?' sorusunu Arendt, 'yargılar nasıl mümkün?' sorusuna dönüştürür. Aslında bu dönüştürme siyaset felsefesi için yapılan bir çabadır (Degryse, 2011, s. 349).

Bu noktada Arendt, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne yönelik alışılmadık bir okumaya girişir. Güzellik üzerine olmasına rağmen, Arendt Üçüncü Eleştirinin aslında "Kant'ın siyaset felsefesinin belki de en büyük ve en orijinal yönünü içerdiğini" öne sürer. Temel olarak Arendt, Kant'ın öznel estetik beğeni yargılarının evrensel olabileceğine ilişkin açıklamasını, geçerli siyasi yargıların oluşumu için model olarak alır (Yar, 2000, s. 10).

Benhabib'e göre Arendt'in Kant'ın estetik yargısında gördüğü şey; Kant'ın yalnızca estetik alanla sınırladığı öznelerarası anlaşmaya dayalı yaklaşımı tespit eden bir prosedür görmesidir. Kant'ın kendisi tarafından -Arendt'in gözünde hatalı bir şekilde- yalnızca estetik alanla sınırlanan, Kant'ın düşünümsel yargı anlayışında, Arendt kamusal alanda öznelerarası anlaşmayı tespit etmek için bir prosedür keşfetmiştir (Benhabib, 2000, 188).

Arendt, yargılama konusunun, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne kadar herhangi bir düşünürün temel konusu olmadığını iddia eder ve yargılama konusuna yönelmesinin nedenleri arasında, akıl yürütme yöntemi olan tümdengelim veya tümevarım yöntemleri ile yargılara ulaşılamaması olduğunu belirtir. Yargı yetisinde, Kant etiğinin evrensel yasalarına yer yoktur ve yargı yetisinin yargıları mutlak ve zorunlu değildir (Arendt, 2018a, 244).

Kant'ta estetik yargı, belirleyici yargının karşıtı salt reflektif yargı gücüne dayanır. Arendt, Kant'ta salt reflektif estetik yargının tikellerle ilgilenmesini, evrensellik açısından önemser. Burada *sensus communis*, estetik yargının evrensel olma iddiasının temelindedir ve ortak bir duyu olması nedeniyle evrensel bir iletilebilirlik seviyesine çıkmak için ileri sürülür. Çünkü *sensus communis*, kişisel değil, ortakduyudur. Dolayısıyla Arendt, *sensus communis* üzerinden siyaset ile estetiği eşitler ve Kant'ın Güzelin Analitiği'nde ele alınan güzelin çözümlemesinde karşımıza çıkan estetik yargının, tarafsızlık, özgürlük, iletilebilirlik, özerklik özelliklerini siyasete uyarlar. Bu sayede *sensus communis*, bizi diğer insanlarla duygu üzerinden birbirine bağlar, tarafsızlık ve çoğulluk imkânı sunar. Estetik yargı sırasında kişinin yargısı, diğer insanların yargısı ile karşılaşma imkânına sahip olur ve yargıda bulunurken kişi, bireysel ilgileri bir kenara bırakarak evrensel bir noktaya gelmeye çalışır. Bu sayede kişi, düşüncelerini diğer düşüncelerle genişletme imkânı bulur. *Sensus communis*'in

özellikle iletilebilirlik özelliği Arendt için ortak dünyanın temellerini atması bakımdan da önemlidir.

Kendisinin de belirttiği gibi Arendt'i, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne yönelten temel neden Eichmann davasıdır.[44] Birinci bölümde de açıklandığı gibi Eichmann, işlediği suçlardan dolayı bir şeytan veya canavar gibi görünmesine rağmen Arendt'e göre, o ne şeytan ne de canavardır; o, düşünme ve buna bağlı olarak yargılama yeteneğinden yoksun bir suçludur. Arendt'i bu düşüncelere sevk eden ise, Eichmann'ın mahkemede sergilediği tavırdır. O, mahkemede basmakalıp cümlelerle kendini savunur, hatta Kant'ın ödev ahlakıyla kendisinin iyi bir insan olduğunu ispat etmeye çalışır. Arendt'in duruşmada Eichmann'da gördüğü şey, onun yargılama yeteneğinin körelmiş olmasıdır; doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırt edecek becerileri kaybetmiştir ki, bu 'düşünme yoksunluğu'dur. Arendt bu noktadan sonra yargılama yetimizin ile düşünme yetimiz arasındaki ilişkiyi tartışır. Arendt'in Eichmann duruşmasında gördüğü faildeki yargılama yetisinin körelmesinden hareketle Eichmann üzerinden bütün insanlar için yüzleşmemiz gereken olguya dikkat çeker: Yargılama yetisini kullanmayan veya başka gruplara teslim eden insanlar, kamusal alanda özgürlük, adalet, eşitlik gibi değerlerin yok olmasının nedeni haline gelebilirler. Arendt bu tartışmada öncelikle düşünme yetisi ile yargı yetisini ayırır:

> "yargılama yetisi, tikelleri hem öğretebilen hem de öğrenilebilen ve eninde sonunda alışkanlık halini alan, dolaysıyla da yerlerini başka alışkanlıklar ve kurallara bırakabilen genel kurallar altında toplamadan değerlendirme yetisidir.

[44] Eichmann davası ile Kant'a yüzünü döndüğünü Arendt'in kendisi de belirtir. Fakat, Arendt Eichmann davası öncesinde yazdığı eserlerinde ve makalelerinde Kant'a atıflar yapmıştır. Degryse bu noktaya dikkat çekerek, onun ilk eserlerinde yaptığı atıflarla Kant'a yönelmesinin açıkça görüldüğünü söyler ve onun yargıya ilişkin görüşlerinin merkezinde başından beri Kant'ın yer aldığını belirtir. Bununla birlikte, Arendt'in Kant'ın yargı üzerine düşüncesinde neden merkezi bir rol oynadığını ancak daha sonra netleştirdiğini ifade eder (Degryse, 2011, 345). Benhabib'e göre Eichmann davasında Arendt, "gerçeklikten bu kadar uzaklığın ve bu kadar düşüncesizliğin, belki de insanda var olan tüm kötü içgüdülerden daha fazla yıkıma yol açabileceğini" gördü. Hannah Arendt, bu davanın onun için tüm aciliyetiyle gündeme getirdiği felsefi yargı sorununu çözmek veya daha doğrusu derinlemesine düşünmek için Kant'ın ahlaki ve politik felsefesine" yöneldi (Benhabib, 2000, 186).

> Tikelleri yargılama yetisi, (Kant'ın keşfettiği gibi) 'bu yanlıştır', 'bu güzeldir' vs. diyebilme yeteneği, düşünme yetisiyle aynı değildir. Görülmezlerle, bulunmayan şeylerin temsilleriyle uğraşan düşünmenin tersine, yargı her zaman tikellerle, el altındaki şeylerle ilgilenir. Yine de bu iki yeti, bilinç ile vicdanın birbirine bağlı olmasına benzer şekilde birbiri ile ilişkilidir. Düşünmek yani sessiz diyaloğun bir-içinde-iki'si, özdeşliğimizin bilinçte verili farkını edimselleştiriyor ve bunun sonucunda bir yan ürün olarak vicdanı doğuruyorsa, yargılamak da düşünmenin özgürleştirici etkisinin yan ürünü olmakla birlikte düşünmeyi gerçekleştirir, onu hiçbir zaman yalnız olmadığım ve düşünmeye zaman ayıramayacak kadar meşgul olduğum görünüşler dünyasında belirgin kılar. Düşüncenin rüzgarının tezahürü bilgi değildir; doğruyu yanlıştan güzeli çirkinden ayırma yeteneğidir. Bıçağın kemiğe dayandığı ender anlarda, bu yeteneğin felaketleri önlemesi de gerçekten mümkündür, hiç değilse benim felaketimi kendim için önler." (Arendt, 2018b, 175).

Yargı yetisi tikellerle ilgilenir ve düşünme yetisi ile aynı değildir. Düşünme görünmezlerle ilgilenirken, yargı tikellerle ilgilenir. Bu farklılıklara rağmen, düşünme yetisi ve yargı yetisi birbiriyle ilişkilidir. Düşünme yetisi, yan ürün olarak vicdanın ortaya çıkmasına neden olduğu gibi, yargılama yetisi de düşünmenin özgürleştirici etkisinin yan ürünü olarak düşünme etkinliğini gerçekleştirir. Diğer bir ifade ile yargılama, düşünmeyi görünüşler dünyasında belirgin kılar. Düşünmenin etkisi bilgi değil; doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma yeteneğidir. D'entreves'e göre, düşünme ve yargılama arasındaki bağlantı "acil durumlarda, geleneksel standartların çöküşüyle karşı karşıya kalan bireylerin yeni standartlar bulmaları ve kendi özerk değerlerine göre yargılamaları gereken istisnadır" (D'entreves, 2006, 250). Beiner de Arendt'te yargının kriz anlarında, karanlık zamanlarda çözüm üretecek bir bakış açısı sunduğu ve yargının dar anlamda tanımlanmış olduğunu ifade eder. Taylor ise buna katılmaz; Taylor'a göre yargının kriz anlarında devreye girdiği doğrudur, ama krizleri ve karanlık zamanları dar anlamda yorumlamamak gerekir. Konuşma ve eylemin ortadan kalkmasıyla kamusal alanın işlevini yitirdiği durumlar da karanlık zamanlardır (Taylor, 2002, s. 156).

Birinci bölümde de belirtildiği gibi düşünme yetisi, görünmezlerle ilgilidir; dünyalı değildir ve görüngüler aleminde doğrudan etkisini göstermez. Yargılama dünyayla bağlantılıdır. Düşünme, ancak yargılamada etkisini gösterir. Düşünme, temizleyici etkisi ile doğru yargılamada bulunmamıza imkân verir. Arendt'e göre düşünmenin aktif olması bizi yargı yetisine hazır hale getirir:

> "…düşünmek -Sokratesçi anlamda düşünürsek- doğuma yardımcı bir işlevdir, ebeliktir. Yani tüm görüşlerinizi, önyargılarınızı, neyiniz varsa ortaya dökersiniz; ve biliyorsunuz ki Sokrates diyalogların hiçbirinde, kabuğu oluşmamış yumurtanın ötesinde bir çocuğu (zihnin çocuğu) keşfedemedi. Demek ki düşünmenin sonucunda bir biçimde boş kalırız… Ve bir kez boş kaldığımızda, bir bakıma söylemesi zor da olsa, yargıya varmaya hazır hale geliriz. Yani, belirli vakaların içine yerleştirilebileceği bir kurallar dizisi olmadan, "bu iyi", "bu kötü", "bu doğru", "bu yanlış", "bu güzel", "bu çirkin" demek zorundasınızdır." (Young Bruehl, 2012, 683).

Düşünmenin aktifleşmesi bizi yargıya hazırlar. Arendt düşünme ile yargı yetisini birbirinden ayırırken yüzünü Kant'a döner. Burada Arendt, Kant'tan hareketle yargılama yetisinin tuhaf bir yeti olduğunu iddia eder. Bu yetinin tuhaflığı, öğretilemeyen, fakat kullanılabilen bir özelliğinden kaynaklanır:

> "Kant'ta muhakeme kendisini 'sadece kullanılabilen ve öğretilemeyen tuhaf bir yetenek' olarak gösterir. Muhakeme tekillerle ilgilenir ve geneller arasında dolaşan düşünen ego, çekildiği yerden çıkıp da tekil görünümlerin dünyasına döndüğünde, aklın onlarla başa çıkabilmek için yeni bir 'yeteneğe' gereksinim duyduğu ortaya çıkar"(Arendt, 2018a, s. 245).

Arendt, *Saf Aklın Eleştirisi'*nden alıntı yaparak Kant'ın şuna inandığını belirtir:

> "Kalın ya da dar kafalı birisi(…) gerçekten de çalıştırılarak eğitilebilir, hatta bir alim bile olabilir. Fakat bu insanların genellikle muhakeme yetisinden hala yoksun olmalarından ötürü, bilimsel bilgilerini uygulamada, asla iyi kılınamayacak, o asli arzuya ihanet eden alimlere rastlamak çok da olağan dışı bir şey değildir" (akt. Arendt, 2018a, 245).

O halde düşünme, çekildiği yerden görünümler dünyasına döndüğünde yargılama yetisine ihtiyaç duyar. Yargı yetisinin kullanılabilmesi için düşünme yetisinin

yargıyı hazır hale getirmesi şarttır. İnsanlar bilgili olsalar bile bu yetiyi kullanamayabilirler.

Arendt, yüzünü Kant'a döndüğünde öncelikle Kant'ın siyaset felsefesi hakkında konuşmanın ve soruşturma yapmanın zor olduğunu iddia eder. Bunu iki nedene bağlar. İlki birçok filozofun aksine Kant, hiçbir zaman siyaset felsefesi kaleme almamıştır. Onun *Ebedi Barış* ve *Hukuk Öğreti'*si gibi kitapları sıradan kitaplardır ve siyasal yazılar üzerine denemeleri ise tarih ile ilgilidir, dolayısıyla siyaset felsefesi yerine tarih felsefesi yapmış gibidir. Ama burada tarih kavramı bile merkezi değildir (Arendt, 2019, 43). İkincisi ise, Kant üzerine birçok çalışma yapılmasına karşın, onun siyaset felsefesi üzerine yapılmış çok az çalışma mevcuttur (Arendt, 2019, 41). Fakat Arendt, Kant'ın farkına varmadan bize bir siyaset felsefesi bıraktığını iddia eder. Ona göre bu siyaset felsefesi ne birçok filozofun beslendiği ahlak felsefesine, ne de Kant'ın yazdığı siyaset ve hukuk kitaplarına dayanır. Arendt, Kant'ın siyaset felsefinin *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde bulunduğunu belirtir. Arendt'e göre Kant, siyasal olanı hayatının son döneminde fark etmiştir. Arendt bunu söylerken Kant'ın Dördüncü Eleştiri'yi yazmadığını değil, büyük eserinin *Yargı Yetisinin Eleştirisi* olduğunu belirtmek ister (Arendt, 2019, 45). Dolayısıyla Arendt, siyaset ve estetiği birleştirirken, önce Kant'ın bir siyaset felsefesi olmadığını söyler, sonra bizi, Kant'ın *Yargı Yetisi Eleştirisi*'ni siyaset kitabı olarak okumaya yöneltmek ister.

Beiner'e göre önceden Kant'ın siyaset felsefesi olduğunu kabul etmek, Arendt'e göre Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi'*nde kendisinin ortaya koyduğu ama Kant'ın ifade etmediği siyaset felsefesine katkısı olan "tikeli tikel olmak bakımından önemseyen" yargı anlayışını görmemek demektir. Dolayısıyla Arendt, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant'ın göremediği fakat kendisine siyaset yolunu açan bir siyaset felsefesinin gizli olduğunu iddia eder (Beiner, 2019a, s. 21).

Arendt'e göre Kant, beğeni olgusunu gerek akıl gerekse siyasal alan dışında düşünülmüş yargı gücünü incelerken keşfetmiştir. Bu durumda beğeni yargıları Kant sayesinde yalnızca estetik konuları içeren bir alan olmaktan çıkmıştır. Arendt, beğeniye atfedilen "zevkler tartışılmaz" sözünün keyfilik ve öznelliğinin Kant'ı rahatsız ettiğini ve Kant'a asıl rahatsızlık verenin de estetik değil, siyasi duygular olduğunu iddia eder. Arendt'e göre Kant, güzelliğin kamusal niteliğinin farkındadır, dolayısıyla beğeni yargılarının çekişme konusu olabileceğini belirtir. Arendt'e göre siyasi yargılar gibi estetik yargılarda da bir karar söz konusudur ki bu yargılar öznel bir niteliğe sahiptirler. Fakat estetik yargıda bu öznellik, dünyanın ortak olduğu gerçeğinden kaynaklanır. Beğeni çıkarsız olarak dünyanın nasıl görüneceğine karar verir ve dünya içinde ahlaki çıkarlara ve insan yaşamına yönelik ihtiyaçlarına yer yoktur:

> "Siyasi yargılar olduğu kadar estetik yargılarda da bir karar söz konusudur ve herkesin dünyayı kendi durduğu yerden gördüğü ve yargıladığı gibi basit bir olgu nedeniyle bu karar her zaman belli bir özellik tarafından belirlense de, estetik yargı dünyanın kendisinin nesnel bir veri ve yaşayan herkes için ortak bir şey olduğu gerçeğinden de kaynaklanır. Beğenme etkinliği, bizim ona yönelik yaşamsal ilgilerimizden ve çıkarlarımızdan bağımsız olarak bu dünyanın nasıl görüneceğine ve duyulacağına, insanların orada ne göreceklerine ve ne duyacaklarına karar verir. Beğeni, dünya hakkındaki görünümü ve dünyalı oluşu içinde yargıda bulunur; dünyada olan ilginin 'çıkar'la hiçbir ilgisi yoktur. Bu demektir ki, burada bireyin hayati çıkarlarına ve ben'inin ahlaki ilgilerine yer yoktur. Beğeni yargıları açısından en temel şey ne insan yaşamı, ne de insanın 'ben'idir, birincil olan dünyadır" (Arendt, 2017, 300).

Arendt'in burada yapmak istediği siyasi yargılarla estetik yargıların aynı özellikler taşıdığından hareketle estetik yargıların aynı zamanda siyasi yargılar olarak okunabileceğini göstermektir. Estetik yargıda temel olan dünyadır. Beğenme etkinliği, çıkarlarımızdan bağımsız olarak bu dünyanın nasıl görüneceğine karar verir.

Beğeni yargılarının tanıtlanabilir olgular veya temellendirme yoluyla kanıtlanabilir hakikatler gibi onay gerektirmediğini belirten Arendt, beğeni yargılarının iknaya dayalı olması bakımından siyasi yargılarla aynı özelliği paylaştığını ifade eder.

(Arendt, 2017a, s. 300). Burada iknanın karşıtı fiziksel ve hakikati dayatan şiddettir. Dolayısıyla siyasi yargıda bulunan kişi estetik yargıda bulunan kişi gibi sonunda bir anlaşmaya varma umudu taşır.

Arendt, beğeniyi siyasi yetiler arasında saymanın kulağa tuhaf gelebileceğini, ama insanların hoşa giden veya gitmeyen konularda birbirleriyle çok çabuk kaynaştıklarını iddia eder. Dolayısıyla beğeni hem dünyanın nasıl görüneceğini hem de kimlerin orada bir arada var olacaklarını gösterir. Arendt'e göre beğeni yargısında kişi kişisel özelliklerini bir kenara bırakarak siyasal alanı oluşturur. Ortak dünyada kişi, yargıda bulunur. Bu yargı, yargı olmanın dışında kişinin ne tür bir insan olduğunu ortaya koyar. Bu irade dışı gerçekleşir. Arendt'e göre eğer, yargı kişisel mizaç özelliklerinden kurtulmuş ise geçerlilik kazanır ve söz ve eylemden oluşan yargı kamusal hale gelir. Bu kişinin aynı zamanda görünür olmasına sebep olur. Dolayısıyla siyasal/kamusal alan kişisel vasıfların karşıtı bir alandır (Arendt, 2017a, ss. 301-2).

Beğeni yargısında bulunan kişinin, mizaç özelliklerinden kendini kurtarmasıyla yargısı geçerlilik kazanır; bu sayede söz ve eylem siyasal bir anlama bürünür ve kamusal hale gelir. Dolayısıyla beğeni yargısı, kişilerin kimliklerinin kamusal alanda geçerli olmasını da sağlar. Arendt'e göre beğeni, yetişmiş/eğitimli bir insanın etkinliğidir ve beğeni bilici yüksek insanlar kültür yaratır.

> "beğeni, ancak nitelik bilincinin geniş yayılma olanağı bulduğu, gerçekten güzel olanın kolayca kabul gördüğü yerlerde ortaya çıkar; çünkü beğeni ayrım yapar, nitelikler arasında seçimde bulunur, karar verir. Bu anlamda beğeni ile onun dünyaya ait şeylere karşı sürekli uyanık olan yargı gücü, salt güzele duyulan ve hiçbir ayrım gözetmeyen müfrit sevgiye sınırlar koyar; imalatın ve niteliğin bulunduğu alana kişisellik unsuru sokar, yani ona hümanist bir anlam verir. Beğeni onun altında ezilmemekle güzelin dünyasını barbarlıktan kurtarır; güzele, kendi kişisel tarzıyla özen gösterir ve bu sayede bir kültür yaratır" (Arendt, 2017, 302).

Arendt, beğeni üzerine tartışmasını hümanizme bağlar. Dolayısıyla "beğeni, güzeli gerçekten insani kılan ve bir kültür yaratan siyasi bir yetidir" Arendt'e göre, gerçek bir hümanist için, bilim insanının doğruları, filozofun hakikati ve sanatçının güzeli mutlak olabilir. "Hümanist, uzman olmadığında yargı gücünü ve beğenisini kullanır ki, bunlar her bir uzmanlığın dayattığı zorlamaların dışındadır. Beğenimizi özgürce nasıl kullanacağımızı öğrendiğimiz ölçüde her tür uzmanlığın da üzerine çıkabiliriz" (Arendt, 2017, 305). Dolayısıyla Arendt'in Kant'a yönelmesiyle beğeni yargısı dünya ile çıkarsız bir ilişki içinde olduğundan siyasi bir hale gelir.

Arendt, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni siyasete bir zemin olarak göstermek için Estetik Yargı Yetisinin Analitiği bölümünü çok fazla öne çıkarır. Ona göre bu bölümde izleyen ve yargıda bulunan kişinin bakışından güzel olanın bir çözümlemesi yapılır. Burada "başlangıç noktası olarak, güzel olan şey ile etkin bir ilişki olarak anlaşılan beğeni fenomeninden hareket edilir" (Arendt, 2017, 297).

Arendt, beğeninin bir yargı meselesi olduğunu belirtir. "Güzel nesnelerin varlığının olmazsa olmaz koşulu iletilebilirliktir", bunu seyircinin yargısı yaratır. Kamusal alan, aktörler ve sanatçılar tarafından değil, eleştirmenler ve seyircilerden oluşur. Diğer taraftan her aktör[45] ve sanatçının içinde bir eleştirmen ve seyirci bulunur. Arendt'e göre "bu eleştirel ve yargılayıcı yeti olmaksızın eyleyen ya da yaratan kişi seyirciden tecrit edilmiş olacağından onun tarafından algılanmaz." Seyirciden tekil olarak bahsedilemez; çoğuldurlar, seyirci eylemin parçası değil, diğer seyirlerden oluşan bir topluluğun parçasıdır. Seyirciler, yargı yetisine sahiptirler(Arendt, 2019, s. 124).

[45] Arendt'te aktör, seyircinin karşıtıdır. Aktör, seyircinin kanısına bağlıdır; ölçüt seyircidir. Seyircinin iki niteliği var: Birincisi, konumudur; seyirci aktörlerin göz ardı ettiklerini görebilirler. İkincisi ise, içgörüsünün varoluşsal zemini; ilgiden bağımsız, katılımcı ve müdahil olmamasıdır. Aktör, seyircinin kanısına bağlıdır; ölçüt seyircidir. Arendt'e göre Kant'ın seyircisinin konumu yargıç konumudur. Burada seyirci, filozofların temaşasının karşıtıdır. (Arendt, 2019, 111-20).

Arendt'e göre Kant'ta seyircinin yargıda bulunmasını sağlayan *sensus communis*'tir. Kant'ta ortakduyunun[46] yitirilmesi, deliliğe neden olur. Ortakduyunun karşıtı özel duyu, mantıksal çıkarımlarda bulunabilir, fakat ortakduyusunu kaybetmiş kişilerin mantıksal analizleri delice olacaktır (Arendt, 2019, s. 125). Arendt'e göre ortakduyu, imgelem ile iş görür. İmgelem, burada olmayanı buradaymış gibi sunma yetisidir. İmgelemin bu işlemi nesneyi düşünüm işlemine hazırlar. Düşünüm işlemi ise yargılama etkinliğidir. Dolayısıyla imgelem ve düşünüm işlemi, yargılarda tarafsızlık/ilgiden bağımsız hoşlanmaya imkana sağlar ve "kişiyi tarafsız bir seyirciye dönüştürür" ve kişi "tikellere anlam verecek bütünü görecek konuma gelir." Arendt'e göre burada her ne düşünüyorsak bize "haz veren nesnenin kendisi değil yargılıyor oluşumuzdur." Kişi onaylama veya onaylamamada seçim yaparken ölçütü iletilebilirliktir/kamusallıktır ve karar verme ölçütü de ortakduyudur(Arendt, 2019, ss. 132-134). *Sensus communis*, insani olan duyudur, iletişim ona dayanır. Arendt, Kant'tan alıntı yaparak deliliğin belirtisinin, *sensus communis*'in kaybedilmesi ve kişinin özel duyuya (*sensus privatus*) yönelmesi olduğunu belirtir (Arendt, 2019, s. 135).

Güzel temsilde hoşa gider çünkü imgelem onu temsilde hazır hale getirir. Güzel toplum içinde bulunduğumuz zaman bizi ilgilendirir. "Beğeni yargıları, diğerleri ve diğerlerinin beğenileri üzerine düşünür, olası yargılarını hesaba katar." Arendt'e göre bu gereklidir; başkalarının yoldaşlığı olmadan yaşayamam; "yargıda bulunurken bunu bir insan topluluğunun mensubu olarak yaparım" dolayısıyla beğeni yargıları başkasına dönüktür (Arendt, 2019, s. 131).

[46] Ortakduyu, koklama ve tat alma özel duyumlarına dayanır. Diğer taraftan görme/işitme/dokunma dış dünyaya ait nesneler sunar, bu sayede nesnelerle doğrudan ilişki içindendirler ve kolayca iletilebilirler. Bu üç duyu sayesinde nesneler tanınır ve başkalarıyla paylaşır. Bunların ortak yanı temsil edilebilir olmalarıdır. Diğer taraftan koklama/tat alma, iletilebilir olmayan, temsil edilemeyen duyumlardır. Bunlar yalnızca, tikellerle ilgilenir. Burada hoşlanma/hoşlanmama kişiye özeldir. Arendt'e göre yargının bu duyuya dayanmasının nedeni imgelemdir (Arendt, 2019, 125-27).

Buraya kadar anlatılanlarda Arendt, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde beğeni yargısının nasıl bir siyasi yargı olduğunu ve *sensus communis*'in siyasi yargıya nasıl kaynaklık ettiğini ispatlamaya çalıştı. Şimdi ise Arendt, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni Kant'ın diğer eserleri ile karşılaştırarak onun nasıl bir siyaset kitabına kaynaklık ettiğini açıklar. Bu doğrultuda ilk olarak Arendt, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin bir siyaset felsefesi kitabı olduğunu göstermek için bölümler üzerinden karşılaştırma yapar. Eser, *Estetik Yargı Yetisi Eleştirisi* ve *Teleolojik Yargı Yetisi Eleştirisi* olmak üzere iki bölümden oluşur.[47] Arendt, bu iki bölüm arasında bağlantının zayıf olduğunu iddia eder, fakat bu haliyle bile bu iki bölüm diğer Eleştiriler'e nazaran siyasal olana daha yakındır. Kitabın iki bölümü arasında iki önemli bağlantı vardır. Birinci bağlantı, Arendt' e göre Kant her iki bölümde de insandan akıl sahibi ya da bilişsel bir varlık olarak bahsetmez. İlk bölümde çoğul olarak insanlardan, ikinci bölümde ise insan türünden bahseder. Arendt bunu *Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni karşılaştırarak yapar. İlk eserdeki ahlak yasaları bütün akıl sahibi varlıklar için geçerliyken, ikincisinde kurallar yeryüzünde yaşayan insanlarla sınırlıdır. İkinci bağlantı ise yargı yetisinin tikellerle ilgilenmesidir (Arendt, 2019, 51). Tikel yargılar Kant'ın ahlak felsefesinde yer almaz. Pratik akıl, çıkarım yapar ve ne yapıp ne yapmayacağımı söyler, yani yasa koyar, emir verir. Arendt'e göre Kant'ta yargı, pratik akılla değil, "salt temaşaya dayalı bir hoşlanma duygusundan veya etkin olmayan bir hazdan doğar" (Arendt, 2019, 53).

Yine Arendt, *Yargı Yetisinin Eleştirisi'*ni bir siyaset kitabı olduğunu göstermek için, genellikle Kant'ın siyaset felsefesine temel olarak görülen, ama kendisinin siyaset

[47] *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ikinci bölümünde ise doğanın tikel ürünleri genel nedenlerle türetilemez. Burada teleolojik bir yaklaşımla anlam arayışı söz konusudur. Başka bir ifade ile doğada bir amaç olduğu ilkesi doğanın tikel yasalarını soruşturmak için keşifsel bir ilke olur. Arendt, bu bölümü doğayla ilgili olduğu için ele almadığını belirtir.

felsefesine temel olarak görmediği *Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'deki düşünme tarzını karşılaştırır. Burada *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki kategorik imperatif kavramına bakar. Kategorik imperatif, yasa koyma ilkesi olarak rasyonel düşüncenin kendi kendisiyle uzlaşmasına dayanır: "Daima eyleminizin ilkesi genel bir yasa haline gelebilecek şekilde hareket edin." Bu ilkeye göre örneğin, bir hırsız, başkasına ait olanı çalma ilkesini bir yasa olarak kabul ettiğinde kendisiyle çelişir. Çünkü böyle bir yasa onu kazandıklarından mahrum edeceği için böyle bir eylem ilkesini isteyemez. Arendt'e göre burada karşımıza çıkan kişinin kendisiyle uyumlu olması ilkesi eski bir ilkedir: "Bir olduğum için, kendimle anlaşmazlık içinde olmaktansa bütün dünya ile anlaşmazlık içinde olmayı yeğlerim." Bunu ilk olarak Sokrates keşfetmiştir. (Arendt, 2017, 297). Fakat Arendt, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde kişinin kendi kendisiyle anlaşma halinde olmasının, başka insanların da var olduğu düşünüldüğünde yetersiz kaldığını söyler. Buradan hareketle Arendt, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne yönelir, çünkü burada farklı bir düşünme biçimi olduğunu belirtir. Bu düşünme biçimi etkinliği kendini başka herkesin yerine koyarak düşünmekten oluşmaktadır. Arendt, Kant'ın bu yüzden ona "genişletilmiş düşünme" dediğini belirtir. Bu durumda, yargıda bulunma başkalarının varlığını gerekli kılar, meselelere sadece kişinin kendisinin değil, orada bulunan herkesin bakış açısını gözetir ve insanları kamusal alana dahil eder. Dolayısıyla yargıda bulunma kabiliyeti, Arendt'e göre insanın en temel siyasi yetisi olur. Ona göre, yargıda bulunmanın bu özelikleri dünyayı başkalarıyla paylaşma deneyimidir ve en önemli etkinliklerinden biridir.

Arendt, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin bir siyaset felsefesi kitabı olduğunu Kant'ın 'insan' üzerine yaptığı kavramlaştırmadan hareketle de belirtir. Arendt'e göre Kant'ta üç tür "insan" kavramlaştırması vardır. Bunlar; insan türü olarak insan, ahlaki varlık olarak insan ve toplumsallaşabilir olan çoğul insan. Kant'ı anlamak istediğimizde

hangi insandan bahsettiğini bilmek önemlidir. Bu insan türleri Kant'ın eserlerinde farklı yerlerde ele alınır. İnsan türü, *Yargı Yetisinin Eleştirisi'*nin ikinci bölümünde ele alınır. İnsan, akılsal varlık, pratik aklın yasalarına tabi ve bu yasaları koyan, otonom, kendinde amaç, akıl sahibi varlıklar alemine ait konular *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde değerlendirilir. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk bölümü estetik yargı, Estetik Yargının Analitiği, yeryüzüyle sınırlı, toplum içinde yaşayan, *sensus communis*'e sahip insanlar içindir (Arendt, 2019, 71).

Arendt'e göre Kantçı estetik yargı ne özel kanaattir, ne de bilişsel aklın ya da gerçeğin zorlayıcı evrenselliğidir; "tikel ile kendi tikelliği içinde ilgilenmeye muktedir olan ama yine de toplumsal geçerlilik iddiasında bulunan bir düşünme tarzıdır"(Yar, 2000, s. 11)

Arendt, Kant'ta saklı bir siyaset felsefesi olduğu düşüncesini, Kant'ın kafasında hayatının sonuna doğru iki soru kaldığını iddia ederek de açıklar. Bunlardan biri insanın toplumsallaşabilirliği meselesidir: İnsanlar salt ihtiyaçları için değil, zihni açısından da birbirlerine bağlıdır. Çünkü insanın en yüksek yetileri toplum dışında işlev göremez. Arendt, Kant'ın "düşünür için yoldaşların varlığı vazgeçilmezdir" ifadesinden hareketle bunun *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk bölümünün anahtar cümlesi olduğunu söyler(Arendt, 2019, 47). İkinci soru "insanların varolması niçin gerekli olsun?" sorusudur. Bu soruyu *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ikinci bölümünde insanların amaç-yönelimli varlıklar oluşuna vurgu yaparak açıklar (Arendt, 2019, 49). O halde *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk bölümü toplumsallaşmış insanla ilgilidir ve Arendt için siyaset felsefesinin yolunu açması açısından önemlidir. Arendt'e göre *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde ele alınan konular tikel konulardır. Tikeli ele alan yeti, yargılama yetisidir. Bu yetinin işlevselliğinin koşulu diğer insanlara bağlı olmayı, toplumsallaşmayı zorunlu kılmaktadır. Toplumsallaşma ihtiyacı sadece bedensel ve fiziksel

gereksinimlerden dolayı değil, zihinsel yetilerin kullanılma ihtiyacını da içerir ki bunlar, siyasal anlamlara sahiptir (Arendt, 2019, 52).

Beiner, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin veya yargı yetisinin Arendt için neden önemli olduğunu üç başlıkta toplar: Bunlardan birincisini *İnsanlık Durumu* eserinde kendisini göstermektedir. Bu eserde "insani yaşamın en temel meselesi ölümlülüğün üstesinden gelebilmektir." Dünyada yapıp ettiklerimiz birer fani olmadığımızı bize gösterir. Dolayısıyla "dünyaya ait olduğumuzu ve varoluşumuzun sürekliliğini hissetmenin yollarını bulmamız gerekir." Burada 'iş' önemli bir yer tutar, ama bizi gerçek anlamda ölümsüzleştiren sözler ve eylemlerdir. Sözler ve eylemler de ancak hikâye anlatıcılığıyla/tarihsel yargı aracılığıyla hatırlanabilir olur. Yargılama, eylemin anlam yaratan bu işlevinden dolayı zihnin yaşamının tamamlayıcısıdır (Beiner, 2019a, s. 15). İkincisi Arendt, öznelerarası yargıdan oluşan kamusal alanın, öznelleşme tehlikesine karşı koymak ister. Bunu insan doğasına yönelerek yapmaz, çünkü bu yaklaşımın insanın özgürlüğünü sınırlandırma tehlikesi vardır. Arendt bu noktada Kant'a yönelir: "Kant'ın güzelin ve yücenin öznelerarası deneyiminin temellerine ilişkin transendental incelemesi, öznelciliği çürütmek için insan doğasındaki herhangi bir nesnel temele başvurmaksızın, dünyasal görünümler alanını kurtarma vaadini temsil ediyordu" (Beiner, 2019a, s. 17). Beiner'e göre Arendt'in *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne yönelmesinin üçüncü nedeni yargının tikellerle ilgili olmasıdır. Arendt tikelleri, Platon'un siyaset felsefesi ve modern tarihselcilik bağlamında değerlendirir. Kamusal alanda aktörlerin hayata geçirdikleri tikel hikayelere dayalı insan onuru kavrayışına yönelik ilk düşünsel tehdit Platon'un siyaset felsefesidir. İkinci tehdit ise her tikel hikâyeyi evrensel bir ilerleme anlatısına dönüştüren modern tarihselciliktir. Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserinde düşünümsel/reflektif yargı, "tikeli evrensel bir formülün altına yerleştirmeyi değil, tikele tikel olmak bakımından ve kendine özgü

niteliklerinden ötürü dikkat kesilmeyi" amaçlar. Başka bir ifade ile "yargı yetisi, tikele kendinde amaç olarak ihtimam gösterir." Bu durumda herhangi bir eylem eşi ve benzeri olmayan bir olay olarak ve ilgiden bağımsız bir hoşlanma duygusu hissedecek bir şekilde değerlendirilir. Kant'ın düşünümsel yargı (reflektif yargı) anlayışı, "tikel olanı geniş kapsamlı bir tarihsel süreç içine yerleştiren evrensellere indirgemekten kaçınmayı" gerektirir (Beiner, 2019a, 20). Görünmezleri konu alan ve daima genelleştirme eğilimi içinde olan düşünme yetisinin aksine yargılama, tekil şeylerle ilgilidir ve görünümler dünyasına çok daha yakındırlar.

Buraya kadar olan tartışmaya baktığımızda Arendt'in Kant'ın eserini nasıl bir siyaset kitabı olduğunu ispat etmeye çalıştığını görürüz. Çünkü kendisi buradan hareketle yeni bir siyaset felsefesi geliştirmek istemektedir. Dolayıyla Arendt, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk bölümünü çok fazla önemser. Arendt için güzelin çözümlemesinde geçen reflektif yargı, kamusal sorunları ele alıp değerlendiren bir yeti olduğundan siyasal açıdan önemlidir. Kamusal alanda söz ve eylemlerin, *doxaların* evrensel bir ilke altına alınmadan kendi bağlamı içinde yargıda bulunma imkânını reflektif yargı yetisi sunar. Diğer bir ifade ile yargıda bulunma, kamusal alanda karşımıza çıkan sorunların farklı açılardan nasıl göründüğünü zihinde canlandırmayı gerektirir. Buna Arendt, 'temsili düşünme' veya Kant'tan alarak 'genişletilmiş zihniyet' der. Arendt'in yargıda bulunma ile yani temsili veya genişletilmiş düşünme ile amacı, kamusal alanın 'ikna'ya dayalı olduğunu göstermek ve yargılamayı öznelerarası bir ilişki ağı olan kamusal alanda temellendirmektir.

Degryse'ye göre özne, "Bu güzeldir" estetik yargısı ile nesnellik, zorunluluk, tümellik ve iletilebilirlik iddiasında bulunur ve bunu en derin şekilde özgürlüğünü sergileyerek yapar. Estetik yargı, kavramsız bir nesnellik, öznel zorunluluk, evrensel

iletilebilirlik seviyesindendir. Burada Arendt, Kant'ın estetik yargı niteliklerini kendi yargı teorisini inşa etmek için kullanır (Degryse, 2011, 349). Arendt şöyle der:

> "Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* kitabına çok fazla inanmamın nedeni estetiğe olan merakım değil ama "bu iyi, bu kötü" deme biçimimizin, "bu güzel, bu çirkin" demekten bir farkı olmadığına inanmamdır. Yani, artık fenomen ile karşılaşmaya, tabiri caizse kafa kafaya gelmeye, önyargılar olmadan hazır oluruz"(akt.Young Bruehl, 2012, 683).

Degryse'ye göre bu bize iki şey göstermektedir. Birincisi Hannah Arendt, estetik ve ahlak arasında bir benzerlik görmüştür, ikincisi ise bu ilişki ile kendini sınırlandırmaz; ayrıca yargılama sorununu daha geniş bir bağlamda ele alır. Dolayısıyla o, yalnızca ahlaki yargılara odaklanmaz, bunun yerine önceden verilmiş bir normlar dizisi veya sistemi olmadan nasıl yargılayabileceğimizi merak eder. Bu sayede Kant'ın *sensus communis'*i Arendt'te etkileyici bir şekilde özgün olmakla kalmaz, aynı zamanda genel olarak felsefesi için de son derece önemli hale gelir. Degryse'ye göre Arendt, *sensus communis* ile insanları politik varlıklar olarak kurar. Fakat ona göre Arendt'in *sensus communis*'i topluluk duygusu olarak yorumlaması gözden kaçırılmış veya genellikle yanlış anlaşılmıştır (Degryse, 2011, 346).

Norris, Arendt'in Kant'a yönelmesinde yargı yetisinin eylem için önemine vurgu yapar:

> "Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde, üç yetinin; anlama yetisi, akıl ve yargı yetiler olduğundan bahseder. Burada yalnızca yargının, üzerine "yasalar koyabileceği" bir "alan"dan yoksun olduğunu saptar. Ancak bu, yargıyı tüm yetkilerden mahrum bırakmaz. Bunun yerine ona, yasama veya egemenlik modeli tarafından yakalanmayan bir güç ve özgürlük bahşeder. Bu farklılaşma, siyasetin bir yönetim alanı değil, bir eylem alanı olduğu konusunda ısrarcı olan Arendt'i çeken şeyin bir parçasıdır" (Norris, 1996, s. 178).

Arendt'in Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üzerine değerlendirmesinden karşımıza iki tartışma çıkar. İlk tartışmaya baktığımızda; bazı yorumculara göre Arendt,

Kant'ı çok serbest yorumlamıştır.[48] Siyaset felsefesinde Kant, genellikle klasik liberalizmin temsilcisi olarak görülür.[49] Kant, bireylerin genel iyilik adına çiğnenemez haklara sahip olduğu yolundaki düşüncesi ile klasik liberalizm için vazgeçilmezdir. Kant'ın Ahlak Metafiziği devlete ilişkin en sistematik yaklaşımı ortaya koyar ve kişilerin uygulayabilecekleri adalet ilkelerini cisimleştiren anayasal veya hukuksal düzen fikrini geliştirir. Yine Amaçlar krallığı vizyonu Kant'ın etikten siyasete geçiş yapmasını sağlar (Abramson, 2020, 322).

Beiner'e göre Arendt, batı felsefesi geleneğine karşı Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne, "Kant'ın yükleyebileceğinin çok ötesinde bir anlam atfetmiştir." Ona göre Arendt, Kant'ın siyaset felsefesini *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nden hareketle yeniden yapılandıracağını söylerken yanılmaktadır. Kant, klasik liberalizmin temsilcisidir ve onun "ahlak felsefesi onun siyaset felsefesini baştan başa biçimlendirmiştir." Kant'ta "insan onurunun zemini, kişinin özel alanda ahlaki bir tutum sergileyebilme yetisinde saklıdır." Siyaset, "bireysel özgürlüğün tanınması koşuluyla ahlaki seçim yetimize saygı gösterilmesi buyruğuna göre düzenlenir." Beiner'e göre Arendt'in *Hukuk Öğretisi*'ni okuyup da orada Kant'ın siyaset felsefesini görmemesi şaşırtıcıdır. Arendt'in bunu dikkate almamasının sebebi Kant'ın *Hukuk Öğretisi*'nde "ortaya konan siyaset felsefesinin, onun Kant'tan beklediği siyaset felsefesi olmamasıdır" (Beiner, 2019a, s. 19)

Beiner'e göre *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin temel kavramları Kant'ın ahlak felsefesinin daraltılmış ufkuna kıyasla daha cazip bir seçenek sunar, ama bu, iki nedenden ötürü yanıltıcıdır. Birincisi "gerek pratik aklın gerekse estetik yargının aynı

[48] Norris'e göre Arendt Kant yorumları üzerinden ciddi şekilde eleştirilmiştir. Patrick Riley ve Robert Dorstal, Arendt'i Kant'a sadakatsiz olmakla eleştirler. En önde gelenleri Ronald Beiner olan bir dizi başka yorumcu, Kant'ın politik düşüncesini överken daha ihtiyatlı davrandılar, ancak Arendt'in bir politik model için üçüncü Eleştirisine başvurmanın yanlış olduğu konusunda hemfikirdiler (Norris, 1996, 167).
[49]Michael W Doyle'a göre en büyük liberal filozoflardan biri Immanuel Kant'tır (Doyle, 2006, 201).

Kantçı ahlaki idealin, otonomi idealinin izini taşıdığını, yani toplumsal ilişkilerimizin yargılarımızın oluşum sürecinde oynadığı rolü sınırlandırdığını göz ardı etmiştir." İkincisi ise Arendt, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde önemsediği kavramların "*transendental* kategoriler olduğunu görmezden gelmiş gibidir." Empirik toplumsallaşabilirlikle beğeni yargılarının bağlantısı yoktur. "Kant'ın anladığı anlamda beğeni, pratik akıl gibi toplumsal ilişkilerden bağımsızdır" (Beiner, 2019a, 22).

Bir *transendental* felsefe çalışması olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Beiner'e göre yargılarımızın olası geçerliliği sorunu ile ilgilidir, Arendt'in amaçladığı empirik toplumsallaşabilirliğe bir katkı sunmaz. Beiner'e göre Arendt'in yapmak istediği "estetiği *transendental* boyutlarından arındırarak ondan bir siyaset felsefesi" oluşturmaktır (Beiner, 2019a, 24).

Arendt açısından Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin siyaset için önemi ele alındıktan sonra sırada ikinci tartışma konusu olan Arendt'in yargı üzerine düşünceleri vardır. Burada öncelikle belirtilmelidir ki, Arendt'in yargı üzerine düşünceleri temel olarak insan eylemi ve görünüşler dünyasının bir parçası olarak siyasetin değerini yeniden ortaya koymakla ilgilidir (Yar, 2000, s. 3).

Yargılama[50] insani yeteneklerden biridir. Arendt, yargılamayı "doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma yeteneği" olarak görür. Onun düşüncesinde yargılama, merkezi bir yer tutar fakat yargılama aynı zamanda kavramsallaştırması zor kavramlardan biridir. Bu zorluğun nedeni, özellikle ahlaki ve politik yargının, eylem

[50] Son yıllarda yargı sorunu özellikle sosyal bilimlerde; estetik, etik, siyaset, hukuk alanlarında merkezi bir konu olmuştur. Bu alanlarda ihtilafların insanın yargılama doğası, kapasitesi ve sınırları ile bağlantısı vardır (Yar, 2000, 1). Benbabib'e göre Arendt, bir ahlak teorisine ulaşmada asla iyi olmadı ve onun yerine yargıyı bütün "bilişsel yetkinliklerimizin en politik olanı" olarak adlandırdı ve ahlakı siyasetten problemli bir şekilde ayırdı. Benhabib, bu makalesinde yargı ile ahlakı ayırmasından dolayı Arendt'i eleştirir. (Benhabib, 1988, 31).

alanına sıkı sıkıya bağlı olması ve bu nedenle teori ve pratiğe aracılık yapan tüm problemleri sergilemesidir (D'entreves, 2006, s. 245). D'entreves şöyle der:

> "…düşünme ve irade melekeleriyle karşılaştırıldığında, irade net çalışma kriterlerinden ve kesin değerlendirme standartlarından yoksundur. Düşünme tutarlılık, mantık, sağlamlık ve bağlam açısından değerlendirilebilir; irade ise, eylemlerimizi belirleme kararlılığı veya kapasitesi ile değerlendirilebilir. Öte yandan muhakeme, bu özelliklerden bazılarını paylaşsa bile, bunlar tarafından asla sınırlanamaz. Yargılarken sadece sağlamlık veya tutarlılık ya da sorunlu durumlarda seçimlerimizi belirleme yeteneği değil, aynı zamanda ayırt etme, muhakeme, hayal gücü, sempati, mesafelilik, tarafsızlık ve dürüstlük de ararız" (D'entreves, 2006, s. 245)

Arendt'in yazmayı planladığı ama ölümü nedeniyle yazamadığı *Yargılama* kitabı olmadığı için Arendt'in yargı teorisi tartışmalı bir konumdadır.[51] Arendt'in Yargılama ile ilgili son düşüncelerini ölümünden dolayı bilemiyoruz. Buradan hareketle bazı Arendt yorumcuları Arendt'in yargılama üzerine düşüncelerinin eksikliğinden dolayı konuya daha ihtiyatlı yaklaşırken bazıları diğer eserlerinin yargılama üzerine Arendt'in düşüncelerini yeterli bir şekilde açıkladığını ileri sürerler. Yarbrough ve Stern'e göre, *İrade*'nin son bölümü ile Kant'tan yaptığı alıntılar ve daha önce verdiği derslerden hareketle Arendt'in eserlerinden yargı teorisi ile ilgili fikirler edinilebileceğini belirtir (Yarbrough ve Stern, 1981, s. 323).

Beiner'e göre Arendt'in yargı üzerine düşüncelerinde karmaşık bir durum vardır. Karmaşıklığın birinci nedeni Arendt'in ölümünden dolayı planladığı Yargılama kitabını yazamamasıdır. İkincisi ise, Arendt'in yargı yetisi konusunda Kant'a yönelmesine rağmen Kant'ın geliştiremediği bazı düşüncelerini ele alacağını ifade etmesidir. Dolayısıyla yargı teorinin anlaşılması zorlaşmaktadır. Bu karmaşıklığa rağmen Beiner, Arendt'in eserlerinin yargı teorisini anlamamız için yeterli ve güvenilir

[51]Arendt'in son çalışması *Zihnin Yaşamı* iki cilt; *Düşünme* ve *İrade* (*Thinking* and *Willing*) olarak 1978 basılmasına rağmen Yargılama, üçüncü cilt olarak ölümünden dolayı yazılamamıştır (Young Bruehl, 2012, 13).

bir kaynak oluşturduğunu söyler, ama diğer taraftan başka bir zorluktan da bahseder. Bu zorluk, Arendt'in bütün eserleri incelendiğinde karşımıza iki farklı yargı teorisi çıkmasıdır. Dolayısıyla Arendt'in yazdığı eserlerin yargı teorisi için yeterli olup olmadığının tartışılmasının yanında Arendt'te bir değil iki yargı anlayışı olduğunu söyleyen yorumcular da vardır. Beiner'e göre,

> Arendt'te yargı, önce '*vita activa'*da, sonra da zihin yaşamından hareketle ele alınmıştır. Böylelikle "Arendt'in vurgusu, siyasal aktörlerin temsili düşüncesi ve genişlemiş zihniyetinden, seyircinin bakış açısına ve tarihçilerle hikâye anlatıcıların retrospektif yargısına kaymıştır. Eyleme belli bir mesafeden bakan ve dolayısıyla ilgiden bağımsız bir tarzda düşünebilme becerisine sahip kör ozan, yargı yetisinin başlıca simgesi haline gelmiş gibidir artık. Yargının nesneleri, birinci derecede algıdan koparıldıklarında, ikinci derecede düşünümsellik vasıtasıyla imgelemde temsil edilirler. Kör ozan belli bir mesafeden bakıp yargıda bulunabilir ki bu, ilgiden bağımsızlığın koşuludur" (Beiner, 2019b, 163).

Majid Yar, yargının kesin çizgilerle birbiriyle örtüşmediğini ve aktör ve seyirci yargısının kafa karıştırıcı bir şekilde birbirine geçtiğini, birinin nerede başlayıp nerde bittiğinin belli olmadığını iddia eder (Yar, 2000, s. 2). Ona göre, Aristotelesçi ve Kantçı yaklaşım Arendt'in yargı teorisini etkilemiştir:

> "Aristotelesçi ve Kantçı modellerin yan yana gelmesi, Arendt'in aynı anda bir değil, iki farklı eylem kavramından, siyasi ve ilgili yargı kiplerini ele alma girişimlerinden kaynaklandığını iddia ediyorum. Arendt'in eylem teorisinin yukarıdaki açıklamasında, eylem tanımının ifade edici ve iletişimsel kutuplar arasında gidip geldiği görülebilir. Bir yandan, eylemin ve kimliğin biricikliğini etkili bir şekilde izleyici olarak işlev gören diğerlerine ifşa etmeye hizmet eder; diğer yandan, polis üyeleri arasında iletişim, ikna ve ortak anlayışlar oluşturmaya yöneliktir. Eylemin bu iki tanımı da Arendt'in teorisinde birlikte çalışıyor gibi görünüyor"(Yar, 2000, s. 12).

D'entrèves'e göre aktör ve seyircinin perspektifinden bakan iki tür yargı çeşidi vardır.

> Arendt'in yargı teması üzerine yazılarının aşağı yukarı iki farklı aşamaya ayrıldığı görülebilir; yargılamanın kamusal alanda hareket eden siyasi aktörlerin yetisidir, sonrakinde ise eyleme katılmayan seyircilerin geçmişin anlamını

> anlamaya ve bizi olanlarla uzlaştırmaya çalışan seyirciler, öncelikle şairler ve tarihçilerin ayrıcalığıdır. Bu sonraki formülasyonda Arendt, kamusal alanda nasıl davranılacağına karar vermek için aktörler tarafından kullanılan yetenek olarak değil, zihin yaşamının bir bileşeni olarak ayrıcalıklı seyircilerin geçmişten anlam çıkarabilmelerini sağlayan yeti olarak ilgilenmektedir (D'entreves, 2006, s. 246).

Arendt'in yargı teorisi ile ilgili incelemelerde, Beiner'in öne sürdüğü aktör ve seyirci yargı anlayışı diğerlerinden daha sık tekrarlanmıştır. Bernstein ise, Arendt'in yargı teorisindeki iki farklı ifadenin açık bir çelişki içerdiğini belirtir(Degryse, 2011, s. 346). Majid Yar da Arendt'te politik aktör ve politik izleyicinin bakış açılarına ait iki tür yargı olduğunu iddia eder(Yar, 2000, s. 1). Ona göre, bu yargılar Janus[52] gibi biri geleceğe, diğeri ise geçmişe bakar (Yar, 2000, s. 22).

Beiner, Arendt'in yargı temasını, pratiğe dayalı erken dönem ve temaşaya dayalı geç dönem olarak iki döneme ayırarak incelemeyi önerir. Erken dönem yazılarında Arendt, "temsili düşünme tartışmasını henüz yargılama için ayrı bir zihinsel etkinlik olarak ele almaz. Burada yargılama siyasal yaşamın asli unsuru olarak ele alınır. Geç dönem yazılarında ise Arendt, yargılamayı siyasal yaşamın bir niteliği olarak değil, zihnin yaşamına eklemiştir(Beiner, 2019b, s. 164). Beiner'e göre "Arendt, yargı yetisi üzerine düşündükçe yargılamayı eylemde bulunan aktörden, temaşa insanına özgü bir yeti olarak görmüştür"(Beiner, 2019b, s. 165). [53]

[52] Janus, Roma paralarının üzerinde bir yüzü sağa, bir yüzü sola bakan iki yüzlü Roma tanrısıdır.

[53] Beiner'e göre, "Arendt erken dönem yazılarında, kamusal alanda birlikte eylemde bulunan aktörlerden oluşan bir çoğulluk bağlamında tanımladığı siyasal eylem kavrayışını temellendirebilmek için yargı kavramına başvurmuştur. İnsanın siyasal bir varlık olarak eylemde bulunabilmesi, başkalarının potansiyel bakış açılarını kendi zihninde canlandırabilmesinden ve kamusal meseleler hakkında yargıda bulunmak suretiyle dünyayı başkalarıyla paylaşabilmesinden kaynaklanır. Yargıların nesneleri, görünümler alanına ışık tutan sözler ve edimlerdir." Arendt'in "geç dönem çalışmalarında yargı bir kördüğümün açılması veya çözümü olarak betimlenir. *İsteme*'nin son bölümünde mesele, insani özgürlük sorunu ve özgürlüğün isteme yetisi ile olan ilişkisidir. Buradan çıkan sonuç, doğumlu ve ölümlü varlıklar olarak özgürlüğü ancak hoşlanma veya hoşlanmama duygularımıza karşılık gelen yetimizi çözümleyerek sahiplenebileceğimiz ve katlanılır bir durum olarak görebileceğimizdir" (Beiner, 2019b, 165-6).

Villa yargılama yetisinin, oyuncunun ya da seyircinin bakış açısından bakmamıza bağlı olarak farklı göründüğünü kabul eder, fakat aralarında bir boşluk görmez, bir süreklilik olduğunu iddia eder. Ona göre Bernstein ve Beiner gibi eleştirmenlerin, Arendt'in erken, aktör merkezli muhakeme açıklaması ile daha sonraki, eleştirel veya tarihsel değerlendirmesi arasında kapatılamaz bir boşluk görmelerinin bir nedeni, Arendt'in yıkım, kayıp veya gerileme hakkındaki kapsayıcı anlatısını veya modern çağda kamusal alanın düşüşünü yeterince hesaba katmamalarıdır (Villa, 1999, s. 99).

Degryse ise, hem Arendt'te iki yargı teorisi olduğunu hem de bunların çelişkili olduğunu ileri sürenlere karşı çıkar. Ona göre Arendt'te tek yargı teorisi vardır (Degryse, 2011, 347). Diğer taraftan Arendt, *Kant'ın Siyaset Üzerine Dersleri*'nde iki yargının uzlaşabileceğine işaret eder ve *sensus communis* çerçevesinde siyasi aktörü ve izleyiciyi birleştirir. Fakat Degryse'ye göre *Kant'ın Siyaset Üzerine Dersler'*i yargı anlayışını daha da karmaşık hale getirmiştir.

D'entrèves'e göre Arendt, bize birbiriyle gerilimli iki yargı türü sunmanın yanı sıra, yargının felsefi kaynakları[54] olan Aristoteles ve Kant açısından yargıyı netleştirmemiştir.[55] Aristotelesçi olan tikel ile ilgilenmeye yönelik; Kantçı olan ise evrensellik ve tarafsızlıkla ilgilenmeye yönelik olmak üzere iki kavram zıt yönlere

[54] Yargı sorunu üzerine güncel tartışmalar da başvurulan kaynaklardan biri Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in 6. kitabında detaylandırdığı yargı (phronêsis olarak) açıklaması olmuştur. Bununla birlikte, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi'*ne gösterilen ilgi daha da belirgin olmuştur. Hannah Arendt yazılarında özünde politik bir yeti olarak bir yargı açıklaması geliştirmeye çalışırken her iki düşünürden de yararlanır (Yar, 2000, 1-11).

[55] Yargı yetisi, elimizde bir tümel olmadığında tikelden tümel türetmeye hizmet eder. Ama burada esas mesele, tikeli tümele bağlayacağımız tümeli bulmak değil, tümeli bulmaya çalışan yargı yetisinin evrensellik ve bağlamsallık ilişkisidir. Bu tartışma aynı zamanda iyi bir siyasetin kaynağını inceleme açısından da önemlidir. Aristoteles buna phronesis ile Kant reflektif yargı ile cevap verir (H. Çörekçioğlu, 2015, 2). Benhabib'e göre ise Arendt'in çalışmalarında yargılama durumu hakkında daha da derin bir felsefi şaşkınlık vardır. Bu, "genişlemiş düşünce" ya da "temsilci düşünüş" yetisi olarak Kantçı yargıda bulunma anlayışı ile Aristoteles yargılama kavramını akılcılığın bir yönü olarak bir araya getirme çabasıyla ilgilidir (Benhabib, 1988, 31).

doğru çekiliyor gibi görünmektedir (D'entreves, 2006, s. 246). Arendt'in eylem anlayışına dayalı tikeller vurgusu Aristoteles geleneğini öne çıkarırken, Kant'ın reflektif yargısı soyut olarak diğerlerinin bakış açısından hareket etmemizi ister.

D'entreves'e göre bazı yorumcular, Arendt'in Aristotelesçi phronesis kavramını Kant'ın "genişletilmiş zihniyet" fikriyle kullanması arasında bir çelişki olduğunu iddia eder, çünkü bunlar zıt yönlere doğru ilerlemektedir. Aristoteles tikel olana, Kant ise genellik ve tarafsızlığa yönelir. Bununla birlikte, D'entreves, burada bir çelişki görmez: "Kant'ın estetik yargı teorisi, evrenselin verili olmadığı ve tikelde aranması gereken yargının bir reflektif yargı teorisi olduğu için, bu çelişkinin gerçek olmaktan çok görünür olduğunu iddia ediyorum." Bu bakımdan D'entreves'e göre, Arendt'in başvurduğu estetik yargı kuramı, Aristoteles'in phronesis'ine benzer. Her ikisi de tikellerin evrensel kurallar altına alınmasıyla değil, tikel olarak yargılanmasıyla ilgilenir. Bir ayrım yapılacaksa, bunun daha çok geçerliliği öne sürme tarzıyla ilgisi vardır:

> Aristoteles'te phronesis, zamanla pratik konularda bilge olduklarını göstermiş birkaç deneyimli bireyin (phronimoi) ayrıcalığıdır; tek geçerlilik kriteri, onların deneyimleri ve geçmişteki mantıklı eylemleridir. Öte yandan, beğeni yargıları söz konusu olduğunda, bireyler başkalarının yargılarına ve görüşlerine başvurmak zorundadır ve dolayısıyla yargılarının geçerliliği, farklı konumdaki öznelerden oluşan bir topluluktan elde edebilecekleri onaya dayanır (D'entreves, 2006, s. 253).

Phronesis ve reflektif yargı, pratik yargılama yeteneklerine gönderme yapmaları bakımından benzerlik gösterirler. Diğer bir ifade ile Aristoteles ve Kant, yargı meselesinde tikeller konusunda karar vermede uzlaşırlar, fakat bu uzlaşmada Aristoteles'te etik yargı phronesis ile gerçekleşirken, Kant'ta estetik yargı ile geçekleşir. Aristoteles'in phronesis ve Kant'ın reflektif yargıya dayanmasına rağmen bunlar birbirlerini devre dışı bırakmazlar: "Aristoteles'in phronesis anlayışı akılsal ve bilişsel

standartları tamamen dışarıda bırakmadığı gibi Kant'ın yargı teorisi de phronesis'e eşlik eden bağlamsallığı tümden devre dışı bırakmaz" (Çörekçioğlu, 2015, s. 2). Villa'ya göre ise, Arendt tam da yarı Aristotelesçi bir phronesis olarak yargı açıklamasına en çok yaklaştığı anda Kant'a ve onun estetiği için çok önemli olan beğeni, mesafe, tarafsızlık ve seyircilik kavramlarına yönelir(Villa, 1999, s. 98).

Arendt'e göre Kant'ın en büyük başarısı, yargı yetisini keşfetmesi ve bunu *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde çözümlemesidir. Kant'ın eksiği ise, en büyük keşfi olan yargı yetisinin siyasal önemini görememiş olmasıdır. Bu bize dünyayı başkaları ile paylaşmamızın önünü açar.

Bu başlıkta Arendt'in Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni hangi nedenlere dayandırarak bir siyaset kitabı olarak gördüğü tartışıldı. Tekrar özetlemek gerekirse; Arendt, *sensus communis* üzerinden estetiği siyasetle eşitler, çünkü *sensus communis* kişisel değil, ortakduyudur. *Sensus communis*, bizi diğer insanlara duygu üzerinden bağlar ve tarafsızlık ve çoğulluk imkânı sunar. Kişi, yargısını, diğer yargılara açarak düşüncelerini genişletme imkânı bulur. Dolayısıyla Arendt, estetik yargının niteliklerindeki siyasi formülü gördüğü için Kant'ın eserini siyaset kitabı olarak okur. Estetik yargılar siyasi yargılar gibidir; beğeni yargıları akıl yürüterek temellendirme yapmaz, iknaya dayalıdır, aynı özellikler siyasi yargılar için de geçerlidir. Siyasi yargıda bulunan kişi estetik yargıda bulunan kişi gibi sonunda anlaşmaya varma umudu taşır.

Arendt, estetik ile siyaseti eşitleme arayışında Kant'ın eserleri üzerinden bir karşılaştırma yapar: *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çoğul insanlardan bahseder, diğer bir ifade ile eser, toplum içinde yaşayan *sensus communis*'e sahip insanlar içindir. Kant'ın diğer eserleri özellikle *Pratik Aklın Eleştirisi* akıl sahibi varlıktan bahseder, Yine *Yargı Yetisinin Eleştirisi* tikellerle ilgiliyken, *Pratik Aklın Eleştirisi* yasa koyucu bir akla sahiptir. İki eserde de düşünme biçimleri farklıdır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* başka

herkesin yerine düşünmekle oluşur; bunun için başkalarının varlığı gereklidir, diğer eserde ise kişinin yalnızca kendi iç tutarlılığı önemlidir.

Arendt'in estetik ve siyaseti eşitleme girişiminde, Kant'ı çok serbest yorumladığı eleştirileri yanında, onun estetik-siyaset eşitlemesinde önemsediği kavramların transendental olduğunu görmezden geldiği eleştirileri de vardır. Bu yorumculara göre empirik toplumsallaşabilirlikle beğeni yargılarının bağlantısı yoktur.

Arendt'teki estetik-siyaset eşitleme girişimi, karşımıza aktör ve seyirci yargısı tartışmasını çıkarmıştır. Aktör ve seyirci yargısının birbirine zıt olduğunu söyleyenlerin yanında bu iki yargı modelinin farklı olduğunu savunanlar da vardır. Diğer taraftan iki yargı anlayışının, tek yargı anlayışı olduğunu veya bunların süreklilik arz eden modeller olduğunu da iddia eden yorumcular vardır. Bu çalışmada, aktör ve seyirci yargısı modelleri birbirine zıt değil, birbirini destekleyen modeller olarak ele alınacaktır.

Bu başlıkta ele alınan estetik-siyaset ilişkisini Arendt, belirtildiği gibi Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üzerinden kurar ve siyaset ile estetiği eşitler; *sensus communis* üzerinden siyaseti kurgular. Buna neden olan daha önce de belirtildiği gibi, Arendt'in *Yargı Yetisini Eleştirisi*'ndeki Kant'ın reflektif yargı çözümlemesidir. Şimdi tartışmaların odağında yer alan Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk bölümü olan Güzelin Analitiği ele alınacaktır.

3.2. Kant: Estetik Olanın Çözümlenmesi

Kant'ın estetik çözümlemesi, beğeni yargısını temellendirmeye yönelik bir "estetik bilinç" çözümlemesidir. Bu çözümlemede Kant'ın da belirttiği gibi yargı gücü/yargı yetisi ön plana çıkar. Yargı yetisi, anlama yetisi ile akıl arasında bir orta terim oluşturur. Diğer bir ifade ile yargı yetisi, doğa ve özgürlük arasında bağ

kurucudur. Estetik bilinç, yargı yetisi aracılığıyla duygu alanında birlik oluşturma amacındadır. Bu sayede nesnelerin duygu yönünden görülebilmesi yargı yetisi ile mümkün olur. Estetik yargı yetisi, anlama yetisi ve akıl ile bilemediğimiz ve isteyemediğimiz şeyleri hissetmemizi sağlar. Bu noktada Kant'ın felsefesinde yargı yetisinin zihinsel yetiler arasındaki yerine öncelikle bakmak gerekir.

Kant, bilişsel yetileri üçe ayırır: Bilme yetisi, haz/hazsızlık duygusu ve istek duygusu. Bilişsel yetilere bağlı olarak da üç bilgi yetisi vardır: Anlama yetisi, yargı yetisi ve akıl. Bu durumda anlama yetisi bilme yetisi ile yargı yetisi haz/hazsızlık yetisi ile ve akıl yetisi istek yetisi ile bağlantılıdır. Yargı yetisi, anlama yetisi ile akıl arasında konumlanır (Kant, 1951, 34). Bilme yetilerinin doğa ve özgürlük kavramlarına ait olmak üzere iki egemenlik alanı vardır. Diğer taraftan akıl ve anlama yetisinin kendilerine ait bir alanları olmasına rağmen yargı yetisinin kendine özgü alanı yoktur.

Kant'ta felsefe, bilme yetilerimizin iki egemenlik alanına uygun şekilde teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır (Kant, 1951, 7). Bunlar a priori olarak yasa koyucudur. Doğa kavramlarında yasama, anlama yetisi yoluyla gerçekleşir ve teoriktir. Özgürlük kavramı yoluyla yasama akıl yoluyla olur ve salt pratiktir. Anlama yetisi ve akıl birbirlerine zarar vermeden iki ayrı yasama uygularlar (Kant, 1951, 11). Ama bu iki alan tek bir alan oluşturamaz:

> "Doğa kavramı nesnelerini kendilerinde şeyler olarak değil ama salt görüngüler olarak sezgide tasarımlarken, buna karşı özgürlük kavramı nesnesinde şeyi tasarımlasa da, bunu sezgide yapamaz; ikisinden hiçbiri nesnesinin kendinde şey olarak kuramsal bir bilgisini sağlayamaz" (Kant, 2006, 23).

Bu durumda doğa kavramı ile özgürlük kavramı arasında uçurum oluşur. Birinciden ikinciye geçiş olanaklı değildir. Ama iki alan arasında bir birlik olmalıdır. Bu birliği, anlama yetisi ve akıl arasında orta terim olan yargı yetisi sağlar. Yargı yetisi kendi içinde a priori bir ilke içerir ve doğa kavramları alanından özgürlük kavramı

alanına geçiş sağlar(Kant, 2006, s. 27). Bu durumda Kant, yargı yetisini ele almadığında felsefesinin eksik kalacağını söyler (Kant, 2006, s. 14).

Yargıda bulunma 'tikeli düşünme yetisi'dir. Kant, "yargı yetisini tikeli evrensel altında kapsanıyor olarak düşünme yetisi" olarak tanımlar ve bunu belirleyici ve reflektif yargı olarak ikiye ayırır. Evrensel ilke verili ise, tikeli onun altına alan yargı yetisi belirleyicidir. Yalnızca tikel verili ve onun evrenseli bulması gerekiyorsa yargı yetisi salt reflektiftir (Kant, 1951, s. 15).

Belirleyici yargı yetisi, tikeli anlama yetisinin verdiği evrensel yasalar altına alır ve "doğadaki tikeli evrenselin altına alabilmek için bir yasa üzerine düşünmesi gerekmez" (Kant, 1951, s. 16). Ama tikelin verili olduğu durumda yargı yetisinin onu hangi kavramın altına koyacağını bulması gerekiyorsa bunu yapan salt reflektif yargı yetisidir. Salt reflektif yargı, dışarıdan yasa almaz. Reflektif yargı gücünün önceden verilmiş bir yasası yoktur. "Anlama yetisinin kavramlarından bağımsız olarak işleyen ve bir bilgi meydana getirmeyen salt reflektif yargı yetisi, bir düşünüm gücünden daha fazla bir şey değildir" (Altuğ, 2007, s. 23). Reflektif yargı yetisi düşünüm yeterliliğidir dolayısıyla "düşünücü yargılama süreci eleştirel bir zihin hareketidir, verilmiş tasarımların ya başka tasarımlarla ya da bilgi yetileri ile karşılaştırılmasına dayanır" (Altuğ, 2007, s. 24)

Doğadaki tikelden evrensele yükselme yükümlülüğü olan reflektif yargı gücü yetisi bir ilkeye ihtiyaç duyar. Yargı yetisinin ilkesi "doğanın amaçlılığı" ilkesidir. Bu ilke, doğayı bir amaca bağlı olarak görür. Bu, a priori bir ilkedir ve doğanın amaçlılığı kökenini yalnızca reflektif yargı yetisinde bulur (Kant, 1951, 17). Dolayısıyla yargı yetisinin a priori ilkesi olan "doğanın amaçlılığı", ne doğada ne de özgürlük alanında kendine yer bulur.

Reflektif yargı yetisi, nesneleri nedensellik ilişkisi içinde ele almaz, bunun yerine bir amacının olup olmadığı sorusuyla hareket eder. O, nesneleri amaçlılık yasası altında düşünür ve bu alan özerktir. Salt reflektif yargı gücü, hem güzel doğa ve yüce ile hem de organik doğa ile ilgilenir. Buna bağlı olarak salt reflektif yargılar, estetik reflektif yargılar ve teleolojik yargılar olarak ikiye ayrılır.

Estetik reflektif yargılar güzel doğa ile teleolojik yargılar organik doğa ile ilgilenir. Buradan hareketle nesnede amaçlılığın tasarlanabileceği iki alan olduğu söylenebilir: Nesnenin biçimsel amaçlılığı ve kavramsal amaçlılık. Bunlardan birincisini "beğeni yoluyla haz duygusu aracılığıyla, diğerini anlama yetisi ve akıl yoluyla kavramlara göre, mantıksal olarak yargılarız" (Kant, 2006, 44).

Nesnenin biçimsel amaçlılığı ya da salt öznel amaçlılık, nesnenin biçimi üzerine düşünüldüğünde hissedilen hoşlanma duygusuna dayanır. Buna Kant, doğanın biçimsel tekniği adını verir. Bu, anlama yetisi ile imgelem/hayal gücünün özgür oyununun hoşlanma yaratmasıyla gerçekleşir. Bunun farkına varan salt reflektif yargı yetisidir ve özne tarafından hissedilir. Yargı yetisi burada hoşlanma duygusuna bağlıdır ve öznel olarak düşünümde bulunur ve estetik yargı gücü olarak kendini gösterir. Dolayısıyla yargıyı estetik yapan haz/hazsızlık duygusudur ve duyguların bilgisi yoktur.

Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* kitabının *Güzelin Analitiği* bölümünde beğeni yargısının doğasını, diğer ifade ile güzel hakkındaki yargımızı nitelik, nicelik, bağıntı ve kiplik kavramlarını kullanarak analiz eder. *Güzelin Analitiği*'nin nitelik analizinde Kant'a göre beğeni yargısı, güzeli yargılama yetisi olduğundan estetiktir. Yargının estetik olması, nesnenin tasarımının öznenin bilgi yetileri arasında hoşlanma duygusu; haz/hazsızlık duygusu uyandırmasına bağlıdır. 'Bu güzeldir' beğeni yargısı, imgelem ve anlama yetisinin uzlaşmasını ve uyumunu ifade eder. Dolayısıyla güzel üzerine

yargılarımız veya beğeni yargılarımız, bilgi ve mantık yargısı değil, estetiktir (Kant, 2006, s. 54).

Estetik yargı, duygu aracılığıyla nesnenin güzel olup olmadığını belirler. Kant, güzelin nesneden değil, anlama yetisi ve hayal gücünün birlikteliğinin sonucu hissettiğimiz hoşlanmadan ortaya çıktığını, dolayısıyla 'güzel yargısı' verenin 'özne' olduğunu söyler. Estetik yargının öznenin duygu durumu ile bağlantılı olması beğeni yargısının öznel bir belirlenim içinde olduğunu gösterir. Nesnelerin tasarımı, özne ile haz/hazsızlık duygusuyla bağıntılı olması halinde estetiktir. Bu durum nesnede hiçbir şey belirtmez, nesnenin kendisi yalnızca duyumsanır. Bu, öznel hoşlanma duygusu yaratır ki bunun altında yaşam duygusu vardır. Güzel duygusu insanın yaşam gücüne eklenir ve bilgiye hiçbir katkıda bulunmaz (Kant, 2006, 54).

Beğeni yargısının nitelik çözümlenmesinde önemli olan "nesnenin tasarımının bende hoşlanmaya eşlik edip etmediğidir." Burada önemli olan tasarımlanan nesnenin varoluşu değil, yalnızca tasarımın benim üzerimdeki etkisidir. Diğer bir ifade ile nesne ile çıkar ilişkisi söz konusu değildir. Dolayısıyla beğeni yargısını belirleyen tasarımdan kaynaklanan hoşlanma, nitelik analizinde bütünüyle çıkarsızdır. Estetik yargıda nesnenin tasarımı hoşlanmaya neden olur. Burada biçim, görünüm biçimi değil, tekil nesnenin hayal gücümüzdeki düşünümsel yansımasıdır. Dolayısıyla "estetik yargıda, biçimin düşünümsel olarak yansıtılmış tasarımı, güzelden duyulan yüksek hoşlanmaya yol açar" (Deleuze, 1995, 88).

Bir nesnenin varoluşu ile bağlantımız çıkarla ilişkilidir ve bu da istek yetisi ile ilintilidir. Diğer taraftan çıkarsızlık, estetiğin nitelik çözümlemesinde belirleyici bir özelliktir. Bir şeyin güzel olup olmadığına nesnenin varoluşu ile bağlantı kurarak değil, salt seyretmeyle, sezgi veya derin düşünmeyle ulaşırız (Kant, 2006, 54). Çıkarda nesne ile herhangi bir menfaat vardır; beğenilen güzel nesnede ise herhangi bir çıkar söz

konusu değildir. Dolayısıyla Kant'ta "güzellik üzerine içinde en küçük bir çıkarın karıştığı yargı çok yanlı bir yargıdır ve bir salt beğeni yargısı değildir" (Kant, 2006, 55). Görüldüğü gibi Kant'ın estetik yargı çözümlemesinde estetik yargı bilgi ve mantık yargısı olmadığı gibi aynı zamanda çıkarsızlık üzerine kuruludur. Nesnenin kendisi yalnızca öznenin üzerinde yarattığı çıkarsız hoşlanma duygusu bakımından önemlidir.

Kant, estetik yargısının çıkarsızlığını açıklarken üç tür hoşlanma üzerinde durur. Bunlardan birincisi olan hoş olandan hoşlanma, çıkar ile bağlıdır. Çıkarla bağlantı, nesnenin varoluşu üzerine bir yargıda bulunulduğunda ortaya çıkar. Burada öznenin nesnenin hoşa gittiğini söylemesi, doyum sağladığını söylemesidir. Hoşlanmanın ikincisi olan iyiden hoşlanma da çıkar ile ilişkilidir. Burada akıl aracılığıyla salt kavram yoluyla hoşa giden iyidir ve bilme yoluyla gerçekleşir: "Bir şeyi iyi bulabilmek için her zaman nesnenin ne tür bir şey olması gerektiğini bilme ve onun kavramını taşımalıyım" (Kant, 2006, 58). Üçüncü hoşlanma türü, beğeni "yargısını belirleyen anlama yetisi ve hayal gücünün uyumu sonucu ortaya çıkan çıkarsız hoşlanmadır" (Kant, 2006, 59).

Hoş; güzel, iyi ve haz duygusu ile üç değişik ilişki sergiler: Doyum veren hoş; haz veren güzel; değerli olan iyi. Hoşlanmanın üç türü içinde "güzeli beğenme çıkarsız ve özgür biricik ve tek hoşlanmadır." Çıkar nesnesi ve akıl tarafından önerilmiş bir nesne, haz nesnesi oluşturduğunda özgürlük ortadan kaybolur (Kant, 2006, 61). Dolayısıyla Kant, çıkarsızlık ile özgürlüğü ilişkilendirir, estetik yargının özgürlük yolunun çıkarsızlıktan geçtiğini belirtir.

Estetik yargının nitelik çözümlemesinde en önemli husus, güzel üzerine olan estetik yargının bilgi yetileri olan hayal gücü ve anlama yetisi arasında uyuma dayanmasıdır. Kant buna zihinsel yetiler arası özgür oyun da der. Bilme yetileri arasındaki özgür oyun kavramı Kant'ın güzeli açıklamasında temeldir. Bu oyunda

imgelem ve anlama yetisi birbirine tahakküm kurmadan özgür bir oyun içerisinde bulunur: "…bilme yetileri burada özgür oyun içerisindedirler, çünkü hiçbir belirli kavram onları tikel bir bilme kuralına sınırlamaz" (Kant, 2006, 69). Kant, nitelik çözümlemesini sonuç olarak şöyle ifade eder: "Beğeni bir nesneyi ya da bir tasarım türünü hiçbir çıkar olmaksızın bir hoşlanma ya da hoşlanmama yoluyla yargılama yetisidir. Böyle bir hoşlanmanın nesnesine güzel denir" (Kant, 2006, 62). Dolayısıyla Kant'ın nitelik çözümlemesinde estetik yargının öne çıkan ilk özelliği; güzeli yargılama yetisi olan beğeni yargısının estetik olmasıdır. İkinci özelliği, tasarımların yetiler arasında ortaya çıkarttığı uyumun çıkarsızlık üzerine kurulu olmasıdır. Üçüncü özelliği ise, özgür olmasıdır. Çıkar olgusu özgürlüğü ortadan kaldırdığı için, çıkarsızlık, estetik yargının özgür olmasının koşuludur.

Kant, *Güzelin Analitiği*'nin nicelik çözümlemesinde güzeli yargılama yetisi olan beğeni yargılarının, tekil, kavramsız ve aynı zamanda a priori evrensel olduğunu iddia eder (Deleuze, 2009, 92). Ona göre, beğeni yargısı kavram içermemesinden dolayı öznel bir evrenselliğe sahiptir. Kant şöyle der: "Güzel, kavramlar olmaksızın bir evrensel hoşlanmanın nesnesi olarak tasarımlanandır." Kant'a göre güzelin bu açıklaması çıkarsız hoşlanmanın bir nesnesi olarak nitelik çözümlemesinden çıkarılabilir. Çünkü herkesin bilincinde olan güzelin çıkarsız hoşlanması tüm insanları için hoşlanmanın zeminidir. Öznenin çıkarsızlık duygusu ile özgürce nesneye bağlanmasına neden olan bu zemin, öznenin bağlı olduğu özel koşullarda bulunmaz. Herkeste benzer bir hoşlanmayı yüklemek için zemin olduğuna özne inanmalıdır (Kant, 2006, 62). Bu zemin kavramsallıktan doğmayan evrensellikle oluşturulur. Çünkü, kavramlardan haz ve hazsızlık duygusuna geçiş yoktur. Dolayısıyla "beğeni yargısı, tüm çıkardan yalıtılmanın bilinci ile herkes için geçerlilik isteminde bulunmalı ve bunu

nesneler üzerine dayalı evrenselliğe bağlı olmaksızın yapmalıdır, onunla öznel evrensellik istemine bağlı olmalıdır" (Kant, 2006, 63).

Estetik yargı öznel olmasına rağmen evrensel geçerliliğe sahip olmalıdır. Çünkü, estetik yargıda, hoşlanmanın kendisine dayandığı yetiler arası uyum bütün özneler için ortaktır ve bunun bilincine biz iç duyumuz aracılığıyla varabiliriz. Kant bunu anlama yetisi ve hayal gücünün serbest bir oyun içerisinde kavrama dayanmadan haz üretmesiyle güzeli tecrübe etmemize bağlar (Wood, 2020, 252).

Kant, nesnel evrensellik ile estetik evrensellik arasında ayrım yapar. Nesnel evrensel geçerliliği olan bir yargı her zaman öznel olarak da geçerlidir. Ama öznel genel geçerlilikte; hiçbir kavram üzerine dayanmayan estetik geçerlilikten mantıksal geçerlilik çıkarsanamaz. Dolayısıyla "bir yargıya yüklenen estetik evrensellik, tikel türde olmalıdır." Kant'a göre nesneler salt kavramlara göre tasarımlanırsa tüm güzellik kavramı yiter, dolayısıyla bir elbisenin, bir çiçeğin güzel olup olmadığını tümel önerme yoluyla kabul ettiremeyiz (Kant, 2006, 67). Dolayısıyla Kant'ta estetik evrensellik, nesnel evrensellikle tamamen ayrılır. Diğer taraftan o, güzel üzerine verilen bir estetik yargının kişisel olamayacağını iddia eder. Yalnızca bir kişinin hoşuna giden şeye güzel denemez. Eğer bir şeyin güzel olduğu bildirilirse başkalarında da tam olarak aynı hoşlanmayı bekleriz (Kant, 2006, 64). Güzel üzerine yargıda bulunduğumuzda bunun bütün özneler için geçerli olduğunu ileri süreriz. Dolayısıyla Kant, güzel ile ilgili yargılar için bir evrensellik iddiasında bulunur. Kant'a göre güzel üzerine beğeni yargısının nesneden hoşlanmayı herkese yüklediğine ikna olmalıyız.

> "Bu evrensel geçerlilik istemi, bir şeyin güzel olduğunu bildirmemizi sağlayan bir yargıya öylesine özsel olarak aittir ki, eğer bu onda düşünülmeseydi anlatımı kullanmak için hiçbir zaman aklımıza gelmez, ama bir kavram olmaksızın haz veren her şey Hoş sayılırdı" (Kant, 2006, 65).

Kant güzel hakkında öznel evrensellik olmadan bir şeyin güzel olduğunu söyleyemeyeceğimizi belirtir. Güzel yargısı veren, başkaları tarafından onaylandığı için güzel yargısı vermez, ama onların onayını talep eder. Kant, öznel evrensellik iddiasını "tümel ses"e dayandırır. Kant'a göre tümel ses, bir ide'dir (Kant, 2006, 68). Beğeni yargıları mantıksal bir akıl yürütmeye veya bilgiye dayanmadığından tikel bir nesneyi güzel diye değerlendirmeye zorlayacak bir kural yoktur. Fakat burada tümel bir ses, herkesin bizimle mutabık olmasını istemek için devreye girer. Tümel bir sesin devreye girmemesi durumunda güzel yargısında bulunmak kimsenin aklına gelmeyecektir ve kavramsız hoşa giden sadece hoş sayılacaktır. Dolayısıyla tümel ses, beğeni yargısına olanak verir. Tümel ses ile konuşuyor olmayı Kant, beğeni yargısının hoşlanmanın çıkarsızlığına ve çıkarsızlık üzerinden öznenin hoşlanmada özgürleşmesine bağlar (Altuğ, 2007, 84). Dolayısıyla bu özgürleşme içerisinde çıkarsız yargıda bulunan insan, diğer insanları da yargısına katar. Bu sayede insan, bireyselliğinden sıyrılarak öznelerarası ilişkiye girer. Bu ilişki kamusal alanın yaratılmasıdır. İnsanın kamusal alanda diğer insanlara açılması aynı zamanda evrenselliğe açılmasıdır.

Kant, hoşlanma duygusunu bilgi yetilerinin uyumunda temellendirir; fakat bu uyumun gerçekleşmesi diğer öznelere bağlıdır. Tek başına bir yaşamda insanda güzele dair bir ilgi uyanmaz.

> "Estetik yargının özsel bileşeni olan hoşlanmanın genel geçerliliği yargı veren özneler topluluğunun yokluğunda hiçbir anlam taşımadığına göre, böyle bir durumda güzel de bütün çekiciliğini kaybedecektir. Demek ki beğeni, kendisine ilişkin toplumsallaşabilir bir şeye sahiptir" (Altuğ, 2007, 96).

Estetik yargının kendisine dayandığı yetilerin bütün öznelerde ortak olması estetik hazzın aynı zamanda tümel iletilebilirliğini gösterir. Bu sayede estetik yargı diğer özneleri kapsayacak şekilde alanı genişletir. "Güzele duyulan hoşlanma ancak toplumsal bir durum içerisinde mümkün olan iletişim arzusunun doyurulması ile

ilişkilidir." Güzel bir nesnenin hoşlanma uyandırabileceği koşullar, nesne ile onu algılayan birey arasındaki özel bağıntının ötesine geçer; bu koşullar, bir algılayanlar topluluğunun da var olmasını gerektirir. Dolayısıyla güzel, bizim sahip olduğumuz bir duyguya dayanır, fakat bu duygu daima başkalarının yargıları tarafından onaylanmayı bekler. "…Güzel duygusu paylaşılmadıkça var olamaz. Çünkü bu duyguda paylaştığımız şey, aslında bizzat insanlığımızdır. Estetik hoşlanma duygusunun tümel iletilebilirliğinin nihai anlamı, bu duygunun insan olma ile olan bağlantısında aranmalıdır" (Altuğ, 2007, 97).

Beğeni yargısının nicelik çözümlemesinde beğeni yargısının, hoşlanma yetilerinin bütün insanlarda aynı olması nedeniyle öznel evrensel özelliği ön plana çıkar. Aynı zamanda yetilerin ortak olması tümel iletilebilirliğin de önünü açar. Diğer bir ifade ile insanlar arsında kapsamını genişletmektedir.

Güzelin Analitiği bağıntıda (ilişki) amaçlılık bakımından çözümlenir. Bu çözümleme, nesnenin tasarım yetilerimiz olan anlama yetisi ve hayal gücü üzerindeki amacı ile ilgilidir. Estetik yargının olabilmesi için, nesnenin bizde hoş duygular uyandırması gerekir. Dolayısıyla bağıntı açısından beğeni yargısı nesne ile ilgilidir.

Bu bölümde Kant, nesnel amaçlılık ve öznel amaçlılık ayrımı yapar. Kavrama dayanan amaçlılık, nesnel bir amaçlılıktır. "Nesnel ereksellik yalnızca çoklunun belirli bir erek ile bağlantısı yoluyla, öyleyse yalnızca kavram yoluyla bilinir" (Kant, 2006, 80). Diğer bir ifade ile nesnel amaçlılıkta hem nesnenin amaç ile bağlantısı hem de kavram ile ilişkisi vardır. Öznel amaçlılıkta ise, nesnenin tasarımı bilgi için kullanılmaz, dolayısıyla bilginin parçası olmayan bir amaçlılık söz konusudur. Beğeni yargısı kavrama dayanmadığı ve bu yüzden de onda bir amaç kavramı bulunmadığı için güzelde söz konusu olan amaçlılık, öznel amaçlılıktır. Öznel amaçlılık, amaç tasarımından yoksun amacı olmayan bir amaçlılıktır; amaçsız amaçlılıktır. Bu öznede

temellenir, öznenin herhangi bir kavramlı halinde değildir. Amaçsız amaçlılıktır, amaca dayanmaz, yetilerimizin özgür bir oyununa dayanır. Bu oyun belli bir kavram altında ifade edilmediğinden belli bir amaç tarafından belirlenemez, dolayısıyla o biçimsel bir amaçlılıktır. Kant şöyle der: "güzellik bir nesnenin ereksizlik biçimidir, ancak bu bir ereğin tasarımı olmaksızın kendinde algılandığı sürece" (Kant, 2006, 91).

Amaçlılık reflektif yargı gücünün bir ilkesidir. Estetik hazza yol açan amaçsız amaçlılık, öznenin zihin yetilerinin bütünlenme talebini karşılar. "Estetik amaçlılıkta, öznenin bütün zihin yetileri, estetik duygu içinde harmonik bir tarzda harekete geçmiş durumdadırlar ki, özne, bunu saptadığı anda kendi bilincinin *bütünlüğünün* de farkına varır" (Altuğ, 2007, 110).

Güzelin bağıntı çözümlemesinde biçim, öznenin tasarım yetileri olan anlama yetisi ve hayal gücü ile amaçlılık bakımından ilişki içindedir. Nesnenin biçimi, tasarım yetilerimiz üzerinde amaçlı sayılır. Bu sayede güzel duygusu, anlama yetisi ve hayal gücünün nesnelerle olan ilişkisinde ortaya çıkar.

Güzelin Analitiği'nin, beğeni yargısının dördüncü bölümü olan kiplikte, öznenin diğer öznelerle durumu ele alınır. Beğeni yargısının burada ele alınan işlevi, zorunluluktur. Kant güzelin, hoşlanma ile zorunlu bir bağlantısının olduğunu düşünür. "Güzel olan herhangi bir kavram olmaksızın zorunlu bir hoşlanmanın nesnesi olarak bilinendir" (Kant, 2006, 96). Bu zorunluluk beğeni yargısına özgüdür; tikel türdendir, kuramsal nesnel bir zorunluluk değildir ve bu sayede "herkesin güzel dediğim nesneden bu hoşlanmayı duyacağı a priori bilinebilecektir." Estetik yargı nesnel bir bilgi yargısı değildir. Dolayısıyla, bu zorunluluk belirli kavramlardan türetilemez ve deneyimin evrenselliğinden çıkarsanamaz (Kant, 2006, 92). Zorunluluk aynı zamanda pratik bir zorunluluk da değildir. Dolayısıyla estetik hoşlanmanın içerdiği zorunluluk, öznel zorunluluktur (Kant, 2006, 93).

Kant, beğeni yargısına yüklediğimiz öznel zorunluluğun koşullu olduğunu ve zorunluluk ilişkisinin sadece yargıda bulunan özne için değil, onun hakkında yargıda bulunan herkes için olduğunu belirtir. "Beğeni yargısı herkesten onay bekler ve bir şeyi güzel olarak bildiren biri herkesin ortadaki nesneye onay vermesi ve onun benzer olarak güzel olduğunu bildirmesi gerektiğinde diretir." Beğeni yargısında herkesten onay isteriz, çünkü bunun için ortak zeminimiz vardır. Estetik yargının zorunluluk talep edebilmesi için Kant, öznel bir ilkenin olması gerektiğini ifade eder. Eğer beğeni yargılarının hiçbir ilkesi olmasaydı o zaman düşüncede onlara hiçbir zorunluluk için izin verilmezdi. Dolaysıyla beğeni yargıları bir öznel ilkeye sahip olmalıdır ki neyin hoşa gittiğini ya da gitmediğini kavramlar yoluyla değil, yalnızca duygular yoluyla evrensel geçerlilik ile belirlene bilsin (Kant, 2006, 93). Kant'ın bahsettiği ilke '*sensus communis'*tir. Bu ilke, kavramlara dayanarak yargıda bulunan ortak zihinden farklıdır. Bu ilkeye bağlı olarak estetik yargı, ilke düzeyinde bir evrensellik ve zorunluluk iddia eder (Deleuze, 2009, 97).

Sensus communis, anlama yetisi ile hayal gücünün uyumundan doğar ve beğeni yargılarının iletilebilirliğini gösterir. Estetik yargının *sensus communis* özelliği ile iletilebilmesi, "bizim toplumsallığımızla doğrudan bağlantılıdır." Güzelden duyulan hazda esas olan bizim aldığımız hazzı başkalarının da alabileceğini bilmektir. Wood'a göre bu durum bizim güzelden duyulan hazla gelişmemiz ve eğitilmemizin sonucu olarak ortaya çıkar. Bu, iki farklı yolla olur ama birbirine bağlıdır. Birincisi, anlama yetisi ve hayal gücü yetilerimizi harekete geçirir. İkincisi ise iletişime yönelik zihinsel kuvvetlerimizi geliştirir. Wood'a göre bu iki zihinsel gelişme biçimi, Kant'ın estetik hazzı ile bağlantılıdır. Yetiler arası uyumun ahenkli bir şekilde işlemesi hem bağlam hem de hedef bakımından uygulamalarının toplumsal olmak zorunda olması, Kant'ın

bilme kabiliyetlerinin derinlerinde yatan parçasıdır. Wood, bu yaptığı tespitle Kant'ın bireyci olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğunu belirtir (Wood, 2020, 253).

Sensus communis, anlama yetisi ve hayal gücünün uyumunun tüm öznelerde aynı fonksiyonu sağlamasıyla ortaya çıkan haz/hazsızlık duygusunu, evrensel iletilebilirlik aşamasına çıkarır. Dolayısıyla öznel bir özelliğe sahip olan estetik yargının, evrensel iletilebilirliği ancak *sensus communis* altında gerçekleşebilir. *Sensus communis,* bütün insanlarda vardır; beğeni yargılarının genel geçerliliği herkeste ortak olan bu duyuya dayanır. Dolayısıyla Kant, *sensus communis*'i kamu duyusu olarak görür:

> "Ama *sensus communis* ile bir ortak duyu ideası, bir yargılama yetisi anlaşılmalıdır ki, kendi derin düşünme ediminde tüm başka insanların tasarım yolunu düşüncede (a priori) dikkate alır, öyle ki bir bakıma yargısını toplu insan usu ile karşılaştırabilsin ve bu yolla kolayca nesnel diye alınabilen öznel kişisel koşullardan doğan yanılsamanın yargı üzerinde zararlı bir etkide bulunması önlenebilsin. Bu şimdi yargımızı başkalarının edimsel olmaktan çok yalnızca olanaklı yargıları ile karşılaştırmakta, kendimizi başka herhangi birinin yerine koymakla, ve kendi yargımızı olumsal olarak eklenen sınırlamaların soyutlanmasıyla olur; ve bu ise yine tasarım durumumuzda özdek, duyum olan şeyi olanaklı olduğu ölçüde bir yana bırakmakla ve yalnızca tasarımımızın ya da tasarım durumumuzun biçimsel özgünlüklerine dikkat etmekle ortaya çıkar" (Kant, 2006, 160).

Görüldüğü gibi *sensus communis* ile özne, reflektif yargı edimi ile diğer tüm insanları dikkate alır, bu sayede kendi yargısını diğer insanlarla karşılaştırarak kişisel koşullardan doğan yanılsamalardan korur. Aynı zamanda özne, sınırlandıran unsurlardan uzaklaşarak kendini diğer insanların yerine koyar. Burada insan kendi düşüncesiyle diğer insanların düşüncelerine açılmakta ve bir duygu birliği meydan gelmektedir. Diğer bir ifade ile öznenin başkaları ile olan duygu bağı, "öznelerarasılığı" öne çıkarır. *Sensus communis*'te öznenin kendini herhangi birinin yerine koyması eleştirel olarak düşünmesini de içerir. Burada her zaman başkalarının yargıları hesaba katılır.

Kiplik uğrağı ile çözümlenen *sensus communis*, Güzelin Analitiği'nde diğer çözümlenen nitelik, nicelik, amaçlılık özelliklerine sahip bir yargının, başkalarıyla zorunlu uzlaşmasını talep eder ve bir beğeni yargısında birleştirici odağı oluşturur. Burada zorunluluk, yargının içeriğine herhangi bir şey katmaz, fakat yargının başkalarının yargıları ile olan ilişkisini öne çıkarır. Bu, yargıya değerlendirme gücü yükler. Bu güç, başkalarından onay talep etme biçiminde kendisini gösterir ki bu da insanın zihinsel hayatındaki kamusal olan *sensus communis'*i gerektirir (Altuğ, 2007, 141). Bu sayede *sensus communis* yargıda bulunan öznelerin yargılarını toplumla karşılaştırarak kişisel yargılardan ve yargı üzerindeki zararlı etkilerden uzaklaştırır. Bu ise öznenin kendisini başka birinin yerine koymasıyla olur.

Beğeni yargısını ifade ederken, kişisel duygular yerine ortak bir duyu temeli üzerinden hareket edilir. Burada başkalarının farklı duyguda olmasına izin verilmez. Ortakduyu (*common sense*/*sensus communis*), öznel evrensel olmasına rağmen, nesnel evrensel onay talebinde bulunur. Kant şöyle der:

> "Şimdi, bu ortak duyu olarak bu amaçla deneyim üzerine temellendirilemez; çünkü bir gerekliliği kapsayan yargıları aklayacaktır. Herkes benim yargım ile anlaşacaktır, demez; onunla anlaşması gerekir, der. Öyleyse ortak duyu -ki onun yargısının bir örneği olarak kendi beğeni yargımı veriyorum ve bu nedenle ona örneksel geçerlilik yüklüyorum- salt ideal bir normdur ki, onun varsayımı altında onunla anlaşan bir yargı ve bir nesneden böyle bir yargıda anlatılan hoşlanma herkes için haklı olarak kural yapılabilir; çünkü ilke yalnızca öznel iken, gene de öznel-evrensel (herkes için zorunlu bir idea) olarak alınabilir ve böylece yargıda bulunan değişik kimselerin anlaşmasını ilgilendiren şey nesnel, evrensel bir onay isteminde bulunabilir; yeter ki altına alınan (tikellerin) doğruluğundan emin olunsun" (Kant, 2006, 95).

Görüldüğü gibi, ortakduyu deneyimle temellendirilemeyen ideal bir normdur. İdeal norm olması herkes için kural koyma nedenidir. Dolayısıyla öznel evrensel olabilir. Yargıda bulunan insanlar, ortak zihin yetilerine sahip oldukları için yargılarına herkesin onay vermesini beklerler.

> "Bir şeyin güzel olduğunu onlar yoluyla bildirdiğimiz tüm yargılarda hiç kimsenin başka görüşte olmasına izin vermeyiz, gene de yargımızı kavramlar üzerinden değil, ama yalnızca duygumuz üzerine dayanarak; ki bunu öyleyse kişisel bir duygu olarak değil, ama 'ortak' bir duygu olarak temele koyarız" (Kant, 2006, 95).

Beğeni yargıları, kavramalara ve kişisel duygulara izin vermez, ortak duyguyu temel alarak onlardan onay bekler. Estetik yargının onay zorunluluğu, dışsal bir zorunluluk değil, "özgürlük içerisinde bir birlik arayışını içerir." Burada hem empirik gerçekliğin nesnellik dolayımı hem de akla dayanan nedenselliği temel alan soyut özgürlük ötesine geçilmektedir. Estetik yargı her türlü kişisel koşuldan kendisini uzaklaştırarak bütün insanlar adına yargı verir. Bu, estetik yargının özgürlük konumuna yükseldiğini göstermektedir. Bu durumda estetik yargı, "*sensus communis'*in örneği olarak ortaya konmaktadır." Burada özne, kendini diğer öznelere bağlayan bir duyguya dayanır. Dolayısıyla *sensus communis*, estetik yargı veren öznelerin duygu birliğini ifade eden bir idedir (Altuğ, 2007, 146). Öznenin diğer öznelerle duygu birliği içine girmesi, "bütünsel insan"a açılması anlamına gelir. Bu durumda özne estetik yargı sayesinde kendi içsel ben'ini açığa çıkarmakta ve insanlarla iletişim yoluna girmektedir. Dolayısıyla düşünüm edimi içerisinde *sensus communis* insanlığın kolektif aklı ile herkesi dikkate alan eleştirel bir yeti olarak karşımıza çıkar (Altuğ, 2007, 147).

Deleuze'e göre özgürlüğü içinde hayal gücü ve anlama yetisi ile uyum, estetik yargıyı; güzeli ortaya çıkarır. Burada hayal gücü nesnenin biçimini düşünümsel olarak yansıtırken kendisini en derin özgürlük içinde sergiler ve yetiler arasındaki uyum ortaya çıkar. Bu yetiler arasında özgür ve belirlenimsiz bir uyumdur. Deleuze'e göre bu uyum estetik ortak duyuyu tanımlar. Herkese iletilebilir ve herkes için geçerli saydığımız hoşlanma bu uyumun sonucudur (Deleuze, 1995, 90).

Yukarıda anlatılan Kant'ın estetik yargı çözümlemesini, Arendt'in özellikle Kant'tan etkilendiği ana unsurları göstererek kısaca özetlemek yerinde olacaktır. Kant, felsefesinde doğa ile özgürlük arasında açılan uçurumu yargı yetisi ile kapatmaya çalışır. Yargı yetisinin keşfi Arendt için olağanüstüdür. Yargı, belirleyici ve reflektif yargı olarak ikiye ayırır. Evrensel ilke verili ise, tikeli onun altına alan yargı yetisi belirleyicidir. Yalnızca tikel verili ve onun evrenseli bulması gerekiyorsa yargı yetisi salt reflektiftir. Reflektif yargı yetisi altında, estetik yargı ve teleolojik yargı vardır. Reflektif yargı yetisi, bir düşünüm yeterliliğidir ve eleştirel bir zihin hareketidir. Bu zihin hareketinde reflektif yargılar evrensel ilkelere bağlı kalmadan işlev görür. Reflektif yargıların bu niteliği Arendt için çok önemlidir. Arendt buradan hareketle, estetik yargılarla siyasi yargılar arasında ilişki kurar. Diğer bir ifade ile Arendt, evrensel öğretilere ilgi göstermemesinden dolayı, reflektif yargıları kendi siyaset felsefesinde öne çıkarır.

Estetik yargı, reflektif yargı altında nesnenin biçimi üzerine düşündüğünde ortaya çıkan hoşlanmaya dayanır. Hoşlanmanın farkına varan, salt reflektif yargı yetisidir. Estetik yargının ortaya çıkabilmesi için, nesnenin tasarımının çıkarsız bir şekilde hoşlanma yaratması gerekir. Estetik yargı, duygu aracılığıyla nesnenin güzel olup olmadığını belirler. Estetik yargıya karar veren öznedir. Özne, estetik yargıda belirleyici olsa da diğer özneleri çıkarsız olarak duyguda hesaba katması gerekir. Bu, öznede zihin genişlemesine neden olur. Arendt, eleştirel düşünmede kişinin kendi düşüncelerini diğerlerinin düşüncelerini hesaba katacak şekilde genişletmesinden dolayı estetik yargı yetisinin bu niteliğine önem verir. Buna bağlı olarak estetik yargı yetisi, dünyayı ve insanları görüngüler içinde tek tek yargılar, bu yargılama içinde insanlar dünyayı paylaşırlar ve bu dünyanın bir üyesi olduklarını hatırlarlar. Arendt'in

düşüncesinde dünyaya ihtimam göstermenin önemi göz önüne alındığında bu nokta çok önemlidir.

Nicelik çözümlemesinde ifade edilen estetik yargının öznel evrenselliği, yargının çıkarsızlığını zemin olarak kullanır. Estetik yargının çıkarsızlığı özneyi aynı zamanda özgürleştirir. Çıkarsızlık, yargıda bulunurken diğer insanlar içinde yargıda bulunmayı içinde barındırır ki, bu bireysellikten diğer öznelere yönelmek demektir. Böylece öznelerarasılık ortaya çıkar. Arendt estetik yargının bu öznelerarasılık özelliğini, insanların birlikte yaşamalarının zorunluluğundan dolayı önemser.

Estetik yargının evrensel iletilebilirliği ve genel geçerliliği herkeste olan yargılama yetisi *sensus communis* altında gerçekleşir. Kant, *sensus communis* kavramını evrensel bir iletilebilirlik seviyesine çıkmak için kullanır. Ortakduyu ile insanlar, öznelliklerini birbirlerine iletmek suretiyle bir duygunun birliğini oluştururlar. Burada, öznenin diğer öznelerle duygu bağı öne çıkar ki Arendt için bu ortak yaşam için birleştirici unsur olur. Dolayısıyla sensus communis, özneleri birleştirici bir ilkedir.

Sensus communis bir yargılama yetisi olarak insanların tasarım yolunu düşüncede dikkate alır ve bu sayede insan yargısını diğer insanlarla karşılaştırabilir. Bu sayede insan eleştirel bir düşünme becerisi kazanır.

Burada şu soru sorulabilir: Kant'ın estetik yargı yetisinden hareket ederek siyasi söylemler içinde bulunulabilir mi? Altuğ'a göre *sensus communis* bütün insanlarda bulunan genel bir yeti ve toplulukta bulunan duyu anlamı şeklinde düşünülebilir, ama ona göre, duyu temeline dayanmakla *sensus communis,* sadece estetik alanda geçerliliği olan bir ilkedir (Altuğ, 2007, 144).

Norris'e göre Arendt, estetik yaşamı kendi siyasi yapısına uyarlamaya çalışmıştır.

> "Üçüncü Eleştiri'sinde Kant, güzellik yargılarımızın, doğası gereği kamusal olan tuhaf bir tür *common sense* tarafından garanti altına alındığını öne sürer. Eyleminde, bu tür yargılar bireyin kısmi görüşünün üzerine çıkar - ancak bunu yaparken yine de zorlamadan kalırlar ve yalnızca başkalarının görüşlerini 'kurarlar'. Bu, birçok yönden estetik yaşamın açıkça politik bir resmidir ve kamusal ve özel arasındaki ayrıma bu kadar önem veren Arendt'in, kendi yargı modelini kendi politik teorisine uygun hale getirmeye çalışması şaşırtıcı değildir" (Norris, 1996, 167).

Fakat Norris, Kant'ın çıkar gözetmeyen estetik yargısı ile tarafsız siyasi yargısı arasında keskin bir ayrım yapar. *Sensus communis*, tüm insanlar tarafından gerçekleştirilebilirken, siyasi otoritenin yargısı doğal olarak çoğulluğu içermez:

> "İlki, *sensus communis* estetik'e dayanan bir çeşit yansıtıcı yargıdır. Toplumsal sözleşmenin a priori standardı tarafından yönlendirilen Kantçı egemenliğin kararı çok farklıdır. Tüm insanlar estetik yargılarda bulunurken, Kant tarafından yalnızca egemen yargıda bulunma yetkisine sahiptir; dolayısıyla onun yargıları, estetiği ve -Arendt açısından- politik olanı oluşturan çoğulluğu reddeder" (Norris, 1996, 175).

Çağdaş yorumlarda Kant'ın *kategorik imperatif*inin belirleyici yargı olarak Kant'ın hukuk, etik ve siyaset alanındaki tikelleri belirlediği yorumu yapılır. Bunun en önemli temsilcisi Arendt'tir. Arendt, Kantçı etik ve hukukun belirleyici yargılara dayandığını ve siyaset için de tehlikeli olduğunu düşünür. Diğer taraftan Arendt Kantçı estetik yargının düşünümsel karakteri için tam tersini savunur (Çörekçioğlu, 2015, 10). Yukarda da belirtildiği gibi Arendt, Kant'ın bir siyaset felsefesi olmadığını, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde geçen *sensus communis*'in de estetik yargılara ilişkin bir ideal form olduğunu, fakat kendisinin bundan bir siyaset felsefesi türetmeye çalıştığını belirtir. Ancak Arendt'in *sensus communis* ile ilgili *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde yaptığı alıntı yalnızca estetik ile ilgili değildir. Diğer bir ifade ile *sensus communis* burada sadece estetik yargılar için değil, tüm pratik yargılar için de bir düşünce maksimleri sunar. Kant, *sensus communis*'i daha ayrıntılı ifade etmek için onun üç maksiminden bahseder. Bunlar, 1-kendisi için düşünmek, 2-kendini başka birinin yerine koyarak

düşünmek, 3-her zaman tutarlı düşünmektir. Birincisi önyargısız, ikincisi genişletilmiş, üçüncüsü tutarlı düşünme yoludur. Bu maksimleriden birincisi anlama yetisinin, ikincisi yargı yetisinin, üçüncüsü ise aklın maksimidir. Kant'a göre genişletilmiş düşünce, bilgi yetisi ile ilgili bir sorun değil, 'düşünme yolu' sorunudur. İnsan öznel koşullarını göz ardı ederek kendi yargısı üzerinde evrensel bir duruş noktasından düşünerek genişletilmiş düşünme tarzına sahip olabilir (Kant, 2006, 162).

Recki'ye göre Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde 40 nolu başlıkta *sensus communis*'in düşünümsel işlevlerinin bağlamını genişletmiştir:

> "Eğer ortak duyu kavramıyla özgül bir gereklilik karakteri ifade ediliyor ve estetik yargının genel onaya talip olması estetik yargının normatif uğrağı olarak açıklanıyorsa, o zaman Kant, burada akılsal öznenin diğer işlevlerinde, özellikle de pratik aklın belirlenimlerinde, düşünümsel yargının karakterini ortaya çıkararak bir bağlamsal düşünümü kurmaya çalışmaktadır"(Recki, 2017, s. 238).

Özellikle *sensus communis*'in genişletilmiş düşünme maksimi, estetik yargının iletişimsel yapısını görünür kılar. Genişletilmiş düşünme, aynı zamanda "insanlararası iletişim maksimidir." "*Sensus communis*'le ilişkisinde, bu üç maksim, estetik yargının evrensellik talebinin koşullarını oluşturur. Fakat bu evrenselleştirme işleminin diğerlerinin onayına bağlı olduğunu en açık biçimde gösteren maksim, genişletilmiş düşünme tarzıdır." Evrensele ulaşmanın imkanını ise "her insanın akılsal birer varlık olarak paylaştığı özneler-arası transendental ilkedir." Genişletilmiş düşünmede, özne kendini başka herkesin yerine koyarak düşünür ve kendi yargısını diğer insanların aklıyla karşılaştırarak kişisel koşullardan doğan yanılsamaları engeller. Her türlü ayrım ve farklılıklarına rağmen bu ilke, Kant'ın yargı teorisinde, sadece konuşmayı ve anlamayı değil, aynı zamanda iletişime içkin olan akılsal uzlaşmayı mümkün kılan şeydir. Dolayısıyla Kant'ta *sensus communis*, üç maksimi ile pratik alanlar olan etik,

siyaset ve hukuk alanının temelini oluşturur ve Arendt'in olmadığını söylediği "politik yargı modelinin metinsel temelini" meydana getirir (Çörekçioğlu, 2015, 13).

Terry Eagleton estetik alanı siyasetten ayırır, fakat daha sonra estetiğin kültürel alanı şekillendirerek ideolojik bir unsura dönüştüğünü ve onun politik bir kimliğe büründüğünü iddia eder. Ona göre *sensus communis,* "akılsallığın kendisinin hayaletimsi şeklini andırırcasına idealize edilmiş ideolojidir" (Eagleton, 2010, 138). Eagleton, Kant'ın estetik öznelerarasılığını öznelerin ütopik bir topluluğu sezdirdiğini iddia ederek onu politik alandan ayırır. Politik alanın karşında estetik duygularla şekillenmiş kültür alanı vardır. Politik alan, dış unsurlar tarafından belirlenen ve zor kullanmayı içinde barındıran bir alandır. Burada kamusal alan şiddet yoluyla pekiştirilir ve eğer şiddet içerilmezse toplumsal hayat çöker. Diğer taraftan estetik alanın şekillendirdiği kültürel alan, zor kullanmaya dayanmaz. Zor kullanmamak, estetik alanın da özüdür. Burada yurttaşların iç öznelliklerinin temelini oluşturan, zora dayanmayan öznelerarası içsel bir birlik vardır. Dolayısıyla siyaset, estetik alanın dışına sürülmüştür. Eagleton, Kant'ın estetik alan ve siyaset ile ilgili yorumlarının arkasından estetik alanın kendisini gizli bir şekilde tahakküm aracı olarak ortaya koyduğunu ve politikanın yerine geçerek politik olduğunu iddia eder:

> "Eğer kültür, böylelikle tahakküm edici olmayan bir toplumsal düzenin belli belirsiz, ana hatlarının taslağını çiziyorsa, bunu gerçek tahakküm edici toplumsal ilişkileri gizemleştirip meşrulaştırmak suretiyle yapmaktadır. Fenomenal-olan ile numenal-olan arasındaki bölünme, deyim yerindeyse, politik kılınmış ve bizzat toplumsal hayatın içindeki özsel yarık olarak yerleştirilmiştir" (Eagleton, 2010, 140).

Eagleton, Kant'ın estetik alanını kültürle birlikte düşünür ve kültür/estetik zora başvurmayan öznelerarası birleştirici niteliğiyle, zora dayanan politik bir unsur gibi toplumsal hayatın içine tahakküm unsuru olarak sokulduğunu belirtir. Estetik olan, özneyi merkeze yerleştirmesiyle, özneler arasında kendiliğinden, dolayımsız, zor

kullanmaya dayanmayan bir uzlaşımı temin etmesiyle ve özneleri duygu ile birbirine bağlamasıyla toplumsal düzen için bir paradigma sunar. Ama bu paradigmada estetik olan, toplumsal baskının yanında yer alır.

Genel olarak Kant'ın *sensus communis* üzerine tartışmaları değerlendirdiğimizde karşımıza üç farklı görüş çıkar. Birincisinde *sensus communis* yalnızca estetik üzerinedir; ikincisinde hem estetik hem de diğer alanlar olan etik ve siyaset içerimleri vardır, onu görmemek yanılış yorumlamaktır; üçüncüsünde ise, yalnızca siyaset bağlamında görülmelidir. Arendt, bu üçüncü görüştedir; ona göre Kant, estetik üzerine konuşurken siyaset konuşmaktadır. Kısaca Arendt, Kant'ın *sensus communis* estetiğini, *sensus communis* siyasete dönüştürür.

3.3. Sensus Communis: Ortak Yaşam İdeali

Birinci bölümde ele alınan düşünme yetisini ve ikinci bölümde ele alınan eylem yetisini çözümlerken Arendt'in temel amacı, insanları doğrudan görünmeyen ve görünen tahakkümlere karşı uyarmak ve onların tehlikelere karşı uyanık olmalarını sağlamaktır. Bu tehlikeler felsefede metafizik teoriler olduğu gibi, totaliter sistemler de olabilmektedir. Arendt, *sensus communis*/*common sense*'ini (ortakduyu/sağduyu) kaybeden insanların yargı yetilerini yitireceklerini iddia eder, çünkü *sensus communis* birleştirici bir unsurdur. Yargıda bulunmak, *sensus communis*'in devreye girmesi demektir. Yargı yetisini yitirmek, sıradan insanların başına gelebileceği gibi entelektüel insanların da başına gelebilir. Yargı vermenin kaybolmasıyla insan, kamusal yaşamı ilgilendiren konularda yargı vermeye değer görmez. Bunun sonucu ise bireyin ve ortak dünyanın yitirilmesidir. Hem metafizik sistemler hem de totaliter sistemler yargı yetisini sürekli baskı altında tutarlar. Arendt'in bu durum karşısında yapmak istediği,

ortak dünyanın kayboluşunu açıklarken onu yeniden kurmak için düşünmektir. Bu doğrultuda Arendt'in kullandığı anahtar kavram *sensus communis*'tir. *Sensus communis*, yargı yetimizi harekete geçiren bir yetidir.

Ortak yaşamın yolu *sensus communis'*in temel olduğu yargı yetimizle aldığımız kararların hayata geçmesiyle gerçekleşir. Bu, başka öznelerin varlığını gerekli kılar. Dolayısıyla ortak yaşam kendimizi diğer öznelerle ilişki içerisine sokma deneyimiyle ortaya çıkar. Bu durumda ortak yaşam söz ve eylemin çoğulluk içerisinde gerçekleştiği özgürlük alanıdır. Burada bireyler, benzersiz kimliklerini çoğulluk içinde ortaya koyar. Çoğulluk, ortak yaşam alanı olan dünya, hazır verili değil, sürekli kurulan bir yapıdadır ve kırılgandır. Dünyanın kırılgan yapısı, ortak dünyanın varoluşu için bireyin sürekli sorumluluk taşımasını gerektirir.

Siyasal eylemin ortaya çıkması çoğulcu bir yapı içinde kamusal alanda gerçekleşen konuşma ve eylem ile mümkündür. Siyasal eylem, yargı topluluğunu gerekli kılar. Bu topluluk, kişilerin kimliklerini değiştirmeden mutlak çeşitlik içinde farklı yönleriyle bakabildiğinde güvenilir olarak dünya gerçekliğinin ortaya çıkmasına neden olur. Bu dünya gerçekliğinin ölçütü, *common sense (sensus communis)*'dir. *Sensus commmunis*, doxalarımızın öznel fantezi ve keyfiliğe çökmesini engeller (Norris, 1996, 173). Dünya gerçekliği ile ortaya çıkan *common sense*, aynı zamanda, dünya gerçekliğinin sürekliliğini sağlar.

Bu durumda *common sense,* siyasi yargının temel koşulu olan tarafsızlığa zemin hazırlar. Yargı, *doxaları* görünür hale getirdiğinden ve epistemeden farklı olduğundan dolayı bilişsel değildir. Yargı, eylemin ortaya çıkmasına izin verir. Eğer yargı, kamusal alanda kendini gösterecekse dünyada mevcut olmalıdır (Norris, 1996, 173).

Arendt çalışmalarında *common sense*'i gerçekliği ve olgusallığı algılamak, anlamak ve bunlarla uğraşmak için kullanılan bir zihinsel organ olarak görür (Borren, 2013, s. 237).[56] Borren'e göre Arendt, bazen *common sense* yerine daha teknik bir felsefi terim olan *sensus communis*, *community sense* veya *Gemeinsinn* kullanır.

Ortakduyu (*common sense/sensus communis*), tek dünya algısı üzerine özel duyumları koordine eder. *Common sense* veya *sensus communis* bize ortak bir dünya yapan şeydir ve bu ortak dünyada bir yönelim duygusu sağlar. Ortakduyu aracılığıyla, ilişki kurduğumuz ve hakkında tartıştığımız, yani hemfikir olduğumuz ya da olmadığımız, ortak bir referans noktası sağlayarak dünyayı gerçek ve başkalarıyla paylaştığımız bir şey olarak deneyimleriz (Borren, 2013, 238). Dolayısıyla ortakduyu bütünleştirici veya dünya inşa edici bir etkiye sahiptir. Böylece *sensus communis*, ortak bir dünyayı mümkün kılar ve dünyayı evimiz yapar. Bir yanda bütünleştirici ya da dünya kurma etkisi ve diğer yanda *common sense*'in dünyayı açığa çıkaran etkisi, aynı madalyonun iki yüzüdür. Her iki etki de dünyaya yabancılaşmaya karşı bir siper veya panzehir görevi görür (Borren, 2013, s. 239).

Arendt'e göre *sensus communis*, özellikle insani bir duyudur çünkü iletişim, yani konuşma ona dayanır(Arendt, 2019, s. 135). Arendt Kant'ın *Antropoloji* eserinden aldığı alıntıyı nakleder: "Deliliğin tek genel emaresi, *sensus communis*'in kaybedilmesi ve kişinin onun yerine ikame ettiği özel duyuda (*sensus privatus*) ısrar etme mantığıdır" (Arendt, 2019, s. 135). Arendt'e göre "deli insan", mantıksal yetisini kaybetmemiştir; ihtiyaçlarını ortaya koyar ve diğer insanlara bilgiler verme konusunda dışa vurma

[56] Arendt, sensus communis kavramını *common sense* olarak da kullanır. Kant'ın eserlerinde kullanılan *gemeiner Menschenverstand* (sıradan/ortak anlama yetisi), *Gesunder Menshenverstand* (sağlıklı anlama yetisi), gesunde Verstand (sağduyu), *Gemeinsinnes* (ortakduyu/sağduyu) kelimeleri de common sense (ortakduyu) ve sensus communis (ortakduyu) yerine kullanılır (Yakar, 2011, 187-207). Tezde bu terimlerin karşılığı olarak ortakduyu da kullanılacaktır.

gücüne hala sahiptir, fakat ortakduyusunu kaybetmiştir. Arendt *sensus communis*'i açıklamak için *Yargı Yetisini Eleştirisi*'nden hareketle *sensus communis*'in maksimlerini belirtir. Arendt'e göre Kant'ın *sensus communis* maksimleri şunlardır: Aydınlanma maksimi, kendin için düşün; genişlemiş zihniyetin maksimi, kendini başka herkesin yerine koyarak düşün ve tutarlılık maksimi; düşünürken kendinle çelişme. Arendt'e göre "bunlar bilmeye dair meseleler değillerdir; bilme söz konusu olduğunda hakikat kendisini dayatır ve kişi herhangi bir 'maksim'e ihtiyaç duymaz. Maksimler ancak kanaat ve yargıya ilişkin meselelere uygulanabilirler ve ancak bu meselelerde gereklidirler." Arendt, burada ahlak ile yargı maksimlerini karşılaştırır. Ona göre ahlaki meselelerde öznenin davranış maksimi iradesinin niteliğini, yargılamanın maksimlerin de ise topluluk duygusunun hakim olduğu dünyasal meselelerde kişinin düşünme tarzını gösterir (Arendt, 2019, 136). Arendt'e göre genişletilmiş maksime sahip olmak için başkalarının bakış açılarına yerleşmek gerekir:

> "Bir insan, doğuştan getirdiği özel yeteneklerin menzili ne denli dar veya seviyesi ne denli vasat olursa olsun, yargıda bulunurken başka birçoklarının içine hapsolduğu öznel ve kişisel koşulları şayet bir kenara koyabiliyor ve kendi yargısı üzerine genel bir bakış açısından düşünebiliyorsa (ki bunu yapmak için başkalarının bakış açısına yerleşmesi gerekir), bu onun genişlemiş düşünme tarzına sahip birisi olduğunu gösterir" (Arendt, 2019, s. 137).[57]

Arendt'e göre *sensus communis*, bir topluluk duyusudur, yargıya geçerlilik verir, bunun nedeni herkeste bulunmasıdır. "Bir duygu olarak tümüyle özel bir şeymiş ve iletilebilir değilmiş gibi görünen hoşuma gidiyor veya gitmiyor, aslında köklerini bu topluluk duyusunda bulur; dolayısıyla da diğer herkesi ve onların duygularını hesaba katan düşünüm tarafından dönüştürüldüğünde iletilebilirliğe açık hale gelir." Bu yargıların geçerliliği, bilişsel/bilimsel önermenin geçerliliği gibi değildir. Arendt beğeni

[57]Yargı Yetisinin Eleştirisi'nin İngilizce çevrisinde "allgemein", "universal" olarak verilmesine rağmen Arendt, bunu kullanırken "general" tercih etmiştir (Beiner, bkz, 155. dipnot, Arendt, 2019, 137).

yargısını bilimsel yargılardan ayırmak için şu örnekleri verir: “Gökyüzü mavidir” ya da “iki kere iki dört eder” örneğinde bir yargılama yoktur; yapılan şey, “duyularımızın ya da zihnimizin sunduğu kanıtların zorlamasıyla olanı” söylemektir. Diğer taraftan “bu güzel” ya da “bu yanlış” gibi yargılarda diğer insanları onaylamaya zorlayamayız, tek yapabileceğimiz başkalarının onayını talep etmektir. Bu bir ikna etkinliğidir ki *sensus communis*’e müracaat ederiz. “Diğer bir ifade ile yargıda bulunurken bunu bir topluluğun üyesi olarak yaparız” (Arendt, 2019, s. 138).

Sensus communis, özel durum ve koşullardan soyutlayarak zihniyetimizin genişlemesini mümkün kılar. “Özel koşullar bizi koşullar; imgelem ve düşünüm ise kendimizi onlardan özgürleştirmemize ve yargılamaya özgü erdem olan nispi tarafsızlığa erişmenize imkân sağlar.” Kişinin beğenisi özel çıkarlardan ne kadar uzaklaşırsa o kadar iyi iletilebilir. Tek başına ilgi, faydaya dönüktür, fakat güzele dair ilgi, ilgiden bağımsız olmalıdır. “Bir şeyi güzel olarak nitelediğimizde onun varlığından hoşnutluk duyarız ve tüm ilgimiz bundan ibarettir” (Arendt, 2019, s. 139). Arendt’e göre “güzele dair bu ilginin özgün niteliği, bizi sadece toplum içinde ilgilendirmesidir.”

İletilebilirlik, *sensus communis*’in genişletilmiş zihniyet maksimidir. İletilebilirliğin gerçekleşebilmesi için kişinin başkasının yerine düşünebilmesi gerekir. Aksi takdirde kişi zihninde tasavvur ettiği başkası ile buluşamaz ve onun anlayacağı şekilde iletişim kuramaz. İletilebilirliğin kapsamı genişlediğinde düşünmenin değeri de artar (Arendt, 2019, s. 141).

Arendt’te iletilebilirlik herkesten beklenir ve istenir. Bu insanlığın kökensel bir sözleşmesidir. Bu sözleşmeyle insanlar, “medeni ya da insani olarak nitelenebilirler.” Bu sözleşme hem yargıların hem de eylemlerin ilkesi haline geldiğinde aktör ve seyirci birleşir, aktör ve seyircinin yargıladığı ölçüt aynılaşır (Arendt, 2019, s. 141).

Sensus communis'e göre yargıda bulunuruz, fakat insan olmamız gerçeğinden ötürü dünya toplumunun bir üyesiyizdir. Arendt'e göre, "kişi siyasal meselelere dair yargı verdiği ve eylemde bulunduğu vakit kerterizini bir gerçeklik olarak değil ama bir ide olarak dünya yurttaşı olma vasfından ve dolayısıyla aynı zamanda bir *Weltbetrachter*, bir dünya seyircisi olma vasfından almalıdır" (Arendt, 2019, s. 143).

Sensus communis'in yukarıda üç maksimi belirtildi. Bunları tekrar etmek gerekirse; kendin için düşün; genişlemiş zihniyetin maksimi ve tutarlılık maksimi. *Sensus communis*'in maksimlere bağlı olarak ortaya çıkardığı belli başlı nitelikler veya ilişkili olduğu kavramlar vardır. Bunlar anlama etkinliği, eleştirel düşünme, iletilebilirlik, genişletilmiş zihin/temsili düşünme, siyasi düşünme, öznelerarasılık. Bunlar aynı zamanda ortak dünya için olması gereken niteliklerdir. *Sensus communis*'in bu nitelikleri maksimlere bağlı olarak üç başlık altında ele alınacaktır.

3.3.1. Sensus Communis ve Anlama Etkinliği

Arendt, yargılama ile ilgili ilk düşüncelerinde, "sensus communis ile anlama etkinliği" arasında bağlantı kurar. Kant'ın yargılama yetisinden yoksunluğu 'ahmaklık', 'iflah olmaz bir illet' olarak tanımlamasını yerinde bulur. Ortakduyu, yargının uygulandığı her yerde zemin olarak vardır. Yargıda yoksunluk veya eksiklik tüm alanlarda görülebilir: Entelektüel meselelerde aptallık, estetik meselelerde zevk eksikliği ve davranış söz konusu olduğunda çılgınlık (Arendt, 2003, 138).

Arendt, yirminci yüzyılın başlangıcından beri anlamsızlığın artmasına ortakduyunun kaybının eşlik ettiğini söyler (Arendt, 2005, 314). Ona göre bu yüzyılda totaliter sistemler geleneksel yargılama kalıplarını yok etmiştir. Geleneklerimizle bağlarımızı koparmıştır, siyasi düşünce kategorilerimizi ve ahlaki ölçütlerimizi boşa

çıkarmıştır. Sonuçta her türlü geleneksel anlam arayışından bizi yoksun bırakmıştır (Arendt, 2014a, s. 428). Dolayısıyla Arendt, geçmişin yüzyıllar boyunca kuşaktan kuşağa aktarılan "gelenek zincirinin" kırıldığına ve otoritenin sonsuza kadar gittiğine inanır (Kohn, 2006, s. 115).

Bu durumda bizim için referans oluşturan bütün öğretiler artık yoktur; yargılama, sayı kavramı olmadan saymak haline gelmiştir. Anlam etkinliğinde ortaya çıkan bu kriz, yargı yetimizdeki krizle özdeştir (Beiner, 2019b, 170). Burada anlam krizinin kaynağı totaliter sistemler değil, *sensus communis*'in kaybolmasıdır. Diğer bir ifade ile Arendt'e göre, Batı'daki kriz totalitarizmin ortaya çıkmasıyla başlamamıştır. Totalitarizm, örtük krizin görünür olmasına neden olmuştur ve *sensus communis* iflasını gün yüzüne çıkarmıştır.

Arendt, insanların yargılama kapasitelerinin sonunun geldiğini düşünerek bahane üretmez. Ona göre, insanlar yeniden başlayabilirler ve yeni standartlar oluşturabilirler (D'entreves, 2006, s. 247). Arendt bu olumsuz durumu olumlu bir sürece dönüştürür ve geleneğin kaybından pişmanlık duymaz, çünkü özgürce düşünmemiz ve hareket etmemiz için bize bir alan açılmıştır (Borren, 2013, s. 239). Bu sayede Arendt'e göre geleneğin kaybı, tırabzansız düşünmeyi mümkün kılar.

Arendt, totalitarizmin yargılama yetimizi yok ettiğini değil totalitarizmle ahlaki ve siyasi alanda kabul gören öğretilerin yok edildiğini ileri sürer. Bu durumda yapılması gereken, önceden belirlenmiş bir ilke veya tümele başvurmadan yargılamaya izin veren imgeleme başvurmak gerekir (D'entreves, 2006, s. 247).

Anlam arayışı içerisinde, Arendt öncelikle doğru ve bilimsel bilgiyi, anlama etkinliğinden ayırır. Anlama etkinliği, "hiçbir zaman sarih sonuçlar doğurmayan karmaşık bir süreçtir. Sonu gelmeyen, sürekli değişim ve varyasyon içerisinde bu

etkinlik sayesinde gerçeklikle uzlaşır, yani dünyayı bize yabancı bir yer olmaktan çıkarmaya çalışırız" (Arendt, 2014a, 425).

Arendt, bilgi ve anlama etkinliğini birbirinden ayırmasına rağmen ikisinin birbirleriyle ilişkili olduğunu söyler. Anlama etkinliği, bilgiye dayanır, diğer taraftan bilgi, ön/dillendirilmiş anlama etkinliği olmaksızın ilerleyemez. Anlama etkinliği, ön anlama ve gerçek anlama olarak ikiye ayrılır. Ön anlama, bütün bilgilerin temelidir ve bilimler ön anlama etkinliğini ne kanıtlayabilir ne de çözebilir. Gerçek anlama ise yönünü yargılara/önyargılara, bilimsel çalışmalara çevirir. Bilgi, anlama etkinliğine göre öncelikli olsa bile, son noktada anlama etkinlikleri bilgiyi anlamlı kılar (Arendt, 2014a, s. 429)

Borren'e göre anlama etkinliğinde hermeneutik döngü söz konusudur, fakat Arendt'te bu bir kısır döngü değildir. Hermeneutik döngü, insan varoluşunu ve dünyanın birlikte bağımlılığını ima eder; burada karşılıklı bir koşul vardır; kendim ve dünya karşılıklı koşulludur. Dolayısıyla önceden dünyayı anlamaya hazır tam bir benlik yoktur. Ortakduyu çift tırabzanlıdır. Birincisi, ortakduyu hermeneutik kaynağın özünü oluşturur, fakat bu örtük anlayışları ve önyargıları da içinde barındırır. İkincisi, beklenmedik ve eşi görülmemiş olayları tanıdık olaylara indirgeyerek görmezden gelir. "Bununla birlikte, hermeneutik fenomenologlara göre, açık bir anlayışa ulaşmak için mevcut olan tek kaynak ön anlayıştır" (Borren, 2013, 242).

Borren'e göre Arendt'in anlama etkinliğinde beğeni, ilgimizi ortaya çıkararak hermeneutik süreci başlatır.[58] Beğeni yetimiz bizim için çekici olanı veya olmayanı

[58] Borren'e göre "hermeneutik fenomenologlar, hepimizin sahip olduğu Vorverstandnis'i [ön anlayış] örtük, ön-düşünümsel anlayış olarak adlandırırlar. Kullanabilmek için, diyelim ki bir çekicin yapımına ilişkin nesnel teorik bilgiye sahip olmamız gerekmez... Bunlar aracılığıyla, dünya "bize basit, sezgisel bir şekilde aşinadır" ve "bizim için zımnen anlaşılır." Başka bir deyişle, dünyadaki şeyler, olaylar ve diğer insanlar hakkında her zaman anlık, sezgisel, örtük ve yansıtıcı olmayan bir anlayışa sahibiz. Felsefi ve bilimsel anlama da dahil olmak üzere açık, yansıtıcı anlama, bu önceki örtük anlamada, yani ön

hemen ayırt etmemizi sağlar. Dünyada her fenomen bizde bir beğeni uyandırmaz, fakat bir fenomen bizi etkilendiğinde döngüsel hermeneutik süreç "eleştirisiz, ön-düşünümsüz ve önyargılı bir anlam anlayışıyla dolu olan dünyanın yaşanmış deneyiminin dikkatli, fenomenolojik bir analiziyle başlar." Daha sonra, eleştirel inceleme yoluyla kendimizi bilimsel genellemeler ve ideolojik önyargılardan uzaklaştırmamız gerekir (Borren, 2013, s. 240). Arendt, bu süreçte imgelem yetisine, eleştirel düşünme sürecinde özel bir yer verir. Arendt'te anlama yeteneğinin kendisi aynı zamanda imgelemdir. İmgelem, tarafsız ve önyargılardan uzak olmayı sağlar.

İmgelem bizim şeyleri uygun bakış açısı ile görmemizi, çok yakınımızda olan şeyleri taraf tutmadan, önyargılı da olmadan görebilecek/anlayabilecek mesafeye yerleştirecek kadar güçlü olmamızı sağlar. Ayrıca, uzakta olan şeyleri anlayana kadar uzaklığın oluşturduğu uçurumları kapatmada cömert olmamıza imkân verir. Bu süreçte bazı şeylerle aramıza mesafe koyma, bazılarıyla da mesafeyi kapatma girişimi diyalogun bir parçasıdır. "Sahip olduğumuz biricik iç pusulamız imgelemdir. Anlama ediminin ulaştığı menzil kadar çağdaşızdır." Dolayısıyla Arendt'e göre bu dünyada evimizde olmak istiyorsak içinde yaşadığımız dünya ile sürekli diyalog halinde olmak zorundayız (Arendt, 2014a, 445). Anlamanın kendisi olan imgelem olmaksızın dünyadaki yönümüzü hiçbir zaman belirleyemeyiz. İmgelem ile ondan kaynaklanan anlam olmaksızın dünyadaki yüklerimizi taşıyamayız.

İmgelem hem tarafsız yargı için hem de anlamayı mümkün kılmak için önemlidir. Bu sayede trajik olayları kabullenmemiz, olup biteni tanımamız kolaylaşır,

varsayımlarda veya hermeneutik terimlerle anlamanın "ön-yapısında" köklenir. Arendt, açık anlamanın yaptığı şeyi, "başlangıçta algılanan... ön anlayışın ne olduğunu ifade etmek ve onaylamaktır" diye yazar. Bu nedenle hermeneutik fenomenologlar anlama ve yargılamanın döngüsel yapısını vurgularlar. Hermeneutik döngü, ancak bir fenomen bizi meşgul ettiğinde başlar. Yalnızca beklenmedik bir şey olduğunda, işler bozulduğunda veya başka nedenlerle dikkatimiz uyandığında, günlük, örtük anlamanın otomatik pilotu, açık anlama veya yorumlama döngüsüne yer açar" (Borren, 2013, 240).

gerçeklikle yüzleşir ve barışmamız olanaklı hale gelir (D'entreves, 2006, s. 248). Andrew Tyner'e göre imgelem, yargıyı destekleyen, ancak buna indirgenemeyen dördüncü bir zihinsel yetidir. İmgelem, Arendt'in yargı ve eylem anlayışlarını anlamak için çok önemlidir. İmgelem, halihazırda var olanın yerine yeni bir dünya görüntüleme sürecidir. Ona göre Arendt'in imgelem anlayışını benzersiz kılan şey, gerçeğe bağlı olmasıdır. Burada sadece bize görünen yeni bir dünyanın imgesini yaratmayız, aksine yeterince yakın yeni bir dünya hayal ederiz. Arendt için eylemlerimizi sınırlar içinde yönlendirmek önemlidir, çünkü sadece sınırlamaları kabul etmek, aşırı ve gereksiz yıkıma dönüşen eylemlerden kaçınmamızı sağlar. Bu sınırların üretilmesine imgelem yardımcı olur. İmgelem dünyaya bağlı kalmamızı sağlarken zihinsel erişimimizi dışa doğru genişletir. Böyle bir imgelem, Arendt'in düşüncesinde hem politik aktörlere bakan ve yargılayan hem de dünyayı değiştirmeye çalışan ve böylece izleyicilerin yargısına maruz kalan aktörlerin kendilerini ifade eder (Tyner, 2017, s. 523).

Maurice Merleau-Ponty'ye göre anlam, yargının hizmetine girdiğinde imgeleme ihtiyaç duyar ve yargı, katılmadığımız kişileri anlamak için çaba sarf etmemizi gerektirir. Yargılama sürecinde yaşayabileceğimiz "anlaşmazlık, reddettiğimiz şeyleri anlama sorumluluğundan bizi kurtarmaz" (Beiner, 2019b, 176). Merleau-Ponty'ye göre, "Gerçek özgürlük başkalarını oldukları gibi alır, özgürlüğün kendisini yadsıyan öğretileri dahi anlamaya çalışır ve anlamadan yargıda bulunmaktan kaçınır. Düşünce özgürlüğümüzü anlama özgürlüğümüzde gerçekleştirmemiz gerekir" (akt, Beiner, 2019b, 177). Ona göre, "yargı, anlama ve bağışlama yükümlülüğünü üstlenir. Anlama ile bağışlama, yargının iki trajik boyutunu meydana getirir" (Beiner, 2019b, s. 177).

Yargı yetisinin en temel işlevi; "hakkında yargıda bulunduğumuz nesneleri anlamlandırabilmemizi, onları kendi anlam dünyamıza katabilmemizi sağlamasıdır."

Arendt, geçmişle hesaplaşabilmek için onları yargılamaya başlamak gerektiğine inanır. Dolayısıyla "yargı yetisi, insanın anlamlandırma yöneliminin hizmetindedir." Arendt'e göre eylemlerin hikâye edilerek anlatılmasında aynı durum geçerlidir. Kısaca "olup biteni anlaşır kılmak siyasetin başlıca amacıdır" (Beiner, 2019b, 176).

Düşünce becerisinden yoksunluk, yargılama yetisi için vahim sonuçlar doğurabilir. Ailevi veya milli yükümlülük devreye girdiğinde bile yargıda bulunma sorumluluğumuzdan kaçınamayız. Duygusal durumlar yargılama etkinliğinin önünde bir engel teşkil etmez. "Yargı özgür olmalıdır ve yargının otonomisinin koşulu düşünme becerisidir." Arendt'e göre,

> "Dünyamızı anlaşılır kılan yargılarımız olmaksızın, görünümler alanı tamamen çökecektir. Bu bakımdan yargılama hakkı mutlak ve vazgeçilmezdir. Çünkü ancak yargılarımızı ifade etmek suretiyle dünyayı anlamlandırabiliriz. Muhakkak olan bir şey varsa o da, sevgi veya cesaretsizlikten dolayı yargı yetimizi kullanmaktan feragat edersek er geç pusulayı şaşıracağımızdır" (Beiner, 2019b, 178).

Bu durumda ne yapılmalıdır? Arendt, insanın özünün başlangıç olduğunu iddia ederek anlama ve yargılama için insanın içinde yeterli bir kökeni olduğunu söyler. Bu ifadesiyle de ümitsizliğe kapılmadığını gösterir. O halde, insan anlam kaybı yaşasa bile, bu sorunu çözecek olan yine insanın kendisidir. Arendt'te anlam yoksunluğuna çözüm yolu siyasi eylemden geçer. Bütün eylemler gibi siyasi eylem de yeni bir başlangıçtır ve bu beşerî özgürlüğün tam özüdür. Bu durumda yeni bir başlangıç yapmaktan başka çaremiz yoktur. Arendt burada başlangıç ilkesini keşfeden Augustinus'a başvurur. Augustinus'a göre "Bir başlangıç olsun diye önce insan yaratıldı." Augustinus'ta "insan başlangıç kapasitesine sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda bu başlangıcın bizatihi kendisidir." Arendt'e göre her türlü eylem, anlama etkinliğinin diğer adıdır. Ölçmek için kullandığımız ölçütlerimizi ve tikel olanı kapsayan kuralları kaybetmiş olsak da anlama ve yargılamak için insanın içinde yeterli bir köken vardır. Eylemin, özellikle siyasi

eylemin özü başlangıç yapmaksa anlama edimi de eylemin farklı bir biliş formudur. Eyleme geçen insanlar anlama sayesinde, geçmiş olanla barışık hale gelebilir ve kaçınılmaz olan var olanla uzlaşabilir (Arendt, 2014a, s. 443).

O halde insan, anlamak ve yargılamak için kendi içinde bir kökene sahiptir. Anlama etkinliği, eylemin farklı bir biliş halidir. Diğer bir ifade ile eylem, anlamanın öteki yüzüdür. Eyleme geçen insanlar ancak anlama etkinliği sayesinde diğer insanlarla birarada yaşayabilir.

3.3.2. Sensus Communis ve Genişletilmiş Düşünce

Arendt, Kant'ın estetik beğeni yargılarının evrenselleştirilebilirliğine ilişkin açıklamasını, bir siyasi toplumda kanaat olarak geçerli siyasi yargıların oluşumu için model olarak alır. Burada başvurulan ilke, *sensus communis*'in maksimi olan genişletilmiş düşüncedir. Majid Yar'a göre Arendt, genişletilmiş düşünme ile yargının kollektif bir temelde ilerlediğini ima eder. Yargı, başkalarının geçerlilik koşullarını yerine getirmesini gerektirirken, başkalarının varlığına ihtiyaç duyar, başka bir ifade ile diğer bakış açılarını dikkate almak zorundadır (Yar, 2000, s. 10).

Sensus communis, bizi topluluk içine yerleştirir ve bunu imgelem yardımıyla yapar. İmgelem, bulunmayan bir şeyin imgesini aklımıza getirmektir. Ortakduyu, bulunmayan bir şeyi kendi imgeleme kapasitesi içinde mevcut kılabilir ve herkesin yerine düşünebilir. Bu sayede kişi, yargıda bulunurken diğer insanları da hesaba katar. Yargılarken evrensel geçerlilik atfetmese bile genel geçerliliğe haiz olduğunu umabilir. Arendt'e göre "geçerlilik ortakduyumun beni mensubu kıldığı topluluğa kadar ulaşacaktır" (Arendt, 2003, 140). Ortakduyunun imgelem yetisiyle iş görmesi bizi genişletilmiş zihniyete (enlarged mentality) götürür.

D’entreves, Arendt’te yargının bir çeşidinin kriz zamanlarında iş gördüğünü, fakat Arendt’in yargıyı kriz anlarıyla sınırlandırmayan bir yönünün de olduğunu belirtir. Bu, herkesin bakış açısından düşünme kapasitesiyle özdeşleştirilen temsili düşünmedir. Arendt, bu temsili düşünme kapasitesini "genişletilmiş bir zihniyet" olarak da adlandırır ve Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde kullandığı terimlerin aynısını benimser (D’entreves, 2006, s. 250).

Arendt'e göre genişletilmiş zihniyet, doğru yargının olmazsa olmaz şartıdır. *Sensus communis*, zihniyetimizin genişlemesini mümkün kılar; topluluk duyusu, yargı yetisinin kullanımını sınırlandıran özel durumlardan soyutlanabilmemizi sağlar. İmgeler ve düşünüm, özel koşullar tarafından koşullanmamızın önüne geçer, özgürleşmemize ve yargıya özgü erdem olan nispi tarafsızlığa erişmemize imkan verir (Arendt, 2019, s. 139).

Beiner’e göre genişletilmiş zihniyet yargısı, kamusal alanda birlikte eylemde bulunan aktörlerden oluşan bir çoğulluk bağlamında ele alınır. Buradan siyasal eylem, ortakduyu kavramına başvurularak temellendirilir.

> “İnsanın siyasal bir varlık olarak eylemde bulunabilmesi, başkalarının potansiyel bakış açılarını kendi zihninde canlandırabilmesinden ve kamusal meseleler hakkında yargıda bulunmak suretiyle dünyayı başkalarıyla paylaşabilmesinden kaynaklanır. Yargıların nesneleri, görünümler alanına ışık tutan sözler ve edimlerdir" (Beiner, 2019b, s. 165).

Arendt genişletilmiş zihniyeti “*Kültür Krizi*” makalesinde ele alırken, Kant’ın *Yargı Gücünü Eleştirisi*’nin ilk olan bölümü “*Estetik Yargı Yetisinin Eleştirisi*’ni Kant’ın siyaset felsefesinin en özgün yanı olarak görür ve burada Kant’ın faklı bir düşünme biçimi geliştirdiğini iddia eder:

> "Yargının gücü, başkalarıyla potansiyel bir anlaşmaya dayanır ve bir şey hakkında yargıda bulunurken etkin durumda olan düşünme süreci, saf akıl yürütmede olduğu gibi “ben” ile “kendi” arasında geçen bir diyalog değildir;

> kendimi daima ve özümde, seçim yaparken yalnız bile olsam, önceden tanıdığım ve sonunda mutlaka belli bir anlaşmaya varmak zorunda olduğum birileriyle farazi bir iletişim içinde bulurum. Yargı kendine özgü geçerliliğini bu potansiyel anlaşmadan alır. Bir yandan bu, böyle bir yargının kendini 'öznenin kendi koşulları'ndan, yani doğal olarak kendi özel alanı/gizliliği içinde her bireyin bakış tarzını belirleyen ve özel alana ait düşünceler olarak kaldıkları sürece meşru olan, ama kamusal alana sokulmaya uygun olmayan ve kamusal alanda bütün geçerliliklerini yitiren mizaç özelliklerinden kurtarmış olması anlamına gelir. Öte yandan bu genişletilmiş düşünme tarzı, tam yalıtılmışlık ya da yalnızlık durumunda var olamaz, zira yargı kendi bireysel sınırlarını nasıl aşacağını bilir; kendini onların 'yerine koyarak' düşüneceği başkalarının mevcudiyetine ihtiyaç duyar; bu olmadan hiçbir işe yaramaz. Sağlam olmak için mantık nasıl ki, "kendi"nin varlığına bağlıdır, aynı şekilde geçerli olmak için de yargı da başkalarına ihtiyaç gösterir" (Arendt, 2017, 298).

Böylelikle genişletilmiş düşünmenin belli başlı özellikleri şöyle sıralanabilir:

a) Özne başka herkesin yerine koyarak düşünür, dolayısıyla düşünme başkalarının mevcudiyetine ihtiyaç duyar.
b) Yargıgücü başkalarıyla anlaşmaya dayanır ve yargıgücü geçerliliğini bu anlaşmadan alır. Bu anlaşma öznenin özel alana ait özelliklerden kendini kurtarmasına neden olur.
c) Düşünme tam yalıtılmış ya da yalnızlık durumunda geçekleşmez; bu esnada özne seçim yaparken farazi bir iletişim içindedir.
d) Yargıda bulunurken özne etkindir, düşünme saf akıl yürütme içinde gerçekleşmez.
e) Özne, yargı ile bireysel sınırlarını aşar, fakat yargının geçerliliği asla evrensel değildir, bir sınırı vardır. Yargının sınırları, yerine düşündüğümüz başkalarının sınırları kadardır. Yargıda bulunmayanlar veya kamusal alana mensup olmayanlar için yargı geçerli değildir.

Genişletilmiş düşüncenin gerçekleşebilmesi için öncelikle başkalarıyla anlaşmaya varmak şarttır. Burada düşünme, saf akılda gerçekleşen "ben ile kendim" arasında bir diyalog değil, etkin bir faaliyettir. Bu süreçte seçim yaparken yalnız bile

olsam önceden tanıdığım ve mutlaka anlaşmak zorunda olduğum kişilerle farazi bir iletişime girerim. Bu anlaşma, yargının geçerli olabilmesi için önemlidir. Bu aynı zamanda, özel alanın kişiye ait mizaç özelliklerinden kişiyi kurtarır ve onu kamusal alana girmeye hazır hale getirir. Genişletilmiş düşünme, hiçbir şekilde yalnızlık durumunda olamaz, çünkü yargının sağlam olabilmesi için başkalarının varlığı şarttır. Arendt, burada yargıda bulunma ile ilgili önemli bir noktaya vurgu yapar: Yargıda bulunmayanlar bu sürece dahil değildir. Ancak yargıda bulunurken benim gibi yargıda bulunanlar yargı sürecine dahildir. Yargıdaki bu nitelik, yargıların da kapsamını gösterir. Dolayısıyla yargıların geçerliliğinin kapsamı yargılayan diğer insanların alanı kadardır ve yargılarımın geçerliliğini tartışmak üzere yargılamayanlar nezdinde bir geçerliliği yoktur. Diğer bir ifade ile yargımın sınırı, yerine kendimi koyacağım başkaları kadardır. Kısıtlamalara rağmen, temsil gücüm, düşüncemde ne kadar çok insanın görüşünü dikkate alırsa o kadar çok artacaktır. "Bu tür yargıların geçerliliği ne nesnel ne evrensel ne de kişisel kaprise bağlı olarak özneldir, ancak ve ancak öznelerarası ve temsil edicidir" (Arendt, 2018b, 132).

Genişletilmiş bir zihniyet, "başkalarıyla birlikte düşünmek" için bilişsel bir yeteneğe işaret eder. Yargı, dünyevilik için ahlaki-bilişsel kapasiteleri, yani dünyaya ve dünyayı oluşturan insanlara ilgi duymayı ve kişinin kendi sınırlarının nerede yattığı ve başkalarının sınırlarının nerede başladığını kesin olarak kavramasını gerektirir (Benhabib, 2000, s. 191). Düşünmek özerklik, tutarlılık, azim, bağımsızlık ve sebat gerektirirken, yargılamak dünyevi olmayı, hemcinslerine ilgi duymayı ve yansıtma, idealleştirme ve çarpıtma olmadan başkalarının bakış açısını takdir etme kapasitesini gerektirir (Benhabib, 2000, s. 191).

Arendt, "*Hakikat ve Siyaset*" makalesinde genişletilmiş zihniyeti siyasi düşünce olarak da görür ve Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk bölümünde bunu

keşfettiğini söyler ve onu felsefi düşünceden ayırır. Felsefi düşünmede, tek hakikat üzerine bir akıl yürütme söz konusu iken, siyasi düşünme çoğulluk içinde eylemde bulunan bireylerin değişen *doxalarına* dayanır. Genişletilmiş düşünme kendimizi başkalarının zihnine koymamıza olanak tanıdığından siyasal düşünmenin en mükemmel biçimidir. Arendt, siyasal olanın çözümlenmesinde ulaştığı siyasi düşünmeyi şöyle ifade eder:

> "Siyasi düşünce temsilidir. Belli bir meseleye farklı bakış açılarından bakarak; o sırada orada bulunmayan kimselerin bakış açılarını kafamda canlandırarak bir fikir oluştururum; yani onları temsil ederim. Bu temsil süreci, başka bir yerde duran, dolayısıyla dünyaya farklı bir açıdan bakan kimselerin fikirlerinin körü körüne benimsenmesi anlamına gelmez; bu ne bir empati, yani başka biri olmak ya da başka biri gibi hissetmek sorunudur, ne de kafa sayısını toplayıp, çoğunluğa katılmak. Burada olan şudur: Fiiliyatta "ben" olmadan ama kimliğimi/bütünlüğümü de yitirmeden (var) olmak ve düşünmek. Bir meseleyi zihnimde tartarken ne kadar çok insanın bakış açısını kafamda canlandırır ve şayet onların yerinde olsaydım nasıl hissedeceğimi ve düşüneceğimi ne kadar iyi tahayyül edebilirsem, temsili düşünce yetim de o kadar güçlenecek, nihai hükümlerim, yani fikrimin geçerliliği de o kadar fazla olacaktır" (Arendt, 2017, 326).

Böylelikle genişletilmiş düşüncenin öne çıkan özellikleri şunlardır:

a) Genişletilmiş düşünce; fikirlerin eleştirisiz kabulü ya da benimsenmesi, olmadığı gibi empati ve çoğunluğun fikrine katılmak değildir.

b) Genişletilmiş düşünce, siyasi bir düşünce olup temsilidir. Bir meseleye farklı bakış açılarından bakar ve orada bulunmayan kişilerin bakış açılarını zihnimde düşünür, onları temsil ederim. Bu süreçte kimliğimi yitirmeden var olur ve düşünürüm.

c) Temsili gücümün güçlenmesi, yargımın ve düşüncelerimin geçerliliğini artırmak için; zihnimde ne kadar çok fazla insanın bakış açısını canlandırırsam ve onların hislerini ve düşüncelerini ne kadar iyi tahlil edersem yargılarımın ve fikirlerimin geçerliliği o kadar artacaktır.

Bir konuya faklı açılardan bakmak temsili düşünme yetimi güçlendirecek ve böylece görüşlerimin geçerliliği artacaktır. Farklı bakış açılarından bakmak o sırada bulunmayan bakış açılarını zihnimde canlandırmayı gerektirir. Canlandırma farklı bakış açılarının körü körüne temsili değildir. Bunun yanında ne empati ne de kafa sayısı toplamıdır.

Villa'ya göre, "temsili düşünme" ve "genişletilmiş zihniyet" kavramlarının yakaladığı yargılama sürecinde çoğulluk korunur ve müzakereci akılcılık mükemmel bir siyasi yeti olarak taçlanır ve yargılama, sonunda bir anlaşmaya ve karara varmamız gereken başkalarıyla tartışarak, rasyonel bir diyalog içine girer (Villa, 1999, s. 98).

Benhabib'e göre böyle bir yargılama kapasitesi, Arendt'in de gözlemlediği gibi empati değildir, çünkü ötekinin bakış açısını varsaymak, kabul etmek anlamına gelmez. Bu sadece, dahil olan diğerlerinin bakış açılarının ne olduğunu veya olabileceğini ve yaptığım gibi hareket ederek "onların rızasını kazanıp kazanamayacağımı" kendime sunmak anlamına gelir (Benhabib, 2000, s. 190).

Arendt'e göre yargılama kapasitesi, bireylerin kendilerini kamusal alanda yönlendirmelerine ve kamu alanında açığa çıkan olguları nispeten bağımsız ve tarafsız bir bakış açısından yargılamalarına olanak sağladığı ölçüde, özellikle politik bir yetenektir (D'entreves, 2006, s. 250).

Siyasi düşünme aynı zamanda bize sunulmuş dünyaya özen göstermeyi gerektirir. Siyasi düşünce diğerlerinin düşüncelerini anlamanın yanında asıl olarak, onların dünyaya nasıl baktıklarını da anlamaktır. Bu süreçte farklı görüşlerin, çatışan fikirlerin olması olağandır. Ortakduyu, insanların dünyayı aynı şekilde gördüklerine işaret etmez; farklılıklar söz konusudur. Dünyanın bütün insanlarca tek bir bakış açısından görülmesini istemek ortak dünyanın sonu demektir. Dolayısıyla kişinin

yalnızca kendini düşünmesi, temsili düşünmeyi ve çoğulluğu engeller (Berktay, 2016, 192)

Genişletilmiş zihniyetin tarafsızlık içinde fikirlerin oluşmasını belirleyen önemli bir işlevi vardır. Arendt'e göre bir fikrin oluşma sürecini belirleyen en önemli nitelik, başka birinin yerini alarak düşünmek ve aklını kullanmaktır. Bunun en önemli şartı, özel çıkarlardan ve ilgiden uzak olmaktır. Bu süreçte dünya ile bütün bağlarımı koparsam bile, diğer insanları zihnimde temsil ettiğim için dünyanın içindeyimdir. Şüphesiz çıkarıma uygun düşünebilirim, fakat bir fikrin oluşması bu durumda mümkün olamaz. Hem fikrin hem de yargının niteliği tarafsız olmaktan geçer (Arendt, 2017a, s. 327).

Majid Yar'a göre Kant'ın genişletilmiş zihniyet açıklaması Arendt için özel bir çekiciliğe sahiptir: Birincisi, teorik aklın nesnelerinin değil, kendini görünüşler dünyasında duyulara veren empirik olanın yargısıyla ilgilenir. İkincisi, beğeni/kanaat konuları öznel ve dolayısıyla çoğul, tartışma ve farklılık konusu içerir. Üçüncüsü, bu tür yargılarla ilgili olarak çözülemez bir anlaşmazlık ve hatta keyfilik anlamına gelen bu öznelliğe ve çoğulluğa rağmen, Kant yine de beğeni yargılarına kamusal bir nitelik vererek onlar için evrenselleştirici bir temel bulur (Yar, 2000, s. 11)

Genişletilmiş düşüncede yargıda bulunan kişi, yargısını genişletme niyetinin yanında, yargının kaynağının yalnızca kendisi olmadığını, diğerlerini de temsile dayandığını bilmesi gerekir: "Yargısının toplumun diğer bireylerinin yargılarını içerecek biçimde genişlediğine inanmayan biriyle medeni bir ilişki kurulamaz…tikel bir durumla ilgili yargımın dayanağı yalnız kendi algım değil, algıladığım her şeyi kendime temsil etmemdir"(Arendt, 2018b, s. 131). Arendt temsili düşünmeyi bir örnekle açıklar:

> "Kenar mahalle konutlarından birini, özgül bir binayı temaşa ettiğimi ve bu tikel binanın dolaylı olarak ortaya koyduğu genel mefhumu, yoksulluk ve

> sefillik mefhumunu algıladığımı farz edelim. Orada yaşamak zorunda kalsam nasıl hissedeceğimi kendime temsil ederek bu mefhuma ulaşırım, diğer bir deyişle, kenar mahalle sakininin yerine düşünmeye çalışırım. Varacağım yargının zaman ve çaresizlik yüzünden durumlarının vahametini benimsemiş olmaları muhtemel bu insanların yargılarıyla aynı olması beklenemez, ama bunun gibi konularla ilgili sonraki yargılarım için çarpıcı bir örnek oluşturacaktır. Yargılarken başkalarının düşüncelerini dikkate almanın, kendi yargımı onlarınkiyle bağdaştırdığım anlamına gelmediği de belirtilmelidir. Kendi adıma konuşmayı sürdürürüm ve doğru olduğunu düşündüğüm sonuca varmak için sayım yapmam. Fakat sonuçlarıma varırken sadece kendimi dikkate almam anlamında öznel yargılarda bulunduğum da artık söylenemez" (Arendt, 2018b, 131).

Bu örnekle öne çıkan temsili düşünceye göre, başkalarının düşüncelerini dikkate almak kişinin kendi yargısını diğerleriyle bağdaştırdığı anlamına gelmez. Temsili düşünme kimliğimi ve tamlığımı yitirmeden var olmak ve düşünmektir. Burada kişi kendi adına konuşmayı sürdürür. Fakat sonuçlara varırken yalnızca kendi yargılarını değil, yerine düşündüğü diğerlerinin yargılarını da dikkate alır.

Arendt, yargılama ile ilgili güçlükler olabileceğini, fakat Kant'tan aldığı "örneksel geçerlilik"in bunun için değerli bir çözüm olabileceğini belirtir. Daha önceden de belirtildiği gibi, yargılama tikel üzerine düşünme yetisidir. Tümel verildiğinde tikeli onun altına koymak kolaydır; bu belirleyici yargıdır. Diğer taraftan "verili olan yalnızca tikelse ve bu tikel için bir genelin bulunması gerekiyorsa" Arendt'e göre bir zorlukla karşılaşırız. Arendt bunun masa örneği ile anlatır. Her tikel nesnenin (masa) karşında ona karşılık gelen bir kavram vardır. Buna idea (Platon) veya şema (Kant) ya da soyutlama ile ulaşabilir. Ama Arendt'e göre burada farklı bir bakış açısı daha vardır ve bu da bizi birer bilme edimi olmayan yargılara götürür:

> Kişi, olası en iyi masa olarak yargıladığı 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 sözcüğü "bir tikel seçip ayırma" anlamındaki eximere'den gelir). Bu örnek, başka türlü tanımlanamayan genelliği kendi tikelliğinde açığa vuran bir tikeldir ve öyle de kalır. Cesaret, Akhileus gibidir vb" (Arendt, 2019, s. 145).

Arendt'e göre bu "örneksel geçerlilik"[59] kavramı, estetik nesnelerle veya belirli erdemleri örnekleyen bireylerle sınırlı değildir. Daha ziyade, bu kavramı geçmişte olup bitenlerin ötesinde bir anlam taşıyan olaylara, yani kendisinden sonra gelenler için ibret olarak görülebilecek olaylara genişletmek ister (D'entreves, 2006, s. 251). D'entreves'e göre, estetik yargının, tarihçinin (seyircinin) geriye dönük yargısıyla birleştiği yer burasıdır:

> "Amerikan ve Fransız Devrimleri, Paris Komünü, Rus sovyetleri, 1918-19 Alman devrimci konseyleri, 1956 Macar ayaklanması, tüm bu olaylar, kendi özgüllüklerini ve biricikliklerini korurken, onları evrensel/genellik açısından öneme sahip kılan türden bir örnek geçerliliğe sahiptir. Böylece, tarihçi ya da yargılayıcı izleyici, bu olayları kendi tikellikleri içinde ele alarak, onların evrensel/genel önemini aydınlatabilir ve böylece onları gelecek nesiller için "örnekler" olarak koruyabilir" (D'entreves, 2006, s. 251).

Bu örneklerde seyircinin bakışı aktöre göre daha önemlidir. Seyircinin yargısı, estetiktir. Seyirci, müdahil olmaması nedeniyle aktörden gizlenen planı algılayabilir. Arendt'e göre Fransız Devrimi, Kant açısından seyirci bakış açısını taşıyan bir şey olarak görülmüştür. Arendt'e göre eylem maksimleri, estetik yargıyı hükümsüz kılmaz. Seyirci için en önemli şey onun gördükleridir. Seyircide bulunan "içgörünün varoluşsal zemini olan ilgiden bağımsızlığı, katılımcı olmama, müdahil olmama" nitelikleri aktörlerin göz ardı ettikleri bir anlamı keşfedebilmelerine neden olabilir. Dolayısıyla

[59] Arendt, örneksel geçerlilik kavramını daha yakından incelemek için Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısındaki şematizm tartışması bağlamında yaptığı "transendental imgelem" çözümlemesine döner. Arendt için örneksel geçerlilik son derece önemlidir zira evrenselleri değil, tikelleri; hikayeleri, tarihsel örnekleri, merkezine alan bir siyaset bilimi anlayışının temelini oluşturur. Arendt, şemalar nasıl bilme yetisi için bir işe yarıyorsa, örneklerin de yargılama için benzer bir işe yaradığına işaret etmek üzere Kant'a atıfta bulunur. Şematizm arka planı olmadan imgelemin temsildeki, dolaysıyla yargılamadaki rolünü tam olarak takdir edemeyiz(Arendt, 2019, s. 147). "Örnek, kendi bünyesinde bir kavram veya genel kural içeren yahut da içerdiği varsayılan tikeldir. Mesela bir eylemin cesurca olduğuna ilişkin yargı veya değerlendirmeye nasıl varıyoruz? Yargıda bulunurken kendiliğinden, yani genel kurallardan herhangi bir çıkarım yapmaksızın, "bu insan cesur" diyoruz. Eğer Yunan olsaydık, "zihnimizin derinliklerinde" Akhilleus örneği olacaktır. İmgelem yine de gereklidir: Akhilleus hiç kuşkusuz burada olmadığı halde, onu varmış gibi canlandırmam gerekir…. Yargı, örnek doğru seçildiği nispette örneksel geçerlilik taşır…." (Arendt, 2019, s. 156).

seyircinin ilgiden bağımsız tutumu Fransız Devrimi'ni büyük bir olay olarak karakterize etmiştir(Arendt, 2019, s. 110).[60]

İmgelemin yardımı ile olanaklı hale gelen temsil edici düşünme, diğerleri uğruna kendimizden birtakım fedakarlıklar gerektirir. Bu bağlamda bencillik, Arendt'e göre Kant'ın ahlak felsefesinden değil, beğeni yargılarından ortaya çıkmıştır. Buna ortakduyu neden olmuştur. Dolayısıyla yargının kaynağı olan ortakduyu, bir topluluğun üyesi olmamıza aracılık eden biricik duyudur. Arendt, Kant'ın beğenide bencilliğin aşılacağını söylediğini belirterek "başkalarının varoluşuna düşünceli davranırız." Ayrıca onlarla uzlaşabilmemiz, onaylarını almamız gerekir. Arendt, Kant'a atıf yaparak bencilliğe, çoğullukla karşı konulabileceğini belirtir. Çünkü, çoğulluk, bencillik duygularını içinde barındırmayan, benliğin kendini dünya vatandaşı olarak gördüğü bir zihin durumudur (Arendt, 2018b, s. 133).

Geleneksel felsefenin tek hakikat anlayışına karşı Arendt, zihinsel yargıya, *sensus communis*'e dayalı öznelerarası anlayışı savunur. Zihinsel yargı başkalarıyla iletişimin varlığını, düşünen ve değerlendirme yapan seyirciler topluluğunu gerekli kılar. Seyircinin bakış açısı tarafsızlıktır ve bu geleneksel felsefenin evrenselliğinden

[60] Arendt'e göre seyircinin bildiği, aktörün bilmediği anlayışı felsefenin en eski belirleyici mefhumlarından biridir. Temaşa yaşamının üstünlüğü fikri, hakikatin ancak eylemden kaçınılması durumunda ifşa olacağına dayanır. Arendt, bu durumu Pythagoras'a atfedilen bir metin üzerinden anlatır: "Hayat… bir şenlik gibidir. Nasıl ki şenliğe kimileri yarışmak için, kimileri zanaatini icra etmek için, en iyi olanlar ise seyirci (*theatai*) olarak gelirlerse, hayatta da basit insanlar şöhret (*doxa*) veya menfaat, filozoflarsa hakikat peşindedirler." Bu değerlendirmeye göre; sadece seyirci bütünü görmesine imkan tanıyan bir konumdadır; aktör yalnızca rolünü oynamak zorundadır. Seyirci tanımı gereği tarafsızdır; ona verilmiş bir rol yoktur, oyunun dışına çekilmek her türlü yargının olmazsa olmaz koşuludur. Aktör taraflıdır, aktörün ilgilendiği şey, şöhret veya diğerlerinin kanılarıdır (*doxa*). Şöhret, diğerlerinin kanılarından doğar. Bu yüzden aktör için belirleyici mesele nasıl göründüğüdür. Aktör, seyircinin bakış açısına bağımlıdır, otonom değildir; davranışlarını aklın içkin sesi ile değil, seyircilerin kendinden beklentilerine göre yönlendirir. Arendt'e göre yukarıda anlatılan felsefi dille ifade edildiğinde, seyircinin yaşam tarzının (*theorein), yani bios theoretikos*'un üstün olduğu sonucuna varılır. Burada kişi, kanılar mağarasından kaçar ve hakikat avına çıkar; oyunlardaki/şenlikteki hakikati değil, ezeli ebedi şeylerin hakikatidir. Arendt'e göre Kant'ın bakış açısı farklıdır: Kişi seyircinin izleyen bakış açısına çekilir ki bu konum yargıç konumudur. Burada kişi gösteriye kendini kaptırmıştır ve aynı zamanda oyunun dışındadır. Kişi, bu konumuyla olgusal varoluşunu belirleyen bakış açısını terk etmemiştir.(Arendt, 2019, ss. 113-114).

farklıdır. Tarafsızlık, evrensel hakikatin tekilliğine karşı çoğulluğu öne çıkarır. Tarafsızlık bizden farklı olanların bakış açılarını hayal edebilme yetimize dayanır. Dolayısıyla ne kadar hayal gücümüzü genişletmeyi başarabilirsek; ne kadar çok taraftan bakmayı başarabilirsek yargımız da o kadar geniş olacaktır. Gene de bu yargı evrensellik iddiası taşımaz, çünkü hayal gücümüz hangi bakış açılarını temsil etmeyi başarmışsa ancak onları kapsayacaktır. Gerçekliğin algılanışı ancak çoğul ve çatışan sesleri sürdüren bir iç dünya ile mümkündür. Genişletilmiş zihinle; tarafsız şekilde başkalarının görüşlerini zihninde canlandırarak çoğul perspektife ulaşılacaktır (Berktay, 2016, s. 185).

Genişletilmiş düşünce veya temsili düşünmenin ortaya çıkardığı ortakduyu yargısı için, *sensus communis* şarttır. Ortakduyu özneyi özel durumlardan kurtardığı için tarafsızlık içine sokar ve kamusal alanda eylemde bulunmaya zorlar. Bununla birlikte başkalarının varlığı, temsili düşünmenin sınırını oluşturur. Burada kişi kendi kimliğini kaybetmeden söz ve eylemde bulunur. Bu eylem sırasında fedakârlık da yapar. Bu bencilliğin oluşmasını engeller. Bencillikle en iyi mücadele çoğulluğu gerçekleştirmekle mümkündür. Kamusal alanda oluşacak böyle bir zihin, özneyi dünya vatandaşı olmaya götürecektir.

Tarafsızlık başkalarının bakış açılarını dikkate alarak kazanılır. Yargılama, birçok bakış açısını dikkate almaya izin veren bir genişletilmiş zihniyet etkinliğidir. Kişiye dünyayı farklı açılardan görme olanağı veren yeti empati değildir; aynı şeyi hissetmeye dayanmamakta, fakat beraber düşünmeyi; düşünürken başkalarının bakış açılarını göz önünde bulunduran yetidir (Benhabib, 1988, 1).

Siyasi görüşlerin oluşturulmasının tek yolu tartışma ve iknadır. Dolayısıyla fikir oluşumu, topluluk üyesi diğerlerinin görüşlerine katılmayı gerektirir. “Siyasi yargı ancak başkaları tarafından sunulan görüşlerin çokluğunu dinleyerek, kendimize başka

bakış açılarını temsil etmek için gerekli hayal gücünü kullanarak ve bunları iletişimsel olarak test ve değerlendirmeye tabi tutarak uygulanabilir" (Yar, 2000, s. 10).

3.3.3. Sensus Communis ve Eleştirel Düşünme

Sensus communis yani yargılama süreci, eleştirel bir zihin hareketidir. Genişletilmiş düşünmenin daha fazla zenginlik kazanması için eleştirel düşünme şarttır. Eleştirel düşünmede temel ilke, *sensus communis*'in tutarlılık kuralıdır. Arendt'e göre "eleştirel düşünmek, yani önyargıların, sorgulanmamış kanı ve inançların arasından düşüncenin ateşini tutuşturmaktır" (Arendt, 2019, s. 85). Eleştirel düşünme Sokrates'in ebelik sanatı ile başlamıştır ve Kant da bu yönteme vakıftır. Sokratik yöntemin amacı, "muhataplarını temellendirilmemiş bütün inançlardan… zihinleri dolduran salt hayallerden kurtarmaktı" (Arendt, 2019, s. 85). Sokrates'in yönteminden hareketle eleştirel düşünmede sorgulama bilgiye ulaşmak amacı taşımaz, yalnızca sorgulama uğruna sorgulama yapılır. Diğer bir ifade ile eleştirel düşünme, düşünmenin kendine odaklanmadır. Sokrates'in yaptığı ben ile kendim arasında sessizce sürüp giden diyaloğu söylem yoluyla kamuya açmaktır. Burada temel ilke, *sensus communis*'in tutarlılık kuralıdır. Eleştirel düşünme, siyasal içerimlerle birlikte zımnen iletilebilirliği de içerir.

Arendt'e göre siyasal içerimlerin en vahim neticesi Sokrates'in davasında yaşanmıştır. Eleştirel düşünce temelde her türlü otoriteye karşıdır. Otoriterler ise eleştirel düşünmeyi kontrol edemezler. Eleştirel düşünmenin en önemli niteliği, ele aldığı bütün hakikatlerin temellerini sarsmasıdır. Arendt'e göre Kant da Sokrates'le benzerlik gösterir. Kant, Sokrates gibi pazaryerine gitmemişti, ama "Kant yine de külliyen yıkıcıydı." Arendt açısından eleştirel düşünme, "kendisini 'özgür ve açık

sorgulamanın sınamasına açar' ve bu da ne kadar çok kişi katılırsa o kadar iyi demektir" (Arendt, 2019, 87-88). Kant için en önemli siyasal özgürlük, "konuşma ve yayımlama özgürlüğüdür" ve "kişinin kendi aklını her noktada kamusal olarak kullanmasıdır" (Arendt, 2019, s. 89). Ona göre, "konuşma ve düşünce özgürlüğü, bir bireyin kendisini ve kanılarını diğer insanları kendi bakış açısını paylaşmaya ikna etmek amacıyla ifade etme hakkıdır." Kant'a göre düşünme yetisi kamuya açıktır. Düşünmek ve kanaat oluşturmak için açık ve özgür sorgulamanın sınamasına ihtiyaç vardır (Arendt, 2019, s. 90).

Eleştirel düşünmenin içinde bulunan iletilebilirlik, genişletilmiş zihniyete dayanır. Kişi ancak başkasının bakış açısından düşünebiliyorsa iletişim kurabilir, aksi durumda onunla asla buluşamayacak ve asla onun anlayacağı biçimde konuşamayacaktır." Arendt için "iletilebilirliğin kapsamı ne kadar genişse nesnenin değeri de o kadar büyüktür" (Arendt, 2019, s. 141).

İletilebilirlik, hitap edeceğimiz, bizi dinleyen ve bizim de kendilerini dinleyebileceğimiz bir insan topluluğu varsayar. Arendt'e göre 'niçin insan değil de insanlar var?' sorusu sorulsaydı, bu soruya Kant, 'birbirleriyle konuşabilmek için' cevabını verirdi. İnsanlar arasında, iletişim kurmak ve zihinden geçenleri söylemek doğal bir yönelimdir. Arendt'e göre "Kant, düşünmenin münzevice bir iş olmasına rağmen yine de ancak başkasının varlığı sayesinde mümkün olabildiğini ileri sürerken çoğu düşünürle aynı fikirde olmadığını iyi biliyordu." Kant'a göre, düşünme başkalarını gerektirir ve bizi konuşma ve yazmadan mahrum bırakan güç, dolaylı olarak bizi düşünme özgürlüğünden de yoksun bırakır:

> "Konuşma ve yazma özgürlüğünün muktedirler tarafından elimizden alınabileceği, ama düşünme özgürlüğünün elimizden hiçbir şekilde alınamayacağı söylenir. Fakat, düşüncelerimizi ilettiğimiz ve kendi düşüncelerini bizlere ileten başkalarıyla bir arada düşünmediğimiz takdirde

> nasıl ve ne denli doğru düşünebiliriz ki! Bu yüzden, insanı kendi düşüncelerini *kamusal olarak* iletme özgürlüğünden yoksun bırakan dışsal bir gücün, medeni yaşamda elimizdeki yegâne hazine ve mevcut durumun kötülüklerine çare bulmamızı sağlayabilecek yegâne şey olan *düşünme* özgürlüğünü de elimizden aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz" (akt. Arendt, 2019, 91-2).

Düşünürken, başkalarının eşliğine ihtiyaç duyarız. Tek başına düşünürken onu iletemediğimiz veya sınanmasına sunamadığımız takdirde, bu yeti kaybolup gidecektir. "Jaspers'ın kelimeleriyle, hakikat iletebileceğim şeydir." Bilimlerdeki hakikat, deneyin tekrarlanabilmesine bağlıdır ve genel geçerdir. Genel geçerlik ise felsefi hakikatte söz konusu değildir. Estetik yargılardan Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde istediği şey, "genel iletilebilirlik"tir (Arendt, 2019, s. 90).

Villa'ya göre eleştirel düşünme, olumsuzluklara karşı Arendt ve Sokrates için bir çıkış yoludur. Ona göre eleştirel düşünme, parçalanmış bir geleneğe dönüş ya da basit bir eylem çağrısı değil, eylem ve yargılama için tüm eski "ölçütlerin" radikal bir şekilde sorgulanmasıdır. Bu gibi durumlarda gerekli olan aktivizm değil, bağımsız muhakeme, "tırabzansız düşünmek"tir (Villa, 1999, s. 100).

Aristoteles'teki *sophia–phronesis* karşıtlığı, Kant'ın belirleyici-reflektif yargı karşıtlığına denk gelir. *Phronesis* ve reflektif yargıların birbirlerine benzerliklerine rağmen bu ikisinden siyasi bir yargı teorisi çıkarılamayacağını, bunların birbirlerine karşıt olduğunu ileri süren düşünceler vardır.

Arendt'in *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üzerinden siyaset ve estetiği birleştirme çabası, *Yargı* üzerine olan kitabını yazamamasından dolayı eksik kalmıştır. Arendt'in yargı üzerine açıklamaları çoğunlukla Kant üzerine yaptığı yorumlardan ibarettir. Dolayısıyla estetik-siyaset ilişkisi tartışmalarında Arendt üzerine yapılan yorumlar bazen Kant üzerinden yapılmakta, arkasından da Arendt'in düşüncesi değerlendirilmektedir. Bazen de doğrudan Kant eleştirisi yapılarak, Arendt üstü kapalı

olarak eleştirilmektedir. Burada Ronald Beiner birincisine, Birgit Recki ikincisine örnek olarak verilebilir. Şimdi bu eleştirmenlerin yorumu üzerinden hem Arendt hem de Arendt'e öncülük eden Kant'ın bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Birgit Recki'ye göre Kant'ın eleştirel sistematiğinde iletişimsel bir öge vardır. Ona göre yargı gücünün maksimi olan ikinci maksim, açıkça diğer insanlara gönderme yapar. Diğer bir ifade ile ikinci maksim, insanın akılsal işlevlerinin ve isteklerinin metodolojik gelişiminde "aklın iletişimsel öğesinin" eksikliğini kapatır (Recki, 2017, 236). Hem bilginin sağlam temellerini hem de eylemlerin güvenirliğini, genel geçerliliğin bakış açısından hareketle tesis etmeye çalışan Kant, Recki'ye göre başka herkesin yerine geçerek konuşmak zorundadır. "Bu evrenselcilik, aklın eleştirisi projesinin bir parçasıdır" (Recki, 2017, s. 237).

Kant'a göre kişi burada yargısının öznel/kişisel koşullardan kaynaklı yanılsamayla zarar görmesini istemiyorsa kendi yargısını genel insan aklı ile karşılaştırmak zorundadır. Bunu sağlamak için düşünümde bulunan kişi, her insanın tasarımlama tarzını düşüncede (*a priori*) göz önünde bulundurmalıdır. Bunun geçekleşmesi de kişinin kendi yargısını diğerlerinin gerçek yargılarıyla değil, olanaklı yargılarıyla karşılaştırması, yargılarına olumsal olarak eklenmiş engellerden sıyrılarak kendini başka herkesin yerine koyması ile olur (Kant, 2006, s. 160). Recki'ye göre burada şey, betimlenen saf estetik yargının *Güzelin Analitiği*'de geçen 'çıkarsızlık'ın oluşturulmasının düşünümsel yoludur. Çıkarsızlık yolu, herkesin tasarım tarzına saygı göstermekten geçer. Bu saygı da başkalarının yerine geçerek, düşüncede mümkün yargıları kendi yargımız olarak almakla olur. "Bunu öznel ve özel koşullarından sıyrılarak, sadece 'kendi tasarımımızın biçimsel karakteristikleri' üzerine yoğunlaşarak başarırız." Recki'ye göre "bu tür formülasyonları Kant, genel iletilebilirlik öğesine

yoğunlaşan bir çatı altında geliştirir. Bu çatı estetik hoşlanmanın çıkarsızlığından onun öznel genelliğine doğru yol alır" (Recki, 2017, s. 237).

Recki, Kant'ın aklın iletişimsel karakterini, "kendini başka herkesin yerine koyarak düşünmek" düşüncesinin gerçek diyalogun özüne aykırı olduğu noktasından eleştirir. Bu eleştirileri Arendt'e yönelik de okunabilir. Ona göre, Kant'ın bu ilkesi hem kişinin kendisini hem de diğerlerini özel koşullardan sıyırır, fakat diyalogun anlamı doğrudan doğruya karşılıklı iletişime dayanır ki özel koşullar üzerine kurulu bir diyalogda evrensellik iddiasında bulunulamaz. Recki'nin ikinci eleştirisi, soyut kararsızlık durumlarında diğer insanlara karşı aldırmazlık oluşabilir ve soyutluk adına somut olan görmezden gelinebilir. Bir diğer eleştiri "bireyin bireyselliği pahasına özne ve kişinin genelleştirilebilir yapılarının daima özdeş olduğunu düşünmenin bizi rahata erdiremeyecek" olmasıdır. Recki'ye göre genişletilmiş düşünmede, sanki insanlığın bir aracı olan diyaloğu kullanıp gerçek iletişime girmiş gibi tasavvur edilir. Ama bu görünüşte böyledir, aslında somut olana bir davet vardır. Bu davet; problemler, çıkarlar, taleplerle doludur. "Bunlar başka herkesin yerine geçerek düşünen kişinin diğerleriyle paylaştığı imgelem yeteneği olmadan yerine getirilemez" (Recki, 2017, s. 244).

Beiner, Arendt'in Kant'tan hareketle estetiği siyasete tatbik etme fikrinden dolayı önce Kant'ı tartışır sonra da Arendt'i eleştirir. Beiner'e göre Kant, estetik yargının geçerliliğinin evrensel koşullarıyla ilgili son derece biçimsel bir çerçeve sunar. Ona göre böyle bir çerçeveyi siyasete tatbik etme fikri anlaşılabilir: "Siyasal olaylar kamusaldır ve kendilerini seyircinin bakışına sunarlar ve üzerine düşünmeye elverişli bir görünüm alanı oluştururlar. Fenomenolojik olarak siyaset hem imgelemin özgürlüğünü hem de anlama yetisinin kurala uygunluk düsturunu akla getirir" (Beiner, 2019b, 228).

Fakat Beiner'e göre Kant'ın yaklaşımında bazı pürüzler vardır. Birincisi, Kant'ın yaklaşımı hem yargının içerdiği bilgi türlerini yeterince dikkate almaz hem de yargının epistemik becerilerini (basiret gibi) yeterince göstermez. Kant, yargı tartışmasında "eylem insanına özgü pratik bilgeliği; tecrübe, olgunluk karakter sağlamlığı gibi nitelikleri konu edinmez. Beiner buradan hareketle Aristoteles'in *phronesis* kavramına dönmemiz gerektiğini söyler. Çünkü, Kant, estetik yargıyı pratik bilgelikten ayırarak temaşaya dayalı bir zihinsel etkinlik olarak ele almaktadır. Estetik yargının teleolojiye atıfta bulunmaktan kaçınması, siyasal yargılardaki pratik amaçlarla uyuşmaz. Kant, beğeniyi empirik ilgilerden yani toplumsal eğilimlerden ve tutkulardan koparır. Gademer'e göre "Kant, *sensus communis*'i tamamıyla entelektüel bir mesele haline getirmiş, toplumsal ve ahlaki bir yeti olan beğeniyi estetize etmiştir." Yargı kavramı da dahil bahsi geçen bu kavramların menzili daralmış ve toplumsal ilişkilerden soyutlanmıştır (Beiner, 2019b, 232).

Beiner'e göre, Kantçı bir siyasal yargı teorisi, siyasal bilgelikten bahsedemez. Bu bilgiden yoksunluğu getirir ki, bu bizi "yargıda bulunurken kimin daha fazla yetkin olduğuna karar verebilmemizi zorlaştırır" (Beiner, 2019b, s. 233). Arendt, *episteme* ile *doxa* arasında kesin bir ayrım yapar. "Arendt'in savı siyasal görüşler için bilişsel bir temel belirlemenin, kanaatin bütünlüğüne gölge düşüreceğidir." Beiner burada bilişsel iddia taşımayan kanaatleri nasıl anlamlandıracağımızı sorar. Yine Beiner, hiçbir hakikat iddiası olmayan kanaatleri neden ciddiye almamız gerektiğini tartışır. O, burada kendi görüşünü şöyle ifade eder: Estetik ve siyasi yargıların hepsinin bilişsel bir boyutu vardır. Ona göre Kant, bize biçimsel bir yargı teorisi sunar(Beiner, 2019b, s. 234). Beiner buradan hareketle Arendt'in Aristoteles'e başvurması gerektiğini ileri sürer. Çünkü "Aristoteles, yargıyı müzakerenin, retoriğin ve mensubu olduğumuz topluluğun amaçlarından müteşekkil siyasal bir bağlama yerleştirmektedir" (Beiner, 2019b, s. 235).

Yukarıda belirtildiği gibi D'entreves, Beiner'in aksine Arendt'in başvurduğu estetik yargı kuramını, Aristoteles'in *phronesis*'ine benzetir. Her ikisi de tikellerin evrensel kurallar altına alınmasıyla değil, tikel olarak yargılanmasıyla ilgilenir. Fakat Gademer, Kantçı estetik yargının, "bilişsel, formel ve akılsal bir yargılama" tarzına sahip olduğunu söyler. Diğer taraftan Aristotelesçi *phronesis*, "somut ve pratik bir yargılama" tarzına sahiptir. Gadamer'de, yargı, hermeneutiktir ve iyi bir yargı tarihsel, kültürel ve dilsel gelenekten türer. "Gadamer, Aristotelesçi *phronesis*'te tikeli, içinde yaşadığımız topluluğun gereklerine uygun olarak yorumlayabileceğimiz bir çerçeve keşfeder" (Çörekçioğlu, 2015, s. 3).

Arendt'e göre Kant'ın estetik yargısı yalnızca estetik alanı formüle etmiştir; siyasal alanla ilgili değildir. Fakat Recki'ye göre Kant'ın yargı anlayışında aklın iletişimsel karakteri vardır; Kant'ın eseri yalnızca estetikle sınırlı değildir.

Arendt'te *sensus communis,* anlama etkinliğini, genişletilmiş zihniyeti ve eleştirel düşünmeyi içinde barındıran ve böylece ortak yaşam için temel oluşturan bir kavram olmasına rağmen, yukarıdaki tartışmalarda görüldüğü gibi Kant'ın estetik yargısından siyasi bir yargı çıkarmak tartışmalı bir konudur.

SONUÇ

Hannah Arendt'in düşünce sisteminde siyaset ön plandadır. Siyaseti ön plana çıkarması ve siyaset üzerinden bir ortak yaşam kurgulama girişimi tamamen onun 20. yüzyılda yaşadığı deneyimlerin sonucudur. Bu dönemde Arendt'in gözünde bütün değerler değersizleşmiş, gelenekten gelen miras, trajik olayların yaşanmasını engelleyememiştir. Kısaca anlam arayışımız kriz içindedir ve anlam krizi yargı yetimizdeki krizle özdeştir. Bu olumsuzluklara rağmen Arendt, kamusal alanda siyaset üzerinden insanlarla birarada ortak bir yaşam kurma peşindedir. Bu bağlamda Arendt, siyaset yapabilmek adına hem bu dünyayı yok sayan metafizik anlayışlara karşı dünyanın gerçekliğini hem de öznelerarasılığı temellendirmek için bir dayanak noktası arar. Bu nokta Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştiri*'nde bulunan *sensus communis*'tir ve *sensus communis* Arendt için bir Arşimet noktasıdır. *Sensus communis*, bir anlama etkinliği olarak gerçeklikle hesaplaşmamızı, kendimizi evimizde hissetmemizi sağlayan bir yetidir. Dolayısıyla Arendt, geleneksel felsefeyi eleştirirken, yine bu gelenek içinde kalarak çıkış yolları arar. O, bu durumda bir yapısökümcü olmadığı gibi, rasyonalist bir yaklaşımla her şeyi açıklayan bir düşünce içerisinde de değildir.

Arendt, siyaset konusunda geleneksel felsefeye güvenmez, çünkü filozoflar felsefeyi *contemplativa* ile eşitlemişler, ayrıcalıklı konumlarıyla düşünmeyi tekellerine almışlar ve düşünmeyi, dünyadan uzaklaşmak olarak görmüşlerdir. Arendt'e göre bu düşünme metafizik yanılgılarla doludur ve en önemlisi filozoflar siyaseti yok saymışlardır. Arendt'in siyasete bakış açısı onun neden siyasete bu kadar önem verdiğini gösterir: Siyaset, başkalarının *doxa*larının dikkate alındığı, bireylerin etkileşim içinde olduğu, benzersiz bireylerin farklılıklarını sergilediği çoğulluk alanıdır. Siyasal alanın varlık nedeni özgürlük ve deneyim alanı da eylemdir. Diğer bir ifade ile siyaset, özgürlük ve eylem alanıdır ve dünyaya ilgi gösterilmesini ister. Çünkü dünya, benzersiz

bireyleri içinde barındırır ve bireylerin özgürce eylemde bulunmalarının yolunu açar. Kişi, söz ve eylem ile siyasal alanda benzersizliğini ortaya koyar, bir çoğulluk değeri yaratır ve kamusal alanı mümkün kılar. Yeryüzünde "insan" değil insanların yaşaması, sürekli yıkıma karşı insan ilişkilerinde yeni inisiyatifler ve yeni fikirlerin var olması demektir. Çoğulluk içerisinde birey, ortak dünyayı farklı açılardan görebilir ve bunu sadece insanlar yapabilir (Canovan, 1992, s. 110).

Bu çalışmanın birinci bölümünde yapılan düşünme çözümlemesi ile *vita contemplativa* eleştirisinin hem *vita activa* hem de *sensus communis* için gerekli olduğu iddiası temellendirilmiştir. Bu bölümde *vita contemplativa* düşünme tarzının *sensus communis*'i köreltici niteliğinden dolayı Arendt'in asıl düşünmeyi, *vita contemplativa*'dan ayırması ele alınmış, düşünme etkinliğinin her dönemde farklı tanımlandığı, kendi özerkliği içinde ele alınmadığı iddia edilmiş ve bu durumun yarattığı sorunlar açığa çıkarılmıştır. Bu sorunların başında dünyadan uzaklaşıp siyasetin yok sayılması, iki dünya gibi metafizik teorilerin ortaya çıkması ve düşünmenin ölümle eş tutulması sayılabilir. Bu sorunlara bağlı olarak Arendt, *vita contemplativa*'nın *vita activa* üzerindeki tahakkümü ve Eichmann'da gördüğü düşünme yoksunluğuna bağlı olarak, insanlığın düşünme deneyimlerini ve kendi yaşadığı deneyimleri düşüncesinin merkezine koyarak düşünme çözümlemesi yapar. Arendt'in burada temel amacının düşünme etkinliğini filozofların tekelinden çıkararak topluma yaymak, düşünmeyi özgürleştirmek ve sonunda düşünmeyi *sensus communis*'e hazırlamak olduğu gösterilmiştir.

Arendt, *vita contemplativa*'yı tek düşünme etkinliği olarak görmez, onun düşünmeye yüklediği nitelikleri ortadan kaldırır, düşünmenin özerk yapısını ortaya çıkartır ve düşünme ile *contemplativa* arasında ayrım yapar. Düşünmenin, *contemplativa* olarak görülmesinin iki tehlikesi vardır: Birincisi, *contemplativa* içinde

kalarak hiçbir yargıda bulunmamak ve insanın toplumsal bir varlık olduğunu görmezlikten gelmektir. Bu insanı yalnızca düşünen bir varlık olarak görmektir ki bu Arendt açısından insanın tamamlanamadığını gösterir. Kant'ın da belirttiği gibi insan, zihinsel yetilerini toplumsal alanda kullanmakla insan olur. İkinci tehlike ise, metafizik alana açılmak ve sonra da oradan hareket ederek gerçek dünyayı kontrol etmeye çalışmaktır. Bu yaklaşım yine Arendt'in gözünde totaliter sistemlere ve düşüncelere kapı açar. Bu kapsamda birinci bölümde düşünme etkinliğinin özgürleşmemesi durumunda, yani düşünmenin özgür olmaması durumunda her türlü tahakküm teorilerinin ortaya çıkması mümkün olduğu gösterilmiştir. Ayrıca düşünmeyip pasif kalmak kamusal alanın zarar görmesine, çoğulluğun oluşmamasına neden olduğu gibi tırabzanlı düşünmenin de çoğulluğu yok ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Birinci bölümde, ayrıca Arendt'in *contemplativa* eleştirisinin kendi içinde temaşaya dayalı ve burgulayıcı şekilde iki türlü olduğu; Platon'un temaşaya dayalı yapısı ile Heidegger'in burgulayıcı düşünme yapısının *contemplativa*'nın iki farklı örneği olduğu gösterilmiştir. Platon'un *vita contemplativa* duruş noktası siyasi hayatı sürekli değersizleştirmektedir. Platon'la başlayan gelenek, eylem etkinliğine, siyaset alanına sırt çevirmiş, siyaset alanın kontrol etmeye çalışmış, yaşamın kendisinden çok *vita contemplativa*'ya yönelmiştir. Heidegger'in saf düşünmesi ise siyasetten kopuk ve yargı yetisinden uzak olması nedeniyle yine *contemplativa* örneği olduğu sonucuna varılmıştır.

Arendt, düşünme çözümlemesi yaparken meslekten düşünürlere, filozoflara güvenmez. Çünkü onlar metafizik yanılgılar içinde dünyadan uzaklaşıp siyaseti yok saymışlar, eylemi biçimlendirip insanın dünyadan yabancılaşmasına neden olmuşlardır. Geleneksel felsefe, hem düşünmeye ve eyleme yüklediği anlamlar ile hem de düşünme-eylem birlikteliğiyle ortak dünya kurmanın önünü baştan tıkar. Bu bağlamda Arendt,

ortak bir dünya kurmanın yollarını arama kaygısı içinde çözümlemeler yapar. Düşünmenin ne anlama geldiği sorusunu cevaplarken öncelikle düşünmenin ne olmadığını, sonra da ne olduğunu gösterir. Bu kapsamda Sokrates, Kant ve Heidegger'in Arendt'i en fazla etkilendikleri yönler açığa çıkarılmıştır. Arendt, düşünmenin ne olmadığını Heidegger'den, düşünmenin ne olduğunu Kant'tan ve düşünmenin nasıl yapıldığını Sokrates'ten hareketle bize anlattır. Heidegger'in düşünmenin ne olmadığı noktasındaki yaklaşımlarından etkilenen Arendt, geleneksel felsefenin düşünme üzerine yüklediği tanımlardan kurtulmak ister. Kant'ın akıl ve anlama yetisi ayrımı ile düşünme niteliklerini, Sokrates ile de düşünmenin nasıl yapıldığını gösterir. Arendt, Heidegger'in düşünme bilgi vermez görüşü ile Kant'ın akıl ve anlama yetisi ayrımını birlikte düşünür ve düşünmenin bilgi amaçlı olmadığı, anlam arayışı içinde olduğu sonucuna varır. Diğer bir ifade ile Kant'ın yaptığı ayrım, Arendt'in düşünmenin hem ne olduğunu hem ne olmadığını göstermede bize rehberlik eder. Arendt bunu yaparken geleneksel felsefeyi karşısına alır; nedeni de düşünmeye yüklediği anlamla dünyaya egemenlik kurmak istemesidir. Arendt'e göre düşünme tüm sorunları çözmek için kullanılamaz. Aklın etkinliği düşünmedir; anlama yetisinin etkinliği ise bilmedir. Bu ayrım, düşünmenin ne olduğuna yönelik önemli bir ayrımdır. Bu ayrımdan hareketle anlama yetisi hakikat peşindedir ve amaç yönelimli bir yapısı vardır. Diğer taraftan düşünme, anlam arayışı ile Penelope'nin örgüsüne benzer ve hep yeniden başlar. Düşünmenin bu niteliği ne düşünüldüğünü değil, düşünülürken ne yapıldığının daha önemli olduğunu ortaya çıkarır. Bu ise sürekli kesintisiz sorgulamadır, anlam arayışıdır. Penelope tarzındaki düşünme, her şeyi yeniden başlatır ve bu başlatma önce yıkmayı gerektirir. Penelope'nin bu özelliği düşünmenin asıl başarısıdır. Arendt, bu noktada Sokrates'e yönelir ve onun önemini ortaya koyar. Heidegger'in kamusal hayata kapalı, dünyadan ve çoğulluktan kopuk düşünme

etkinliğine karşı Sokrates, düşünmenin dünya ile bağlantısını kurar. Bu kapsamda Sokrates'ın düşünmenin anlam arayışında ve düşünmenin nasıl sonuçlar ortaya koyduğunu gösterme noktasında önemli bir filozof olduğu gösterilmiştir.

Sokratik sorgulama at sineği, ebe, torpil balığı olarak insanları bir yere götürmez ama özne üzerinde özgürleştirici etkiye sahiptir. Yerleşik ölçütleri, değerleri, ahlak kurallarını, geleneği yıkıcı ve bunların altlarını oyucu bir etkisi vardır. Sokrates, düşünme ile eylemi şahsında birleştirmiş dolayısıyla vatandaşlar arasında düşünebilmiş, sonuç vermese de düşünmenin ne işe yaradığını göstermiştir. Bu tavrıyla Sokrates, görünüşler alanında aktif kalan bir düşünürdür. Bu kapsamda Sokrates, siyaset-felsefe karşıtlığına bir alternatif olduğu gösterilmiştir. Sokratik düşünme, siyasetten kopuk değildir; bir-içinde-iki olarak sorgulayan yapısıyla eleştirel ve diyalektiktir. Sokratik düşünme ile kamusal alanda başkaları arasında hareket etme ve onların görüşlerini keşfetme söz konusudur. Burada her insanın kendi *doxa*ları kamusal alanda kendini gösterme imkânı bulduğundan ortak dünyanın farklı açılardan görülebilme imkânı olacaktır. Burada her insanın kendi *doxa*sını ifade etmesi bir siyasi etkinliktir. Bu kapsamda bir şey bildiğini iddia etmemesi, dilinin sorgulamaya dönük olması, tartışmanın sonuca ulaşmaması ve diyalogun karar ve eyleme yönelik olmaması gibi sokratik özellikler, düşünmeyi özgürleştirerek özneyi *sensus communis*'e hazır hale getirdiği sonucuna varılmıştır.

Birinci bölümde, ayrıca düşünme etkinliğinin anlam arayışı içinde bilgiyi amaçlamamasının yanında insana eyleme gücü de vermediği gösterilmiştir. Düşünme bu anlamıyla insanı eyleme doğrudan yönlendirmez, ama bir etkinlik olarak yaşamla bağı vardır. Düşünmenin yaşamla bağının olması, onu siyasi bir güç haline getirebilir. Arendt, Sokrates örneğinden hareketle, bir-içinde-iki olmanın düşünmenin önemli bir

niteliği olduğunu vurgular. Bu düşünmede amaç, geleneksel felsefenin yaptığı gibi hakikat peşinde koşmak değil, öznenin kendi içinde çelişmeden yaşayabilmesidir.

Çalışmanın ikinci bölümünde *vita activa* kavramının bileşenleri olan emek, iş ve eylem etkinliklerinin nitelikleri açığa çıkarılmıştır. *Vita activa* içinde yer alan emek, insanın biyolojik yönüne odaklanır ve insanın devam eden ihtiyaçları içindir. Yalnızca ihtiyaçların karşılanmasına odaklanmış, biyolojik zorunluluk dışına çıkamamış bir yaşam olan emek, üretim ve tüketim döngüsüyle sınırlanmıştır. Elbette bu özellikler emeğin önemsiz olduğu göstermez, fakat yalnızca zorunluluğu esiri olmasından dolayı değil, aynı zamanda diğer canlıların yerine getirdiği bir faaliyet olması, arakasında bir şey bırakmaması ve dünyasız olması nedeniyle emeği insan türünün en ayırıcı etkinliği olarak görmek hata olur. Dolayısıyla emeğin döngüsel olması ve tüketim toplumunu ortaya çıkarması ve *homo faber*'in de buna yardımcı olması bu bölümde ulaşılan sonuçlardan biridir.

Vita activa'nın iş etkinliği içerisinde insan, *homo faber* olarak, bir şey yapan, malzeme işleyen, insan eseri dünya oluşturan varlıktır. *Homo faber* emeğin acısını azaltır ama zorunluluğu değiştiremez ve en önemli özelliği amaç-araç kategorisi içerisinde çalışmasıdır. *Homo faber* dünyada istikrar sağlar ama yıkıcıdır, şiddet uygular. *Homo faber* dayanıklı, kalıcı nesneler üretmekle toplumsal hayata istikrar kazandırır ve bu özelliği ile emekten ayrılır. Emeğin ürettiği tüketim nesneleri kullanıldıktan sonra ortadan kaldırılırken, *homo faber*, kullanıldıklarında ortadan kalmayan nesneler imal eder. Bu nedenle Arendt, *homo faber*'in doğayı dönüştürücü önemine işaret eder. Kendisi her ne kadar kamusal bir etkinlik olmasa da kamusal dünyanın yaratılmasında önemli rol oynadığından işin vita activa içindeki önemi bu bölümde ele alınmış, fakat ne emeğin ne de iş etkinliğinin siyasetle doğrudan ilişkili olmadığı sonucuna varılmıştır.

Biyolojik zorunlulukla meşgul olan emekten ayrı olarak iş, kamusal alanın yaratılmasında önemli bir konumdadır, fakat *homo faber*'in her şeyi amaç-araç çerçevesinde görme eğilimi siyasete taşındığında birtakım sorunlar ortaya çıkarır. Bu kapsamda modernlik tecrübesi Arendt'e göre büyük ölçüde *homo faber*'in araçsal yönünün raydan çıkması ve kamusal alanı sosyal alan tarafından baskı altında alınışı olduğu gösterilmiştir.

Bu bölümde *vita activa* içinde eylemin, dünyaya ve insan hayatına anlam katan gücünün emek ve işten üstün olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Kişinin söz ve eylem aracılığıyla kamusal dünyanın parçası olması, tüketim döngüselliğinden kurtulması ve böylelikle dünyada bir iz bırakabilmesi ancak eylem sayesinde gerçekleşir ki siyasete anlam katan bu niteliğindir. Siyasal yaşam, ancak kendini söz ve eylem ile gösterir ve başkalarıyla ilişkimizde deneyimlenen dünyevi bir pratiktir. Eylem, insanlar arasında geçer, insani çoğulluk durumunda ortaya çıkar dolayısıyla onu görecek insan yoksa eylemin anlamı da yoktur. Söz ve eylem, kimlikleri görünür kılar, dünyanın yaratılmasında mucize olarak ortaya çıkar ve doğal süreci başlatır. Eylemin yarattığı dünya, bizi başkalarıyla hareket etmeye yöneltir. Dünyada söz ve eylemin paylaşılmasıyla oluşan politik eylem, dünyadan yabancılaşmanın da önüne geçer. Eylem, kamusal alanda oluşan dünyanın olumsuzluklarını ortadan kaldırmak için ortaya çıkar ve burada şiddete yer yoktur.

Vita activa'nın fenomenolojik incelemesinde en dikkati çeken niteliklerden biri, zorunluluk ve özgürlüğün birbirinden ayrılmasıdır. Bu ayrım kamusal ve özel alana karşılık gelmesi nedeniyle bu alanlar bu bağlamda ikinci bölümde incelenmiştir. Bu ayrımla hem doğal ihtiyaçlarını karşılayamayan ve bunun için de gerekli araçlara sahip olamayan kişinin kamusal alanın parçası olamayacağı hem de siyasetin amacının üretim ve tüketim ilişkisi çerçevesinde görülemeyeceği gösterilmiştir. Dolayısıyla siyasetin,

zorunlu ihtiyaçlar bağlamında temellendirilemeyeceği ve Arendt için kendi başında bir değer ve amaç olduğu gösterilmiştir.

İkinci bölümde, ayrıca kamusal alanın önemli nitelikleri gösterilmiştir. Kamusal alan, özgürlük dünyasıdır, insanların karşılıklı olarak görmek ve duymak istedikleri görünümler alanıdır. Kamusal alan *doxa*ların oluştuğu bir çoğulluk ve etkileşim sahasıdır. Bu sayede dünyayı insanileştiririz, söz ve eylem ile insan olmayı öğreniriz. Kamusal alanda mutlak hakikat yoktur, söz ve iknaya dayalı bir dille ortak problemlere ilişkin karar verilmesi ancak ikna, müzakere ve uzlaşma ile mümkündür. Kamusal alanda söz ve eylem ile kendimiz önceden kestirilemeyen bir etkileşim ağı olan siyasete sokarız, bu ikinci bir doğuş gibidir. Kamusal alanda söz ve eylem aracılığıyla kim olduğumuzu ortaya koyar ve kendimizi başkalarından ayırt etme fırsatı buluruz. Farklılıkları ortaya koyma kamusal alanda gerçekleşir. Kamusal alan kavrayışının bir diğer niteliği özgürlük ve eşitlik bağlantısıdır. Kamusal alanda bir tartışmanın parçası olmak, görünmek için eşitlik durumu gerekir. Fakat bu eşitlik doğal bir eşitlik değil yasal eşitlik durumudur. Dolayısıyla özgürlük ve eşitlik kamusal alandaki tartışma ve eylem dünyasına katılmakla kazanılır.

Arendt bizim dünyayı kamusal alanla sahiplenmemizi ister. Kamusal alanla birlikte siyaset, dünyayı kurar ve onu anlamlandırır. Siyaseti olanaklı kılan dünya, beraberinde sahiplenmeyi gerektirir. Dolayısıyla dünya gelecek nesiller için korunmalıdır ve bireyler dünya konusunda sorumluluk sahibi olmalıdır.

Vita activa ile insan, *vita contemplativa*'nın duyularüstü dünyasından alınıp görünüşler dünyasına yerleştirilir. Buradaki amaç, *vita contemplativa*'dan çekip aldığı insanı değersizleştirecek başka alanlara gitmesinin önünü kesmek ve insana eyleme üzerinden hak ettiği değeri vermektir. *Vita activa*'nın köklerinin doğumlulukta olması ve eylemin ölümsüzlüğü arzulaması geleneksel felsefeye karşı bir cevaptır. Arendt,

birinci ve kinci bölümün temel kavramları olan *vita contemplativa* ve *vita activa* mücadelesinde *vita activa*'ya hak ettiği değeri vermesinin yanında düşünme etkinliğine de hak ettiği değeri vermiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Arendt'in Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni bir siyaset kitabı olarak okuması ve *sensus communis* üzerinden siyaset ile estetiği eşitlemesi nedeniyle *sensus communis*'in temel niteliklerinin neler olduğu ortaya çıkarılmıştır. Bu bölümde öncelikle Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştiri* üzerine yorumlar incelenmiş ve bu kapsamda eserin Kant'ın sisteminin tamamlayıcısı ve zemini olarak gören yaklaşımların yanından hem tamamlayıcı hem de zemin olarak da yorumlandığı gösterilmiştir. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin 'tamamlayıcı' değil, 'zemin' olarak görülmesi eseri çok farklı problemler için önemli hale getirmiştir. Bu kapsamda Arendt de *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni yeni bir siyaset felsefesi için zemin olarak görmüş ve eseri yalnızca güzeli ele alan estetik bir kitap değil aynı zamanda siyaset için de yol gösterici bir niteliğe sahip olduğunu iddia etmiştir. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üzerine yorumların farklı olması ve *sensus communis*'in daha iyi anlaşılması için bu bölümde öncelikle Kant'ın estetik kavramının çözümlemesi yapılmıştır.

Bu kapsamda üçüncü bölümde *Yargı Yetisinin Eleştirisi* kitabının *Güzelin Analitiği* bölümünde Kant'ın beğeni yargısını temellendirmeye yönelik olarak beğeni yargısının doğasını nitelik, nicelik, bağıntı ve kiplik kavramlarını kullanarak estetik bilinç çözümlemesi gösterilmiştir. Estetik bilinç, yargı yetisi aracılığıyla duygu alanında birlik oluşturma amacındadır. Dolayısıyla Kant, güzel ile ilgili yargılar için bir evrensellik iddiasında bulunur. *Sensus communis*, anlama yetisi ile hayal gücünün uyumundan doğar ve beğeni yargılarının iletilebilirliğini gösterir ki, iletilebilirlik bizim toplumsallığımızla bağlantılıdır. *Sensus communis* ile özne, reflektif yargı edimi ile diğer tüm insanları dikkate alır ve bu sayede kendi yargısını diğer insanlarla

karşılaştırarak kişisel koşullardan doğan yanılsamalardan korur. Aynı zamanda özne kendini diğer öznelerin yerine koyar. Burada özne kendi düşüncesiyle diğer öznelerin düşüncelerine açılmakta, bir duygu birliği meydan getirmekte ve öznenin başkaları ile olan duygu bağı, "öznelerarasılığı" öne çıkmaktadır.

Beğeni yargıları, kişisel duygulara dayanmadan ortak duyguyu temel alarak diğer öznelerden onay bekler ve estetik yargı, her türlü kişisel koşuldan kendisini uzaklaştırarak bütün insanlar adına yargı verir. Bu, öznenin özgürlük konumuna yükselmesidir. Burada özne, kendini diğer öznelere bağlayan bir duyguya dayanır. Dolayısıyla sensus communis, estetik yargı veren öznelerin duygu birliğini ifade eder.

Sensus communis insani bir duyudur, çünkü iletişim ona dayanır. Sensus communis maksimleri, aydınlanma maksimi, kendin için düşün; genişlemiş zihniyetin maksimi, kendini başka herkesin yerine koyarak düşün ve tutarlılık maksimi, düşünürken kendinle çelişme şeklindedir. Genişletilmiş maksime sahip olmak için başkalarının bakış açılarına yerleşmek gerekir. *Sensus communis*, özel durum ve koşullardan kişiyi soyutlayarak zihnimizin genişlemesini mümkün kılar. Diğer bir ifade ile sensus *communis*'in özellikle genişletilmiş düşünme maksimi, estetik yargının iletişimsel yapısını görünür kılar. Genişletilmiş düşünme, aynı zamanda insanlararası iletişim maksimidir. Genişletilmiş düşünmede, özne kendini başka herkesin yerine koyarak düşünür ve kendi yargısını diğer insanların aklıyla karşılaştırarak kişisel koşullardan doğan olumsuzlukları engeller. Dolayısıyla *sensus communis* maksimleri siyasetin temelini oluşturur ve politik yargı modelinin metinsel temelini" meydana getirir. Bu kapsamda Arendt'in Yargı *Yetisinin Eleştirisi*'nde gördüğü niteliklerden hareketle yeni bir siyasal düşünme tarzı geliştirdiği açığa çıkarılmıştır. Bu durumda Yargı *Yetisinin Eleştirisi,* estetik yargı dışında siyasi yargılar için de yol göstericidir. Çünkü burada evrensel yasalar ve tümel yargılar yoktur. Bu kapsamda üçüncü bölümde

Kant'ın güzelin çözümlemesinde karşımıza çıkan estetik yargının tarafsızlık, özgürlük, iletilebilirlik özelliklerini Arendt'in siyasete nasıl uyarladığı ve siyaset ile estetiği nasıl eşitlediği gösterilmiştir.

Estetik yargı/siyasal yargı, evrensellik/genellik iddiası taşır, herkesten onay bekler, baskıcı ve dayatmacı değildir. Arendt, Kant'ın öznel estetik beğeni yargılarının evrensel olabileceğine ilişkin açıklamasını, geçerli siyasi yargıların oluşumu için model olarak alır. Dolayısıyla Arendt, *sensus communis*'i kamu duyusu olarak görür ve Kant'ın *sensus communis* estetiğini, *sensus communis* siyasete dönüştürür.

Bir estetik ve siyaset kavramı olarak *Sensus communis*, bizi diğer insanlarla duygu üzerinden birbirine bağlar, tarafsızlık ve çoğulluk imkânı sunar. Estetik yargı sırasında öznenin yargısı, diğer öznelerin yargısı ile karşılaşma imkanına sahip olur ve yargıda bulunurken özne, bireysel ilgileri bir kenara bırakarak evrensel bir noktaya gelmeye çalışır. Bu sayede özne düşüncelerini diğer düşüncelerle genişletme imkânı bulur. *Sensus communis*'in, iletilebilirlik özelliği Arendt için ortak dünyanın temellerini atması bakımından önemli olduğu sonucuna varılmıştır.

Birinci bölümde ele alınan düşünme yetisini ve ikinci bölümde ele alınan eylem yetisini çözümlerken ortaya çıkan sonuç, Arendt'in temel amacının insanları doğrudan görünmeyen ve görünen tahakkümlere karşı uyarmak ve onların tehlikelerine karşı uyanık olmalarını sağlamak olduğudur. Bu tehlikeler felsefede metafizik teoriler olduğu gibi, totaliter sistemler de olabilmektedir. Hem metafizik sistemler hem de totaliter sistemler yargı yetisini sürekli baskı altında tutarlar. Bu baskıya direnmek ve ortadan kaldırmak, *sensus communis*'in devreye girmesiyle mümkündür. Diğer taraftan *sensus communis*'ini kaybeden insanlar yargı yetilerini yitireceklerdir. Yargı yetisinin kaybolmasıyla insan, kamusal yaşamı ilgilendiren konularda yargı vermeye değer görmez. Yargı yetisini yitirmek, sıradan insanların başına gelebileceği gibi entelektüel

insanların da başına gelebilir. Bunun sonucu ise bireyin ve ortak dünyanın yitirilmesidir. *Sensus communis*'i kullanmayan, körelten insanlar eylemde bulunmuyor demektir. Yargılama yetisini kullanmayanlar veya başka gruplara teslim edenler, kamusal alanın da yok olmasına neden olurlar. Dolayısıyla s*ensus communis*, her türlü metafizik sistemlere ve totaliter düşüncelere karşı bir korunak ve ortak dünyanın oluşturulmasında temel olduğu sonucuna varılmıştır.

Arendt'in Kant'ın beğeni yargısına yönelme nedenlerinden biri de onun dünya sevgisinden kaynaklanır. Bu kapsamda Arendt, dünya sevgisine bağlı olarak *vita contemplativa* ile savaşır, bu sevgi için dünyayı var eden unsurlardan olan söz ve eyleme hak ettiği değeri verir. Yine dünya sevgisi adına dünyanın ortak bir yaşam alanı olabilmesi için şiddet içermeyen iknaya dayalı Kant'ın *sensus communis* temelli iletişimini savunur. Çünkü dünya, siyaset alanıdır ve kamusal alanın işlevsel olması *sensus communis*'e bağlıdır. Kamusal alanda yargı gücü, tikel olanla ilgilenir, tikel olandan hareket eder ve tikel yargı verir. Yargı yetisi ile insan ortak dünyaya/insani ilişkiler alanına tikel varoluşu ile katılır; yargılayan özne olarak diğer öznelerle birlikte bulunmakta ve özne olarak dünyadaki yerini almaktadır. İnsanlar yargıda bulunurken kamusal alan oluştururlar. Kamusal alanda diyalog yoluyla, kişi kendi görüşünü başkalarına iletir; onları temsil eder; hesaba katar; mümkün olduğu kadar başkalarını hesaba katarken de tarafsız olur. Dolayısıyla kamusal alanda özgürlük ve çoğulluğu oluşması sensus communis' bağlıdır.

Bu bölümde *sensus communis*'in ayrıca eleştirel düşünme ile desteklemesi gerektiği, eleştirel düşünme ile desteklenmeyecek *sensus communis*'in hayat bulmasının zor olduğu iddiası temellendirilmiştir. Bu kapsamda *sesnsus communis*'in yargılama kapasitesi, bireylerin kendilerini kamusal alanda yönlendirmelerine ve kamu alanında açığa çıkan olguları nispeten bağımsız ve tarafsız bir bakış açısından yargılamalarına

olanak sağladığı ölçüde, özellikle politik bir yetenek olduğu ve yeteneğin de daha fazla zenginlik kazanması için eleştirel düşünmenin şart olduğu gösterilmiştir. Eleştirel düşünmek, önyargıların, sorgulanmamış kanı ve inançların arasından düşüncenin ateşini tutuşturmaktır. Eleştirel düşünme, parçalanmış bir geleneğe dönüş ya da basit bir eylem çağrısı değil, eylem ve yargılama için tüm eski "ölçütlerin" radikal bir şekilde sorgulanmasına ve "tırabzansız düşünmek"e çağrıdır

ÖZET

Yıldırım, Mustafa. Estetik Olanın Siyasal Olanla İlişkisi: Hannah Arendt'te Siyasal Estetiğin Koşulu Olarak Sensus Communis, Doktora Tezi, Ankara, 2022

Bu tezin amacı, Kant'ın estetik bir kavramı olan *sensus communis*'in Hannah Arendt tarafından ortak yaşam ideali için siyasi bir kavrama nasıl dönüştürüldüğünün açığa çıkarılmasıdır. Bu kapsamda tezin birinci bölümü düşünme etkinliğinin çözümlenmesine ayrılmış, Arendt'in düşünmeyi özerkleştirme çabası ortaya konmuştur. Düşünmenin özerkleşmesinin ortak yaşam ideali olan *sensus communis*'in için önemi gösterilmiştir. Bu bölümünde, "derin düşünme" veya "tefekkür" olarak çevrilen *vita contemplativa*'nın gösterdiği düşünme biçiminin hem düşünme etkinliğine hem de siyasete etkisi ortaya konmuştur. Bu bölümde, *contemplativa*'nın iki biçimi olduğu iddia edilmiştir.

Vita contemplativa'nın karşıtı *vita activa* ikinci bölümün konusunu oluşturmaktadır. Bu kapsamda *vita activa* etkinlikleri emek, iş ve eylem çözümlemesi yapılarak aralarındaki farklar ortaya konmuştur. Bu bölümde ayrıca Arendt'in çok fazla önem verdiği eylem teorisinin niteliklerine yer verilmiştir. Ayrıca bu bölümünde yeni bir siyaset felsefesi için *sensus communis* temelli eylemin kamusal alanda görünür kılınması gerektiği iddia edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise, öncelikle Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserinin siyaset açısından neden önemli olduğu ortaya çıkarılmaktadır. Ayrıca estetik ile siyasetin ortak temelleri ortaya konmaktadır. Bu bağlamda estetik bir kavram olan *sensus commmunis*'in siyasi bir kavrama dönüştürülmesi ve *sensus communis*'in

nitelikleri gösterilmiştir. Bu bölümde *sensus communis*'in ortak yaşam ideali olarak gerçeklik kazanması için eleştirel düşünme ile desteklenmesi gerektiği iddia edilmiştir.

Anahtar Sözcükler

Düşünme, *vita contemplativa*, *vita activa*, *sensus communis*, Hannah Arendt, estetik, siyaset

ABSTRACT

Yıldırım, Mustafa. The Relation of The Aesthetical to The Political: Sensus Communis as a Condition of the Political Aestheticts in Hannah Arendt, Doctorate Thesis, Ankara, 2022

The aim of this thesis is to reveal how sensus communis, an aesthetic concept of Kant, was transformed into a political concept for the ideal of common life by Hannah Arendt. In this context, the first part of the thesis is devoted to the analysis of thinking activity, and Arendt's effort to make thinking autonomous has been revealed. The importance of the autonomy of thinking for sensus communis, which is the ideal of common life, is shown. In this part, the effect of the way of thinking shown by vita contemplativa, which is translated as "deep thinking" or "contemplation", on both thinking activity and politics is revealed. In this section, it has been argued that contemplativa has two forms.

The opposite of vita contemplativa, vita activa, is the subject of the second part. In this context, vita activa activities were analyzed by labor, work and action and the differences between them were revealed. This section also includes the characteristics of the theory of action, which Arendt attaches great importance to. In addition, in this part, it is claimed that the sensus communis-based action should be made visible in the public sphere for a new political philosophy.

In the third chapter, firstly, why Kant's Critique of Judgment is important in terms of politics is revealed. In addition, the common foundations of aesthetics and politics are revealed. In this context, the transformation of sensus commmunis, which is an aesthetic concept, into a political concept and the qualities of sensus communis are

shown. In this section, it is claimed that sensus communis needs to be supported by critical thinking in order to achieve reality as a common life ideal.

Key Words

Thinking, vita contemplativa, vita activa, sensus communis, Hannah Arendt, aesthetics, politics

KAYNAKÇA

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

Arendt, H. (1971). Thinking and Moral Considerations: A Lecture. *Social Research, 38*(3), 417-446.

Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. San Diego: A Harvest Book, Harcourt, Inc.

Arendt, H. (1998). *The Human Condition* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. (2003). *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books.

Arendt, H. (2016). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (2019). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. (D. Sezer ve İ. Ilgar, Çev.). İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (2020). "Martin Heidegger Seksen Yaşında" Mektuptaki Felsefe. Y. Örnek (Çev.), *Ayrıntı Yay.* içinde (ss. 88-101).

Arendt, H. (2022). *Karanlık Zamanlarda İnsanlar*. (I. İsmail, Çev.). İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (2018a). *Zihnin Yaşamı*. (İ. Ilgar, Çev.). İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (2018b). *Sorumluluk ve Yargı*. (M. Serin, Çev.). İstanbul: Sel Yay.

Arendt, H. (2014a). *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri*. (İ. Yıldız, Çev.). Ankara: Dipnot Yay.

Arendt, H. (2014b). *Şiddet Üzerine*. (B. Peker, Çev.). İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (2017a). *Geçmişle Gelecek Arasında*. (B. S. Şener, Çev.)İletişim Yay. İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (2017b). *Devrim Üzerine*. (O. E. Kaya, Çev.). İstanbul: İletişim Yay.

Ağaoğulları, M. A. (2009). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. İstanbul: İmge Yay.

Altuğ, T. (2007). *Kant Estetiği*. İstanbul: Payel Yayınları.

Barash, J. A. (2002). "Heidegger, Arendt ve Anımsamanın Politikası". Ö. Sözer ve S. Yazıcıoğlu (Ed.), *Metafizik ve Politika: Martin Heidegger ve Hannah Arendt* içinde (ss. 49-78). Boğaziçi Ün. Yay.

Beiner, R. (2019a). "Önsöz". Devrim Sezer-İsmail Ilgar (Çev.), *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* içinde . İstanbul: İletişim Yay.

Beiner, R. (2019b). *"*Hannah Arendt: Yargılama Üzerine*" Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. (Devrim Sezer-İsmail Ilgar, Çev.). İstanbul: İletişim Yay.

Benhabib, S. (1988). Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. *Political Theory*, *16*(1), 29-51.

Benhabib, S. (1996). "Kamusal Alan Modelleri". *Kent ve Kültürü, Cogito Dergisi*, *8*(9).

Benhabib, S. (2000). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers.

Berktay, F. (2016). *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*. İstanbul: Metis Yay.

Bernstein, R. J. (2006). "Arendt on Thinking". D. Villa (Ed.), Cambridge Companions Online, Hannah Arendt içinde (s. 277-292). *Cambridge University Press*.

Borren, M. (2013). "A Sense of the World: Hannah Arendt's Hermeneutic Phenomenology of Common Sense". *International Journal of Philosophical Studies*, *21*(2), 225-255. doi:10.1080/09672559.2012.743156

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

Çörekçioğlu, H. (2015). *"*Phronesis ve Düşünümsel Yargı Üzerine Bir Karşılaştırma*" FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Güz, sayı: 20, s. 1-16 ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com*.

Degryse, A. (2011). "Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt's reading of Kant's Critique of Judgment". *Philosophy & Social Criticism, 37*(3), 345-358. doi:10.1177/0191453710389452

Deleuze, G. (2009). *"*Kant Estetiğinde Oluşum Fikri*" Issız Ada ve Diğer Metinler içinde*. (H. Yücefer, Çev.). İstanbul: Bağlam Yay.

Denamy, S. C. (2002). *"*Eylem ve Düşünme Heidegger ve Arendt'te Kaygı ve Dünya Kavramları*", Metafizik ve Politika Martin Heidegger ve Hannah Arendt*. (O. Gündüz, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Ün. Yay.

D'entreves, M. P. (2006). "Arendt's theory of judgment", *D. Villa (Ed.), Cambridge Companions Online, Hannah Arendt içinde (s. 245-260).* New York: Cambridge University Press.

Fraser, N. (2015). "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı". M. Özbek (Ed.), *Kamusal Alan* içinde . İstanbul: Hil Yay.

Gambetti, Z. (2007). "Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi". *Brikim*, (217), 46-54.

Gander, H.-H. (2009). "Dünya, Politka ve Otorite Sorunu" Doğumunun 100.Yılında Hannah Arendt. *YKY*.

Habermas, J. (2003). *İnsan Doğasının Geleceği*. (K. H. Ökten, Çev.)Felsefe. İstanbul: Everest Yay.

Habermas, J. (2015). *"*Kamusal Alan*" Kamusal Alan içinde, Ed. Meral Özbek*. (M. Özbek, Çev.). Hil Yay.

Heidegger, M. (2019). *Düşünmek Ne Demektir?* (İ. Turan, Çev.). İstanbul: Dergah Yay.

Heidegger, M. (2020). *Varlık ve Zaman*. (K. Ökten, Çev.). Alfa Yay.

Heimsoeth, H. (1986). *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. (T. Mnegüşoğlu, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Jaspers, K. (1997). *Felsefe Nedir?*. çev. İ.Z. Eyuboğlu, İstanbul, Say. Yay.

Johnson, P. A. (2013). *Arendt Üzerine*. (D. A. Saliya, Çev.). Bursa: Sentez Yay.

Jonas, H. (1977). "Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work". *Social Research*, *44*(1), 25-43.

Kant, I. (1951). *Critique of Judgment*. (J.H. Bernard, Çev.). London: Hafner Press.

Kant, I. (2006). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea.

Keskin, S. M. A. (2019). "Düşünme Kötülüğü Alt Edebilir mi? Hannah Arendt'te Düşünme Üzerine". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, *9*(9:1), 103-119. doi:10.18491/beytulhikme.1468

Kohn, J. (1990). "Thinking/Acting". *Social Research*, *57*(1), 105-134.

Kohn, J. (2006). *"*Freedom: The priority of the political" Introduction: The development of Arendt's political thought". *Ed.D. Villa Cambridge Companions Online, s.113-129*. Cambridge University Press,.

Kristeva, J. (2018). *Hannah Arendt: Yaşam Bir Anlatıdır*. (N. Dümelli, Çev.) (1. Auflage.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Marcuse, H. (2010). *"*Heidegger ve Siyaset*", Söyleşi, Heidegger: Varlığın Çobanı içinde, Cogito, Ed. Şeyda Öztürk*. (B. Çoban, Çev.) (C. 1-64). YKY.

Minnich, E. K. (2002). Thinking with Hannah Arendt: An Introduction. *International Journal of Philosophical Studies*, *10*(2), 123-130. doi:10.1080/09672550210121423

Norris, A. (1996). "Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense". *Polity*, *29*(2), 165-191. doi:10.2307/3235299

O'Sullivan, N. (1994). "H.Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", çev. Gülayşe Koçak, Çağdaş Siyaset Felsefecileri, der. A.De Crespingy,K.R.Minogue,. *Remzi Kitabevi*.

Örnek, Y. (2020). *Mektuptaki Felsefe*. İstanbul: Ayrıntı Yay.

Özbek, M. (2015). *"*Kamusal Alanın Sınırları*", Kamusal Alan içinde, Ed. Meral Özbek*. Hil Yay.

Pascal, B. (2020). *Düşünceler*. (D. Çetinkasap, Çev.). İstanbul: İş Bankasi Yay.

Recki, B. (2017). *"*Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek: Aklın İletişimsel Öğesi Üstüne*", Kant Felsefesinin Politik Evreni içinde*. (H. Çörekçioğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yay.

Schües, C. (2002). "Doğumluluğun Anlamı", *Metafizik ve Politika Martin Heidegger ve Hannah Arendt*. (R. S. Sungur, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Ün. Yay.

Sezer, D. (2013). "Hannah Arendt" *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde. (Ed. A. Tuncel, K. Gülenç). Ankara. Doğu Batı Yay.

Smith, A. (1997). *Ulusların Zenginliği*, Çev. A. Yunus, M. Bakırcı, İstanbul, Alan Yay.

Steinberger, P. J. (1990). "Hannah Arendt on Judgment". *American Journal of Political Science*, *34*(3), 803-821. doi:10.2307/2111399

Taminiaux, J. (2009). "Arendt'in Heidegger'in Politik Görüşüne Yönelik Yapısökümü" Doğumunun 100.Yılında Hannah Arendt. *YKY*.

Taylor, D. (2002). "Hannah Arendt on Judgement: Thinking for Politics", *10*. http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09672550210121531

Toker, N. (2022). *"*Karanlıkta Işık Saçmak*", Önsöz Karanlık Zamanlarda İnsanlar*. İletişim Yay.

Tyner, A. H. (2017). "Action, Judgment, and Imagination in Hannah Arendt's Thought". *Political Research Quarterly*, *70*(3), 523-534. doi:10.1177/1065912917702500

Villa, D. (1996). "Postmodernlik ve Kamusal Alan" Cogito Dergisi, Sayı:8, Yaz:9. *YKY*.

Villa, D. (1999). *Politics, philosophy, terror: Essays on the thought of Hannah Arendt* (Princeton University Press.). Princeton, New Jersey.

Villa, D. (2006). *Introduction: The development of Arendt's political thought. Ed.D. Villa Cambridge Companions Online, Hannah Arendt içinde (s. 1-21).* (Cambridge University Press.).

Wood, A. W. (2020). *Kant*. (A. Kovanlıkaya, Çev.). İstanbul: Alfa Yay.

Yar, M. (2000). "From actor to spectator: Hannah Arendt's 'two theories' of political judgment". *Philosophy & Social Criticism*, *26*(2), 1-27. doi:10.1177/019145370002600201

Yarbrough, J. ve Stern, P. (1981). "Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in "The Life of the Mind". *The Review of Politics*, *43*(3), 323-354.

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

Young Bruehl, Elizabeth. (1982). "Reflections on Hannah Arendt's the Life of the Mind". *Political Theory*, *10*(2), 277-305. doi:10.1177/0090591782010002008