

T.C. MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

HANNAH ARENDT’TE DÜNYA KAVRAMI
ve Amor Mundi

DOKTORA TEZİ

Bergen COŞKUN

101150203

Danışman Öğretim Üyesi: Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN

İstanbul, Ağustos 2015

T.C. MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

HANNAH ARENDT’TE DÜNYA KAVRAMI
ve Amor Mundi

DOKTORA TEZİ

Bergen COŞKUN

101150203

Danışman Öğretim Üyesi: Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN

İstanbul, Ağustos 2015

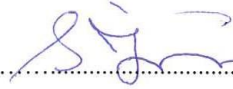
TEZ ONAY SAYFASI

T.C. Maltepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

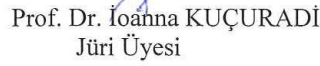
14.08.2015 tarihinde *tezinin savunmasını* yapan Bergen ÇOŞKUN'a ait, "Hannah Arendt'te Dünya Kavramı ve *Amor Mundi*" başlıklı çalışma, Jürimiz Tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Doktora Programında Doktora Tezi Olarak **Oy Birliği/Oy Çokluğu** ile kabul edilmiştir.



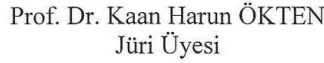
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN
(Başkan) (Danışman)



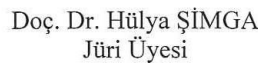
Prof. Dr. Sevgi İYİ
Jüri Üyesi



Prof. Dr. İoanna KUÇURADI
Jüri Üyesi



Prof. Dr. Kaan Harun ÖKTEN
Jüri Üyesi



Doç. Dr. Hülya ŞİMGİ
Jüri Üyesi

ÖNSÖZ

Felsefeyle yolculuğumda daima yanımda olan, bana yol gösteren, yol açan, yolumu aydınlatan değerli hocam, tez danışmanım Prof. Dr. Betül Çotuksöken'e, desteğini daima hissettiğim, tez izleme komitemin değerli üyesi Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'ye, tez izleme komitemin diğer üyesi, hem akıl veren, eleştiren, öğreten bir hoca hem de sıcacık bir dost olabilen Doç. Dr. Hülya Şimğa'ya, sevgilerini ve anlayışlarını benden asla esirgemeyen, moral ve güç veren, yaşamımın şanslı dostlarıma, Yrd. Doç. Dr. Özge Yücel Derciler'e, Gonca Pozam'a, Doç. Dr. Muttalip Özcan'a, Mehmet Onur Yılmaz'a, Dilşad Bozyiğit'e ve Cana Vilken'e ve son olarak da dupduru ve duygu dolu bir insan, hoca ve akademisyen olarak verdiği sonsuz ilham ve ışık için Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken'e, yaşamımın başından beri dünyayı sevmek için en büyük nedenim olan canım anneme, babama ve bana dünyayı sevmek için yeni bir neden veren Yrd. Doç. Nazım Uğur Özüaydın'a teşekkür ederim.

Ağustos, 2015

Bergen COŞKUN

ÖZET

Hannah Arendt, çağımız felsefesinin önde gelen siyaset felsefecilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Onun insanlık durumuyla ilgili kavramları ve ayrımları, örneğin kamu alanı ve özel alan, doğarlık ve çoğulluk, *vita activa* ve *vita contemplativa* ve özellikle iş, emek, eylem gibi insani etkinlikler, felsefesinin temel unsurları olarak görülmektedir. Ancak, Arendt'in siyaset felsefesi incelenirken, dikkate alınması gereken, gözden kaçan önemli bir kavram daha vardır.

Arendt'in siyaset felsefesinde gözden kaçan bu kavram, *amor mundi*/dünya sevgisidir. Oysa, dünya kavramıyla bağlantılı olarak *amor mundi*, Arendt'in siyasi düşüncesinde, üstü kapalı bir merkeziyete sahiptir. Onun çalışmalarının, özellikle de Augustinus'ta sevginin anlamı üzerine hazırladığı doktora tezi *Love and Saint Augustine*'in ayrıntılı bir incelemesi yoluyla, onun felsefesindeki, siyaset, dünya ve aşk kavramları arasında göz ardı edilmiş karışık bağlantılar açığa çıkar.

Bu tez, 1928 yılında yazdığı doktora tezinden, tamamlanmamış son eseri *The Life of the Mind*'a kadar Hannah Arendt'in düşüncesinde, sevgi, siyaset, dünya kavramlarını ve bu kavramların üç yönlü ilişkisini inceler. Bu tezin iddiası, Arendt'in *amor mundi*, dünya ve siyaset kavramsallaştırmalarının birbirini tamamladığı ve Arendt'in siyaset felsefesini tam anlamıyla kavramak için bu kavramların bir bütün olarak düşünülmesi gerektiğidir.

Anahtar Kelimeler: *Amor mundi*, dünya, sevgi, siyaset, insanlık durumu.

ABSTRACT

Hannah Arendt is considered to be one of the most prominent political philosophers of our age. Her concepts and distinctions regarding the human condition, for instance, public realm and private realm, natality and plurality, *vita activa* and *vita contemplativa* and particularly human activities as work, labor and action are regarded as the central elements of her philosophy. However, there is one more highly significant but mostly overlooked concept that need to be taken into consideration while reading Arendt's political philosophy.

That concept which, albeit its centrality in Arendt's philosophy, does not seem to have received the attention it deserves is *amor mundi*/ love of the world. A meticulous reading of her works and especially her doctoral dissertation on the meaning of love in Augustine, *Love and Saint Augustine*, clearly reveals the often neglected complicated connections between politics and the concepts of love and world in her philosophy.

This dissertation examines the concepts of the world, love, politics and their trilateral relationships in the thought of Hannah Arendt tracing them all the way from her dissertation (1928) to her last, incomplete and posthumously published work *The Life of the Mind*. The central claim of this dissertation is that Arendt's conceptualization of *amor mundi*, world and politics complete one another and that to properly comprehend her political philosophy, these concepts must be considered as a whole.

Keywords: *Amor mundi*, world, love, politics, human condition.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM : DÜNYAYA DOĞRU	14
1.1 Düşünmek	14
1.2 Düşünmenin Amacı Olarak Anlamak.....	23
2. BÖLÜM: DÜNYAYI ANLAMAK	32
2.1 Dünyanın Ölümü ve Çöl Dünya.....	32
2.2 Ölü Dünyanın Vahaları	38
3. BÖLÜM: İNSAN ESERİ DÜNYA	45
3.1 Dünyasızlıktan Dünyaya.....	45
3.2 Dünyaya Bağlanmak.....	51
3.3 Dünyada Eylemek/Anlamının Öteki Yüzü	54

4. BÖLÜM: VITA ACTIVA, İNSANLIK DURUMU	
YA DA AMOR MUNDI.....	57
4.1 Vita Activa: Yeni bir Dünya için Yeni bir Eylem Anlayışı	57
4.2 Vita Activa Etkinliği Olarak Emek, İş ve Eylem	69
4.3 Tanrı Olarak Homo Faber ve Trajedisi	72
4.4 Eylem Mucizesi ve Eylemin Çıkmazları	76
5. BÖLÜM: AMOR MUNDI'YE DOĞRU.....	92
5.1 Eylem İlkeleri	92
5.2 Amor'dan Amor Mundi'ye: İlke Olarak Amor Mundi	100
5.3 Augustinus'ta Aşk: Caritas ve Cupiditas	102
5.4 Dostça Aşk, Şefkat ve Saygı	113
SONUÇ.....	126
KAYNAKLAR	132
ÖZGEÇMİŞ.....	136

GİRİŞ

Hannah Arendt bu dünyada, 1906-1975 yılları arasında yaşadı. Yaşadığı 69 yıl boyunca, bu dünyada yaşayan herkes gibi o da içinde yaşadığı dünyanın olaylarına tanıklık etti ve içinde yaşadığı bu dünyayı başka insanlarla paylaştı; dünyayı, bazen iyileştiren, bazen de onu yaşanılması dayanılmaz bir yer haline getiren insanlarla. Bu tezin konusu Hannah Arendt’te dünya kavramı ve *amor mundi* olarak seçilmiştir. Tezde konu olarak, dünya sevgisi ya da dünya aşkı olarak çevirebileceğimiz Elizabeth Young-Bruehl’in Hannah Arendt biyografisine *For Love of the World, (Dünya Aşkı için)* adını vermesine de ilham veren Latince *amor mundi* kavramıyla birlikte, Arendt’in dünya anlayışının seçilmesine yine Hannah Arendt’in yazdığı bir mektup neden olmuştur. Arendt, yaşamı ve dünyayı sevmenin en güç olduğu dönemlerden birinde; insanın insana düşmanlığının yarattığı kalp kırıklığının had safhada olduğu yıllarda, sonradan kendisinin de böyle adlandıracağı ve hatta üzerine bir kitap yazacağı, kötülüğün onca sıradanlaştığı günlerde yaşamıştır. O, Birinci ve İkinci Dünya Savaşı’nı görmüş, bir Yahudi olarak soykırımı ve soykırımın acılarına tanıklık etmiş ve radikal kötülükle karşılaşmış olmasına rağmen, sonradan *İnsanlık Durumu* adını vereceği ve bugün siyaset felsefesinin en temel eserlerinden biri olarak görülen kitabının hazırlık aşamasında, 1958 yılında Karl Jaspers’e yazdığı mektupta, şu cümleleri kullanmıştır: “Çok geç kaldım, ancak son yıllarda gerçek anlamda dünyayı sevmeye başladım. Siyaset kuramları üzerine kitabıma *Amor Mundi (Dünya Aşkı)*, adını vererek minnettarlığımı göstermek istiyorum” (Bruehl, 2012: s. 32).

Bu sözler, özellikle dünyanın ve insanlığın o dönemde içinde bulunduğu şartlar göz önüne alındığında, son derece iddialı hatta belki de iyimser görünmektedir. Hannah Arendt’in yaşadığı dönemde dünyada görülen onca kötülüğe ve şiddete, aynı zamanda bilim ve teknoloji alanında yaşanan gelişmelere, bu gelişmelerin yol açtığı öngörülemez sonuçlara ve bu sonuçların yarattığı tehlikelere rağmen, onun, dünyayı gerçek anlamda sevmeyi başardığını ve ona minnettarlık duyduğunu söylemesi, düşündürücü olduğu kadar, aynı zamanda bugün içinde yaşadığımız dünyadan çoğu zaman şikayetçi olan, onu olduğu şekilde sevemeyen ve değiştirmek isteyen, bir şeylere engel olmak gerektiğini hisseden ama harekete geçemeyen, kendini dünyanın karşısında bazen çaresiz ve vazgeçmiş hisseden bizler

açısından cesaret vericidir. Arendt'in yaşadığı dünya, aslında şimdi bizim de yaşadığımız dünyada olduğu gibi, insanların umut ve umutsuzluk arasında gidip geldiği, yaşamın, bazen umuttan bazen umutsuzluktan yana ağır bastığı bir dünyadır. Üstelik, Arendt'in bu dünyada geçirdiği zaman süresince yaşananlara baktığımızda, terazinin kefesinin umutsuzluktan yana ağır bastığını düşünmek için daha çok nedenimiz vardır. 1950 yılında Arendt, daha önce görülmedik ölçekte bir yurtsuzluktan, daha önce görülmedik derinlikte bir köksüzlükten söz ederken ve “*yıkım ve çürümenin yol açtığı bir kaosa sürüklenmiş beş kıtadan insanların yeniden bütünleşebileceğine dair en ufak bir umudumuz kalmadı*” (Arendt, 2012b: s. 9) derken ve toplama kamplarında yaşananları anlatmak için de “*en kötüler korkularını yitirdi, en iyiler ise umutlarını*” ifadesini kullanırken (Arendt, 2014b: s. 260) kendisinin ve kendisiyle birlikte çağının insanının yaşadığı umutsuzluğu açıkça ortaya koyar.

Arendt'i yaşadığı çağı paylaştığı insanlardan farklı kılansa, bunca karanlığa ve umutsuzluğa rağmen, dünyadan ve insandan yana iyimserliğini ve umudunu yitirmemeyi ya da daha doğrusu, yitirse de o umuda yeniden kavuşmayı, umudunu yitirmesine neden olan dünyayı, yeni bir umutla sevmeyi başarmasıdır.

Bizim, içinde mutsuz olduğumuz ve mutsuzluk bulduğumuz, hatta bu mutsuzluğa neden olduğumuz bir dünya karşısında, kendisi de insanlığın ve insan oluşun pek çok acısını yaşayan Arendt'in gösterdiği, adına *amor mundi* diyebileceğimiz bu tutum, ister istemez akıllara Arendt'in dünyadan, sevgiden ve dünyayı sevmekten ne anladığı sorusunu getirmektedir. Arendt, dünyayı sevmekte geç kaldığını itiraf etmektedir etmesine ama, sonunda onu gerçek anlamda sevmeyi başararak, belki bizim de geç kaldığımız ve pek çoğumuzun henüz başaramadığı bu uğraşta, dünyayı sevme uğraşında, dünya sevgisiyle, *amor mundi*yle bize umut vermektedir.

Arendt, öyle bir dünyayı, içinde köksüzlük ve yurtsuzluk olan, en kötülerin korkusuz, en iyilerinse umutsuz olduğu bir dünyayı sevmeyi nasıl başarabilmiştir? Acaba bizim yerimizde olsaydı şimdi bizim içinde yaşadığımız böyle bir dünyayı da sevmeyi ve ona da minnettar olmayı başarabilecek miydi? Şimdi de, en kötülerin korkusuz ve en iyilerin umutsuz olduğunu düşünmek için sebeplerimizin olduğu, bu

korkusuzluğun ve umutsuzluğun acı sonuçlarıyla karşılaştığımız bir dünyada yaşamıyor muyuz? Böyle bir dünyada biz, umutsuzluğun içine saplanıp kalacak mıyız yoksa Arendt gibi dünyayı sevmek ve yeniden umut sahibi olmak için kendimize bir yol bulabilecek miyiz? Arendt'e, hem kendi yaşadıkları hem de kendi çağında yaşananlar ne olursa olsun dünyayı sevdiren, onu dünyayı sevmekten vazgeçirmeyen ve bunca mutsuzluğa ve acıya sebep olan insandan yana umudunu kestirmeyen şey neydi? Bütün bu sorular ve benzerleri, bir öte dünya düşüncesine inanıp inanmıyor oluşlarından bağımsız olarak, şimdi, bugün ve bu dünyada yaşayan insanlar için bir çıkış yolu olabileceği düşüncesiyle, cevaplanmayı, en azından üzerinde dikkatlice düşünülme hak etmektedir.

Bu tez, bu soruların cevaplarını düşünürken, Arendt için dünyanın ne olduğunu ve ne anlama geldiğini, onun dünyaya ve insana olan umudunun ve sevgisinin neden kaynaklandığını, nasıl ortaya çıktığını bulmaya çalışacaktır. Bruehl, Arendt biyografisinin ikinci baskısının önsözünde Arendt'te dünya ve *amor mundi* kavramının vazgeçilmezliğini şu sözlerle anlatmıştır:

Hannah Arendt: Amor Mundi kitabını bugüne uyarlayarak, genç okurlar için gözden geçirmeyi düşündüğüm zamanlar oldu. Ancak her seferinde ilk yazıldığı haliyle kalmasına karar verdim çünkü bu haliyle Hannah Arendt'in bizatihi deneyimlediği, hayatının son döneminde görülen ve algılanan bir dünyayı yansıtıyor (Bruehl, 2012: s. 12).

Arendt'in gördüğü ve algıladığı dünya, hepimizin içine doğduğu, içinde yaşadığı dünyadır. O, dinlerin vaat ettiği başka bir dünyadan, o dünyaya kavuşma umuduyla yapılması gerekenlerden ya da herhangi bir ütopyadan değil, diğer insanlarla paylaştığımız, üzerinde kendimize bir yaşam bulduğumuz ve bir yaşam kurduğumuz, bazen de o yaşamı kendi ellerimizle kendimiz ve başka insanlar için, farkında olarak ya da olmayarak mahvettiğimiz ve çeşitli nedenlerle kendimizi ona ait hissetmesek, onu sevmesek, sevemesek de hepimize ait olan bir dünyadır.

Arendt'in çalışmalarında izini göreceğimiz temel kaygılardan biri, kendimizi dünyaya ait hissedebilmemizdir. Tezin daha sonraki bölümlerinde ortaya konulacağı

gibi, onun *amor mundisi*, kendini bu dünyaya ait hissedenden ve bu dünyada evinde hissedenden bir insanın dünya sevgisine işaret eder görünmektedir.

Annesi, henüz yedi yaşında babasını ve büyükbabasını kaybeden Arendt'in ona bu ölümler karşısında teselli verdiğini söylemiş ve bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: "*Bana mutsuz şeyleri bu kadar düşünmemek gerektiğini söyledi, insanın kendisini üzmesinin anlamı yokmuş*"(Kristeva, 2012: s. 29). Annesi, Arendt'in bu yaklaşımının onun hayata duyduğu coşkunun tipik bir yansıması olduğunu düşünür. Gerçekten de Arendt'in yedi yaşında olduğu gibi yetmiş yaşından bir yıl önceki ölümüne kadar, hayata karşı, annesinin ifade ettiği gibi, derin bir coşku duyduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu coşku, ölümleri ve dünyanın diğer acılarını görmezden gelmeyi, onları inkar etmeyi ya da yok farz etmeyi öngören, onlar karşısında hiçbir sorumluluk duymamaya neden olan, kendini kandıran bir iyimserlikle dolu, her şeyi olduğu gibi kabul edip, sadece günü yaşamaya çalışan bir insanın umursamazlıkla dolu coşkusu değildir. Tam tersine, bütün olan biteni derin bir şekilde hissedenden ve algılayan, sadece kendi bireysel yaşamında değil, insanların ortak yaşamından ve ortak dünyalarından da kendini sorumlu hissedenden bir insanın hayata karşı duyduğu coşkusudur. Arendt'in eserlerine baktığımızda bu coşkunun zaman zaman kaygıya ve üzüntüye, zaman zaman da karamsarlığa, hatta umutsuzluğa dönüştüğünü ama daima yaşamdan ve dünyadan yana olduğunu görebiliriz. Onun coşkusu, hiçbir şekilde dünyadan elini eteğini çekmeyi ya da yazgıyı olduğu haliyle kabul etmeyi düşünmez, bu coşku, yaşamın içinde, mutsuzluk veren şeylere katlanarak o yaşama devam etmeyi öğütlemek yerine, onları değiştirmeye çalışır.

İşte Arendt'in daha yedi yaşındayken kendini gösteren dünyayla kurduğu bu coşkulu bağ, çocuksu bir iyimserlikle teselli aramaktan ya da olumsuzlukları yok saymaktan çok uzak, dünya için endişelenen, üzülen, düşünen ama sadece endişelenmekle, üzülmeyle, düşünmekle kalmayan, harekete geçmeyi, eylemde bulunmayı öğütleyen bir anlayışa ve tutuma, *amor mundiye* dönüşmüştür.

Arendt'i siyasete yönelten de dünyayla kurduğu bu bağ, dünyada yaşananlar karşısında geliştirdiği bu hassasiyettir. Bu hassasiyet, zaten, siyaset kuramlarıyla ilgili kitabına, sonradan *İnsanlık Durumu* adıyla basılacak olan kitaba, *amor mundi*, dünya aşkı adını vermek istemesinde de açığa çıkmaktadır. Arendt, 28 Ekim 1964

tarihinde Günter Gaus'la yaptığı söyleşide, siyasete yönelmesine dair belleğinde belli bir tarih olup olmadığı sorununa şu şekilde cevap vermiştir:

27 Şubat 1933'te Reichstag yangını ve aynı gece yasadışı tutuklamaların birbiri ardınca gelmesi. Önleyici gözaltı diye adlandırılan şey. Bildiğiniz gibi insanlar Gestapo'nun sorgu hücrelerine ya da toplama kamplarına götürüldüler. O tarihte olan bitenler korkunçtu, fakat daha sonra gerçekleşen şeyler bunları fersah fersah geride bıraktı. Bu benim için düpedüz bir şoktu; o andan itibaren kendimi sorumlu hissettim. Yani, hiçbir şeye bulaşmadan kenarda durmanın artık imkansız olduğunu düşünmeye başladım (Arendt, 2014a: s. 42).

Böylece Arendt duyduğu sorumlulukla ve yaşananların kendisi üzerinde bıraktığı kaygıyla, çalışmalarına devam edecek, hatta onlara başka bir yön verecektir. Bu tarihten sonra, her şeye, özellikle de insan dünyasına ve insanın kendi dünyasına yaptıklarına bulaşmadan edemeyecek, kenarda durmanın imkansızlığı ile hareket edecektir. Yine aynı söyleşide, Yahudi Soykırımını sırasında gözümüzü kapayamayacağımız, hiçbirimizin hiçbir zaman sineye çekemeyeceği bir şeyler olduğunu belirtmiştir (A.g.y., s. 54). Her ne kadar, bunu ilk defa, Reichstag yangınından yıllar sonra, 1958'de Jaspers'e yazdığı mektupta dile getirse ve eserlerinde kavram olarak sıklıkla yer vermese bile, *amor mundi* Arendt'in felsefesinde, bundan sonra kendini daha çok açığa çıkaracaktır.

Bir başka ifadeyle, Arendt'in yaşadığı dünyayı ve yaşadığı dünyada insanı ve insanlığı algılayışının onu *amor mundiye* götürdüğünü söyleyebiliriz. Ancak *amor mundiye* sahip olabilmek, dünyaya karşı *amor mundiye* geliştirebilmek, Arendt için bile kolay olmamıştır. 19 Temmuz 1947'de Kurt Blumenfeld'e yazdığı mektupta, "*bir çeşit melankoli yaşıyorum ve bununla savaşmanın tek yolu anlamak ve bu konular üzerine düşünmek*" sözleriyle (aktaran: Bruehl, 2012: s.58), yaşadığı mutsuzluğu itiraf etmiş, bunun için bulduğu çözümün de anlamak ve düşünmek olduğunu ifade etmiştir. Bruehl'in de belirttiği gibi, Hannah Arendt, *amor mundiye*, yani dünya aşkı olarak adlandırdığı eğilimi korumak için mücadele etmiştir (A.g.y.).

Jaspers'in, 1948'de Arendt'le ilgili olarak söylediği şu sözler de, onun bu mücadelesini, *amor mundi* eğilimini koruma mücadelesini özetler niteliktedir. Bu

cümlelerde karşımıza, duyulan korkuya ve kaygıya rağmen, ısrarlı bir vazgeçememiş çıkar:

Evet, içinde taşıdığın korku, kendin için değil insanlık adına duyduğun korku, sana güçlü bir algı berraklığı sağlıyor. Sen bu gerçekleri (kamplarla ilgili gerçekleri) görmek istemeyen, onları bir kenara iten, idrak edemeyen, gerçek hayatta bunların var olduğuna inanmayan insanların yarattığı tehlikeyi görüyorsun. Mantıksal sonuçlarını düşünüyorsun. Ve ortaya çıkardıkların insanın kanını donduracak cinsten. Evet, insanları uyarmalısın, bu bilgiyle bunun asla bir daha olmamasını sağlayabiliriz (aktaran: Bruehl, 2012: s. 27).

Arendt, onları gerçekleştirenin de insanlar olmasına rağmen yine de insanın kanını donduran cinsten şeyleri ortaya çıkartırken, toplama kamplarındaki yaşamın hiçbir şeye benzemediğini ifade ederek, tam da yaşamın ve ölümün dışında kurulu olması nedeniyle bunun korkunçluğunun asla bütünüyle kavranamayacağını yazar (Arendt, 2014a: s. 255). O insanları uyarmak ve bunun ve daha başka şeylerin de bir daha asla olmamasını sağlamak için, önce bütün bunların neden ve nasıl ortaya çıktığını bulmaya çalışır. Bu da onu insan dünyasını ve insanın dünyadan ne anladığını anlamaya yöneltmiştir.

Arendt'in başta *İnsanlık Durumu* olmak üzere diğer eserleri insana ve onun dünyasına dair ayrıntılı kavram analizleriyle doludur. Arendt, kavramları Antik Yunan ve Latin kökenlerinden itibaren ele alarak, bugünkü anlamlarına kadar getirir ve yaşadığı dünyadaki yerlerine yerleştirir. Bu yüzden, onun çalışmalarında tarihsel arka plan son derece önemlidir ve bu bize Arendt'in herhangi bir eserini incelerken, zaman zaman sanki bir tarih kitabı üzerinde çalışıyormuşuz izlenimini vermektedir. Eskiçağ ve Ortaçağ filozoflarından sıklıkla yararlanan Arendt eserlerinde Latince ve Eski Yunanca alıntılar yapmaktan da geri durmaz. Bu tezde, özellikle üzerinde yoğun olarak durulan ve çeşitli kavramları açıklarken Arendt'le karşılaştırılan iki filozofun Aristoteles ve Augustinus olmasının nedeni de Arendt'in bu iki filozofa sıklıkla göndermede bulunması ve kendi temel kavramlarından bazılarını, özellikle bu tezin konusu açısından önemli olan sevgi, dostluk, siyaset gibi bazı kavramları açıklarken, onların görüşlerinden yararlanmasıdır.

Arendt, yalnızca Eskiçağ ve Ortaçağ filozoflarından yararlanmakla kalmaz, yer yer edebiyatı da siyasetle buluşturur. Örneğin, Rilke'nin bir şiiri, birden, yaşamın özüne ait bir anlatı olarak karşımıza çıkarken, bir başka yerde bir Kafka alıntısı, eylem düşüncesiyle birleşir. Bir eserinde anlatmak istediğini, Vergilius'un dizeleri ile açığa kavuştururken, bir başkasında ve hiç beklemediğimiz bir anda Shakespeare'in ölümsüz karakterleri III. Richard, Brutus ya da Hamlet aracılığıyla düşüncelerini aktarır.

Margaret Canovan, *İnsanlık Durumu*'na yazdığı önsözde, Yunanlılar'a sürekli yapılan göndermelerin, kitabı okuyan ve kitapta söz edilenleri takip etmekte zorlanan okurların şaşkınlığını iyice arttırdığını düşünür. Canovan'a göre söz konusu olan eser, hiçbir kurulu modele uymayan, beklenmedik sezgilerle dolu, ancak belirgin bir iddia taşıyan yapıdan yoksun, uzun ve karmaşık bir yazıdır (Canovan, 2011:s. 10).

Ancak, yaşam ve yaşamın içindeki insan eylemleri de hiçbir kurulu modele uymayan, beklenmedik sezgilerle dolu ve karmaşık olduğu için, Arendt'in üslubu yaşamla örtüşerek, yaşamın, dünyanın ve insanın farklı yüzlerini açığa çıkarmayı başarmaktadır. Yine Canovan'ın sözlerine dönecek olursak, Hannah Arendt her şeyden önce bir başlangıç kuramcısıdır. "*Bütün kitapları (ister totaliteryenizmin saçtığı yeni dehşet duygusu, isterse devrimin yeni şafağı üzerine olsun) beklenmeyenin anlatısıdır*" (A.g.y., s. 9).

Arendt'te, dünya kavramından ve onun sevgi anlayışından bağımsız olarak düşünemeyeceğimiz *amor mundi* de böylesine bir beklenmeyen anlatısıdır. Üstelik, sadece anlatı değildir, her ne kadar Arendt onu kavram adıyla eserlerinde sık sık dile getirmese de dünyaya karşı duyduğu bu minnettarlık ve sevgi bütün çalışmalarında ama bir özlem, ama bir kaygı, ama bir çözüm önerisi ya da bir ruh durumu ve tutum olarak, üstü kapalı bir şekilde karşımıza çıkar. *Amor mundi* neden beklenmeyendir? Neden beklenmeyenin anlatısıdır? Çünkü kuşkusuz ki sevgi, siyaset denilince akla gelecek ilk kavram değildir. Oysa Arendt, her ne kadar onun felsefesini inceleyen pek çok kişi tarafından gözden kaçırılmış olsa da sevgi kavramını siyaset felsefesine dahil etmeyi, sevgiyi siyasetle buluşturmayı başarmıştır.

Bu tezin, diğer Hannah Arendt çalışmalarından farkı da, onun gözden kaçmış olan bu özelliğini, sevgi ve siyaset arasında kurduğu bağı açığa çıkarmaya çalışmasıdır. Arendt'in doktora çalışmasının, danışmanı olan Karl Jaspers tarafından bile eleştirildiği ve bazı açılardan yetersiz bulunduğu düşünülecek olduğunda, bu tezin, Arendt'te şimdiye kadar hiç görülmeyeni görmüş olduğunu ve bunu da mükemmelce ortaya koyduğunu söylemek çok büyük bir iddia olacaktır. Ancak, bu tezin, en azından Arendt'te ihmal edilene yöneldiğini ve onu ortaya çıkarmaya çalıştığını söylemek yanlış olmayacaktır. Arendt bu tezde, sadece bir siyaset felsefecisi olarak değil, aynı zamanda sevgiyi de siyasetin içine yerleştirmiş ve bu ikisini, sevgiyi ve siyaseti, dünya kavramına bağlamış bir filozof olarak tanımlanmıştır.

Arendt'te sevgi ve siyaset ilişkisini inceleyen Shin Chiba, sevginin ya da aşkın temel olarak, dinsel ve etik bir erdem olarak düşünüldüğünü, nadir olarak siyasi bir erdem olarak ele alındığını ve bu nedenle de Arendt'teki siyaset ve sevgi ilişkisinin kesinlikle bir istisna olduğunu vurgulamaktadır (Chiba, 1995: s. 506). Siyaset ve sevgi birbirinden ayrı kavramlar olarak ele alındığında da Arendt'in siyaset felsefesiyle ilgili bir kitaba *amor mundi* adını vermeyi düşünmesi de şaşırtıcı gelmektedir. Oysa Arendt, sevginin bazı çeşitlerini, örneğin aşkı, insanı dünyanın dışına taşıma özelliğinden dolayı dünyasız bulunduğunu söylediği halde, dünyayı ve sevgiyi siyaset potasında bir araya getirebilmiş, sevginin çeşitli şekillerini, *caritas*, *cupiditas*, merhamet, şefkat, dayanışma, aşk ve dostluk anlamında sevgiyi çeşitli eserlerinde inceleyerek, *amor mundi* aracılığıyla siyaset, sevgi ve dünya arasında bir bağ kurmuştur. Hatta, *The Promise of Politics*'te sevgiyi ve dostluğu, felsefe ve sanatla birlikte, insani olma özelliğini yitirerek le dönüşmüş olan bir dünyada insana dayanma gücü veren vahalara benzetmiştir. Arendt için sevgi ve dostluk onlarla bu dünyanın kötü zamanlarına dayanılan ve onlar sayesinde insanın kendinde yeni bir dünya kurma gücünü bulunduğu yaşam veren kaynaklar arasındadır.

Ancak Arendt'in, 1928 yılında Karl Jaspers'in yanında yaptığı doktora tezinin Augustinus'ta *amor* kavramı olduğu göz önüne alındığında, sevginin, Arendt'in daha en başından beri, 1958'de yazacağı siyaset felsefesiyle ilgili kitaba *amor mundi* adını vermeyi düşünmesinden 30 yıl önce bile, zihnini kurcalayan kavramlardan biri olduğu görülecektir.

Arendt'te dünya, sevgi ve siyaset birbirinin içine geçmiş kavramlardır. Arendt'e göre, dünyada olup bitenleri ve kendimizi, haklarında konuşarak insanlaştırabiliriz ve ancak bu konuşma sırasında insan olmayı öğrenebiliriz. Arendt, Yunanlılar'ın bunu, bu insanlaşmayı, dostluk söylemi olan *philantropia* yani insan sevgisi ile başardıklarını ve bunun da dünyayı başkalarıyla paylaşmaya ne kadar hazır olduğumuzda açığa çıktığını söyler (Arendt, 1981: s. 25). Tam tersi olan misantropi ise insanın dünyayı kendisiyle paylaşacak değerde kimseyi görmeyişiyle ilgili bir durumdur. Sevgi, dünyayı başkalarıyla paylaşmaya hazır oluşumuzla bağlantılı olarak ortaya konduğunda ve eylem dolayımında düşündüğümüz siyaset de insanlar arasında gerçekleştirilen çoğulluğa dayalı olduğunda, siyasetin sevgiyle ve insanlarla paylaşılan dünyayla bağı da gözler önüne serilmiş olur. İnsan, dünyayı insanlarla paylaşmaya hazır olduğu oranda, insan sevgisine sahip olduğu oranda insanlaşmış demektir. Arendt söz konusu olduğunda, dünyayı *amor mundiden*, *amor mundi*yi dünyadan ve her ikisini de siyasetten bağımsız ele almamız artık mümkün değildir. Sonunda, dünya kaçınılmaz olarak, onu sevmeye ve siyasete dönüşecektir.

Arendt, *The Promise of Politics*'te "Epiloge" bölümünde, "*insan dünyası daima insanın amor mundisinin bir ürünüdür*", der. Bu cümle Arendt'in literatüründe *amor mundinin* geçtiği ender yerlerden biridir. Bu ifadeyle, insan dünyasını yaratanın *amor mundi* olduğunu açıkça ifade eden Arendt, yine aynı eserinde, sözlerine Shakespeare'in *Hamlet*'inden yaptığı bir alıntıyla devam eder (Arendt, 2007: s. 237). Bu alıntıda, Horatio ile konuşan Hamlet, şöyle demektedir:

Dünya çığırından çıkmış. Ah, kör talih, onu düzene sokmak için ne yazık ki, ben doğmuşum (Shakespeare, 1995: s. 43)¹.

Arendt, yaptığı bu Shakespeare alıntısıyla, Hamlet'in dilinden kendi dünya anlayışına ve dünyaya karşı duyduğu sorumluluğa dair önemli bir ipucu vermektedir. Gerçekten de, Arendt'in yaşadığı dünya, tıpkı Hamlet'in dünyası gibi çığırından çıkmış bir dünyadır. Savaşlar yapılmış, kötülük sıradanlaşmış, totalitaryen hareketler insanları tahakküm altına almış, soykırım sırasında milyonlarca insan, onların

¹ Arendt'in İngilizce orijinalini yazdığı bu alıntı için kaynak olarak MEB Yayınları, Orhan Burian, *Hamlet* çevirisi esas alınmıştır.

ölümleri karşısında gözünü bile kırpmayan insanlar tarafından ölüme gönderilmiştir. Arendt'in ifadeleriyle; insanlara sanki hiç varolmamışlar gibi, onların başına gelenler sanki hiç kimseyi ilgilendirmezmiş gibi, sanki zaten ölmüşler de delirmiş kötücül bir ruh eğlenmek için onları yaşamla ölüm arasında, ebedi huzura kabul edilmelerinden önce durdurmuş gibi muamele edilmiştir (Arendt, 2014a: s. 258). Yine Arendt'in bir başka belirlemesiyle, ilk atom bombalarının atılmasıyla siyasi bakımdan doğan modern dünya (Arendt, 2011: s. 33) da insan eyleminin geri döndürülemezliği ve öngörülemezliği nedeniyle tehlikeli bir dünyaya dönüşme potansiyeline sahiptir. Bütün bunlar olup biterken, dünya, Hamlet'in dünyası gibi çığrından çıkmış görünmektedir.

O halde, Hamlet'in söylediği gibi, dünyayı düzene sokmak, hatta onu yeniden yaratmak gerekmektedir. Bunu yapacak olansa, insandan başkası değildir. İşte tam bu noktada, dünya kavramıyla birlikte bu tezde ele alınan bir diğer kavram olan *amor mundi* devreye girecektir. Hemen ilk bakışta Arendt'te dünya sevgisinin, *amor mundinin*, eylem ve konuşmayı temellendiren ya da motive eden bir ruh durumu (Schües, 2002: s. 195) ya da bir tutum veya bir eğilim olduğunu düşünmek mümkündür. *Amor mundi*, her ne kadar tezin daha sonraki bölümlerinde, Arendt'in kavramları ve düşünceleri arasından kendini yavaş yavaş ortaya koyacak ve açığa çıkaracak olsa da, onun dünyayla ve eylemle bağlantısını ilk bakışta görmek mümkündür.

Arendt, *The Promise of Politics*'de insanları bir arada tutan ve onlara dünya kurduran şeyin, *amor mundi* olduğunu söylemektedir. O, önce sevmeye çalıştığı, sonra da sevmeyi nihayet başardığı, yaşadığı dünyayı ise şöyle anlatır:

Modern dünyada yaşıyorum ve açıktır ki benim deneyimim de modern dünyanın içinde ve ona ilişkindir. Bu yine de, ihtilafı bir şey değildir. Fakat sadece çalışmak ve tüketmek şu nedenle can alıcı bir öneme sahiptir; orada ayrıca bir tür dünyasızlık kendini tanımlar. Kimse artık dünyanın ne menem bir yer olduğunu dert etmez (Arendt, 2014a: 62).

Oysa Arendt dünyanın ne menem bir yer olduğunu yaşamı boyunca kendine dert edinmiştir. Onun yolculuğu ve bu dünyada geçirdiği yıllar, yaşadığı dönemin

olayları düşünülürken hemen görüleceği gibi, bir dünya yitiminden ve dünyaya yabancılaşmadan başlayarak, siyaset ve eylem sayesinde yeni bir dünya kurmanın olanağını bulmaya kadar uzanacaktır ve *amor mundi* de Hamlet'in söylediği çığırından çıkmış dünya karşısında, onun dayanağı olacaktır.

Bu tezde, Arendt'in, dünyasızlıktan, içinde yaşadığı çığırından çıkmış dünyadan yola çıkarak, dünyayı sevmeye son bulan, siyaset felsefesindeki yolculuğu beş bölümde ele alınmış ve bu bölümler aracılığıyla onun dünya kavramı ve *amor mundi* anlayışı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Arendt, çağının olgusal hakikatlerinden yola çıkan bir hakikat anlatıcısı görevini üstlenmiştir. Onun gözünde, çağının en temel hakikatlerinden biri, düşünmemezliktir. Hiçbir şeyin yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli olmadığını sürekli vurgulayan Arendt'e göre yaşadığı dünyanın, o şekilde olmasının nedeni düşünme eksikliğidir. Bu nedenle tezin ilk bölümünde, Arendt'in de yolculuğunun ilk aşaması olan, düşünme ve düşünmenin amacı olarak anlama konusu ele alınmıştır.

İkinci bölümdeyse, ilk bölümde açıklığa kavuşturulmaya çalışılan düşünmenin ve anlamının nesnesi olarak dünya kavramına giriş yapılarak, dünyayı anlamının ve dünyasızlığın ne olduğu ele alınmıştır. Bu bölümde, Arendt'in dünya üzerindeki düşünmesinin ve dünyayı anlama çabasının sonucunda karşısına çıkan kavram; dünyasızlık, gerçek anlamda bir insan dünyasından yoksunluk, olarak belirlenmiştir. Arendt'in içinde yaşadığı dünya, ölü bir dünya ya da çöl dünya olarak tanımlanmıştır. Bu bölümde, dünyanın ölü ya da çöl olmasının ne anlama geldiği ve bu ölü dünyadan kurtulmanın nasıl mümkün olacağından hareketle, insan eseri bir dünyanın kuruluşunu ele alacak olan üçüncü bölüme hazırlık yapılmıştır.

Üçüncü bölümde, "İnsan Eseri Dünya" başlığı altında, Arendt'te, daha önceki bölümlerde açıklanan ölü bir dünya içinde bulunan insanın, yaşadığı dünyaya ne kadar yabancılaşmış olsa ve o dünyada kendini ne kadar evinde hissetmiyor olsa da, dünyaya yeniden bağlanma ve kendine, içinde olduğunda kendini evinde hissedebileceği yeni bir insan dünyası kurabilme olanağına sahip olduğuna ve böyle bir dünya kurmanın yolunun da insan eylemi olduğu noktasına varılmıştır.

Dördüncü bölümdeyse, bir önceki bölümde insan eseri dünya kurmanın yolu olarak ortaya konan eylem anlayışı incelenmiş ve eylemin Arendt'in *vita activa* başlığı altında topladığı; emek, iş ve eylemden oluşan insani etkinliklerden biri olması nedeniyle de *vita activanın* incelenmesine ve *vita contemplativa* ile karşılaştırmalı bir analizine yer verilmiştir. Bu bölümde, aynı zamanda *vita activa*, *amor mundi* ve insanlık durumu kavramları arasındaki ilişkiler ele alınmış, *vita activa* etkinlikleri gerçekleştirilirken, insanın ve dünyanın içinden geçtiği aşamalar değerlendirilmiştir. Bölümün sonunda, Arendt'te eylemin, insanın doğumluluk özelliği ile bağlantısı içindeki mucizeviliği ve bu mucizeviliğine karşın, doğasından dolayı sahip olduğu çıkmazları; öngörülemezliği ve geri döndürülemezliği ele alınarak, beşinci bölüme geçilmiştir.

Beşinci bölüm, eylemin çıkmazlarına bir çözüm önerisi olarak ilke kavramının tartışıldığı ve Arendt'te *amor mundinin* eyleme esin veren bir ilke olarak ortaya konulduğu, ilke kavramı çerçevesinde Fransız Devrimi'nin ve Amerikan Devrimi'nin ele alındığı ve eylem ilkeleri bakımından karşılaştırıldığı bölümdür. Bu bölüm, aynı zamanda, dünya, siyaset ve sevgi ilişkisinin incelendiği bu tezin, sevgi üzerine yoğunlaşan kısmını oluşturmaktadır. Bu nedenle, Arendt'in, Augustinus'taki *amor* kavramını incelediği doktora tezi ve dolayısıyla Augustinus'ta *caritas*, *cupiditas*, dostça aşk ve şefkat gibi sevgi ve aşkla ilgili kavramlarla birlikte, Arendt'in bu kavramları yorumlayışı da bu bölümde yer almıştır. Bu bölümün sonunda ise, Aristoteles'in dostluk ve siyasi dostluk kavramına ve bu kavramların Arendt'in siyaset felsefesindeki katkısına ve nihayet Aristoteles'in siyasi dostluğuna benzer bir şekilde saygı kavramının Arendt'in siyaset felsefesinde, dünya-siyaset-sevgi ilişkisinde yerini almasına ve *amor mundiye* bağlanışına yer verilmiştir.

Hannah Arendt'in felsefesi ele alınırken, çoğu zaman ihmal edilen siyaset ve sevgi bağlantısını ve bu bağlantıya işaret eden bir kavram olarak *amor mundiye*, dünya kavramıyla birlikte ele alan ve Arendt'te dünya-siyaset-sevgi ilişkisini açığa çıkarmaya çalışan bu tezin sonuç bölümündeysen, Arent'in siyaset yolculuğunda, eserleri aracılığıyla ona yol arkadaşlığı edip, bu kavramların izini sürerken elde edilen sonuçlar değerlendirilmiştir.

Son olarak, *Hannah Arendt'te Dünya Kavramı ve Amor Mundi* adlı bu tezin bölümlerine geçmeden önce, tez, her ne kadar Arendt'e bir başka açıdan yaklaşmayı ve onun felsefesinde gözden kaçmış olanı yakalamayı hedefliyor olsa da, söz konusu olanın Hannah Arendt gibi bir beklenmeyen anlatıcısı olduğunun ve dünyanın da, sevginin de, siyasetin de son derece derin anlamlarla yüklü kavramlar olduğunun, bu nedenle de bu tezin, en iyi ihtimalle bu çok katlı kavramların ancak belirli bir kısmını açıklığa kavuşturmuş olacağının altını bir kez daha çizmemiz, böylece, hem Arendt'in hem de dünyanın, siyasetin ve sevginin hakkını teslim etmemiz gerekmektedir.

1. BÖLÜM: DÜNYAYA DOĞRU

1.1 Düşünmek

Arendt'in, kendi deyimiyle “*çok geç kalsa da sonunda gerçek anlamıyla sevmeye başladığı dünya*”yı (Bruehl, 2012:s. 32) gerçek anlamıyla sevmekten ne kastettiğini ortaya çıkarmak için, onun sevgiden, dostluk ya da aşk gibi, sevginin çeşitli türlerinden ve bu türlerin farklı görünümünden ne anladığı üzerinde durulması gerektiği kadar, dünyadan ne anladığını, dünya derken neyi kastettiğini bulmak ve ortaya çıkan bu dünya anlayışı üzerinden hareket ederek, Arendt'te dünya sevgisinin, *amor mundinin* ne anlama gelebileceğini tartışmak gerekmektedir.

Amor mundi, bir çeşit sevgi, bir duygu durumu, dünyaya yönelik bir tutum, Yunanlıların ilk hareket ettiricisi *arché* gibi bir ilk neden olarak, ama aynı zamanda son neden olarak da karşımıza çıkarken, sevilecek nesne olarak karşımızda duran, nasıl ve ne yaparak sevileceği öğrenilecek olan dünya kavramı üzerinde düşünmek ve bu kavramı anlamaya çalışmak kaçınılmazdır.

Arendt'in dünya ve sevgi kavramlarını anlama çabası içine girdiğimizde, Arendt'in kendisi için de, anlamanın; dünyayı, insanı, dünya içindeki insanı ve özellikle de insanların birbirleriyle ve dünyayla olan ilişkilerini ve bu ilişkiler sonucunda kendilerinin yarattığı insanlık durumunu anlamanın, yaşamı boyunca, onun bütün eserlerine yansıyan en temel kaygılardan biri olduğunu görürüz. Arendt'in eserlerinde adını sık sık anacağımız, Ortaçağ filozofu Augustinus'un *İtirafnar*'ının (*Confessiones*)'ının 10. Kitabındaki bir cümlenin Arendt'in anlam arayışının yol göstericilerinden biri olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir. Bu cümle, onun, Augustinus'ta aşk kavramı üzerine yazdığı doktora tezinde olduğu kadar, sonraki dönemlerdeki eserlerinde; *Geçmişle Gelecek Arasında*'da, *İnsanlık Durumu*'nda karşımıza çıkmaktadır, hatta son eseri olan *The Life of the Mind*²'in ikinci bölümü olan İsteme'nin ikinci başlığı da bu cümledir. Arendt'in Augustinus için yöntemsal bir buyruk olduğunu belirttiği bu Latince cümle: *Quaestio Mihi Factus Sum*'dur. İnsanın kendi kendine kim ya da ne olduğunu sormasıdır.

² Eser Türkçe'ye çevrilmemiştir, eserin başlığı *Zihnin Yaşamı*, eserin *Thinking* adlı ilk bölümü düşünme, *Willing* adlı ikinci bölümüyse isteme olarak çevrilebilir.

“Rediscovering Hannah Arendt”te Scott ve Stark, Arendt’in Augustinus’a ait olan bu sözü kullanarak, “kendi üzerine düşünen insan varoluşu” sorununu temel varoluşsal sorunlardan biri olarak ortaya koyduğunu ve Arendt’e göre bu soruyu ortaya koymakla, insanın, dünyayla, Tanrıyla ve diğer varlıklarla ilişkileriyle ilgili olarak hayat boyu sürecek bir düşünme görevinin başladığını belirtir (Scott&Stark,1996: s. 143). Gerçekten de Hannah Arendt, düşünme görevini üstlenmeye, insanın dünya içindeki durumunu, insanlık durumunu, yaşamının sonuna kadar düşünmeye ve kendi kendine soru haline getirmeye devam edecek, onu sonunda dünyayı gerçek anlamda sevmeye, *amor mundiye* götürecektir olan yolculuğa, düşünme üzerinden başlayacaktır.

Arendt, felsefi kariyerinin henüz başlangıcındaki bir yılda, 1928 yılında yazdığı doktora tezinde, Augustinus’un yaşamdaki arayışlarını da tıpkı kendi arayışı gibi, insanlık durumuyla ilişkilendirir. Nasıl ki kendi de felsefi çalışmalarında, içinde bulunduğu insanlık durumundan esinlenmişse, dini anlayışların son derece kuvvetli olduğu bir çağda, Ortaçağda yaşamış olan, Augustinus’un başlangıç noktasının da kendini insanda açığa çıkaran Tanrı değil, insanlık durumunun içler acısı halinin deneyimi olduğunu söyler (Scott&Stark,1996: s. 21). Arendt’e göre, Augustinus dini düşüncenin en baskın olduğu çağlardan birinde yaşamış olmasına rağmen, yaşamla ve insanla ilgili arayışında, Tanrı’dan değil, kendinden, insandan, insanın yaşamını ve yaptıklarını kendi kendine itirafından yola çıkmıştır.

Arendt de Augustinus üzerine yaptığı çalışmadan yıllar sonra yazdığı ve kendi yaşadığı çağın içler acısı insanlık durumu deneyimleri yüzünden *İnsanlık Durumu* adını verdiği eserinin girişinde şunları yazmıştır:

Benim ilerleyen sayfalarda önerdiğim şey, en yeni deneyimlerimiz ve yakın dönem korkularımızı çıkış noktası olarak insanlık durumunu yeniden düşünmektir. Burada söz konusu olan kesinlikle düşünmektir ve bana öyle geliyor ki düşünmeme hali-gaflet içindeki bir umursamazlık ya da dumura uğramış bir zihin ya da koflaşmış doğruları tasasızca terennüm eden bu hal zamanımızın en bariz özellikleri arasındadır. O nedenle önerdiğim şey aslında çok basittir: Hiçbir şey yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir (Arendt, 2011:s. 33).

Anlamaya çalışmak, bunun için de konu edinilen hakkında düşünmek, Arendt'in kendine çizdiği yolun başlangıcı ve diğer insanlara da tavsiyesi olmuştur. Canovan, Arendt'in sesli düşünmekle amaçladığı şeyin, başkalarını düşünmeye teşvik etmek olduğunu belirtmiştir (Canovan, 2011: s. 19). Claude Lefort da "Hannah Arendt and the Question of Political"da, hiçbir yazarın, düşünce ile olaylar arasındaki bağı Arendt'ten daha kesin ifade etmediğini belirtmiştir. Lefort'a göre, düşünmeye duyduğu isteği ve ona sadık kalma ihtiyacını anlayamadığımız takdirde, Arendt'i de tam olarak anlamamız mümkün olmayacaktır (Lefort, 1988: s. 47).

Arendt *The Life of the Mind*'da düşünmenin tanımını vermektedir. Arendt için düşünme bilişsel ve özel olmayan anlamıyla, insan yaşamının doğal bir ihtiyacıdır. Üstelik, sadece az miktarda kişiye özgü değildir; herkeste, her zaman için bulunan bir yetenektir, bu nedenle düşünme yetersizliği, beyin gücünden eksik olanların başarısızlığı değildir, düşünme yetersizliği, herkes için her zaman geçerli olabilecek bir olasılıktır (Arendt, 1981: s. 191).

Düşünmenin yaşama eşlik ettiğini ve yaşamın maddesizleştirilmiş, manevileşmiş özü olduğunu vurgulayan Arendt, düşünmesiz bir hayatın da olanaklı olduğunu, ancak bu durumda yaşamın kendi özünü geliştirmekte başarısız olacağını ileri sürer. Böylece, düşünmesiz bir yaşam sadece anlamsız olmakla kalmayacak, böyle bir yaşama sahip olan insan tam olarak yaşıyor/canlı da olmayacaktır. Arendt için düşünmeyen insanlar, uyurgezer gibidirler (A.g.y.,s. 191).

Arendt sözünü ettiği bu düşünme yetersizliğinin, sadece düşünmek için yeterli zekaya sahip olmayanlarda ya da psikolojik rahatsızlığı bulunanlarda değil, her insanda ortaya çıkabileceğinin, böylece o insanı nasıl bir uyurgezere dönüştürebileceğinin, yaşamın manevi özünü nasıl yitirebileceğinin ve bunun ne kadar kötü sonuçlara varabileceğinin örneğini, 1961 yılında *The New Yorker* için izlemek ve yazmak üzere gittiği Kudüs'te, Eichmann Davası sırasında deneyimlemiştir. Son eseri olan ve insan zihninin düşünme, isteme ve yargılama yetileri üzerine yazdığı *The Life of the Mind*'ın girişinde, insan zihninin yetileriyle ilgilenmeye karar vermesinin iki farklı nedeni olduğunu ve bunlardan birinin Eichmann Davası olduğunu belirtmiştir (Arendt, 1981: s. 3). Arendt, Eichmann'ın gerçekleştirdiği eylemlerin canavarca olduğunu söylerken, bu eylemleri

gerçekleştiren kişinin, Eichmann'ın, en azından 11 Nisan 1961 tarihinde başlayan ve 15 Aralık 1961'de ölüm cezası alması ile son bulan dava sırasında, oldukça normal ve sıradan görüldüğüne, ne şeytani ne de canavarca olduğuna dikkati çeker. Onun, geçmiş davranışlarında olduğu gibi dava öncesindeki polis soruşturmasında ve dava sırasındaki davranışlarından çıkarılabilecek olan kayda değer özelliğinin aptallık değil, düşünmemezlik olduğunu belirtir (Arendt, 1981: s. 4). Arendt'in bu dava sırasında gözlemledikleri, onu, iyi ve kötü probleminin, doğruyu yanlıştan ayırt etme yetimizin, düşünme yetimizle bağlantılı olup olmadığını araştırmaya yönlendirmiştir.

The Life of the Mind' in ilk taslağı olan, 1970 yılında kaleme aldığı "Thinking and Moral Considerations"ta da Eichmann'la ilgili olarak yaptığı gözlemi şu cümleyle anlatmıştır: "Bu aptallık değildi fakat, tuhaf, oldukça otantik bir düşünme yetersizliğiydi" (Arendt, 1971: s. 417)

Arendt, bu düşünme yokluğunun ilgisini nasıl çektiğinden söz ettikten sonra, düşünme nedir, kötülük nedir sorularını arka arkaya sorarak, düşünmesizliğin, düşüncesizliğin nasıl olup da kötülüğe neden olduğunu araştırmaya girişir (Arendt, 1981: s. 418). Platon'un "hiçkimse isteyerek kötü olmaz" sözünden, herkesin iyi olmak istediği sonucunun çıktığını ama en büyük kötülüklerin, iyi ya da kötü olmaya karar vermemiş kişiler tarafından yapıldığını belirtir. O, düşünme eyleminin, Platon'un söylediği gibi sadece bilgisever, asil ruhlara özgü olmadığını, aksine, düşünme yetisinin insanın yapısal özelliklerinden bağımsız olarak herkeste var olduğunu düşünmektedir (A.g.y., 438).

Arendt'e göre, hiçbir insani yeti bu denli kırılğan değildir ve hatta tiranlık koşulları altında eylemek, düşünmekten çok daha kolaydır (Arendt, 2011: s. 459). Eichmann'ın tarihin en büyük kötülüklerinden biri gerçekleştirilirken, tiranlık diyebileceğimiz koşullar içinde bu kadar önemli bir rol oynamasının nedeni de onun ruh sağlığının bozukluğu değil, ondaki düşünce eksikliği ya da düşünme yetersizliğidir. Eichmann hiç düşünmeden eyleme yolunu seçmiştir. Arendt, Kant'ın aptallığın kötü bir kalpten kaynaklandığı düşüncesine katılmadığını belirtirerek,³ düşünce yokluğunun, böylesi kötü sonuçlara varabilecek bir düşünmemezliğin çok

³Kant's *handschriftlicher Nachlass*, vol. VI, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 6900'den aktaran Hannah Arendt.

zeki insanlarda da görülebileceğinin üzerinde ısrarla durur. Kötü bir kalp, aptallığın sebebi değildir, tam tersine kötülüğün kaynağı düşünce yokluğudur (Arendt, 1981: s. 13). Arendt, “bu yanlıştır”, “bu güzeldir” deme yeteneğinin, düşünme yeteneğiyle aynı şey olmadığını kabul etmekle beraber, bu ikisi arasında bilinç ve vicdan arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki olduğunu düşünür. Yargıda bulunma, tek başına yapılan bir etkinlik olan düşünmeyi, görünüşler dünyasında açığa çıkarmaktadır:

Düşünce rüzgarının ortaya çıkması (manifestation) bilgi değildir; o doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma yeteneğidir. Bu, gerçekten, en azından benim için, taşların yerinden oynadığı nadir anlarda felaketleri (catastrophes) önleyebilir (A.g.y., 446).

Eichmann’ın yargılanmasına neden olan olaylar zinciri de, insan dünyasında taşların yerinden oynadığı anlarla doludur. Bu olaylar zinciri sırasında, düşünce rüzgarı ortaya çıkmadığı için de sonradan insanlık suçu olarak nitelendirilecek, Arendt’e göre affedilmesi mümkün olmayan felaketlerin yaşanması önlenememiştir. O, totalitarizmin son evrelerinde, insanın anlayabileceği güdülerden çıkarsanması olanaksız olan ve bu nedenle de mutlak olan bir kötülüğün boy gösterdiğini düşünür (Arendt, 2012b: s. 12).

Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*’nda Adolf Eichmann’ın davası sırasında, düşünme olmadığında, düşünmemezlik söz konusu olduğunda, kötülüğün nasıl sıradanlaşabileceğini ve mutlaklaşabileceğini ortaya koymuştur. Akla hayale sığmayacak kötülüklerin yapılmasında önemli bir rol oynayan, Eichmann’ı muayene eden yarım düzine psikiyatrist, onun akıyla ilgili hiçbir probleminin olmadığını belirterek, ona normal raporu vermiştir. Arendt, bu durumu şöyle anlatır:

...söylenenlere bakılırsa içlerinden biri, “benden, onu muayene ettikten sonraki halimden her halükarda daha normal” demişti; bir diğeryse genel itibariyle psikolojik durumunun, eşine ve çocuklarına, annesine ve babasına, kardeşlerine ve arkadaşlarına karşı tavrının “normal olduğunu, hatta insanların çok hoşuna gittiğini” söylemiştir (Arendt, 2012c: s. 36).

Arendt'in düşüncesine göre ruhbilimcilerin komik duruma düşmelerinin altındaki acı gerçek, Eichmann'ın manevi değerler bir yana, yasalar açısından bile herhangi bir zihinsel sorununun olmayışıdır (A.g.y.). Onlar, yapılan kötülüklerin sadece düşünme eksikliğinden, düşünmemelikten kaynaklandığını görememiş ve Eichmann'da onun bunca kötülüğü yapmasına neden olacak psikolojik bir rahatsızlık aramışlardır. Oysa Eichmann'ın akla hayale sığmayan kötülükleri yapmasının nedeni, yaptığıнын ne olduğunu hiç fark etmemiş, zihninin düşünme ve yargılama yeteneklerini kullanmamış olmasıdır. Arendt'in ifadesiyle o, Shakespeare'in yarattığı kötücül karakterler Iago, Macbeth ya da III. Richard gibi bir canı değildir. Arendt, Eichmann duruşmasıyla ilgili başlıca meselelerden biri olarak, bütün modern yasal sistemlerde mevcut olan bir varsayımdan söz eder. Bu varsayım, işlenen bir kabahatin suç sayılması için ortada bir kasıt olması gerekliliğidir. Kastın olmadığı yerde, hangi sebeple olursa olsun doğruyu yanlıştan ayırma yetimizin zayıfladığı yerde suç işlendiğini hissetmeyişimiz bu yüzdendir. (A.g.y., s. 282). Ancak Arendt'in düşüncesine göre, her şeyin mümkün olduğuna dair totaliter inanç, her şeyin, insanların yaşamının da tahrip edilebileceğini kanıtlamıştır ve totaliter rejimler, insanların ne cezalandırılacağı, ne de affedilebileceği suçlar olduğunu farketmemize neden olmuşlardır (Arendt, 2014b: s. 280). Totaliter rejimler, tıpkı Eichmann örneğinde olduğu gibi, affedilemez suçların ve kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Arendt, bu affedilemezliği şöyle anlatır:

İmkansız mümkün kılındığında, artık kişisel çıkarla, hırsla, açgözlülikle, hınçla, iktidar arzusuyla ve ödeklilikle anlaşılıp açıklanmayacak ve bu yüzden öfkenin öç alamayacağı, aşkın katlanamayacağı, dostluğun affedemeyeceği, cezalandırılmayacak, affedilemeyecek mutlak bir kötülük haline geldi (A.g.y.)

Arendt, kötülüğün mutlaklaştırılması olarak gördüğü, klasik bir suç ve ceza ilişkisinin ötesine geçtiğini düşündüğü bu tarz suçlarla ilgili olarak 17 Ağustos 1946'da Karl Jaspers'e yazdığı bir mektupta da Jaspers'in suç kavramını bazı açılardan eleştirerek, bu konudaki kendi düşüncelerini şöyle dile getirir:

Nazi politikasını bir suç (“cezai suç”) olarak tanımlamanız bana şüpheli geliyor. Nazi suçları, bana kalırsa, yasanın sınırlarını havaya uçurur; korkunçluklarını oluşturan tam da budur. Bu suçlar için hiçbir ceza yeterince ağır değildir. Göring’i asmak anlamlı olabilir, ama bu tam anlamıyla yetersizdir. Yani bu suç, tüm cezai suçlarla karşılaştırıldığında, bütün yasal sistemleri aşar ve paramparça eder. [...] Açıkçası suçun ötesindeki bir suçu ve iyiliğin ya da erdemin ötesindeki bir masumiyeti insani, siyasi düzeyde ele alacak kadar donanımlı değiliz (aktaran Bernstein, 2010:s. 266-267).

Eichmann da Arendt’in bu cümlelerinde tarif ettiği gibi, tüm cezai suçlarla karşılaştırıldığında, bütün yasal sistemleri aşan ve parçalayan, suçun ötesinde bir suç işlemiştir. Onun doğruyu yanlıştan ayırma yetisini kullanmayışı, düşünememezliği, kötülüğe, hiçbir psikolojik rahatsızlığı olmayan, son derece sıradan bir insanın kötülük yapmasına, kötülüğün sıradanlaşmasına neden olmuştur. Arendt, *Totalitarizm’in Kaynakları*’nda da bu durumu kavrayış noksanlığı olarak ifade eder ve bu kişilerin olaylar sırasında oynadıkları rollerin yanı sıra gerçekten olup bitenlere ilişkin sergiledikleri kavrayış noksanlığını hayret verici bulur (Arendt, 2012b: s. 15).

Arendt, kendine yapılan cinayet suçlamalarını asılsız bulan ve Yahudilerin öldürülmesiyle hiçbir ilgisi olmadığını ısrarla söyleyen Adolf Eichmann’ı şöyle anlatır:

Aptal biri değildi. Dönemin baş suçlularından biri haline gelmesine olanak sağlayan – aptallıkla kesinlikle özdeş olmayan bir şeyden– fikirsizlikten başka bir şey değildi. Hali “sıradan” ve hatta komikse, Eichmann’da şeytani ve uğursuz bir derinlik bulma konusunda en kararlı insan bile sonunda pes ediyorsa, bu durum aleladelikten hala çok uzaktır (Arendt, 2012c: s. 292).

Arendt, Eichmann’ın ölümün nefesini ensesinde hissederken, darağacında dururken bile, hayatı boyunca cenaze merasimlerinde duyduklarından ve bu yüce sözlerin kendi ölümünün gerçekliğini tümüyle bulutlandırması gerektiğinden başka bir şey düşünmemesinin alelade bir şey olmadığını belirtir (A.g.y.) ve “gerçeklikten bu kadar uzak ve bu kadar fikirsiz olmak, belki de insanın bünyesinde bulunan bütün şeytani içgüdülerin vereceği zarardan daha büyük bir yıkıma yol açabilir” sözleriyle

düşünme eksikliğinde ve böylece düşünce yoksunluğunda, insanın insana özgü şeytani içgüdüleriyle insan dünyasını nasıl mahvedebileceğini ifade etmek ister. İnsan dünyasının, düşünmemelik yüzünden mahvedilmesini, dünyanın adeta bir cehenneme çevrilişini, insanlık tarihinin anlatması en zor hikayelerinden biri ve birikimli bir terör metodu olarak gördüğü Yahudi katliamı ile örnekler:

En sonunda ölüm fabrikaları geldi: genç, yaşlı, zayıf, güçlü, sağlıklı hasta... hep birlikte öldüler; insan olarak değil, kadın erkek olarak değil, çocuk, yetişkin, oğlan, kız, iyi, kötü, güzel, çirkin olarak değil. Organik yaşamın en düşük ortasına, sürü gibi, madde gibi, ne bedeni ne de ruhu olan şeyler gibi, en karanlık ve en derin primal eşitlik uçurumuna itildiler; öyle ki üzerine ölümün kendi mührünü vurabileceği bir fizyonomiye bile sahip değildir (Arendt, 2014: s. 288).

Arendt, kardeşlik ya da insanlığın olmadığı bu korkunç eşitlikte bir cehennem imgesi görür (A.g.y). Dünya düşünmemelik sonucu ortaya çıkan kötülükten dolayı dünya olmaktan çıkmış, cehennemleşmiştir. Bu düşünmemelik öyle bir boyuta varmıştır ki sonunda kendini radikal kötülük olarak göstermiştir. Arendt radikal kötülüğü, bildiğimiz tüm normaları yıkan bir fenomen olarak değerlendirirken, radikal kötülüğü kavrayamıyor oluşumuzun her türlü felsefe geleneğimize içkin bir özellik olduğunu belirtmiştir:

Bu, hem Şeytanın kendisinin bile semavi bir kaynağı olduğunu teslim etmiş Hıristiyan teolojisi için, hem de makul güdülerle açıklanabilecek, kendi ifadesiyle “sapkın kötü bir irade” kavramıyla hemen rasyonalize etse dahi, en azından böyle bir kötülüğün varlığından kuşkulanan zorunda kalmış tek filozof olan Kant için de doğrudur. Öyleyse, bunaltıcı gerçekliğiyle bizi durmaksızın baş başa bırakan ve bildiğimiz tüm normaları yıkan bir fenomeni anlamak üzere başvuracağımız hiçbir şey yoktur (Arendt, 2014b: s. 281).

Böylesine bunaltıcı bir gerçeklik olarak karşımızda duran radikal kötülük, içindeki tüm insanların eşit oranda gereksizleştiği bir sistemle, yani totalitarizmle bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Arendt, sistemin manipülatörlerinin, kendi gereksizliklerine de inandıklarını, kendilerinin ölü mü yoksa diri mi olduklarını, hiç

yaşamamış mı yoksa asla doğmamış mı olduklarını umursamadıklarını ve gittikçe daha tehlikeli hale geldiklerini ifade eder (A.g.y.).

Arendt için düşünmede, insanı kötülük yapmaktan ve insanları gereksizleştiren radikal kötülüğün de ortaya çıkmasından alıkoyan bir şey varsa, bu nesnesinden (düşünüldenden) bağımsız olarak, düşünme eyleminin kendi içinde bulunan bir özellikten kaynaklanmaktadır (Arendt, 1981: s. 180). Düşünmemelik, kötülüğün yayılmasına ve sıradanlaşmasına neden olmuştur ve bundan kurtulmak için her şeyden önce, insanın, Eichmann'ın yapmadığı şeyi yapması, kendi eylemleri üzerinde, olan bitenler üzerinde, düşünmesi gerekmektedir. Ancak düşünmek de kötülüğün engellenmesi için tek başına yeterli değildir. Arendt düşünmeyi Homeros'un *Odysseia* destanındaki Penelope'nin örgüsüne benzetir:

Düşünme işi, Penelope'nin örgüsü gibidir, bir gece önce tamamladığını, her sabah çözer (Arendt, 1978: s. 88).

Gündüz ördüklerini gece boyunca söken, ertesi sabah örmeye yeniden başlayan ve böylece hiç ilerlemeyen, hep yerinde sayan, hiçbir sona varmayan örgüsüyle Penelope, Arendt için düşünme sürecinin sürekli tekrarlanışını ve sonsuzluğunu temsil etmektedir. Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda da düşünme etkinliğinin yaşamın kendisi kadar acımasız ve tekrarlı olduğunu belirtmiştir. (Arendt, 2011: s. 251). Richard Bernstein "Arendt on Thinking"de Arendt'in düşünme üzerine düşünmesini şu sözlerle anlatır:

Arendt'in düşünme hakkındaki düşünmesi bazen eski ipleri kullanan bazen kumaşa yeni ipleri katan, tekrar ve tekrar dokunan ve yeniden dokunan incecik bir ağa benzer. Süreksizlik ve farklılık kadar süreklilik de vardır (Bernstein, 2000: s. 283).

Süreksizlik kadar sürekliliği de içeren, sürekli yenilenip duran, Arendt'in Penelope'nin örgüsüne benzettığı düşünme, sonunda bir yere varmak zorundadır. Arendt *The Life of the Mind*'in ilk bölümü olan "Düşünme"nin hemen başlangıcında

Heidegger'den bir alıntı yaparak, düşünmenin ne olduğunu açıklamadan önce, onun ne olmadığına dair bir ipucu verir. Heidegger'e göre, düşünme bilimlerin yaptığı gibi bir bilgi getirmemektedir. Kullanışlı pratik bilgelik üretmemektedir. Evrenin bilmecelerini çözmediği gibi bize eyleme gücü de bağışlamamaktadır (Arendt, 1981, vol I: s. 1). Bütün bunları sağlayamayacaksa, o halde düşünme ne içindir? Düşünmenin amacı nedir? Aklın düşünme yetisini kullanamayan insan, akıl almaz kötülükleri, tıpkı Eichmann'ın yaptığı gibi, gözünü bile kırpmadan yapabilecektir. Arendt düşünmenin amacının anlamak olduğunu belirtir (Arendt, 1978: s. 60). Bilmenin doğruyla uğraşmasına benzer şekilde, düşünmenin de uğraşı anlamdır. Penelope'nin ipi, sonunda anlamaya dönüşmek zorundadır. Arendt'in, *Totalitarizm'in Kaynakları*'nın önsözünde de söylediği gibi:

...modern insanın (her zamankinden daha büyük, tam da evrenin varlığına meydan okuyabilecek kadar büyük) gerçek gücü ile modern insanların kendi kudretlerinin eseri olan bir dünyada yaşamak ve bu dünyayı anlamadaki aczleri arasındaki can sıkıcı uyumsuzluk; bütün bunlarla yüzleşmek ve onları anlamak mümkün olmalıdır (Arendt, 2012b:11).

Böylece Arendt, dünyayı sevebilmek ve dünyada kendini evinde hissetmek için mümkün olduğunu düşündüğü bir anlamının peşine düşecektir.

1.2 Düşünmenin Amacı Olarak Anlamak

Arendt'in felsefi izleğinde son derece önemli bir rolü olan Augustinus'un yaşamını yönlendiren temel ilkelerden biri *credo ut intelligam* yani "anlamak için inanıyorum" olmuştur. Bu ilke, Ortaçağ filozoflarının büyük çoğunluğunda olduğu gibi Augustinus için de birçok açıdan yol gösterici olmuştur. Pek çok Ortaçağ filozofu gibi o da anlamak için inanmış, inandığı için anlamış, kendini ve dünyayı anlamının yolunun, Tanrı'yı anlamaktan geçtiğini düşünmüştür. Augustinus'a göre her şeyden önce Tanrı'yı aramak gerekmektedir, Tanrı'yı aramak insanın kendini aramasıdır, kendini aramak da temelini itiraf etmekte, kendi eylemleriyle yüzleşmekte bulacaktır. Augustinus için önemli olan, önce Tanrı'yı, sonra kendini

bilmektir, Augustinus bunu “*Noverim Te, noverim Me*”, seni bileyim, kendimi bileyim olarak ifade etmektedir (Çotuksöken-Babür, 2000: s. 72).

Arendt’in kendini bilmek ve anlamak için bulduğu yolsa, inanmak değil, düşünmektir. O, dünyayı anlamamanın yolunun, insanı anlamaktan, insanı anlamamanın yolunansa onun kurduğu, onun eseri olan dünyayı anlamaktan geçtiğini düşünür. Anlamamanın başlangıcıysa, düşünmedir. İnsan ve dünya, karşılıklı bir ilişki içinde birbirlerini oluşturmakta ve birbirleri aracılığıyla anlaşılır olmaktadır.

Anlamak, Arendt için de, Augustinus’un *İtiraf*’ında yaptığı gibi yüzleşmeyi ve itiraf etmeyi gerektirmektedir. Varlığı kabul edilen ve itiraf edilen şeyler daha anlaşılır hale gelecektir. İleriye ve daha iyiye doğru gitmesi beklenen ve istenen insanın arkasında, önce anlaması ve değerlendirmesi gereken bir geçmiş uzanmaktadır. *Geçmiş ve Gelecek Arasında*’da Dostoyevski’nin *Karamazov Kardeşler*’inden yaptığı bir alıntıda, Staretz’in, müzmin bir yalancı olan baba Karamazov’un sorduğu, “kurtuluşa ermek için ne yapmam gerekir” sorusuna, “her şeyden önce kendine yalan söylemeyi bırak”, dediğini hatırlatırken (Arendt, 2012a, s. 307) aslında Arendt de bize, bizim de kendimize yalan söylemeyi bırakmamız ve gerçeklerle yüzleşmemiz, gerçekleri kendimize itiraf etmemiz gerektiğini hatırlatmaktadır. Nasıl ki Staretz’e göre, baba Karamazov’un kurtuluşa ermesinin yolu, kendine yalan söylemeyi bırakmaksa, Arendt’in yaşadığı dönemdeki ve aslında bütün dönemlerdeki insanın da bu dünyada kurtuluşa ermek, kendini bu dünyada evinde hissetmek için yapması gereken şey aynıdır: Kendine yalan söylemeyi bırakmak, acı da verecek olsa gerçeklerle yüzleşmek.

Gerçeklerle yüzleşme ve onları itiraf etme zamanı gelmiştir. Arendt, Batı tarihinin alt akıntısının sonunda yüzeye çıkarak geleneğin onurunu gasp ettiğini düşünmektedir, “*bu nedenle geçmişte iyi olanı alıp ona basitçe, “işte bizim mirasımız” diyecek; kötü olanıysa zamanla unutulup gidecek ölü bir yük olarak düşünüp atacak durumda değiliz*”dir (Arendt, 2012b: s. 12) ve her şeyden önce, bu alt akıntıyla hesaplaşmamız gerekmektedir.

Ya da “*Arendt’te anlamlı bir yeni başlangıca ulaşabilmek, her zaman için kişinin anlamak zorunda olduğu geçmişe bağıntılıdır*” (Schüles, 2002: s. 199). Nasıl

ki Augustinus kendini anlamak için kendiyile ilgili her şeyi *İtirafılar*'ında Tanrı'ya itiraf ettiyse, insan da kendini ve dünyayı anlamak için, tıpkı baba Karamazov gibi kendine yalan söylemekten vazgeçmeli, dünyayı oluşturan ve dünyada olup biten hiçbir şeyi görmezden gelmemeli, her şeyle tek tek yüzleşmeli, dünyayı ve insanlık durumunu, olduğu haliyle kendine itiraf etmelidir.

Arendt'in Augustinus'un itirafı üzerine düşüncelerini, 4 Aralık 1930 tarihinde *Frankfurter Zeitung*'da Almanca olarak yayımlanan "Augustin und der Protestantismus" adlı makalede bulabiliriz. Arendt, Augustinus'un, itirafında önceki yaşamını ve onun her ayrıntısını hatırlamaya zorlandığını, çünkü o yaşamın her anının günahla dolu olduğunu, dolayısıyla onun her anının kurtuluşun gücünü ve mucizesini daha da büyüttüğünü düşünür (Arendt, 2014: s. 68). Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda, en yeni deneyimlerimizi ve en yakın dönem korkularımızı çıkış noktası olarak insanlık durumunu yeniden düşünmeyi önerdiğinde ve hiçbir şeyin yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli olmadığını söylediğinde, (Arendt, 2011: s. 32) insanın kendiyile ve kendi yaptıklarıyla yüzleşmesinin, kendine kendini ve içinde bulunduğu durumu itiraf etmesinin ne denli önemli olduğunu bir kez daha vurgular.

Arendt için, ancak "böylesi bir itiraf sayesinde, kişinin yaşamı birleşik/anlamalı bir süreklilik kazanır; kurtuluşa giden yol olur" (Arendt, 2014: s. 68). İnsan, şimdi içinde yaşadığı dünya nasıl bir yer olursa olsun, ancak olan bitenle yüzleşmek ve olan biteni itiraf etmek sayesinde kendine ve yaşadığı dünyaya yeni bir yön verebilecektir. İnsanın kendine yeni bir dünya kurması, ancak böylesi bir itirafın getireceği anlama sonrasında mümkün olacaktır.

Arendt'in istediği, gerçekliği yok saymak değil, onunla yüzleşmek ve nihayet uzlaşmaktır. Arendt'in çağıyla ve insanlıkla yüzleşmesini ve bütün olan bitenleri olduğu gibi kabul ederek açığa çıkarmasını bir itiraf olarak değerlendirdiğimizde, onun bu itirafıyla Augustinus'un itirafı arasındaki benzerliğin yanı sıra, bu iki çeşit itirafın arasındaki farkın ne olduğu üzerinde de düşünmemiz gerekmektedir. Kuşkusuz Arendt'in bütün bir çağa ve insanlığa dair itirafı, Augustinus'un kendi geçmişini ve geçmişteki hatalarını itiraf etmesinden farklıdır. Bu farklılığın ne olduğunu, yine Arendt'in kendi eserlerinden birinde, *Geçmiş ve Gelecek Arasında*'da yaptığı felsefi hakikat ve olgusal hakikat ayrımında bulabiliriz.

O, siyasetle en fazla ilgisi olan hakikatlerin olgusal hakikatler olduğunu, birlikte yaşayan ve eyleyen insanların kaçınılmaz olarak yarattıkları sonuçlar olan olguların ve olayların siyasi alanın dokusunu oluşturduğunu düşünmektedir (Arendt, 2012a: s. 276). Olgusal gerçeğin her zaman başka insanlarla ilişkili olduğunu, yığının yer aldığı olaylar ve şartlarla bağlantılı olduğunu belirten Arendt, felsefi hakikatinse, tekil haldeki insanla ilgili olduğu için, doğası gereği siyaset dışı olduğunu vurgular (A.g.y.). Felsefi hakikat, tıpkı Platon'un mağara örneğinde, yolculuğundan dönen filozofun elde ettiği hakikati anlatmaya çalıştığı gibi, "bana öyle geliyor ki" kılığında ortaya çıkar ve kesinlikten uzak bir görüş düzeyine düşer (A.g.y., s. 284). Augustinus'un itirafında da bulabileceğimiz felsefi hakikat, bir kanaat olmaktan öteye gidemezken, olgusal hakikat siyasi düşünceye bilgisel temelini verecektir (A.g.y., s. 286). Arendt, olguları şöyle tanımlamaktadır:

"Olgular" derken, herkesin bilgisi dahilinde olan şeylerden söz ediyorum, ama ne var ki bu olguların gayet başarıyla ve ekseriyetle de kendiliğinden bir şekilde kamu önünde tartışılmalarını tabu addedip, yasaklayanlar ve onlara sır olmadıkları halde sanki sırmış gibi yaklaşanlar da bu olguları bilen aynı kişiler olabilmektedir (Arendt, 2012a: s. 283).

İşte Arendt de, sanki sırmış gibi saklanmaması gereken olguları açığa çıkarmaya, bu olgular üzerinde düşünmeye ve bu olguları anlatmaya çalışır. Onu, tanımını kendisinin verdiği, bir olgusal hakikat anlatıcısı olarak düşünmemiz mümkündür. O "bana öyle geliyor ki"nin değil, olguların itirafçısı ve anlatıcısıdır: "*...o; kendini bu dünyada bir yabancı olduğu düşüncesi ile avutamaz; ne de bizlerin eğer hakikat diye bir şey olacaksa, onun hakikatinin bu dünyaya ait olmadığı fikriyle kendimizi teselli etmeye hakkımız vardır*" (Arendt, 2012a: s. 285).

Arendt, bu dünyada bir yabancı olduğu düşüncesi ile kendini avutmak bir yana, dünyada kendini evinde hissetmenin ve *amor mundi* ile yaşamının bir yolunu aramaktadır. O, bir olgusal hakikat anlatıcısı olduğu gibi, aynı zamanda bir hikaye anlatıcısıdır da. Arendt, olanı (ne olduğunu) söyleyen birinin daima bir hikaye anlattığını ve bu hikayede tekil/özel olguların olumsuzluklarını yitirip, insan tarafından anlaşılabilir belli bir anlam kazandıklarını söyler ve Isak Dinsin'in, "*hikaye haline getirildiklerinde ya da haklarında bir hikaye anlatıldığında bütün*

dertler katlanılır olur”, sözlerinin tamamen doğru olduğunu belirtir (A.g.y., s. 316). Olgusal hakikat anlatıcısı, aynı zamanda bir hikaye anlatıcısı olduğu ölçüde, gerçeklikle uzlaşmayı sağlayacaktır ve Arendt’e göre, hikaye anlatıcısının siyasi işlevi şeylerin oldukları gibi kabulünü sağlamak ve öğretmektir (A.g.y.)

Augustinus, diğer insanlara değil, sadece Tanrı’ya itirafta bulunurken “bana öyle geliyor ki” diyen felsefi bir hakikatin içindedir, Arendt’se, insanın, insanlık durumunun itirafını kendi için olduğu kadar diğer insanlar için de yapmış ve başta *İnsanlık Durumu* olmak üzere bütün eserlerinde, insanlığın geçmişiyle hesaplaşma, yapılanlar üzerinde düşünme ve bunları hem bir hikaye anlatıcısı hem de olgusal hakikat anlatıcısı olarak aktarma işini üstlenmiştir. Onun itirafları, herkes adına ve herkes içindir. O insanlık durumunu anlamak için, geçmişle hesaplaşmış, yaşanan her şeyi itiraf etmiş, böylece bir olgusal hakikat anlatıcısı olmayı seçmiştir. Arendt’in bütün eserlerinde görülen bu itiraf, Tanrı için ya da bir öte dünya için değil, bu dünya ve bu dünya içindeki insan içindir. Onun kurtuluşa kavuşmasını istediği insan, bu dünyada yaşayan insandır.

Augustinus’un yaşadığı çağda, anlamak için inanmak ne kadar kaçınılmazsa, anlamamanın inanmaktan başka yolu yoksa, Arendt’in yaşadığı çağda da anlamak için düşünmek o oranda kaçınılmazdır. Arendt, 1950 yılında yazdığı şu cümlelerle, yaşadığı çağı şöyle değerlendirir:

Geleceğimiz hiç bu denli öngöründen uzak olmamış; bizler, özçıkarcın ve sağduyunun kurallarını gözetmekten bu denli uzak siyasal güçlere –önceki yüzyılların ölçütleriyle değerlendirecek olursak, düpedüz cinnet halindeki güçlere– hiç bu ölçüde bağımlı olmamıştık (Arendt, 2012b: s. 10).

Cinnet halindeki güçler üzerine düşünülmedikçe, bu güçleri aşmak ve bu bağımlılıktan kurtulmak da mümkün olmayacaktır. Arendt, yaptığı çalışmalarda ve yazdığı kitaplarda, kendine, bu cinnet halindeki güçleri düşünme görevini vermiş görünmektedir. O, *–ne varlığını yadsıyarak ne de ağırlığı altında ezilerek– yüzyılımızın omuzlarımıza yıktığı yük her ne ise onu incelemek ve bilinçle taşımak,*

(A.g.y.,s. 11) istemektedir. *Totalitarizm'in Kaynakları'nı* yazma nedenini de bu isteğiyle bağlantılı olarak dile getirir:

Elinizdeki kitap, siyasal ve tinsel dünyamızın bütün geleneksel unsurlarını çözen ve şeylerin özgül değerlerini yitirmesine yol açarak onları insan kavrayışının tanıyamayacağı, insani amaçlarla kullanılamayacak hale sokan bir birikintiye dönüştüren gizli mekanizmaları bulup çıkarmanın mümkün olması gerektiği gibi bir kanaatten yola çıkarak yazıldı (Arendt, 2012b: s. 10).

Fatmagül Berktaş'a göre de Arendt'in yöntemi, onun kendi ifadesiyle, yapıyor olduğumuz şey üzerine düşündürmektir. Arendt, aynı anda hem tarihsellik hem de bugün üzerine odaklanmaktadır ve bu yöntem onu, içinde yaşadığı dönemin felaketlerini tahlil ederken aynı zamanda bu felaketlerin nasıl aşılabileceği üzerinde düşünmeye sevk etmektedir (Berktaş, 2012: s. 38). Berktaş, Arendt için anlamının, bireysel olarak birbirimizi anlamının ötesinde aynı dünyaya birbirimizin bakış açısından da bakabilmek, son derece farklı ve çoğu kez çatışan yönlerdeki aynılığı – ortaklığı– görmek anlamına geldiğini ve onun kastettiğinin kendi konumumuzu muhafaza ederek, başkalarının konumlarını ve dolayısıyla farklı bakış açılarını anlayabilecek şekilde muhayyilemizi genişletmek anlamına geldiğini belirtir (Berktaş, 2012: s. 170). Arendt, Antik Yunan *philantropiasının* savunucusu ve gerçekleştiricisi olarak görülmektedir.

Arendt için aklın görevi de olan biteni anlamaktır, insan ancak anlama sayesinde dünya ile barış içinde olacaktır ve eğer akıl barışı getiremez ve gerçekle uzlaşma sağlayamazsa, kendini düpedüz bir savaş içinde bulacaktır (Arendt, 2012a: s. 19).

Yaşadığı dönem itibarıyla, dünyanın, insanın anlam vermekte zorlandığı süreçlerden geçtiği hesaba katılacak olduğunda, anlamının ne oranda kaçınılmaz olduğu açıkça ortaya çıkar. Arendt, ilk olarak 1954 yılında *Partisan Review*'da yayımlanan, daha sonra *Anlama Denemeleri* kitabında da yer alan, "Anlama ve Politika" isimli makalesinde, anlama etkinliğinin hiçbir zaman sarıh sonuçlar

doğurmayan karmaşık bir süreç olduğunu, sonu gelmeyen, sürekli değişim içindeki bu etkinlik, yani anlama sayesinde gerçeklikle uzlaştığımızı ve dünyayı bize yabancı bir yer olmaktan çıkarmaya çalıştığımızı belirtir (Arendt, 2014: s. 426) ve şöyle der

Anlama etkinliği sonu gelmez bir süreçtir ve dolayısıyla nihai sonuçlar doğuramaz. İnsanın özgül olarak hayatta kalma biçimidir o; zira her tekil kişi, bir yabancı olarak içine doğduğu ve kendi ayırık biricikliği ölçüsünde, hep bir yabancı olarak kaldığı bir dünya ile uzlaşmak zorundadır. Anlama etkinliği doğumla başlar, ölümle biter (A.g.y.).

Bu sözlerle birlikte dünya, anlama yoluyla uzlaşmamız gereken bir yer olarak tanımlanmaktadır. Arendt için anlamak öylesine önemlidir ki ona göre yazmak bile bir anlama arayışıdır. Bu nedenle Arendt, 1975 yılındaki ölümüyle son bulan anlama etkinliği boyunca, dünyaya ve insana dair kendi anladıklarını yazarak aktarmaya, yazarken de anlama arayışına devam etmiştir. Öyle ki onun yaşamı, anlama denemeleriyle doludur. Arendt'in 1930-1954 yılları arasında yazdığı denemelerini, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm, Anlama Denemeleri* başlığı altında bir araya getiren Jerome Kohn, derlemenin giriş yazısına, eski bir Çin atasözüyle başlamıştır: “İlginç zamanlarda yaşamak bir lanettir” (Kohn, 2014a: s. 1). Kohn, Arendt'in de yaşadığı korkunç yüzyılın olaylarını büyük bir tutkuyla anlamaya, dünyanın acılarıyla, duygusallıktan uzak ve kaçamaksız yüzleşmeye çalıştığını belirtir. Arendt, kendi neslinin yetişkinlik çağıının büyük bir bölümünde, Ne oldu? Niçin oldu? Nasıl olabildi? sorularıyla birlikte yaşamaya mecbur bırakıldığını yazar ve (Arendt, 2014b: s. 10) Nazi Almanyasının yenilgisinin, çağdaş olayları bir tarihçinin geriye dönük bakışı ve bir siyaset bilimcinin analitik coşkusuyla değerlendirmek için uygun olan ilk an olduğunu, henüz *sine ira et studio* yani öfkesiz ve müsamahasız değil ama hüznle, acıyla ve bir feryat etme eğilimiyle, ne olduğunu anlatmak ve anlamaya çalışmak için bir şans olduğunu düşünür (A.g.y.).

Arendt'in kendi de bu şansı değerlendirmeye çalışmış çalışmış olmasına ama, yine de Arendt için insan, onu kendi elleriyle kurmuş olsa, onun içinde yaşasa ve onunla anlama yoluyla kısmen uzlaşsa da, anlama ancak ölümle son bulacağı ve hiçbir zaman tamamlanmayacağı için, dünyaya her zaman biraz yabancı kalacaktır.

Kohn, derlemenin hemen başında Arendt'in bir şiirine yer verir. Bu dizelerde Arendt, dünyaya olan sevgisini şöyle anlatmaktadır: “Bu dünyayı seviyorum. Bir gezgin yabancı bir yeri nasıl seviyorsa öyle başka türlü değil” (*Ich liebe die Erde so wie auf der Reise den fremden Ort und anders nicht*) (Arendt, 2014a: s. 34). Arendt'in bu dizelerde insanın gezgin bir yabancı gibi merakla, belki de heyecanla, doğduğu andan itibaren keşfetmeye ve anlamaya çalıştığı dünyayı hiçbir zaman tümüyle kendi yurdu olarak göremeyeceğini, kendini dünyada evinde hissetmeyeceğini düşündüğü görülmektedir ama, Arendt'e göre bu, insanın dünyayı sevmesine ve ona minnet duymasına, ona dahil olmasına engel olmayacaktır. *Men in Dark Times*⁴ta Lessing üzerine düşüncelerini belirtirken, onun, dünyanın o zamanki haliyle kendini hiçbir zaman evinde hissetmediğinden ama dünyayı daima anlamaya çalıştığından, ona daima bağlı kaldığından ve diğer insanlara duyduğu kardeşçe bağlılıktan hiçbir zaman vazgeçmediğinden söz ederek (Arendt, 1968: s. 5), böyle bir sevgiyi gerçekleştirebilen bir insanın portresini çizmiş olur.

Dünyayla uzlaşmanın, dünyada kendini biraz da olsa evinde hissetmenin yolu anlamak, en azından anlam arayışından vazgeçmemektir. “*Ben anlamak istiyorum. Eğer diğerleri de anlarsa –benim anladığım anlamda anlarsa– bu bana bir tatmin duygusu verir, kendimi sanki evimdeymiş gibi hissederim*” (Arendt, 2014: s. 41) diyen Arendt, yaşamı boyunca anlamaya, anladıklarını da başkalarıyla paylaşmaya ve bu sayede kendini dünyada, evinde hissetmeye çalışmıştır.

Arendt, Kral Süleyman'ın Tanrı'ya ettiği duada olduğu gibi anlayan bir yüreğe sahip olmayı, bir insanın alabileceği ve arzu edebileceği en büyük ihsan olarak görür (Arendt, 2014a: s. 444). İnsanın kendini dünyaya ve başkalarına yabancı hissetmemesini sağlayacak olan da yine anlayan bir yürek olacaktır. Arendt'e göre Süleyman, “anlayan bir yüreğin” (sadece tefekkür ya da sadece duygunun değil) diğer insanlarla/yabancılarla aynı dünyada sonsuza dek bir arada yaşamayı hem bizim hem de onlar açısından katlanılır kıldığını biliyordu (A.g.y.).

Böylece, Kral Süleyman gibi, anlayan bir yüreğe sahip olmayı dileyen Arendt, kendine, anlamaya çalışan yüreğine, anlama nesnesi olarak seçtiği dünyaya

⁴ Bu eser, Türkçe'ye çevrilmemiştir. Çevirisi, *Karanlık Zamanlarda İnsanlar* olarak yapılabilir.

ve dünya içindeki insanın konumuna yönelmeye devam eder. Şimdi, bizim anlamamız gereken de Arendt için dünyanın ne anlama geldiğidir.

2. BÖLÜM: DÜNYAYI ANLAMAK

2.1 Dünyanın Ölümü ve Çöl Dünya

Arendt'in sevgi ve aşk kavramları üzerine düşüncelerinin ilk izlerini bulduğumuz gibi, dünya üzerine ilk düşüncelerini de yine Augustinus üzerine yazdığı doktora tezinde bulabiliriz. Bu nedenle, dünya kavramıyla ilgili olarak, Arendt'in doktora tezindeki Augustinus'a dair incelemelerini gözden geçirmek yerinde olacaktır. Arendt, tezde Augustinus'un dünyadan ne anladığını sorgulayarak onun dünyaya attığı iki farklı anlamı ele alır. Bunlardan birincisi, Tanrı tarafından yaratılan fiziksel evrendir (Arendt, 1996: s. 58). Augustinus, ikinci anlamda dünyayı, kalıcılık ve anlam arayışı sırasında insanlar tarafından oluşturulan bir yer olarak ele alır. Augustinus'un bu ikinci anlamda kullandığı dünya kavrayışı, Arendt'in insan yapımı şeyler dünyası tanımına, *homo faber*in meydana getirdiği insan eseri dünya tanımına benzemektedir. Arendt de Augustinus gibi yeryüzü ve dünya ayrımı yaparak, yeryüzünün insana sunulan bir mekân olduğunu ama dünyanın insan tarafından inşa edildiğini ifade eder. Arendt *İnsanlık Durumu*'nda, insanın, *animal laborans*, *homo faber* ve eyleyen insan aşamalarından geçerek, kendisine ham halde verilen dünyayı; içine doğmuş olduğu yeryüzünü işleyerek nasıl dünya haline getirdiğini ayrıntılı olarak inceler.

Augustinus'a göre şeylerin gerçekleştiği mekân olarak, dünyayı insanlar yaratır, ancak buna rağmen, şeylerin olmasını sağlayan, (Tanrı) dünyanın dışındadır (Scott&Stark, 1996: s. 150). Augustinus, *Homilies on the first Epistle of John*'da dünya derken sadece fiziksel bir mekânı değil, aynı zamanda bu mekân içinde yaşayanları da kastettiğimizi belirtir. Dünya sadece Tanrı'nın yaptığı yeryüzü ve deniz veya cennetten, görülebilir ve görülemez şeylerden ibaret değildir. Tıpkı ev derken hem yapıyı hem de içinde oturanları kast ettiğimiz gibi, dünya derken de sadece fiziksel mekânı değil, fiziksel bir mekân olarak onun içinde yaşayanları da düşünmek gerekmektedir (aktaran Arendt, 1996: s. 17).

Arendt'in henüz doktora tezini yazdığı sırada, Augustinus'ta da gördüğü ve üzerinde durduğu bu düşünce, yani dünyayı sadece fiziksel bir mekan olarak değil, içinde yaşayanlarla birlikte düşünme, Arendt'in siyaset felsefesinin mihenk

taşlarından biridir ve dünyanın, siyasetle olan bağlantısının açığa çıktığı temel düşüncedir.

Margaret Canovan *İnsanlık Durumu*'na yazdığı önsözde, Arendt için insanların yeryüzünde yaşadıklarını ama dünyada ikamet ettiklerini ifade ederek (Arendt, 2011: s. 15), Augustinus'taki ayrıma benzer şekilde onun yeryüzü ve dünya ayrımını vurgular. Yeryüzü, fiziksel bir mekândır, oysa dünya bundan çok daha fazlasıdır:

Yeryüzü insanlık durumunun tam da tözünü oluşturur, ve bildiğimiz kadarıyla yeryüzü doğası insanoğluna evrende hiçbir çaba harcamadan ve insan yapısı bir katkıda bulunmadan içinde hareket edebileceği, solup alıp verebileceği bir yaşam alanı sunmak bakımından benzersiz ve yegane yerdir (Arendt, 2011:29)

Yeryüzünü bu sözlerle anlatan Arendt, sözlerinin devamında, "*insanın yaptığı dünya [ise] insan varlığını bütün yalın hayvani ortamdan ayırır*" ifadesiyle, bir kez daha yeryüzü ve dünya ayrımı yaparak, dünyanın insan tarafından yapıldığını vurgulamış olur (A.g.y.). "Rediscovering Hannah Arendt"te Scott and Stark da Arendt'in tezini yazışından yıllar sonra, *İnsanlık Durumu*'nda, emek, iş ve eylem ayrımını yaparken, dünyanın bu ikili anlamına geri döndüğünü ifade ederler. Onların yorumuna göre, emek, Augustinusçu anlamda ilk türden dünyaya yani fiziksel evrene aitken, iş ve eylem, insanlar tarafından yapılan ikinci anlamdaki dünyaya aittir. Hemen hemen kalıcı bir karaktere sahip olan eserler, iş aracılığıyla ortaya konulurken, eylem, sözler ve davranışlar aracılığıyla, insanları kamu hayatında görünür kılar (Scott&Stark,1996: s. 151). Böylece Augustinus'un insanlar tarafından oluşturulan dünyasına benzer şekilde, Arendt de dünyaya fiziksel olmanın ötesinde yeni bir anlam kazandırır. Bu anlamın en belirgin olarak ortaya çıktığı yer de siyasetin gerçekleştirileceği kamusal alan olacaktır.

Arendt'in temel eseri olan *İnsanlık Durumu*'nun yanı sıra, onun dünya ve yeryüzü ayrımını, dünya derken fiziksel bir mekândan çok daha fazlasını ifade etmek istediğini, aslında dünya derken, içinde yaşayan insanları, onların birlikteliğini ve

özellikle kamusal alanda birlikte gerçekleştirdikleri siyaseti, özgürlüklerini ve ortak yaşamlarını kastettiğini açıkça görebileceğimiz yerlerden biri de *The Promise of Politics* adlı eseridir. Arendt, dünyanın nasıl insan eseri olduğunu ve insan kendi eseri olan dünyayı kurmadan önce yeryüzünün nasıl bir “çöl” olduğunu, Roma İmparatorluğu örneğinde, açıklığa kavuşturur. *The Promise of Politics*’te de yaşadığı çağın deneyimleri üzerine düşünmeye devam eden Arendt, II. Dünya Savaşının sonunda bütün dünyayı saran bir korkudan söz eder ve Alman şehirlerine yapılan bombalı saldırıların, bir zamanlar Antik Dünya’da da olduğu gibi savaşın sadece insanları öldürmekle kalmadığını, aynı zamanda onların dünyasını çöle çevirdiğini, insan tarafından yapılanın yani dünyanın, yine insan tarafından yıkıldığını belirtir (Arendt, 2007: s. 188). Arendt için, yabancılarla kurduğu ilişkilerle, siyasi düzen düşüncesiyle, Batıda “dünya”yı yaratan ilk toplum Roma İmparatorluğudur. Arendt, Roma’dan önce olağanüstü zengin ve büyük pek çok medeniyet olmasına rağmen, onların altında yatanın, dünya değil, çöl olduğunu düşünmektedir (A.g.y. s. 189)

Roma İmparatorluğu yarattığı siyasi düzenle yeryüzünü çöl olmaktan kurtarmış ve onu bir dünya haline getirmişse de yok olmaktan kurtulamamıştır. Arendt, dünyada insanın ortaya koyduğu ne varsa onun, hatta dünyanın kendisinin de savaşlar yüzünden yok olduğunu, insanların yeniden çöl şartlarına döndüğünü düşünmektedir.

Bütün bu yıkımlar ve yeniden kurmalar göz önüne alındığında, Arendt için dünyanın hiçbir zaman tamamlanamayacak bir yer olduğunu söylememiz ve ona hiçbir zaman olmuş bitmiş bir yer gözüyle bakamayacağımızı düşünmemiz mümkündür.

Arendt, *The Promise of Politics*’te de 20. yüzyıldaki savaşların, dünyayı çöle, yeryüzünü yaşamsız bir maddeye çevirdiğini belirtirken, çöl metaforunu, kendisinden yüzyıllar önce yaşamış olan Augustinus’tan ödünç almış görünmektedir. Augustinus’un inananlar için, yani içinde yaşadıkları bu dünyayı değil de, Hıristiyanlığın vaat ettiği öte dünyayı sevenler için, bu dünyanın, İsraililer için çöl neyse o olduğunu, bu yüzden onların, evlerinde değil, çadırlarda yaşadığını dair sözlerini alıntılar (aktaran Arendt, 1996: s.19).

Nasıl ki Augustinus öte dünyaya inananlar için bu dünyanın bir çöl olduğunu vurgulamışsa, Arendt de içinde yaşadıkları dünyanın çöl haline geldiği durumlarda, insanların, İsraililer gibi, bu çöl dünyaya yabancılaşmasını ve kendilerini bu dünya içinde evlerinde değil sanki çadırda yaşamış gibi hissetmelerini incelemiştir. Sylvie Courtine-Denamy “Eyleme ve Düşünme”de Arendt’in mutsuz anlara karşın, tüm yaşamı boyunca siyasete güçlü bir ilgi duymasını ve eyleme büyük değer vermesini, ıstıraplarını kendisinin de tanıdığını söylediği Yahudi halkının indirgendiği dünyasızlığa bir tepki olarak mı yorumlamalıyız diye sorar (Courtine-Denamy, 2002: s. 83). Gerçekten de dünya yitiminin, dünyanın çöle dönüşmesinin, insanın kendine ve dünyaya yabancılaşmasının yarattığı “dünyasızlık duygusu” diyebileceğimiz bu duygunun Arendt’in arayışlarına yön verdiğini düşünebiliriz. Zaten düşünme de gerçekliğin parçalanması ve bu parçalanma sonucunda insanın ve dünyanın birliğinin bozulması ile ortaya çıkmaktadır. Arendt için, insanın ve dünyanın bu birliği bozulduğunda, daha uyumlu ve daha anlamlı bir başka dünya gereksinimi ortaya çıkar (Arendt, 1981: 153). Arendt tam da daha anlamlı olan bu yeni bir dünya gereksinimine dikkatimizi çekmektedir.

The Promise of Politics için yazdığı önsözde Jerome Kohn, Arendt’in çöl-dünya metaforunu bizim ortak-dünya kaybımız için kullandığına dikkati çeker (Kohn, 2005: xxxi). Arendt, modern dünyada iki yönlü bir kaçış olduğunu düşünmüş, modern dünyadaki yabancılaşmanın biri yeryüzünden evrene, diğeri de dünyadan kişinin kendisine kaçış olmak üzere iki şekilde yaşandığını belirtmiştir (Arendt, 2011: s. 33). Ortak dünyanın kaybı ve insanın kendine kaçışı, onun çöl şartlarında yaşamaya başlaması anlamına gelmektedir. *Geçmiş ve Gelecek Arasında*’da dünyadan giderek daha çok yabancılaşan modern çağın, insanın nereye giderse gitsin yalnızca kendiyile karşılaşacağı bir durum yarattığını belirtir (Arendt, 2012: s. 125). Öyle ki bu yabancılaşmayla birlikte tarih ve doğa da insan için anlaşılır olmaktan çıkmıştır:

Dünyanın bu iki noktada da yitirilmiş olması –yani doğanın kaybı ile, bütün tarih de dahil en geniş anlamıyla insan yaratımlarının kaybı– geride onları hem birleştiren hem de ayıran müşterek bir dünyadan yoksun, ya umutsuz bir terk edilmişlik içinde ayrı düşmüş ya da kitle halinde bir araya getirilmiş insanlardan oluşan bir toplum bırakmıştır. Zira kitle toplumu, hala

birbirleriyle ilişkisi olan ama bir zamanlar hepsi için ortak bir anlamı olan dünyayı yitirmiş insanoğulları arasında otomatik olarak ortaya çıkan bir örgütlenmiş yaşamdan başka bir şey değildir (A.g.y).

İnsanlık Durumu'nun son bölümünde de dünyanın Eskiçağa nazaran daha az istikrarlı, daha az kalımlı, dolayısıyla daha az güvenilir olduğunu, gelecek dünyaya olan güvenini yitiren modern insanın bu dünyaya değil, kendine doğru atıldığını ve insanın dünyanın potansiyel manada ölümsüz olabileceğine inancından uzaklaşınca, onun gerçek olduğundan bile artık emin olamayacağını, ama gerçek olduğunu varsaydığı ölçüde de, kendini yeryüzünden hiçbir ötedünyacılığın yapamayacağı kadar uzak bir noktaya taşıdığını (Arendt, 2011: s. 453-454) söyler. Artık insan dünyasız ve umutsuzdur:

...modern insan “öte dünya”yı yitirmekle bu dünyayı kazanmış olmadı. Açık konuşursak her iki yaşamı da [bu ve öteki dünyadaki] kaybetti; gerisin geri, zihnin kendiyi oynadığı [insandan ve anlamdan yoksun] boş/nafile/hesaplama/kitaplama süreçlerinin tecrübe edilecek en ulvi ve yüksek [anlamı] oluşturduğu içebakışın içedönüklülüğüne atıldı, sürüldü (A.g.y).

Böylece öte dünyasız kalan insan, üstüne üstlük bir de ölü bir dünya içine hapsolmuştur. Arendt'in çöl dünyasını; yani, insanın yıkılan dünyasının yerine kendine henüz kurmayı başaramadığı insani dünyadan önceki ölü dünyayı incelerken, ele alınması gereken kavramlardan biri de tecrittir. Arendt, tüm gaddar yönetimlerin temel uğraşlarından bir tanesinin tecriti meydana getirmek olduğunu, çünkü ancak birbirinden mutlak olarak ayrılmış insanlar üzerinde terörün mutlak olarak hüküm sürebileceğini düşünmektedir. Gaddar yönetimlerde tecrit aracılığıyla, bir anlamda çöle dönüştürülen bir dünyada, insanlar arasındaki bütün siyasal bağlantılar koparılmaktadır, Arendt açısından, tecrit edilmiş insanlar, doğaları gereği kudretsizdirler (Arendt, 2014: s. 307).

Arendt, siyasal alanda tecrit dediğimiz şeyin, toplumsal ilişkiler alanında terk edilmişlik olarak adlandırıldığını belirtmektedir. Bu ikisi aynı şey olmadığı gibi, terk edilmeden tecrit edilmek ve tecrit edilmeden de terk edilmek mümkündür. Arendt,

“tecrit ortak bir tasanın peşinde birlikte hareket ettikleri yer olan yaşamlarının siyasal alanı tahrip edildiğinde insanların içine çekildikleri bir çıkmaz sokaktır” (A.g.y., s. 308), cümlesiyle, tecrit edilen insanın dünyadan ve diğer insanlardan uzaklaşma olgusunu açıklarken, terk edilmişliğin tecritten daha karanlık sonuçlara yol açabileceği üzerinde durmaktadır. Çünkü tecrit, yalnızca yaşamın siyasal alanıyla ilgiliyken, terk edilmişlik, insan yaşamının tümünü ilgilendirmektedir:

Ancak bir hükümet biçimi olarak totaliter tahakkümün yeniliği, bu tecritle yetinmemesinde ve yanı sıra özel yaşamı da yok etmesinde bulunur. Bu tahakküm, beşeri deneyimlerin en radikal ve çaresiz olanları arasında bulunan terk edilmişlik yani hiçbir biçimde dünyaya ait olmama deneyimine dayanır (A.g.y., s. 309).

Arendt’in terk edilmişlik olarak adlandırdığı, hiçbir biçimde dünyaya ait olmama deneyimi yalnızlıkla da aynı şey değildir. Arendt, yalnızlığın tek başına olmayı gerektirdiğini, oysa terk edilmişliğin kendini en net biçimde başkalarıyla birlikteyken gösterdiğini ifade etmiştir (A.g.y, 310). Bu noktada Arendt, yine tarihten yardım alır ve Epiktetos’un yaptığı terk edilmişlik ve yalnızlık arasındaki ayrıma dikkatimizi çeker. Epiktetos’a göre, terk edilmiş insan, kendisini bağlantı kuramadığı ve düşmanlıklarına maruz kaldığı ötekiler tarafından kuşatılmış bulur. Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*’de, Roma’nın ortasında, aile içinde, dostlar, komşular ve bir sürü köle arasında da çoğu zaman insanın yalnız olduğu zamankinden daha az yalnız sayılmayacağını, yalnızlığı ortadan kaldıranın herhangi bir insanla değil, erdemli, sözünde duran, yardımsever bir insanla görüşmek olduğunu belirterek, (Epiktetos, 2010; s. 107) kendini başkalarıyla birlikteyken açığa çıkararak terk edilmişliğe dikkatimizi çeker. Oysa, Arendt’in Jaspers’e yazdığı mektupta söylediği, sonunda, sevmeyi başardığı dünya ise bu terk edilmişlik hissinin tam tersine, başkalarıyla bağlantı içinde olduğumuz, ötekilerle dost olmayı gerektiren bir dünya içindir. *Amor mundi*, her şeyden önce, insanın kendini terk edilmiş hissetmediği bir dünyaya yöneliktir. Bu anlamda, hem insanlar arasında kurulan bir bağ hem de bu bağ aracılığıyla bir dünya kurmanın yoludur.

Arendt, terk edilmişliğin sanayi devriminin başlangıcından itibaren modern kitlelerin laneti olduğunu ve emperyalizmin yükselişiyle ve sonra da siyasal kurumlar ve toplumsal geleneklerin yıkılışıyla birlikte köksüzlük ve gereksizlikle yakından bağlantılı olduğunu düşünmektedir (Arendt, 2014: s. 309). Arendt'e göre “köksüz olmak, dünyada başkalarının tanıdığı ve güvence altına aldığı hiçbir yeri olmamak demektir; gereksiz olmaksızın hiç dünyaya ait olmamak demektir (A.g.y., s. 309) Böyle bir köksüzlük ve gereksizlik dünyasında, bir çöl dünya içinde tecrit edilmiş ve sonunda terk edilmiş insanlar için, adına *amor mundi* dediğimiz böyle bir tutuma, duyguya, ilkeye ya da bağa kavuşmaksa çok kolay görünmemektedir. Arendt'in kendisi de “sonunda dünyayı sevmeyi başarabildim” ifadesinde bu güçlüğü itiraf etmektedir.

2.2 Ölü Dünyanın Vahaları

Kohn, *The Promise of Politics* için yazdığı önsözde, Arendt'in, hem kendini çöl hayatına adapte etmeye çalışanlar, hem de çölden vahaya kaçmaya teşebbüs edenler tarafından yıkılan, çöl şartlarına sahip bir dünyada yaşam veren kaynaklar olarak gördüğü vahalardan söz eder. O halde Arendt'in yaşam veren kaynaklar olarak gördüğü bu vahalar nelerdir? Onlar, tecrit edilmiş ve terk edilmiş, köksüz ve gereksiz hisseden insanları buldukları durumdan çıkarabilecek ve onlara başka bir dünyanın kapısını açabilecek, başka bir dünya kurma olanağı yaratabilecek midir?

İnsanların, kendilerini dünyada evlerinde hissetmediği durumlar ve zamanlar, Arendt'in yaşadığı dönemde de ondan önce de daima söz konusu olmuştur. Arendt, *The life of the Mind*'da da bir Hegel alıntısı yaparak, Hegel'e göre dünya tarihinin bir mutluluk sahnesi olmadığını ve insanlık tarihindeki mutlu dönemlerin insanların uyum içinde bulunduğu solgun sayfalar olduğunu hatırlatmaktadır (Arendt, 1978: s. 153). Dünya, örneğin Roma İmparatorluğunun yıkılmasına neden olan olaylar sırasında ya da II. Dünya Savaşında yaşananlar dolayısıyla veya totalitaryen hareketler sonucunda, içinde yaşayanlar için, insanların birbirlerinden ayrı olduğu, tecrit edilmişlik, terk edilmişlikle dolu ve insanların yaşadıkları dünyaya yabancı oldukları bir çöle dönüşmektedir. İşte bu sırada, yaşam veren kaynaklar olarak karşımıza çıkan bu vahalar, Arendt'in belirlemesiyle, felsefe, sanat, sevgi ve dostluktur (Kohn, 2007: s. 32).

Arendt, bu vahaların siyasi yaşamdan bağımsız olarak var olan yaşam alanları olduğunu ve onlarsız nefes almanın mümkün olmadığını düşünür. Sanatçının kendini izole etmesi, filozofun yalnızlığı, dostlukta ve sevgide olduğu gibi bir kişinin diğerinin kalbine doğrudan ulaştığı ilişkiler yaşamın vahalarıdır (Arendt, 2007: 236). Sanat, felsefe, sevgi ve dostluk insanların kendilerine yarattığı, çöl şartlarında yaşamalarına izin veren, yaşam-veren kaynaklardır.

Arendt için, dünyanın çöle dönüşmesinin nedeni olan bütün yıkıcı güçler her zaman siyaset dışı olmuştur. Bu güçler, bir zamanlar Roma İmparatorluğunun yıkılışında olduğu gibi veya İkinci Dünya Savaşı sırasında kendisinin de gözlemlediği gibi, sadece dünyayı değil, dünyayı insani yapan bütün parçaları ve en önemlisi insanlararası ilişkileri de parçalar, insanları çöl sakinleri gibi birbirinden uzaklaştırır ve yaşamdan koparır.

Arendt, çöl dünyadaki yaşamın ilk kez Nietzsche tarafından farkedildiğini, dünyasızlığın modern gelişiminin insanlar arasındaki her şeyi yıktığını ve bunun aynı zamanda çölün yayılması olarak da ifade edilebileceğini belirtir (Arendt, 2007: s. 235). Arendt, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" derken neyi kast ettiğini *Putların Alacakaranlığı*'nda açıkladığını düşünür. Aslında Nietzsche'nin öldüğünü düşündüğü şeyin, dünya olduğunu belirtir (Arendt, 1981: s. 10-11). Arendt'in okumasıyla Nietzsche, dünyanın ölümünü, "*hakiki dünyayı ortadan kaldırdık: hangi dünya kaldı geriye? belki görünüşteki dünya?... Ama olamaz! Hakiki dünya ile birlikte bu görünüşteki dünyayı da ortadan kaldırdık!*" sözleriyle ifade etmiştir (Nietzsche, 2012: s. 26).

Dünya ölmüştür ve geriye bir çöl dünya kalmıştır. Arendt, bu noktada psikolojiyi eleştirerek onun artık bir çöl psikolojisine dönüştüğünü belirtir. Arendt için artık psikoloji, insan yaşamını çöle uyarlama disiplindir (Arendt, 2007: s. 235). Bu bilimin, yabancılaştığımız, insani niteliklerini her geçen gün daha çok yitiren bir dünya içinde, eğer çöl yaşamı şartlarına ayak uyduramıyorsak, bizde yanlış bir şey olduğunu düşünmemize neden olduğunu ve şartlara uyum sağlamamıza yardım etmeye çalışarak, tehlike yarattığını söyler. Tehlikeyse, aslında bir insani dünyaya ait olması gereken, kendine kendi eseri olan bir dünya kurma yetisine sahip olan insanın, çölde kendini evinde hissetmesi ve bir çöl sakini olmaya başlamasıdır.

Berkday, Arendt'i yorumlarken, bireyi fuzulileştiren kitle toplumundan söz eder, I. Dünya Savaşının, Büyük Ekonomik Bunalımın ve devrimci çalkantıların yaygınlaşmasının, insanların kendi yaşadıkları zorlukları ve acıları basitçe kapitalizme, Yahudilere, imtiyazlı sınıflara ve benzeri sebeplere bağlayabilecekleri indirgemeci ve kuşatıcı totaliter çözüm sunan fikirlere ve hareketlere açık hale getirdiğini belirtir (Berkday, 2012: s. 80). Bu gibi durumlarda, insanlar *“etraflarındaki her şey dağılıp parçalanırken, ellerinde hiç olmazsa kendilerine kesinlik ve sahte bir denetim vadeden ideolojiye tutunmaktadırlar”* (A.g.y.):

Totaliter düşünme tarzının ve hareketlerin çekiciliği de buradan, yani denetleyemedikleri koşulların tozu dumanı içinde yolunu kaybetmiş *“dünyasızlaşmış”* kitlelere, düşünmeden uyabilecekleri, kesin buyrukların var olduğu *“güvenli”* bir sahte dünya sunarak *“yalanı yaşamaları”*nı mümkün kılmasından kaynaklanır (A.g.y., s. 81).

Arendt için böylesi bir durumda yaşanacak en büyük tehlike ise totalitaryen hareketlerdir. Onlar, çöldeki kum fırtınalarına benzemektedir (Arendt, 2007: s. 235). Totalitarizm Arendt için siyasi kötülüklerin en üst düzey olanıdır ve iktidar şehvetini, tahakküm etme arzusunu, terörü ve monolitik devlet yapısı denen şeyi anlatmakta kullanılır (Arendt, 2014a: s. 431). Kristeva'ya göre de Arendt totalitarizmle ilgili olarak çarpıcı bir tablo çizmiştir, bildik mekânlarından ve belleğinden temelli olarak fırlatılmış, kendi toprağından çıkarılmış ve yurtsuzlaştırılmış insan, sonradan ölümcül fanatizmler olduğu ortaya çıkan ve gelecek vaat eden fantezilerin gözde avı olmuştur (Kristeva, 2012: s. 182). Sığınacağı vahalar olmadığında, dünya çölleştiğinde insanlığın da ölümcül fanatizmlerin peşinde savrulması kaçınılmaz olacaktır.

Hatta öyle ki bu ölümcül fanatizmler, anlayamayacağımız kadar, aklımızın anlama kategorileriyle kavrayamayacağımız kadar kötü olabilir. Arendt, anlam ve anlama arayışında olanlar açısından totalitarizmin yükselişinde ürkütücü olan şeyin onun yeni bir şey olması değil, bizim düşünce kategorilerimizin ve yargı ölçülerimizin iflasına ışık tutması olduğunu düşünmektedir (Arendt, 2014a: s. 439). Anlama, dünyayla uzlaşmak ve barışmak için kullandığımız, doğumla başlayıp

ölümle son bulan bir etkinliktir, ama bu çeşit kum fırtınaları, anlamayı ve dolayısıyla dünyayla uzlaşmayı kesintiye uğratar:

Totaliter yönetimlerin yükselişi dünyamızın asal sayı olduğu ölçüde, totalitarizmi anlamak da hiçbir şeye göz yummana, fakat böylesi şeylerin mümkün olduğu bir dünyayla hiçbir şekilde uzlaşmama anlamına gelir (A.g.y., 426).

Ayrıca, totalitaryen hareketler, çöl koşulları içinde, insanın sanat, felsefe, siyaset ya da dostluk gibi ona nefes aldırarak ve dünya kurduracak vahalardan vazgeçtiği durumlara son derece uygun olmakla birlikte yine Arendt'in deyimiyle, onlarsız hiçbirimizin dayanamayacağı bu vahaları da tehdit eder (Arendt, 2007: s. 236). Böylece, bir yandan vahalara ihtiyaç duymamamız için bizi çöl şartlarına alışık hale getirmeye çalışan psikoloji, bir yandan üstümüzde sürekli baskı kuran totalitaryen hareketler, bir anlamda dünyanın elimizden kayıp gitmesine seyirci kalmamıza neden olarak, acı çekme yetimizi ve dayanma erdemimizi kaybetmemize neden olur (A.g.y.). Arendt'in umudu, çölde yaşamak zorunda kalmalarına rağmen, çölden olmayan insanların dünyayı yeni bir insan dünyasına çevirebilme potansiyelinin olmasına dairedir. Yeni başlangıçlar yapma yetisine sahip olan insan çölü, daha önce yaptığı gibi, yeniden insan dünyasına çevirmenin yolunu bulacaktır.

Arendt, insanın, çöle dönmüş, ölmüş bir dünyada nefes alabilmek ve belki de oradan hareket ederek dünyayı yeniden kurabilmek ümidini taşıdığı vahaları tehdit eden başka bir şey daha olduğunu düşünür. Her ne kadar çöl, kum fırtınalarına en uygun mekân olsa ve totalitaryen hareketler, baskıcı politikalar kendilerine bu şartlarda yer bulsa da, Arendt'in söz ettiği bu ikinci tür tehlike, kum fırtınalarından ve bütün yıkıcı siyasi güçlerden bile daha yaygındır (A.g.y., s. 237). Bu tehlike, *escapism*dir, gerçeklerden kaçıştır, yani çöl dünyasından, siyasetten, her nereye olursa olsun kaçmaktır (A.g.y., s. 234). Arendt, çölden, çölleşmiş bir dünyadan kaçma girişimi sırasında, çölün kumunu vahalara; felsefeye, sanata, sevgiye ve dostluğa taşıdığımızı düşünür ve bu duruma örnek olarak Kierkegaard'ı verir. Kierkegaard şüpheden kaçmaya çalışırken, inanca sığınyarak, bu şüpheyi dine taşımıştır. Dayanma gücünün yokluğu, şüpheyi modern hayatın temel durumlarından

biri olarak fark etme ve ona dayanmadaki başarısızlık, onu asla girmemesi gereken bir yere, dine, inanç alanına sokmuştur (A.g.y., s. 238). Arendt şöyle der:

Kaçma amacıyla onlara gittiğimizde, yaşam veren vahaları yıktığımız için, bu bazen, her şeyin çöl şartlarını genelleştirmek/yaygınlaştırmak için birlik olmuş gibi görünmesine neden olur (A.g.y., s. 237).

Arendt, Hıristiyan öğretisindeki öte dünya anlayışından farklı olarak, kendisinin söz ettiği anlamdaki dünyasızlığın ilk olarak modern çağda ortaya çıktığını belirtir ve bu konuyla ilgilenenlerden birinin de Heidegger olduğunu vurgular. Heidegger'in dünyasını, Heidegger'de insanın dünyada olmasının anlamını "Varoluşçu Felsefe Nedir?" makalesinde şöyle anlatır:

...Heidegger'in felsefesi, mutlak anlamda ve uzlaşmaz bir şekilde bu dünyaya ait olan bir felsefedir. İnsanın varlığının önemli ögesi onun dünyada varolması açısından tehlike arz eden huşu ise dünyada hayatta kalmaktır. Buysa insandan esirgenen şeyin ta kendisidir ve dolayısıyla insandaki temel varoluş kipliği yabancılaşmadır, yabancılaşma ise hem yersiz-yurtsuzluk hem de kaygı olarak hissedilir. Ölüm korkusu olan kaygıda yansıtılan şey bu dünyada kendini evinde hissetmemektir. İçinde varolmak (In-Sein) –o varoluşsal– kendini dünyaya ait hissetmeme kipliğine girer. Bu, yabancılaşmadır (Arendt, 2014a: s. 264).

Başlangıçta çöl olmasa da zaman içinde, savaşlar, totalitaryen hareketler gibi nedenlerle çöle dönüşen ve insanda kaçma arzusu uyandıran, uyumsuzluk yaratan bir çöl dünyada hayatta kalmanın yolunu, Arendt yaşam veren kaynaklar olarak belirlediği vahalarda bulmuş görünmektedir: Felsefede, sanatta, sevgide ve dostlukta. Ancak bunun için de, çöl şartlarına uyum sağlamadığı gibi, değiştirmek için mücadele etme gücünü de kendinde bulan, çölden yeni bir dünya yaratacak olan insanlara ihtiyaç vardır. Bu gücü de sağlayacak olan ancak dünya sevgisi olacaktır. Böylece *amor mundi*, sevgi ve siyaset bağı olarak ve insanları bir arada tutan Aristotelesçi anlamdaki dostluktan güç alarak, bir kez daha karşımıza çıkacaktır.

Arendt için de insan, Heidegger'dekine benzer şekilde, bir anlamda, dünyaya fırlatılmıştır. Ancak bir farkla: Arendt'te insan, her zaman yeni başlangıçlar yapma kapasitesine sahiptir ve fırlatıldığı yeryüzü içinde, başlangıçta sadece bir fiziksel mekân olan, çıplak dünya diyeceğimiz yeryüzünde, kendi eseri olan bir dünya kurma olanağını içinde taşır. Arendt'in daha ilk çalışmalarından itibaren sürekli vurguladığı dünyasızlık, Heidegger'in *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta dile getirdiği dünyanın yazgısı haline gelmiş olan (Heidegger, 2002: s. 38) yurtsuzluğa işaret etmektedir. Arendt'in dünyasızlığı ya da Augustinus üzerinden gelen çöl-dünyalılığı ile Heidegger'in yurtsuzluğu aynı yalnızlığı ve yabancılaşmayı ifade etmektedir. Arendt için modern çağın alamet-i farikası, Marx'ın düşündüğü gibi kendine değil, dünyaya yabancılaşmadır ve tarih açıkça göstermektedir ki, modern insan dünyaya değil, kendine doğru fırlatılmıştır (Arendt, 2011: s. 364).

Arendt kendi şiirinin dizelerinde dünya sevgisini, bir gezginin yabancı bir yeri sevmesine benzetirken, Heidegger de Georg Trakl'ın *Ruhun Baharı/Frühling der Seele* şiiri üzerine yaptığı bir irdelemede “ruh bir yabansıdır yeryüzünde” (Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden) dizelerini ele alır, yabansının başka bir yere doğru, bir menzile doğru ilerleyen, önceden göz kestirilene yönelen, ileride giden, yol alan anlamlarına dikkati çeker ve yabansının başıboş dolanıp duran değil, bir seyyah olarak kalabileceği alana yöneldiğini ve kendisine giden yolun çağrısına uyduğunu belirterek devam eder (Heidegger, 2004: s. 196):

Şair, ruh için “bir yabansıdır yeryüzünde” demektedir. Ruhun henüz menziline varamadığı yolculuğu tam da bu yeryüzüdür. Ruh yeryüzünü öncelikle aramakta, ondan kaçmamaktadır. Seyyah olarak yeryüzünü aramak, yeryüzünde kendini şairane inşa ederek ikamet edebilmek ve yeryüzünü yeryüzü olarak ancak bu şekilde koruyabilmek, ruhun varlığını tamamına erdirmesidir (A.g.y.).

Heidegger'in Trakl'ın şiiri üzerinde gösterdiği bu yabansılık, Arendt'in çöl-dünyada kalıveren insanını tasvir eder gibidir. Arendt'in dünyayı, bir gezgin gibi sevişi, yeryüzünde bir seyyah gibi dolanarak yaşamaya ve kendini inşa etmeye çalışan yabansı ruha benzemektedir. Yani insan, dünyaya yabansıdır, yabancıdır ama

yine de onu sevmeye ve onu kurmaya, onda kendini kurmaya çalışabilir ve bunu başarabilir.

Yeryüzünde ilk kez bir dünya kurmayı başarmış olan Roma İmparatorluğunu yıkan nedenlere, II. Dünya Savaşı sonrasında dünyayı çöle çeviren savaflara, totalitaryenizm, antisemitizm, emperyalizm gibi siyasi kötülöklere rağmen, insan dünyasızlık içinden sıyrılıp, dünyayı kurabilir.

Richard Wolin *Heidegger'in Çocukları*'nda dünyayı bütünüyle gayrişahsi ve sevgiden yoksun bir nosyona dönüştürdüğü için Arendt'in Heidegger'i eleştirdiğini belirtmiştir. Arendt'in amacı dünyanın Heidegger'in ihmal ettiği bir boyutunu ortaya çıkarmaktır, bu da dünyanın, onu sevenlerin dünyası olarak anlaşılan bir dünya olmasıdır (Wolin, 2012: s. 49-50).

Arendt böyle bir dünyayı, onu sevenlere ait olan dünyayı nasıl kuracaktır? Çöle dönüşmüş ve içinde yaşayanları tecrite ve terk edilmişliğe sürüklemiş bir dünyayı sevmek mümkün değilse, şimdi insanın görevi, kendine, sevebileceği bir dünya kurmak olacaktır. Arendt, insan eseri dünyanın kuruluş aşamalarını ortaya çıkarmaya ve dünyasızlıktan dünyaya gidişin nasıl olacağını incelemeye devam edecektir.

3. BÖLÜM: İNSAN ESERİ DÜNYA

3.1 Dünyasızlıktan Dünyaya

Arendt'in yaşadığı dönemde gözlemlediği dünyasızlık, onun dünyayla ve dünya sevgisiyle, dünyanın nasıl sevebileceğiyle, dünyada nasıl evde hissedilebileceğiyle, *amor mundi*yle ilgilemesine neden olmuştur. Onun, dünyayı ve dünyayı oluşturan kavramları titizlikle incelediği eseri, aslında dünyanın durumunu anlattığı ve Jaspers'e yazdığı mektupta da belirttiği gibi ilk önce *Amor Mundi* adını vermek istediği *İnsanlık Durumu*'dur. Arendt bu temel eserinde, insanla, dünyayla ve insanın içinde bulunduğu durumla öylesine ilgilidir ve insanla, dünyayla, dünyanın durumuyla ilgili kavramları öylesine ayrıntılandırmıştır ki Seyla Benhabib onun düşüncesine "Antropolojik Evrenselcilik" adını verir (Benhabib, 2003: s. 195) ve *İnsanlık Durumu*'nda insanların, temel olarak, doğarlık, çoğulluk, iş, emek, eylem gibi kesin koşullar altında dünyaya verilmiş aynı doğal türün üyeleri olarak ele alındığını düşünür. Benhabib, insanın dünya yaratmasına dair düşüncesiyle ilgili olarak Arendt'i yorumlar:

Genç Marks'ın 1844 yazmalarındaki antropolojisine benzer şekilde, Arendt iş ve emek ayrımı aracılığıyla insan eyleminin dünya ve nesne yaratma özelliklerine dikkati çeker (A.g.y.: s. 195).

Benhabib'in de altını çizdiği gibi Arendt'te dünyayı yaratan, içine doğduğumuz yeryüzünü, çıplak dünyayı, bir dünya haline getiren, insan eylemidir. İnsanı dünyayla ilgilenmeye yönelten, onun bu doğrultuda hareket etmesine, eylemde bulunmasına neden olansa, dünya sevgisidir (A.g.y.).

Arendt, dünyayı ve kendine dünya kuran, bir sanat eseri gibi dünya inşa eden insanı anlatırken, Antik Yunan'ın ölümsüzlük düşüncesine başvurur. Yunanlılar, her şeyin ölümsüz olduğu bir evrende, ölümlü varlıklar olarak, kendilerine bir görev belirlemişlerdir:

Ölümlülerin görevi ve gizil büyüklükleri, varolmalarını hakettirecek, bu sonsuzluk içinde hiç olmazsa bir ölçüde kendilerini evlerinde duyumsayacakları bir şeyler –işler, edimler, sözler- ortaya koyabilme yeteneklerinde yatar; ölümlülerin kendilerinin dışında her şeyin ölümsüz olduğu bir kosmosta kendilerine bir yer bulmaları ürettikleriyle mümkün olabilirdi. Ölümsüz edimlerde bulunma kapasiteleri ve arkalarında silinmez izler bırakma yetenekleri ile insanlar, bireysel olarak ölümlü olmalarına rağmen kendilerini ölümsüz kılabilir, “ilahi bir doğadan olduklarını görebilir, kanıtlayabilirlerdi (Arendt, 2011: s. 53).

Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*'da işler, edimler ve sözler gibi varoluşlarını insana borçlu olan bütün şeylerin bozulabilir olduğunu, öznelerinin ölümlülüğünün onlara da bulaştığını söyler, ancak bunlara belli bir kalıcılık kazandırılabilir ve bozulmaları bir süreliğine de olsa durdurulabilirse, bütün bu şeyler de ebediyetin dünyasına dahil olabilir ve bu dünyada kendilerine bir yer bulabilirlerdi (Arendt, 2012a: s. 65). Arendt bunu sağlayacak olanınsa *mnemosyne*, hatırlayış olduğunu düşünmektedir. Örneğin Heredotos, insanın yaptığı işleri unutulmuş boşluğundan kurtarmak, gelecek kuşaklar tarafından hatırlanmasını sağlamak için tarih yazıcılığı yapmış ve böylece hatırlamayı sağlamıştır (A.g.y).

Ancak Arendt, Roma İmparatorluğunun çöküşünün insan yapısı olan hiçbir şeyin ölümsüz olamayacağı düşüncesini beslediğini ve ayrıca Hıristiyanlığın doğuşuyla birlikte, bir başka dünyada ölümsüzlüğe kavuşma vaadiyle bu dünyada ölümsüzlük arayan her çabanın gereksiz görülmeye başlandığını, böylece insanın ölümsüzlük arayışının unutulduğunu söyler (A.g.y., s. 65) Çünkü, Hıristiyanlar için bu dünyaya ait herhangi bir şey, ne bütün olarak insanlık ne de yeryüzünün kendisi ölümsüzdür; ölümsüz olanlar sadece tek tek insanlardır ve ölümsüzlük kazandıran işler ancak bu dünyayı aşkın olan işler olabilir (Arendt, 2012a: s. 104).

“Collective Responsibility” makalesinde Arendt, Hıristiyanlığın doğuşuyla birlikte dünyaya ihtimam göstermenin ve onunla ilgili görevleri yerine getirmenin, insanın kendi ruhuyla ve kendi kurtuluşuyla ilgilenmeye doğru kaydığını belirtmiştir (Arendt, 1987: s. 49). James W. Bernauer, bu durumun insanı dünya üzerinde bir seyyaha, *homo viator*'a dönüştürdüğünü belirtir. Hıristiyanlık Eski Yunan kültürü üzerinde zafer kazanmıştır. Eski Yunan'ın tam tersine, Hıristiyanlıkta, ölümlü bir dünyaya ölümsüz olarak doğmak söz konusudur (Bernauer, 1987: s. 7). Dolayısıyla,

insan zaten ölümsüz olduğu için, onu bu dünyaya bağlayacak bir bağ aramasının, bu dünyayı kurmaya ve kendini bu dünyada evinde hissetmeye çalışmasının da bir anlamı olmayacaktır. Hıristiyanlıkla birlikte bakışlar geleceğe çevrilmiştir ve dünyada gelip geçici bir yaşam değil, öte dünyada sonsuzluk vaat edilmiştir.

Lawrence J. Biskowski, “Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and World”de, herhangi bir sebeple dünyayla bağlantımız koptuğunda, gerçeklik duygumuzu ve ona uyum sağlama yetimizi de kaybettiğimizi ve *polis*in ortadan kaybolmasından sonra Batıda ortaya çıkan çeşitli şekillerdeki dünyaya yabancılaşmanın Arendt’in pek çok çalışmasının konusu olduğunu belirtir (Biskowski, 1993: s. 881). Bu konu, Arendt’in Batı felsefe geleneği eleştirisinin de merkezinde yer almaktadır. Arendt için Sokrates sonrası felsefe, bir çeşit dünyaya yabancılaşma, düşünmeden, *theoriadan* hatta gerçekten uzaklaşmadır. Arendt, dünyayı geçici bir yer olarak konumlandığı ve insanlara varlıklarının anlamının bu dünyayı terk etmekte ya da aşmakta bulunduğunu öğütlediği için Hıristiyanlığı da dünyadan yabancılaşmanın kaynaklarından biri olarak değerlendirir.

Arendt, insanın dünyadan yabancılaşmasının, yaşamakta olduğumuz çağın varlığını bizim dünyamızda da duyuran en başta gelen özelliği olmasına rağmen, dünyadan yabancılaşmanın en özlü ve tam ifadesinin 17. yüzyılda Descartes’ın sözlerinde bulunduğunu düşünür: *De omnibus dubitandum est*/Her şeyden şüphe edilecektir (Arendt, 2012a: s. 78) Her şeyden, dolayısıyla içinde bulunulan dünyadan da şüphe etmek, insanı şüphesiz dünyadan uzaklaştıracak ve içinde yaşadığı dünyaya bir yabancı haline getirecektir:

İnsanın yetilerine duyulan bu güvensizlik, o zamandan itibaren modern çağı ve modern dünyayı oluşturan en temel koşullardan biri haline geldi... Kökeninde basitçe, duyuların hakikati ortaya çıkarma yetisine duyulan güvenin son derece haklı ve meşru nedenlerle yitirilmiş olması yatıyordu... duyulara güvenilmediği böyle bir durumda ne Tanrı inancından ne de akıldan emin olmak mümkündü, çünkü ister ilahi olsun, ister rasyonel, hakikatin açıklanmasında şöyle bir zımnî anlam vardı: Hakikat, insanın dünya ile ilişkisinin mucizevi basitliğinden gelir (Arendt, 2012: s. 79).

Böylece Arendt, insanın dünya ile ilişkisi koptuğunda, dünyasızlaştığında, kendini dünyada evinde hissetmediğinde, Eski Yunan'dakinin tam tersine, dünya anlamını yitirdiğinde hakikatle de ilişkisinin koptuğunu ve işte o zaman dünyanın gerçek anlamda bir çöle dönüştüğünü düşünür. Hatta öyle ki felsefe, sanat, dostluk ve sevgi gibi vahalar dahi insanı bu çöl yaşamından kurtaramayacaktır. Beraberinde hakikat yitimini de getiren bu dünya yitimi, insanı gittikçe daha da yalnızlaştırır ve aslında her tür manipülasyona açık bir çöl sakini haline getirir. Böylece, kendilerini hiçbir yere ait hissetmeyen insanların bir yere ait olma arzularını karşılamak için totalitaryen hareketler kendilerine bir fırsat bulur. Berktaş'a göre Arendt'in dikkati çektiği nokta, totalitaryen hareketlerin düzen ve normallik sağlamak için şiddet kullanması bir yana, kurbanların kendilerinin de dünyasızlaşmadan paylarını fazlasıyla aldıkları için, kendilerini totaliter zulme açık hale getirdikleri gerçeğidir (Berktaş, 2012: s. 82):

Modern çağın yarattığı radikal yabancılık, yalnızlık ve köksüzlük insanlara dünyada yerlerinin olmadığı duygusunu verirken onları kimlikten ve ortak duygudan (dünyaya karşı sorumluluk duygusundan) da yoksun bırakır. Canlı ve istikrarlı bir kamusal alanın ortadan kalkmış olması nedeniyle başka insanlarla ve çevresindeki gerçeklikle bağı kopar, bağımsız düşünme ve eylemde bulunma yetisini yitirir; böylece totaliter kurguların çekiciliğine kapılmaya açık hale gelir (Berktaş, 2012, s. 81).

“İnsanın yeryüzündeki yaşamından edindiği deneyimin hakikatin bir karikatüründen başka bir şey olmayabileceği kuşkusu (A.g.y., s. 81), öyle bir boyuta varabilir ki Arendt son eseri olan *The Life of the Mind*'da tam bir dünyaya yabancılaşma felsefesine örnek olarak, yine aynı eserde “insanlık durumuna karşı kozmik bir asi” olarak nitelendirdiği Camus'nün *Sisifos Söyleni*'ndeki ilk cümlelerini alıntılar. Camus bu eserine şu cümlelerle başlamaktadır: *Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır, intihar*⁵. Arendt de dünyaya yabancılaşmanın, tecrit edilmenin, kendini terk edilmiş hissetmenin en keskin örneğini bu cümlede bulmaktadır. Camus'ye göre kendini öldürmek, bir anlamda melodramlarda olduğu gibi içindekini söylemektir. Yani, yaşamın bizi aştığını ya da yaşamı anlamadığımızı

⁵ Arendt'in Fransızca orijinal olarak yazdığı bu cümlelerin Türkçe'si için Tahsin Yücel'in çevirisi esas alınmıştır.

söylemektir (Camus, 2002: s. 17). Arendt'in de anlama kaygısı yaşama, daha doğrusu içinde yaşadığımız dünyaya ve o dünyayı anlamaya yöneliktir. Mutsuzluk ve yabancılaşma, köksüzlük ve gereksizlik, dünya artık anlaşılmaz olduğunda ortaya çıkmaktadır. Dünyayı sevmeyişimizin ve kendimizi dünyada evimizde hissetmeyişimizin nedeni bu anlamsızlıktır. *Sisifos Söyleni*'nin daha sonraki sayfalarında, Camus, Arendt'le aynı fikirde olmaya devam eder ve dünyadan uzaklaşma ve kopma sürecini şu cümlelerle anlatır:

Kötü nedenlerle de açıklansa, açıklanabilen bir dünya bildik bir dünyadır. Ama tersine, birdenbire düşlerden, ışıklardan yoksun kalmış bir dünyada insan kendini yabancı bulur. Yitirilmiş bir yurdun anısından ya da adanmış bir toprağın umudundan yoksun olduğu için, bu sürgünlük çaresizdir (A.g.y., s. 18).

Camus bu sözleriyle, felsefesinin merkezine yaşamı, dünyayı ve insanlık durumunu anlamayı koyan, büyük bir titizlikle bu konuları derinlemesine inceleyen Arendt'in bu konudaki çabasını haklı çıkarmaktadır. Çünkü, yaşam ve dünya anlaşılmaz olduğunda, insan, o yaşama son vermeyi tercih edebilmekte, ölümü bile göze alabilmektedir:

Yalnızca 'çabalamaya değmez' demektir kendini öldürmek. Yaşamak, hiçbir zaman kolay değildir kuşkusuz. Birçok nedenlerden dolayı yaşamın buyurduklarını yapar dururuz, bu nedenlerin birincisi de alışkanlıktır. İsteyerek ölmek, bu alışkanlığın gülünçlüğüne, yaşamak için hiçbir derin neden bulunmadığının, her gün yinelenen bu çırpınmanın anlamsızlığının, acı çekmenin yararsızlığının içgüdüyle de olsa benimsenmiş olmasını gerektirir (A.g.y.).

Arendt, tıpkı Camus gibi ve kendisi gibi Kafka'nın da kendisine verili haliyle dünyadan, düşlerden, ışıklardan yoksun kalmış, çöle dönüşmüş bir dünyadan hoşnut olmadığını düşünmektedir. Kafka üzerine yazdığı "Franz Kafka: Bir Yeniden Değerlendirme"de onun insani ihtiyaçlar ve insani erdemlerle uyumlu bir dünya kurmak istediğini belirtir. Kendisinin de yapmak istediği tam olarak budur. Kafka için, "*bu dünyada insanın eylemleri kendisi tarafından belirlenecek ve kendi koyduğu*

yasalarla (yukarıdan ya da aşağıdan çıkıp gelen gizemli güçler tarafından değil) yönetilecektir. Dahası Kafka'nın en büyük arzusu böyle bir dünyanın parçası olmaktır” (Arendt, 2014a: s. 137).

Arendt de Kafka gibi başlangıçta kendisine verili olan dünyadan hoşnut olmasa da, dünya içinde bir gezgin gibi hissetse de onu sevmenin ve onun içinde eylemde bulunmanın, o çöle döndüğünde, onu yeniden, daha insani olarak kurmanın bir yolunu bulmaya çalışmaktadır. Aslında Kafka'nın arzusu olarak nitelendirdiği şey; böyle bir dünyanın parçası olmak onun da arzusudur. Arendt, Kafka'nın dünyasıyla ilgili düşüncelerini onun *Amerika* romanı üzerinden açıklar:

Bütün kanlı olaylardan ve canice büyüden azade olan (üçüncü romanı *Amerika*'nın sonunda, o mutlu sonda, somut olarak betimlemeye çalıştığı) böylesi bir dünyanın bir parçası olmak için, ilk önce, yanlış kurulmuş bir dünyanın yıkımını öngörmek zorundaydı. Öngördüğü bu yıkım sayesinde, bir iyi niyet modeli olarak insanı, *fabricator mundi*yi, yanlış yapıları elimine edip kendi dünyasını yeniden kurabilen o dünya-işçisini, yani o üstün figür imgesini beraberinde taşıdı (A.g.y., s. 137).

Arendt'in Kafka incelemesinde kullandığı *fabricator mundi* kavramı; yanlış kurulmuş dünyayı yıkıp, onun yerine yeni bir dünya kurabilen dünya-işçisi tanımlaması, sadece Kafka'nın değil, onun da kendinden ve insandan beklediğidir. *İnsanlık Durumu*'nda da, diğer pek çok eserinde de böyle bir *fabricator mundi* ya da dünya-işçisi olabilmenin yolunu aramıştır. *Amor mundiye* sahip olmak, *fabricator mundi* olmayı gerektirmektedir. Dünyayı, yeniden kuracak olanlar, onu seven dünya işçileridir. Kafka'nın yeniden dünya kuracak iyi niyet insanı, Arendt için de söz konusudur. Ona göre, Kafka'nın romanlarındaki insan, iyi niyetin *bu bizim dünyamızda* sahip olabileceği işlev içerisinde gösterildiği için, romanlarının tek bir çağrısı vardır ve “*Kafka sanki şöyle demektedir: bu iyi niyet insanı herkes, ama herkes olabilir, hatta siz ve ben bile*” (A.g.y.).

Ancak bu iyi niyet insanı ortaya çıkmadığında ve insan bir *fabricator mundi*, dünya-işçisi olmadığında, kendisine verili olan yanlış kurulmuş bir dünyaya mahkûm olur ve bu dünyaya yabancılaşır. Bir *fabricator mundi* olmaktan ve *amor*

mundiyi yaşamaktansa, Camus'nün söz ettiği gibi kendisine yabancı olan bir dünyada ölümü seçmek, çabalamaktan ve anlamaktan vazgeçmek, insanın eylemde bulunmaktan, eyleyen bir varlık olmaktan da vazgeçtiği anlamına gelmektedir. Arendt içinse, insani yaşamın koşulu, neredeyse dünya kurmanın tek yolu, eylem hayatı yani *vita activa*dır. Yaşamak için hiçbir derin nedeni olmayan, bir çöl dünyaya tıkalı kalan insanın bu yabancılaşması ve vazgeçışı, onu içinde bulunduğu dünyada evinde hissetmek bir yana, o dünyadan kendi iradesiyle ayrılmaya yöneltmektedir.

Dünya, dünyada yaşananlar açıklanamaz olduğunda, söz gelimi savaşlar olduğunda, atom bombası patlatıldığında ya da totalitaryen hareketler peşlerinde insanları sürüklediğinde, onları köksüz ve gereksiz kıldığında, o dünya artık ışıklardan ve düşlerden yoksun kalmış demektir. Arendt'in sevgi, dostluk, felsefe ve sanat olarak belirlediği vahalardan da umut kesilmiş ya da onlar da artık yok olmuş demektir. Bir yanda yabancılaştığı bir dünyanın son aşamasında ölümü isteyen insan, bir yanda Eski Yunandaki gibi yaptıklarında, eylemlerinde ve sözlerinde ölümsüzlüğü arayan insan. Arendt'in arzusu, Camus'nün ifadesiyle dünyaya yabancılaşan, yitirilmiş bir yurdun anısında kalan, kendini sürgün olarak gören insanın, çöl dünyadan kurtulması, ölümsüzlüğü ve dünyaya bağlılığı arayan insanın yaşayacağı şartlara kavuşmasıdır.

3.2 Dünyaya Bağlanmak

Eveline Cioflec, “On Hannah Arendt: The Wordly In-Between of Human Beings and its Ethical Consequences” adlı makalesinde, Arendt'in anladığı şekliyle, Yunanlıların başardığı ölümsüzlüğün, zamansızlık anlamına gelen sonsuzluğun değil, tersine, zamana direnenin peşinde olduğunu ve bu ölümsüzlük anlayışının da insanı dünyaya bağladığını belirtir (Cioflec, 2012: s. 650). Arendt, dünyanın, insanların bir arada olduğu bir şeyler topluluğuna dönüşmesinin, sadece fiziksel bir mekândan daha fazlası olmasının, Roma İmparatorluğunun kurduğu anlamda bir dünya olmasının “kalıcılığa” bağlı olduğunu şu cümlelerinde özetler:

Eğer dünyada bir kamusal mekan bulunacaksa bu bir nesilliğine kurulamaz ve sadece yaşayanlar için planlanamaz; ölümlü insanların yaşam sürelerini aşması gerekir. Açık

konuşursak, potansiyel bir yeryüzü ölümsüzlüğü yönünde bu aşkınlık olmadan ne siyaset, ne ortak dünya ne de kamu alanı mümkün olabilir... Bizden önceki çağlarda (artık böyle bir şeyden söz etmek mümkün değil) insanlar kendilerinden de bir şeyler olsun diye ya da başkalarıyla ortak, bu dünyadaki yaşamlarından daha kalıcı bir şeylere sahip olmak istedikleri için kamu alanına girdiler (Arendt, 2011: s. 99).

Arendt, Yunanlıların, yaşamlarından daha kalıcı bir şeye sahip olmak ve dünyada kendilerini evlerinde hissetmek için yaptıkları gibi, çağının insanının da işler, eylemler ve sözler ortaya koymasına gerektiğini, ürettikleriyle kendine bir dünya kurmasının yani bir *fabricator mundi* olmasının şart olduğunu düşünmektedir. Romalıların dilinde yaşamak ve insanlar arasında olmak (*inter homines esse*) ile ölmek ve insanlar arasında olmaktan çıkmak (*inter homines esse desinere*) sözcükleri eşanlamlı kullanılmıştır (Arendt, 2011: s. 36). Arendt, Romalıların'dan aldığı bu görüşü, son eseri *The Life of the Mind*'de da tekrar eder ve çoğulluğun, insanlar arasında bir arada olmanın insanın varoluşsal bir koşulu olduğunu söylerken, yaşamının kişinin yakınlarıyla ve bir polis içinde olmasıyla eşanlamlı olduğunu bir kez daha vurgular (Arendt, 1981: s. 74). Köleler, sadece özgürlük ve görürlükten yoksun oldukları için değil, yaşadıklarına dair hiçbir iz bırakmadan geçip gittikleri için karanlık görülmüştür (Arendt, 2011: s. 99). İnsanların gittikçe kendi kabuklarına çekilerek neredeyse yaşadıklarına dair hiçbir iz bırakmadıkları, her geçen gün daha da çölleşen, insanların ona ve birbirlerine yabancılaştığı bir dünyadan kurtulmanın yolu *vita activa*dır: İnsanlar arasında olarak, üretmek ve eyleyerek yaşamak. İnsan, kendini evinde hissetmek istiyorsa, içinde yaşadığı dünyaya katılmalı, o dünyanın yaratılmasında etkin olarak yer almalıdır. Arendt ne Antik Yunandaki evrenin ölümsüzlüğüne karşın insanın ölümlülüğüyle ne de Hıristiyanlıktaki gibi ölümsüz bir yaşamla ilgilenmektedir. Onun istediği bir zamanlar Romalıların yaptığı gibi bir dünya kurmaktır. Onun ilgisi ölümsüzlüğe değil, kalımlılığa doğrudur. Kristeva, Arendt'in Aristoteles'in *Nikomakos'a Etik*'indeki bir pasajda (1177b, 31) kendi içinde insana ya da ölümlüye değil, anlatılan eylemin canlıları ölümsüzleştirme yeteneğine hayranlık duyan bir alan bulunduğunu belirtir (Kristeva, 2012, s. 107). Aristoteles bu pasajda şöyle demektedir: “*Kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmalı. Nitekim o, kütlece küçük olsa bile, olanak, değer bakımından her şeyi çok çok aşar*”. Arendt, Aristoteles'in

“*insani konular ele alınırken, insan olduğu gibi görülmemeli, ölümlü şeylerdeki ölümlü olana bakılmamalıdır, tersine onları ölümsüzlük açısından taşıdıkları potansiyele göre düşünmek gerekir*” sözlerini sıklıkla tekrarladığını söyler. Romalılar için *res publican*ın Yunanlılar için de *polis*in bireysel yaşamın ölümlülüğüne karşı bir güvence, bir korunak olduğunu ve bu yerlerin ölümlülerin ölümsüzlüklerine olmasa da kalımlılıklarına ayrılmış birer mekân olduklarını (Arendt, 2011: s. 100) düşünmekte ve modern çağla birlikte bir kez daha çöl şartlarına maruz kalmış insanlar için dünyanın yeni bir kalımlılık mekânı, bir insan eseri olarak yaratılmasını istemektedir. Aristoteles’in belirttiği gibi, sonsuzluk düşünüldüğünde küçük olsa da, değer bakımından her şeyi aşacak olana, insanın dünyada yaratacağı ölümsüz olana, dünyayı ölümsüzleştirmeye ihtiyacı vardır. Arendt, bu açıdan Antik Yunan’da büyüklüğün bir başka anlamına işaret eder:

Büyük işler ve büyük sözler var oldukları o kısacık anda, büyüklükleri içinde bir taş ya da ev kadar gerçektiler; o sırada orada bulunan herkesçe görülmüş ve duyulmuşlardır. Büyüklük, kendinde bir ölümsüzlük arzusu taşımasıyla, ölümsüzlüğü aramasıyla, kolayca tanıdırdı (Arendt, 2012a: s. 76).

Oysa, artık insanlar bu ölümsüzlük arayışından vazgeçmişlerdir. Arendt, dünyanın bir kalımlılık mekânı olmaktan ve insanlığın da Yunanlıların kozmosla insanlar arasında kurdukları ilişkiden ne kadar uzak olduğunu anlatmak için Rilke’nin bir şiirine başvurur. Her ne kadar bu şiirin çevrilemeyeceğini düşünse de dizelerin içeriğini şöyle ifade eder: “*Dağlar yıldızların haşmeti altında uzanıyor ama onlarda bile zamanın izleri var/ Ah vahşi kalbimde, yurtsuz kalmış ebedilik geceliyor...*” (Arendt, 2012a: s. 65). Arendt’in bu şiirle birlikte üzerinde durduğu temel kavram ebedilik, kalımlılıktır. Bir zamanlar, Eski Yunanda insanlar, dünyada kendilerinden bir iz bırakmaya çalışıp, kendilerini ortaya koyarak var olurken, şimdi bundan vazgeçilmiştir. Ona göre:

Ölümsüzlük, hala hatırlayabilme ve “ebedi” diyebilme yetisini taşıyan insan kalbinin ücrasında kendine derme çatma bir mesken bulabilmek için dünyadan ayrılmıştır. Varsa ve her ne ise ölümsüz olanın veya bozulmaz olanın yurdu/evi yoktur (A.g.y.).

Dünyayı insanın dünyası yapacak olan şey, dünya içindeki insanların ortaya koydukları sözler, eylemler, düşünceler ve bunların gelecek kuşaklara aktarılarak hatırlanmasıdır. Ebedilik, kendini hatırlamayla ifade edecektir. İnsana dair ürünlerin, eserlerin artık hatırlanmıyor oluşu dünyayı insanın dünyası haline gelmekten alıkoyacak, insanların elinden, dünyadaki kalıcılığı, bir kalımlılık mekânı olarak dünyayı sonsuza dek alacaktır. Arendt, Rilke'nin bu şiirinde anlatmak istediklerini, şöyle yorumlar:

Her şey bozulabilir hale geldi, belki yalnızca insan kalbi hariç; ölümsüzlük, ölümlülerin içinde hareket ettikleri o ortam değil, insanın kalbine sığınmış yurtsuz/evsiz bir sığıntıdır artık; insanlar kalben unutmadıklarını hala dışsallaştırabiliyor, maddileştirebiliyor olsalar bile ölümsüz şeyler; işler ve edimler, olaylar ve hatta kelimeler bu dünyadaki evlerini/yurtlarını yitirmişlerdir; çünkü dünya, çünkü doğa bozulmaktadır, çünkü insan yapısı şeyler ortaya çıkar çıkmaz bütün varlığın kaderini paylaşmakta, bozulmaya başlamaktadır (Arendt, 2012a, 66).

Arendt, Rilke'nin bu şiiri ile insanların yaptıkları şeyler içinde en kırılganları olan, kelimeler, edimler ve olayların dünyasallıklarını, dünyadaki kalıcılıklarını bir kez daha sorgular ve onların artık bu dünyada kendilerine insan kalbinden başka bir yer bulamadıklarını vurgular.

Oysa dünya insanların kalımlılıkları için bir mekândır, özgürlük ve eylemde bulunma yetisi gibi iki yeteneği sayesinde insanlar kendilerine ait bir gerçeklik kurmaya muktedir olurlar ve mucizeleri gerçekleştiren insanlardır (Arendt, 2012a: s. 231). Bu özgürlüğü gerçekleştirmenin, dünyasızlıktan ya da ölü dünyadan kurtulmanın ve dünya kurmanın yoluysa *vita activadan* geçmektedir.

3.3 Dünyada Eylemek/Anlamının Öteki Yüzü

Düşünmesiz insanların, düşünmesiz insanlığın ortaya çıkardığı radikal kötülük, insan dünyasını öldürdükten, onu bir çöle dönüştürdükten sonra insan, artık

bu dünyada evinde hissetmeyecek, olması gerektiğinden daha fazla yabancı olacak, dünyayı bir gezginin yabancı bir yeri sevdiği gibi bile sevmeyecektir. Yine de:

...dünyanın kalıcılığını ve güvenilirliğini yitirmesi –ki siyasi açıdan otoritenin yitirilişi ile aynı anlama gelir– mutlaka hayatta kalmamızı sağlayacak, bizden sonra geleceklerin içinde hayatlarını sürdürebilecekleri bir dünya kurmak, bu dünyayı korumak ve bu dünyaya özen göstermek gibi insani yetilerin de kaybolması anlamına gelmez (Arendt, 2012a: s. 132).

O halde, anlayamadığı kadar kötü şeyler insan dünyasını yıkmış, dünya kalıcılığını ve güvenilirliğini yitirmiş da olsa yeni bir dünya kurmak için harekete geçmek, eylemde bulunmak mümkündür. Ancak eylemden önce, anlaşılabilir olanı, hatta o anlaşılabilir olan, aklın anlama kategorilerini zorlayacak kadar anlaşılabilir olsa da, anlamak gerekmektedir. Arendt için anlama eylemin öbür yüzüdür ve anlama olmadan eylem başlamayacaktır:

Ölçmek için kullandığımız kıstaslarımızı, tikel olanı kapsayan kuralları kaybetmiş olsak da, özü başlangıç olan bir varlık, önceden tasarlanmış kategoriler olmaksızın anlamak ve ahlaklılıktan başka bir şey olmayan göreneksel kurallar kümesi olmaksızın yargılamak için kendi içerisinde yeterli bir kökene sahiptir. Her türden eylemin, özellikle de politik eylemin özü yeni bir başlangıç yapmak ise, anlama edimi eylemin, adını koyarsak diğerlerinden farklı olan bir biliş formunun öteki yüzü haline gelir (Arendt, 2014a: 443).

Arendt, eyleme geçen insanların, anlama sayesinde, geriye döndürülmesi imkânsız olanla barışık hale gelebileceğini ve kaçınılmazcasına varolanla uzlaşabileceğini düşünür (A.g.y.). Andreas Grossmann “Eylemin Öbür Yanında: Arendt’te Politik-olanın Yorumbilgisi”nde, Arendt’in, anlama yoluyla eyleyen insanların dünya ile barışma olanağı kazanmaları ölçüsünde anlamanın “eylemin öteki yanı” olduğu iddiasının, o olmadan eylemin başlayamayacağı düşüncesinin, verilmiş bir yaşam dünyasının kabulü şeklinde yorumlanabileceğini söyler (Grossman, 2002: s. 155).

Gerçekten de Arendt, verilmiş yaşam dünyasını anlayıp, Augustinusçu bir itirafçılıkla onun bulunduğu durumu kendine itiraf ederek onu olduğu gibi kabul edip, daha sonra eylem yoluyla yeni bir dünya kurma yoluna gidecektir. Arendt için anlama olmadan, eylem başlayamaz. Bu nedenle anlama eylemin öteki yüzüdür. Eylemek ve böylece yeni bir dünya kurmak için itirafın ve anlamamanın gerekliliğini, bir cehennem imgesinden sıyrılarak bir dünya kurma gerekliliğini Yahudi Soykırımı üzerine yazdığı şu sözleriyle özetler:

Nazilerin kurduğu cehennemin gerçek hikayesine gelecek açısından müthiş derecede ihtiyaç vardır. Bu olaylar soluduğumuz havayı değiştirip zehirlediği, geceleri rüyalarımıza girdiği, gündüzleri ise düşüncelerimize sızdığı için değil salt, aynı zamanda çağımızın temel deneyimi ve temel sefaleti haline geldiği için. Ancak ve ancak insana dair yeni bir bilginin üzerinde duracağı bu temelden hareketle yeni içgörülerimiz, yeni anılarımız, yeni eylemlerimiz kendi çıkış noktalarına kavuşabilirler (Arendt, 2014a: s. 291).

Arendt bize, anla, anla ki eylem için bir çıkış noktası bul ve yeni bir dünya kur demektedir. Dünyasızlık, her zaman için barbarlığın bir biçimidir.(Arendt, 1981: s. 13). Dünyasızlıktan, çöl dünyadan ya da Nietzsche'nin ölü dünyasından, dolayısıyla da barbarlıktan kurtulmak için eylemek gereklidir. Bu da *vita activa*'ya yönelmek demektir.

4. BÖLÜM: *VITA ACTIVA*, İNSANLIK DURUMU ya da *AMOR MUNDI*

4.1 *Vita Activa*: Yeni bir Dünya için Yeni bir Eylem Anlayışı

Anlayamadığımız şeylerin çöle dönüştürdüğü, yani düşünmesizlik sonucu ortaya çıkan anlayamadığımız kadar kötü şeyler tarafından öldürülen dünyanın yerine, kendimizi içinde evimizde hissedebileceğimiz bir dünya kurmanın yolunun, önce anlamaktan ve sonra da anlamanın öteki yüzü olan eylemden geçtiğini söyleyen Arendt'te eylem, kendine, *vita activa* içinde bir yer bulur. Young-Bruehl Arendt biyografisinde, Arendt'in 1950'lerin başında dünya savaşı, totalitarizm, atom bombası gibi siyasal olayların meydana geldiği bir dünya için yeni bir siyaset bilimi tasarlamaya başladığını belirtir (Bruehl, 2012: s. 501). Bruehl'e göre:

Hannah Arendt için, yeni bir siyaset bilimine öncelikle gerekli olan bir eylem anlayışıdır; öngörülemez, dolayısıyla da insan tarafından imal edilemez ya da Varlık tarafından yaratılamaz bir yeni başlangıçtır. Yeni bir başlangıç üzerine ciddi olarak düşünüldüğünde, bunu izlemesi gereken sorular şunlardır: Siyaset nedir? Siyasal eylemin koşulları nelerdir? Siyasal eylemin ilkeleri nelerdir? Özgürlük nedir? (A.g.y.)

İçinde yaşadığı dünyasızlığı, o ölü dünyayı değiştirmek ve yeni bir dünya kurabilmek, yeni bir başlangıç yapabilmek için eylem anlayışından hareketle yeni bir siyaset teorisi geliştirmek isteyen Arendt, bu soruların cevaplarını ve eyleme dayalı bu yeni siyaset biliminin inceliklerini ele almak ister. Arendt için siyaset bilimine temel oluşturacak bu eylem anlayışı da *vita activa*dır. Bruehl, Arendt'in, yeni bir dünya kurabilmek için *vita activa*ya duyduğu inancı ve *vita activa* üzerine yoğunlaşma sürecini şu sözlerle anlatır:

Üretim yapan bir tür olarak faaliyet göstermenin getireceği sapmanın kötülüğünü reddetmeden, insanı eyleyen varlık olarak görmek ve insan eyleminin koşullarına bakmak Hannah Arendt'in yeni siyaset biliminin temel görevi haline geldi. *The Origins of Totalitarianism*'i izleyen üç çalışmada –*The Human Condition*, *Between Past and Future* ve *On Revolution*– bu görevleri farklı bağlamlarda ama aynı inançla yerine getirdi; yani,

eskilerin felsefenin temeli olarak gördüğü sorgulama dürtüsünün doğrudan insan meseleleri alemine, *vita activaya* yöneltilmesi gerektiği inancıyla (Bruehl, 2012: s. 503).

Arendt, sorgulama dürtüsünün onu yönelttiği *vita activa*'yı *İnsanlık Durumu*'nda ayrıntılı olarak ele alır. Ancak bu kavramla ilgili olarak asıl dikkat çekici olan nokta, Arendt'in, Jaspers'e yazdığı mektuptan anladığımız kadarıyla, önce *Amor Mundi*, dünya sevgisi adını vermek istediği ancak, daha sonra adını *Human Condition*, *İnsanlık Durumu* olarak değiştirdiği temel eserini Almanya'da *Vita Activa* adıyla bastırmasıdır. Bruehl de Arendt'in, felsefi geleneğin *contempus mundisini*, dünyanın hor görülmesini reddettiği için kitabına *Amor Mundi*, dünya aşkı adını vermek istediğini belirtir (Bruehl, 2012: s. 503). Adı *İnsanlık Durumu* olarak değiştirilmiş olsa da aslında eser, *vita activa* üzerine yoğunlaşmıştır. Zaten eserin sonundaki teşekkür bölümünde de eserin, 1956 Nisanında Chicago Üniversitesinde Charles R. Walgreen Vakfı'nın "*Vita Activa*" başlığı altında düzenlediği seminerde sunulan bir dizi tebliğin ürünü olduğunu belirtmiştir (Arendt, 2011: s. 461). Arendt, aynı esere her üç adı da yani *İnsanlık Durumu*, *Amor Mundi* ve *Vita Activa* adını vermeyi düşünerek, bu üç kavramı birbirlerine yaklaştırmış, bir anlamda dünya sevgisini, insanlık durumuyla ve *vita activayla* özdeşleştirmiştir. Bu nedenle, Arendt'in dünya sevgisinin ipuçlarını, insanlık durumunda ve *vita activanın* anlamında bulabileceğimiz gibi, artık insanlık durumunu da *vita activadan* ve dünya sevgisinden yani *amor mundiden* bağımsız olarak düşünmek de mümkün değildir.

The Life of the Mind'daki açıklamasından da anladığımıza göre Arendt, 1958'de yazdığı bu temel eserine, *Vita Activa* adını vermekten yayımcısının isteği üzerine vazgeçmiş ve kitabın adını *Human Condition/İnsanlık Durumu* olarak değiştirmiştir, ama kendisinin de ifade ettiği gibi bu eserinde derinlemesine araştırmak istediği kavram *vita activadır* (Arendt, 1981: s. 6). Arendt, eylemin, siyaset teorisinin en eski kavramı olduğunu düşünür ve eylemle ilgili olarak kendisini en çok meşgul eden şeyin *vita activa* olduğunu ifade eder. *Vita Activa*, yaşamı düşüncelere dalarak geçirme yolunu, tefekkür etmeyi seçen ve yaşamdaki diğer her şeye bu perspektiften bakan insanlar tarafından türetilmiş, kaynağını Eskiçağ ve Ortaçağdan alan bir terim olsa da Arendt, konu üzerindeki düşünceleri sonucunda kendisinin de bu terimi benimsediğini belirtir. Kendi ifadesiyle, onu *vita activada*

böylesine ilgilendiren şey de bu kavramın, *vita contemplativa*nın eylemsizliğinin ve sessizliğinin tam karşısında yer alması olmuştur (A.g.y.). Dana Villa, Arendt'in bu ayrımının, onun siyaset kuramcılarınca en çok eleştirilmesine neden olan konulardan biri olduğunu vurgular. Bu ayrımın onun insan eylemlerine dair fenomenolojisinin altını çizdiğini ve *İnsanlık Durumu*'nda eylem yaşamıyla, *Zihnin Yaşamı*'nda da zihinsel etkinliklerle ilgili olarak ortaya koyduğu düşüncelerinin temelini oluşturduğunu belirtir (Villa, 1999: s. 87).

Arendt, *vita activa* ve *vita contemplativa* karşılaştırması üzerinden yapmaya çalıştığı şeyin ne olduğunu, kendi deyimiyle, bu konuyla ilgili olarak derdinin ne olduğunu, şu sözlerle açıklığa kavuşturur:

Benim derdim basitçe şu; tefekkürün hiyerarşisi içerisinde sahip olduğu muazzam ağırlık, *vita activa*nın kendi içindeki ayırım ve eklemeleri bulanıklaştırmıştır; gelenekten modern kopuş ve söz konusu hiyerarşik düzenin sonunda Marx ve Nietzsche'de tersine dönmüş olması, görünüşe rağmen, bu durumu özünde değiştirmemiştir (Arendt, 2011: s. 49).

Vita contemplativa eleştirisini, Arendt'in kendisinin de belirttiği gibi Nietzsche'de de görebiliriz. Nietzsche, *Tan Kızılığı*'nda, *vita contemplativa*'yı şu sözlerle eleştirir:

Biz, *vita contemplativa* insanı olarak, rahat ve sükunet içinde olma durumunun çeşitli şekillerdeki etkileri sayesinde ne tür kötülük ve uğursuzlukların *vita activa* insanına taşındığını unutmayalım. *Birincisi*: Sayıları bakımından contemplativ olanlar içinde ağır basan ve bunun sonucu olarak en bayağı türleri veren, dini doğa diye adlandırılan kimseler, her çağda pratik insanların yaşamını zorlaştırmaya ve mümkün olduğunca onlara acı çektirmeye yöneldiler: ufkunu kararttılar, güneşini söndürdüler, neşesini kuşku hale getirdiler, umutlarını değersizleştirdiler, çalışan elini felç ettiler (Nietzsche, 2014: s. 45).

Nietzsche, Arendt'in kendini içinde yaşadığı çölden, ya da insani niteliklerini kaybetmiş ölü bir dünyadan sıyırmaya çalışıp vahalarda bir yaşama mecbur kalan insanların olduğu gibi, korku ve yorgunluğun artışının, eyleme verilen değeri

azalttığını ve eylemden yoksun olan insanların da melankolik yaşadıklarını düşünmektedir (A.g.y., s. 47). Anlaşılan hem Nietzsche de hem de Arendt'te melankolik ve umutsuz bir yaşam, eylemsizlikle beraber gitmektedir. Özellikle, Nietzsche'nin *decadence* olarak tanımladığı veya Arendt'in sözleriyle kötülüğü bile sıradanlaştıran olayların yaşandığı zamanlarda, yani dünyanın karanlık dönemlerinde; insan dünyası insani özelliklerini yitirdiğinde, çöleştirdiğinde ve kum fırtınalarına açık hale geldiğinde *vita contemplativa* ve beraberinde getirdiği melankolik ve teslimiyetçi düşünceler, *vita activayı*, insan varlığından ve dünyasından gittikçe daha çok koparmıştır. Arendt, siyaset bilimcilerin, politika üzerine yazdıklarında, sanki bir akıl hastanesinde uygulanacak kuralları belirliymiş gibi yazdıklarını, çok büyük bir konu hakkında konuşuyormuş gibi yaptıklarında, hitap ettikleri delilerin kendilerini birer kral ya da imparator olarak gördüklerini bildikleri için böyle davrandıklarını, ama artık hiç kimsenin tek ihtiyaç duyduğumuz şeyin bilge insanlar olduğuna ve bu bilge insanların da siyasi olaylardan öğrenebilecekleri tek şeyin, dünyanın aptallığı olduğuna inanmadığını belirtir (Arendt, 2014: s. 579). Bu değişen tutumun, insana yeni bir siyaset bilimi yönünde ümit verebileceğini düşünür. Bu yeni siyaset bilimi de, dünya ne kadar aptal da olsa, onu değiştirme ve yeniden kurma gücünü içinde taşıyan *vita activa* olacaktır. Dünyanın ihtiyacı olan, ne eylemsizliği seçip, *vita contemplativanın* kanatları altına sığınarak, sadece düşünmek ne de düşünmeden, düşünmesizlikle eylemektir. Berktaş da "Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı" makalesinde, Arendt'in *vita activa* ile *vita contemplativa* arasındaki ayrımı sona erdirmeye çabasının, yani düşünen ve eyleyen varlığı birleştiren zemini gözlerimizin önüne getirmeye çabasının, siyasi düşünüşün kendisinin siyasi bir eylem haline geldiği sonucuna varmamıza neden olabileceğini belirtir (Berktaş, 2002: s. 261).

Yeni bir siyaset teorisi geliştirmek isteyen Arendt, Batılı siyasi düşünce geleneğini başlatanın, Sokrates'in yargılanması ve idama mahkûm edilmesi olduğunu düşünmektedir. Ona göre, filozofların siyasi alemde neredeyse oy birliği ile talep ettikleri şey, eylemin ya tamamen fuzuli olduğu ya da bir avuç insanın ayrıcalığı olarak kaldığı bir durumdur (Arendt, 2014a: s. 578). O, çağdaş siyasi olayların çıplak dehşetinin ve görünen o ki geleceğin çok daha korkunç olasılıklarının bütün felsefelerin gerisinde olduğunu düşünür. Filozoflar, dehşet deneyimini itiraf etmeye ve onu ciddiye almaya yanaşmamaktadırlar (A.g.y.). Onlar *vita contemplativaya*

sığınmaktadırlar. Ancak *vita contemplativa* dünyanın içinde bulunduğu durum için gerekli çözümü sağlamaktan çok uzaktır. Arendt, yeni bir siyaset felsefesinin önkoşullarının zaten mevcut olduğunu düşünür:

Yeni bir siyaset felsefesinin önkoşullarından birçoğu –bu önkoşullar, büyük olasılıkla, filozofun politika alanına yönelik tutumunun yeniden formüle edilmesine dayanacak ya da felsefi bir varlık olarak insan ile siyasi bir varlık olarak insan arasındaki ilişkiden ya da düşünce ile eylem arasındaki bağıntıdan oluşacaktır– zaten mevcuttur (A.g.y., 599).

Arendt, siyasete olan ilgilerini, eserlerinin merkezine aldıkları ve felsefi karışıklıklarının çözümü için yönlerini siyasete çevirerek, gündelik sorunlara belli bir yaklaşım getirdikleri ve siyasi toplantılarda çeşitli kitlelere hitap ettikleri için (A.g.y.) Fransız varoluşçularını *vita contemplativa*nın karşısında ve *vita activa*yaya yakın bir yerde konumlandırır. Kendisinin de yakındığı, çölleşen dünyanın karşısında, Fransız varoluşçuların çözümünü şu sözlerle açıklar:

...mesele mevcut dünyanın bir krize gelip dayanması ve “çığrından çıkması” değildir; mesele şu haliyle beşeri varoluşun “saçma” olmasıdır... Bu durumdan çıkışın yolu, Sartre’ın ifadesiyle insanın “özgür olmaya mahkum olduğunun” farkına varmasından ve eyleme “sıçramasından” –tıpkı Kierkegaard’ın evrensel kuşkudan inanca sıçraması gibi– geçmektedir (Arendt, 2014a: s. 590).

Sartre’a göre, özgürlük insanın dünyaya fırlatılmış olma durumuna, Camus’ye göre de akıl insanın saçma bir dünyada yaşamak zorunda kalmasına meydan okusa da Arendt için bütün bunlar yeni bir siyaset teorisi geliştirmek için yeterli olmayacaktır. Sahici bir siyaset felsefesi, trend analizlerinden, kısmi uzlaşmalardan ve yeni yorumlardan ya da felsefeye bir başkaldırıktan ortaya çıkmayacaktır (A.g.y.) Arendt, bu noktada Platon ve Aristoteles’e göre bütün felsefenin başlangıç noktası sayılan “*thaumadzeinden* söz eder: *thaumadzein’in meraklı ve dolayısıyla sorgulayıcı dürtüsü artık, (yani antik dönemin öğretisinin aksine) beşeri işler ve beşeri eylemler alemini doğrudan yakalamalıdır*” (A.g.y.,

599). Bruehl'in de belirttiğine göre Arendt için tefekkür bakışı, yani *vita contemplativa*, insanla ilgili olgulara bakışında, siyaset felsefesinin temel koşulu olan entelektüel merak, *thaumadzein*'a sahip değildir (Bruehl, 2012: s. 500).

Arendt'in *vita contemplativa* eleştirisi ve siyaset teorisini, insanlık durumunu ve *amor mundi*yi *vita activa* ile özdeşleştirmesi, çalışmalarında belirleyici olmuştur. *Vita contemplativa* içine gömülmüştük ve *vita activa*nın ihmal edilişi eleştirisinin ve özellikle felsefecilerde gözlemlediği *thaumadzein* eksikliğini, Arendt'in kendini hiçbir zaman bir siyaset felsefeci olarak değerlendirmeyişine neden olduğunu düşünmek mümkündür. Gunter Gaus'la yaptığı söyleşide, Gaus'un kendisini filozofluk mesleğine sahip biri olarak değerlendirmesi ve filozoflar çevresindeki rolünü sorması üzerine itiraz etmiş, filozoflar çevresine ait olmadığını ve kendisinin uğraş alanının siyaset kuramı olduğunu belirtmiştir (Arendt, 2014a: s. 39). Gaus'un bu ikisi arasındaki farkı, siyaset felsefesi ve siyaset kuramı arasındaki farkı sorması üzerine de şu açıklamayı yapmıştır:

Kullanmaktan kaçındığım, siyaset felsefesi deyimi, geleneğin aşırı ölçüde sıkboğaz ettiği bir ifadedir. Akademik bağlamda olsun ya da olmasın bu gibi şeyler hakkında konuştuğumda hep, felsefe ile siyaset arasında çok önemli bir gerilim olduğundan söz ederim. Yani düşünen bir varlık olarak insan ile eyleyen bir varlık olarak insan arasında, sözgelimi doğa felsefesinde varolmayan, bir gerilim vardır. Herkes gibi filozof da doğa karşısında nesnel olabilir; doğa hakkında düşündüklerini dillendirdiğinde bütün insanlık adına konuşuyordur. Fakat siyaset karşısında nesnel ya da tarafsız olamaz. Platon'dan beri olamaz! (A.g.y., s. 39)

O, pek az istisnaıyla çoğu filozofta, siyasete karşı bir tür düşmanlık olduğunu, kendisininse siyasete, felsefenin perdelemediği gözlerle bakmak istediğini belirtir (A.g.y.). Arendt'in sözünü ettiği gelenek, bir yaşama tarzı geleneğidir. Bu gelenekte *vita contemplativa*, *vita activa* karşısında ön planda yer almakta ve ona yeğ tutulmakta, *vita activa* küçümsenmektedir. İnsanın eyleyen bir varlık olma özelliği göz ardı edilerek ve önemszenmeyerek düşünen bir varlık olarak insana vurgu yapılmaktadır. Ancak Kierkegaard'ın evrensel kuşkudan inanca sıçraması gibi, dünyanın içinde bulunduğu bu durumda, tefekkürden, eyleme sıçramaya her zamankinden daha çok ihtiyaç duyulmaktadır. Bu Arendt'in, sanat, sevgi ve

dostlukla birlikte, yaşam veren kaynaklardan, çöldeki vahalardan biri olarak gördüğü felsefe anlayışıyla de örtüşmektedir. Ölü dünyanın insanının yapması gereken, bu vahalara sığınarak çölün kumunu oraya da taşımak değil, vahalardan güçlenerek geri dönmek ve daha iyi bir dünya için mücadele etmektir. Arendt, düşünen ve eyleyen varlığı birleştiren bir zeminin, böyle bir dünyanın peşindedir.

Arendt *vita activa* ve *vita contemplativa* arasındaki en belirgin farkı, bir Ortaçağ filozofundan ödünç aldığı birkaç Latince cümleyle açıklar: “*Duae sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei*”. Bu alıntıda belirtildiği gibi yaşamın aktif hali emekle ilgiliyken, düşünmeden yana olan tarafı tamamen hareketsizliği ifade etmektedir. Aktif yaşam, eylem yaşamı, kamu önünde, halkın içinde devam ederken, diğer her şeyden soyutlanıp salt düşünmenin gerçekleştirildiği yaşamın sürdürüldüğü mekânsa çöldür. Aktif yaşam kendini başkalarının/komşuların varlığının zorunluluğuna bağlamışken, diğerinde söz konusu olan tanrı vizyonudur. *The Life of the Mind*'da iki terim arasındaki farkı bir Hugo de St. Victor'un bu cümleleriyle açıklayan Arendt, *vita activa* kavramı üzerinde yoğunlaştığı, *amor mundi* adını vermeyi düşündüğü, ancak sonunda, Almanya'da *Vita Activa*, İngiltere'de ise *Human Condition/İnsanlık Durumu* adıyla basılan eserinin birinci bölümünden itibaren de *vita activa* terimini açıklamaya girişmiştir.

Arendt için *vita activa* terimi fazlasıyla gelenek yüküdür (Arendt, 2011: s. 42). Arendt, *vita activa* teriminin, Aristoteles'in *bios politikos*'unun ortaçağdaki karşılığı olduğunu düşünmektedir (A.g.y.). Bu terimi Ortaçağda da kamusal-siyasal meselelere adanmış bir hayat olarak özgün anlamıyla, Augustinus'ta *vita negotiosa* veya *actuosa* olarak bulunmaktadır. Arendt'in de işaret ettiği üzere, Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in birinci kitabında, belli başlı yaşam biçimlerini üçe ayırmaktadır (1095b, 18-20). Bunlardan ilki, iyinin ve mutluluğun hazda olduğunu düşünenlerin yaşamıdır (*bios apolauistikos*), Arendt bu yaşamdan, güzelin tüketildiği bedeni hazların keyfini süren bir hayat olarak söz eder (Arendt, 2011: s. 423). Aristoteles'teki bir diğer yaşam, *theoria* yaşamı, *vita contemplativa*ya benzediğini düşünebileceğimiz, *bios theooretikos*'tur. Arendt'in sözleriyle bu hayat, kalıcı güzelliği ne insanın üretici müdahalesiyle oluşturulabilecek ne de insanın bunları

tüketmesiyle değiştirilebilecek ebedi şeyleri sorgulamaya ve bunlar üzerinde tefekküre adanmış filozofun, Arendt'in de onlardan biri olduğunu belki de bu sebepten kabul etmediği filozofun, hayatıdır (A.g.y.).

Arendt'in ısrarla vurguladığı, insanlık durumu ve dünya sevgisiyle iç içe geçirdiği *vita activa* ise üçüncü türden yaşama, yani siyaset yaşamına, *bios politikos*'a denk düşmektedir. Bu da, mükemmelliğin güzel işlerde bulunduğu, polis meselelerine adanmış bir hayattır (A.g.y.).

Bios politikos, Aristoteles'te *polis* içindeki eylemi, *praxisi* kurmak ve sürdürmek gereğini öne çıkartırken, *bios politikosun* karşılığı olarak ortaya çıkan *vita activa* terimi, Ortaçağ boyunca özgün siyasi anlamını kaybederek, dünya işleriyle her türden meşguliyeti ifade eder hale gelmiş ve bir zamanlar yurttaş olmanın koşulu olan ve siyasi yaşamı imleyen *bios politikos*, yani *vita activa*, *vita contemplativanın* karşısında değersizleşmiştir. Arendt'e göre Eskiçağ-kent devletinin ortadan kalkışıyla, yurttaş olmanın ve dolayısıyla *bios politikosun* ya da gerçek anlamda *vita activanın* neliğini bilen son kişi Augustinus'tur (Arendt, 2011: s. 44).

Arendt, tefekkürün, eylem de, ilk anlamıyla düşünecek olduğumuzda da *bios politikos* da dahil, diğer bütün insan faaliyetlerine üstün olarak düşünülmesi geleneğinin Hıristiyanlıktan daha önce başladığını vurgular. Sözelimi Platon'un siyaset felsefesinde, polis amacını filozofun yaşam tarzını mümkün kılmaya ilişkindir, aynı şekilde Aristoteles de *theoria* yaşamına ayrıcalık tanımıştır. Ancak Arendt'in sorun olarak gördüğü şudur: Önceleri sadece iş, emek ve başkaları tarafından bir şeye zorunlu tutulmaktan özgür olma anlamına gelen Latince *otium* kelimesine karşılık Yunanca *σχολή* (skhole) kelimesi, Eski Yunanda filozoflar için, siyasi etkinlikten özgür olma anlamına da gelmeye başlamış ve Hıristiyanlıkla birlikte, sadece filozofların değil, herkesin hakkı olarak görülmüştür (Arendt, 2011: s. 46). *Geçmişle Gelecek Arasında*'da da filozofların, özellikle Aristoteles'in Eskiçağda her halükarda doğal bir şey olarak görülen günlük çalışmadan özgür olma değil, siyasi etkinlikten ve devlet işlerinden serbest olma anlamına gelen *σχολή*'ye ilişkin besledikleri ideali Yunan Polisinin ortalama yurttaşının zaman alıcı siyasi yaşamına karşı çıkardıklarını ifade etmiştir (Arendt, 2012a: s. 34). Hem çalışmanın hem de siyasi yaşamın dışında kalan filozoflar, sahip oldukları çifte serbest zamanla

bir *bios theoretikosa*, felsefeye ve bilgiye adanmış bir hayata sahip olmuşlardır (A.g.y., s. 35). Ancak bu, sadece belirli bir kesime, filozoflara özgü bir yaşam durumuyken, zamanla *vita activanın* içindeki bütün ayrımlar *bios politikos* da dahil olmak üzere silinmiş, eylem ve siyaset unutulmuştur. Arendt, *vita activanın nec-otium* anlamına da dikkati çekmiş ve Latince boş zamandan yoksun olma anlamına gelen bu terimi, sürekli bir zorunlulukla meşgul edilmişlik durumunun yaratacağı huzursuzluk terimiyle karşılamayı uygun görmüştür (Arendt, 2011: s. 46). Arendt'e göre, *vita activa* içinde olmak, *nec-otium*, huzursuz olmakla eş tutulmuştur:

Tefekkürün, etkinlik karşısındaki üstünlüğü, güzellik ve hakikat bakımından insan elinden çıkma hiçbir işin; dışarıdan, insan veya tanrıdan hiçbir müdahale görmeden veya yardım almadan, kendi başına değişmez bir ebediyet haline dönen fiziki *kosmos*'a denk olamayacağı kanısına dayanır. Bu ebediyet kendini ölümlü bakışlara yalnızca bütün insani hareket ve etkinlikler mükemmel bir duruşa geçtiklerinde gösterir. Bu dingin tutum karşısında *vita activadaki* bütün eklemlemeler silinip gider. Tefekkür noktasından bakıldığında bu zorunlu dinginliği neyin rahatsız ettiğinin önemi yoktur, yeter ki huzursuz ediyor, zarar veriyor olsun (A.g.y., s. 46).

İnsanlık Durumu'na yazdığı girişte, hiçbir şeyin yapıp ettiklerimizi düşünmekten daha önemli olmadığını vurgulayan, *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda, düşünmesizlik sonucu ortaya çıkan kötülüğü gözler önüne seren Arendt için düşünme, hiç kuşkusuz her şeyin başlangıcıdır. Son eseri *The Life of the Mind*'da da düşünmeyi ve insan zihninin yetilerini ayrıntılı olarak ele almıştır. Ancak o, bütün insani etkinliklerin tefekkür, *vita contemplativa* karşısında zorunlu bir duruşa geçmesini, insan eyleminin özellikle *bios politikosla* bağlantılı olarak düşünülen siyasi eylemin ve emek, çalışma gibi diğer insani faaliyetlerin zarar veren, huzursuzluk yaratan şeyler olarak düşünülmesini eleştirmektedir. Düşünme başlangıçtır ancak son değildir. Arendt'in söz ettiği düşünme, *vita contemplativa*'nın her şeyden elini eteğini çeken düşünmesi değil, peşi sıra anlamayı ve eylemeyi getirecek düşünmedir.

Canovan, Arendt'in siyasi eylem için bir tür ütopya, bir tür yeni Atina önerdiğinin düşünüldüğünü ve bu düşüncenin de yersiz olmadığını belirtmiştir. Ona

göre de Arendt'in amaçlarından biri, eyleme yetisinin hiç umulmadık koşullarda da varolduğunu bize hatırlatmaktır (Canovan, 2011: s. 11). Arendt'in Eski Yunanın izini sürerek hatırladığı ve bize de hatırlattığı eyleme yetisi ve eylem, *vita activa*nın unutulmuş anlamlarından biri olan *bios politikosta*, siyasi yaşamda, kamu hayatında düğümlenmektedir.

Eski ağdaki  zg n anlamıyla, eylemi ve dolayısıyla *bios politikosu* gerçekleştirecek olan da *zoon politikon*dur, yani siyasi bir hayvan olan, insandır. Aristoteles, *zoon politikon*un tanımını yapmadan önce, insanlar arasındaki son birliğin, çeşitli köylerden oluşan şehir ya da devlet yani *polis* olduğunu belirtir (*Politeia*, 1.2.) *Polis* yaşamına geçmekle insan süreci tamamlamış, kendi kendine yeterliliğe erişmiş ve böylece, yaşamın kendisini sağlamak için başlamışken, Şimdi iyi yaşamı sağlayabilecek bir duruma gelmiştir. Aristoteles için *polis* yetkinlikte doğal bir topluluk biçimidir, ötekilerin amacıdır ve *polis*in doğasının kendisi bir amaçtır (A.g.y). Aristoteles, bir Şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o Şeyin doğası demektir. Aristoteles bu durumu Şu sözlerle açıklar:

-insan, ev, aile her Şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar. Bundan başka amaç ve son (sonul neden) ancak en iyi olandır; kendi kendine yeterli ise, hem amaç hem yetkinliktir. Bundan, devletin doğada var olan Şeyler sınıfına girdiği, insanın doğadan siyasi bir hayvan olduğu sonucu çıkar (Aristoteles, 2005: s. 9).

Bu anlamda nasıl ki insan topluluğunun doğası; en son ürünü *polis* ise, insanın da doğası, yani varacağı o en yetkin, o son nokta, onun bir *zoon politikon* haline dönüşmesidir. Aristoteles'e göre, her kim ki toplumda yaşayamaz ya da kendi kendine yettiği için toplumda yaşama ihtiya ını hissetmez, ya bir hayvan ya da bir Tanrı olmalıdır (*Politeia*, 1253a 28-9) İnsan da bir Tanrı olmadığı gibi, bir hayvan da olmadığı için, topluluk içinde yaşamaya mecburdur. Aristoteles için insan, arının ya da topluluk içinde (sürü halinde) yaşayan başka herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda bir siyasi hayvandır (A.g.y.). Bu noktada, karşımıza Aristoteles'in *praxis* ve *poiesis* ayrımı çıkar. Kristeva, *NikomakHos'a Etik* okumasının *İnsanlık*

Durumu'nda Arendt'in, *poiesisi* yani üretim etkinliğini, *praksisten* yani eylem etkinliğinden ayırmasını sağladığını düşünür (Kristeva, 2012: s. 102):

Arendt kitapta eser üretimine has sınırlamalara karşı uyarır: “eserler” ya da “ürünler” bir “amaç” yolundaki “araçlar” gibi kullandığımız “nesnelerin “içindeki insani deneyimin akışkanlığını “şeyleştirir”; insanlık durumunun karşı duramadığı şeyleştirme ve faydacılık, bu şekilde anlaşılan poiesisin zaten kökeninde var. Buna karşılık “tezahür sahası” ya da “kamusal alan” olarak *polis*'in ortasında bir *imalat* değil “insanın ehliyetinde bulunan en büyük başarı” olan eylem (praksis) gelişir (A.g.y.).

Aristoteles, *Politika*'da yaşamın, üretim değil, eylem, *praksis* olduğunu belirtirken (Aristoteles, 2005: s. 12), *Nikomakhos'a Etik*'te de insanın işinin ne olduğunu sorgularken, bunun bir tür eylem yaşamı, etkinlik halinde olan yaşam olduğunu ifade etmiştir (1098a) Hatta bu etkinlik, yaşam boyu sürecektir:

[ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu; erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz], insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur– üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği (A.g.y.)

Vita activa'nın Antikçağ'daki ilk ifadelerinden biri diyebileceğimiz ve Arendt'in de böyle gördüğü *bios politikos*, Aristoteles'te eylemle, iyilikle, erdemle bir arada ve *polis* yaşamında ortaya çıkmıştır. Aristoteles yine *Politeia*'da iyiliğin kendi içinde yeterli olmadığını, ayrıca onu eyleme çevirme gücünün de olması gerektiğini hatırlatarak *bios praktikosun* önemini bir kez de şu sözlerle açıklamıştır:

Eğer bütün bunlar doğruysa ve mutluluk, iyi durumda (iyi davranışlarda) bulunmakla özdeş sayılabilirse, o zaman etkin yaşam, hem bütün bir topluluk olarak herhangi bir devlet için, hem de bireyler için en iyi yaşamdır (Aristoteles, 2005: s. 201-202).

Aristoteles, *Poetika*'da ise “mutluluk ve felaket eyleme dayanır. Hayatımızın son ereği ise eylemdir, yoksa eylemin dışında olan bir şey değil” sözleriyle eyleme verdiği önemi bir kez daha ifade etmiştir (Aristoteles, 2005: s. 24).

Aristoteles gibi Arendt de etkin yaşamın en iyi yaşam olduğunu ve eylemin hayatın son ereği olduğunu düşünmektedir. *Devrim Üzerine*'de Amerikan Devrimini gerçekleştirenlerin mutluluk ile eylem arasındaki sıkı ilişkiyi, yalnızca işlerine geldiğinde değil, bir ilke olarak kabul etmeye de o kadar muktedir olduklarına ve bu yüzden de gerçekleştirdikleri devrimin başarılı olduğuna işaret etmiş ve John Adams'ın “bize sevinç veren eylemden başkası değildir” sözlerine yer vermiştir (Arendt, 2012d: s. 263).

Eylem Arendt için de sevinç vericidir. Hatta öyle ki ancak özgür edimler ve bu edimlerin gerçekleştiği bir mekan olan *polis*, hayatın yükünü taşımamızı sağlayacaktır. *Devrim Üzerine*'yi Sofokles'ten yaptığı bir alıntıyla bitirirken, bunu bir kez daha vurgular. Arendt'e göre Sofokles, Atina'nın efsanevi kurucusu ve sözcüsü olan Theseus'un ağzından, genci yaşlısı herkesi, hayatın yükünü taşımaya muktedir kılan şeyin ne olduğunu bilmemizi sağlamıştır (Arendt, 2012d: s. 376-377):

Bu şey *polisti*, yani insanların özgür edimlerinden ve canlı sözlerinden oluşan alandı ve bu söz ve edimler, yaşama görkem ihsan edebilirlerdi– τον βίον λαμπρον ποιείσθαι (A.g.y).

Bruehl, Arendt'in *İnsanlık Durumu* eserini, insan faaliyetlerinin, *vita activanın* tarihi olarak değil, ama *vita activayı* oluşturan öğelerin tarihsel ele alınışı olarak değerlendirir (Bruehl, 2012: s. 499). Bruehl, kitabın bir ayrımla başladığını ve bir hiyerarşiyi açıklığa kavuşturmaya çalıştığını vurgular. *Vita activanın* geleneksel çizgiler boyunca ayrıldığını ve bu *vitaenin* geleneksel hiyerarşisinin aktarıldığını belirtir (Bruehl, 2012: s. 499):

Tefekkür yaşamına daha yüksek, daha ciddi ve tanrısalığa daha yakın bir paye verilir. Yunanlılar için *vita activa*, her şeyden önce siyasal hayattır, eylem hayatıdır. Eylem ya da *praxis*, *polisi* kurup, ayakta tutarken, emek ve iş zorunluluğa, insanların maddi ihtiyaçlarını

sağlamaya bağlı faaliyetlerdir. Aziz Augustinus sonrası Hıristiyanlık çağında *vita activa* “aslen siyasal olan anlamını kaybederek, dünyaya dair işlerdeki her çeşit fiili bağlantıyı ifade eder” ve eylemin kendisi “dünyevi yaşamın gereklilikleri arasında” sayılır. Tek özgürlük alemi, tefekkürün dünyevi olmayan alanıdır; *vita contemplativa*, tek gerçek özgür yaşam tarzıdır (A.g.y).

Arendt’in eleştirisi de *vita activanın*, hem de yeni bir insan dünyası kurabilmek için zorunlu olan *vita activanın* siyasal anlamını yitirmesi ve *vita contemplativanın* tek gerçek özgürlük alanı olarak belirlenmesidir. Oysa Arendt için *vita contemplativanın* koşulsuz şartsız, mutlak varlığı, daha önce sözü edilen vahalara sığınmak ve bu vahalara tutunarak yaşamaya çalışmaktır ve bu da insanın kendine yeni bir dünya kurmasının önünde bir engeldir, insana sahte bir teselli sunarak, onun yeni başlangıç yapabilme, eyleme, yeni bir dünya kurabilme gücünü elinden almaktadır.

Bruehl de Arendt’in tek gerçek özgür yaşam tarzının *vita contemplativa* olarak değerlendirilmesine karşı çıktığını belirttikten sonra, Platon ve Aristoteles’in de filozofların siyasal meselelerden özgür olmalarına değer verdiklerini fakat *vita activadan* olası özgürlüğü sadece filozoflara tanıdıklarını ve *vita activa* faaliyetlerinin geleneksel Yunan eklenmesini koruduklarını ifade etmiştir (Bruehl, 2012: s. 499). Arendt de insani faaliyetleri *vita contemplativa* karşısındaki ağırlıktan kurtarmak isteyerek, *vita activanın* içerdiği faaliyetlerin; emek, iş ve eylemin fenomenolojisini yaparak siyaset ve düşünmeyi yeniden bir araya getirmeye çalışmıştır.

4.2 Vita Activa Etkinliği Olarak Emek, İş ve Eylem

Arendt, *İnsanlık Durumu*’nda, içinde *amor mundinin*, dünya sevgisinin de kendine yer bulacağı, insanlık durumuna özgü etkinlikleri; insan etkinliklerini sınıflandırır. *Vita contemplativa* karşısında anlam ve değer kaybına uğrayan *vita activa* terimini, emek, iş ve eylemi ifade etmek için kullanır. Önce, insanın biyolojik varlığıyla bağlantılandığı emek tanımını verir:

Emek, büyümesi, metabolizması ve mukadder çöküşü yaşam süreci içerisinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen hayati zorunluluklara bağlı, insan bedeninin biyolojik (yaşam) sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanın emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir (Arendt, 2011: s.35).

Hayatı devam ettirmek için zorunlu olan çalışmanın emek olduğunu belirten Arendt, emeğin sadece bireysel sürekliliği değil, türün hayatını da güvence altına aldığını vurgular (A.g.y.). Hayatını devam ettirmek için zorunlu olarak emek sarfetmek ve çalışmak insanın *animal laborans* özelliğine işaret etmektedir. *Animal laborans* niteliğiyle insan, biyolojik yaşam sürecinin bir parçasıdır ve zorunluluk alanında faaliyet gösterir (Berktaş, 2012: s. 48). Arendt, *vita activa* teriminin yaptığı gibi emek teriminin de etimolojik incelemesini yapar ve terimin hem Eski Yunanda hem de Batı dillerinde sadece emeğe karşılık gelen kelimelerde açık bir şekilde acı ve ızdırap gibi çağrışımları olduğuna dikkati çeker (Arendt, 2011: s. 133). Berktaş da, Arendt'in kavramsallaştırması açısından son derece önemli olan çok anlamlılığının Türkçe'deki emek kavramında ortaya çıkmadığına değinerek, Avrupa dillerinde emek karşılığı olarak kullanılan kelimelerin, Latince *laborare*, Yunanca *ponos*, Fransızca *travail* ve Almanca *arbeit*in ıstırap ve çabayla birlikte, aynı zamanda doğurma eyleminin sancılarını ifade ettiğini vurgular (Berktaş, 2012: s. 48). Arendt, bu ikili anlama işaret etmek için Aristoteles'in kadın yaşamını *ponetikos*, doğuran, emek harcayan olarak adlandırdığına değinmiştir:

Yaşamın (bünyevi) zaruriyetleri yüzünden bedenlerini işe koşan emekçilerle, türün fiziki bekasını bedenleriyle temin eden kadınlar, gizli/saklı tutulmaktaydılar. Kadınlar ve köleler aynı kategoriye dahildiler ve gizli/saklı tutulmaları, birilerinin malı olmalarından değil, yaşamları bedeni işlevlere adanmış "laboriors" (emekçiler) olmalarından ileri gelmekteydi (Arendt, 2011: s. 122).

Arendt, emek harcayan, *animal laborans*, biyolojik yaşamı kuran zorunluluklar alanına ait olarak sınıflandırdıktan sonra, *vita activa* içinde yer alan bir diğer insan faaliyetine ve bu insan faaliyetini gerçekleştiren *homo fabere* yer verir. *Homo faber* olarak insanın gerçekleştirdiği faaliyetse iştir:

İş; insani varoluşun, türün sürekli yinelenegelen hayat döngüsüne kakılmamış, ölümlülüğü bu döngüyle telafi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir. İş, doğal çevrenin tümünden tamamen farklı “yapay” bir şeyler dünyası oluşturur. Her bireysel hayat, bu dünyanın sınırları içinde kaimdir; oysa bu dünyanın kendisi bütün bu sınırların aşılması ve geride bırakılması anlamını taşır. İnsanın iş durumu dünyasallıktır (A.g.y., s. 36).

Böylece, *vita activa* içinde dünya kavramı ilk kez iş tanımıyla birlikte karşımıza çıkmış olur. Sadece gündelik, kalıcı olmayan tüketim nesnelere yaratan *animal laborans*ın karşısında, *homo faber*, iş aracılığıyla, kullanım için kalıcılığı olan çeşitli nesnelere ortaya çıkaran ve sanat eserleri yaratan insandır. İşin ve iş yapan *homo faber*in ortaya çıkışıyla birlikte, *vita activa*nın kökleri de dünyaya bağlanmaya başlar. Arendt’in sözleriyle, *vita activa*, etkin olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insani yaşam, köklerini her zaman asla terk edemeyeceği veya tümüyle aşamayacağı bir insanlar ve insan yapısı şeyler dünyasından alır (Arendt, 2011: s. 57).

Arendt, emek ve iş arasında kendi deyimiyle “sıra dışı” bir ayrım yapar. Ona göre, emek ve iş arasındaki ayrım Eskiçağda ihmal edilmiş, emek ve iş özdeş kabul edilmiştir, hatta Locke’un iş gören el ve çalışan beden arasında yaptığı ayrım da varolan ayrımın tortusudur (A.g.y., s. 133). Locke, mülkiyet kavramını açıklarken, insan bedeninin emeği ve elinin işinin tam anlamıyla kendisinin olduğunu, insanın doğanın kendisine verdiği ve onda bıraktığı şeyleri, emeğini katarak ve kendi özüne ait olan şeyleri karıştırarak kendi mülkiyeti yaptığını ifade etmiştir (Locke, 2004: s. 26). Emek ve iş ayrımı gözden kaçırıldığında, özdeş kabul edilen bu iki insani etkinlik, sonucunda ortaya koydukları ürünlerin kalıcılığı ya dünyaya yaptığı etkiler hesaba katılmadan ve üzerinde düşünülmeden, *vita contemplativa*nın karşısında değersiz görülmüştür. Arendt, Aristoteles’in *Politika*’sından bir alıntı yapar. Aristoteles, 1254b25’te köleler ve evcil hayvanlar gibi yaşamın zorunluluklarının üstesinden bedenleriyle gelenler (*somati ergazesthai*) derken, emek yani *panein* yerine iş yani *ergazesthai* kelimesini kullanarak, emek harcayanlarla, zanaatkar olanları iş ve iş ürünlerini ortaya koyanları bir tutmuştur. Bu ayrımın gözden kaçırılmasının nedenleri arasında, Eski Yunanda zorunluluktan kurtulmak için çaba

gösterilmesi ve *polis* yaşamında yurttaşların siyaset dışında zamanlarını alacak her şeyden kurtulmaları gerektiği düşüncesi yatmaktadır (Arendt, 2011: s. 134)

Arendt Yunanlıların *homo fabere* kuşkuyla yaklaşmak için haklı sebepleri olduğunu düşünür, Antik dönemde beden ihtiyaçları yüzünden bedensel çalışmanın kölelik olduğu kanısı hakimdir ve o dönemde çalışma gerektirmese de kendisi için değil, sadece yaşamın zorunluluklarını yerine getirmek için yapılan her meslek, emek başlığına dahil edilmiştir (A.g.y., s. 136). Arendt'in eleştirisi, siyaset teorisinin doğmasıyla birlikte filozofların etkinlikleri birbirinden ayıran ayrımları bile *vita contemplativa* karşısında hükümsüz kılmasıdır. Bu durum, eylemi de siyasi etkinlikleri de içine alan *vita activa*'nın önemini yitirmesine neden olmuştur:

O zamana dek *vita activa* içindeki bütün eklemlenmelerin ortak paydasını oluşturan siyasi etkinlik bile, filozoflar tarafından, zorunluluk kertesiyile aynı kefeye kondu. Bu noktada, filozofların ayrımını kabul eden ve dini kitleye, felsefeyi de yalnızca bir avuç insana layık görerek bu ayrımı yeniden tanımlamak suretiyle ona bütün insanlar için bağlayıcı bir genel geçerlilik kazandıran Hıristiyan siyasal düşüncesinden de bir yardım ummak akıl kârı değildir (A.g.y., s. 139).

Ancak, modern çağla birlikte *vita activa* içindeki hiyerarşide emeği ön plana alan teoriler ortaya çıkmıştır. Arendt, bu teorilerin üç tane olduğunu vurgular. Bunlardan ilki, üretici olan ve olmayan emek arasındaki ayrımdır, bir diğeri vasıflı ve vasıfsız iş arasındaki ayrımdır ve sonuncusu da bütün etkinliklerin kol ve kafa emeği olarak bölümlenmesidir. Arendt, bu üç ayrım içinde en etkili olanın üretici olan ve olmayan emek arasındaki ayrım olduğunu düşünür. Üretici ve üretici olmayan emek arasında yapılan ayrım, Marx'ın insanın emek tarafından yaratıldığı ve onu diğer hayvanlardan ayıran emek olduğu düşüncesi, Arendt'e göre bütün bir çağın üzerinde hemfikir olduğu bir formül haline gelmiştir (A.g.y., s. 140).

4.3 Tanrı olarak *Homo Faber* ve Trajedisi

Üretici olan ve üretici olmayan emek arasında yapılan ayrım, *homo faberin*, *animal laborans* üzerinde egemenlik kurmasına neden olmuştur. *Homo faber*, doğayı

dönüştürerek, doğada varolanları; olduğu haliyle içine doğduğu dünyanın ona sunmuş olduklarını, kendi kullanımını için araç haline getirerek, onları şeyleştirerek, kendine kendi ürettiklerinin eseri olan bir dünya kurarak, yarattığı bu yeni dünya ile ikinci bir Tanrı rolünü üstlenmiştir. Arendt de *homo faber*in işi olan imalatın şeyleşmeyi içerdiğini belirterek, bu yeni Tanrı'yı *animal laborans*la karşılaştırmış ve onun kendine yeni bir dünya kurarken, eski dünyayı nasıl etkilediğini şöyle ifade etmiştir:

İnsan eseri dünyanın yaratıcısı *homo faber*, her zaman doğanın tahripçisi olmuştur. Bedeniyle ve evcilleştirdiği hayvanlarla yaşamı besleyen *animal laborans* bütün canlı varlıkların efendisi ve Tanrısı olabilir ama yine de doğanın ve yeryüzünün hizmetkârı olarak kalır; sadece *homo faber* bütün yeryüzünün efendisi ve Tanrısı olarak davranır. Üretkenliği, Yaratıcı-Tanrı imgesinden görülür; ne var ki burada Tanrı *ex nihilo* (hiç yoktan) yaratırken insan belli bir cevherden yaratır. Dolayısıyla insanın üretkenliği ancak Tanrının yarattığı doğanın bir kısmını tahrip ettikten sonradır... (Arendt, 2011: s. 210).

Dünyanın efendisi ve Tanrı'sı olmaya soyunan *homo faber*, yaratıcı olduğu kadar yıkıcı olma potansiyeline de sahiptir. İlk dünyanın, çıplak dünyanın ona sunduklarını kullanarak ve araçsallaştırarak kendine yeni bir dünya kurarken ilk dünyayı tahrip etme ve yok etme özgürlüğünü de elinde tutar. Bu yeni Tanrı, ilk dünyayı ve dünya içindeki insanları da araçsallaştırarak, onu Arendt'in çöl dünyası haline getirebilir. Arendt, insan elinin ürünü olan her şeyin, yine insan elince yok edilebilir olduğunu ve yaşam sürecinde hiçbir kullanım nesnesine duyulan gereksinimin onu yapanın yaşatamayacağı ve yok edemeyeceği kadar yakıcı olmayacağını ifade eder (A.g.y., s. 215). Arendt'e göre "...doğayı kendi dünyasal amaçlarımız için değiştirdik, doğallığından çıkardık; öyle ki insani dünya ya da insan eseri (dünya) ile doğa birbirlerinden ayrı iki kendilik halini almışlardır" (A.g.y., s. 221).

Yeni bir dünya yaratmaya ve bu yarattığı yeni dünya ile ilk dünya dediğimiz doğa arasında sınırlar çekmeye ve o ilk dünyayı tahrip etmeye gücü yeten *homo faber*in, olanca Tanrı'lığına karşın aciz olduğu ve çaresiz kaldığı bir şey vardır. O, anlamdan, anlamadan yoksunludur. Dünyayı bir imalathane, içindeki insanları da

neredeyse ürünler ve araçlar haline dönüştürmeye gücü yeten *homo faber*in trajedisi, onun anlam ve değerden yoksun oluşudur. Ancak onun bu trajedisi, o, anlamdan yoksun ve şeylerin değerini göremeyen bir yeni Tanrı olduğu için, insan dünyası için de trajik durumlara neden olabilecektir:

Homo faber, tam da, *animal laborans*'ın araçsallığı anlamaktan aciz olması gibi, anlamı anlamaktan acizdir. Ve nasıl ki *homo faber*'in dünyayı kurmakta faydalandığı araç gereçler *animal laborans* için bizatihi bir dünya haline gelmişse, aynı şekilde, fiilen *homo faber*'in eriminin ötesinde bulunan bu dünyanın anlamlılığı da, onun için paradoksal bir "kendinde amaç" haline gelir (Arendt, 2011: s. 229).

Bertrand Russell'in bilgelikle birleşmeyen kudretin tehlikeli olduğu, çağımız için gerekli olan şeyin de bilgiden çok bilgelik olduğu, bilgelikle birleştiğinde tüm insanlığa büyük ölçüde refah ve mutluluk getirebilecek olan bilimin, tek başına yalnız yıkıntıya yol açacağına dair sözleri (Russell, 1949: s. 28) *homo faber*in trajedisini ve sahip olduğu kudretin varabileceği sonuçları özetler görünmektedir. Arendt'se bu trajediyi şu cümlelerle açıklamıştır:

Ancak trajedi şuradadır ki *homo faber* kendi etkinliğini yerine getiriyormuş gibi görüldüğü anda akli ile ellerinin nihai/amaç ürünü olan şeyler dünyasını değersizleştirmeye başlar; şayet faydalanan/kullanan kimliğindeki insan en yüksek amaçsa, "her şeyin ölçütü" ise, o zaman *homo faber*'in işine dayanağını veren doğa neredeyse salt "değersiz bir malzeme" gibi muamele görmekle kalmaz ama "değerli" şeylerin kendileri de kendi asli "değer"lerini yitirerek salt araçlar haline gelirler (Arendt, 2011: s. 230).

1958 yılında yazdığı *İnsanlık Durumu*'nda, bir Tanrı haline dönüşen *homo faber*in her şeyi nasıl araçsal hale getirdiğini ve değerini görmezden gelebildiğini bu cümlelerle ifade eden Arendt, değerli şeylerin, tabii insan varlığının da, kendi asli değerlerini yitirmesinin ne derecede kötü sonuçlara varabileceğinin, bu değer yitimi içinde insan yaşamının bile önemsiz ve kolayca gözden çıkarılabilir hale geleceğinin örneğini de 1963 yılında yazdığı *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda verir. *Homo faber*, Tanrı insan, kendini o kadar önemsemiş ve her şeyi imalat ürününe çevirmeye ve anlamlı

şeyleri anlamsızlaştırmaya o kadar alışmıştır ki sonunda insanları da kendi ürettikleri, sıradan nesnelermiş gibi yok edebilme cüretini gösterebilmiştir.

Arendt, Yunanlılar'ın *homo faber*in bir Tanrı gibi davranmasının ve her şeyin ölçütü olarak değerlendirilmesinin yaratacağı sonuçların farkında olduklarını ve bu farkındalığın en iyi örneğini de Platon'un *Theaitetos* ve *Kratylos* diyaloglarında bulabileceğimizi belirtir. Arendt'e göre:

Yunanlıların en yüksek insani potansiyeli (kuvveyi) *homo faber*'de bulmanın yaratacağı sonuçların ne ölçüde farkında olduklarının belki de en iyi örneğini, Platon'un Protagoras'a ve onun görünüşte apaçık olan "insan bütün faydalı şeylerin (chremata), olanların mevcudiyetinin, olmayanların da namevcudluğunun ölçütüdür" önermesine karşı ileri sürdüğü ünlü savı oluşturmaktadır (Arendt, 2011: s. 233).

Platon'un gördüğü, insanın kullanım amaçlı bütün şeylerin ölçütü yapıldığında konuşan ve eyleyen ya da düşünen değil kullanan ve araçlaştıran olarak varolacağıdır. Arendt, insanın doğası bir kez böyle belirlendikten sonra, bunun nihai olarak, onun sadece mevcudiyeti kendisine bağlı olan şeylerin değil, kelimenin tam anlamıyla varolan her şeyin ölçütü haline geldiği anlamını taşıyacağını belirtmiştir (A.g.y.).

Arendt, Eichmann'ın dünyayı Yahudi halkıyla ve daha nice ulustan insanla paylaşmak istemediğini ve sanki onun ve üstlerinin bu dünyada kimin yaşayacağına, kimin yaşamayacağına karar vermeye hakları varmış gibi bir politikayı destekleyip uyguladığı için eleştirirken (Arendt, 2012c: s. 284), kendini her şeyin ölçüsü olarak gören insanın da bir portresini çizmiş olur.

Arendt, *homo faber*'in varolan her şeyi kendisi için bir araç olarak görmesinin tehlikesine dair bir başka örneği de yine Platon'da bulur. Platon *Yasalar*'da (716c) kullanım nesnelерinin ölçütünün insan değil Tanrı olduğunu söylemektedir: "*Bizim için her şeyin ölçüsü dedikleri gibi insan değil, daha çok tanrıdır*" (Platon, 2012: s. 174). Çünkü insan, ihtiyaçları ve eğilimleri nedeniyle her şeyi kullanmak isteyecek ve her şeyi, doğasındaki değerden yoksun bırakacaktır.

Arendt, insanın kendine verilen doğadan bir dünya yaratmasına, *animal laborans*ın biyolojik yaşama bağlılığından ve sadece kullanılıp hemen tüketilen nesnelere yaratma sürecinin ötesine geçmesine, *homo faber* özelliğine de sahip olmasına karşı değildir. Onun eleştirdiği, *homo faber*in anlamdan yoksunluğunun yaratabileceği sonuçlardır. *Vita activa*, insan varlığı kendinde bir başka özelliğe daha sahiptir. Bu özellik de ona bir başka türden dünyanın kapılarını açacak olan, anlamın öteki yüzü ve *vita activa*nın belkemiği diyebileceğimiz eylemdir.

4.4 Eylem Mucizesi ve Eylemin Çıkmazları

Animal laborans olarak kendini biyolojik hayatın kısır döngüsü içinde bulan, sadece kendi varlığının değil, kendi türünün sürekliliğini de harcadığı emekle ve bunun sonucunda ortaya çıkan kalıcı olmayan ve çoğu kez ortaya çıkması için harcanan zamandan daha kısa sürede tüketilen nesnelere sağlayabilen insan, iş sayesinde *homo faber* olmayı ve kendine kalıcı nesnelere üreterek kalıcı ve sürekli bir dünya kurmayı başarmış gibi görünmektedir:

Dünyanın bir parçası olarak görülen –emek ürünleri değil– iş ürünleri, onlarsız bir dünyanın kesinlikle mümkün olamayacağı bir kalıcılık ve süreklilik sağlarlar. Yaşamın bekası için gerekli araçları meydana getiren tüketim mallarını, kalımlı şeylerin oluşturduğu bu dünyada bulmaktayız (Arendt, 2011: s. 150).

Homo faber olmanın kendisine getirdiği bütün olanaklara hatta bu kalıcı nesnelere üretiminin sağladığı kalıcı ve sürekli bir dünyaya rağmen, insan, bu kez de her şeyin araçsallaştırılarak, anlamın kaybolduğu, değerden yoksun bir dünyada yaşama, dünyayı bu hale getirme tehlikesi içinde kalır. Kristeva'ya göre de Arendt'de *animal laborans* doğayla doğrudan ilişki içinde kendini geçindirme etkinliklerinde tükenirken, *homo faber*, her ne kadar yok olmayan, doğaya meydan okuyan ve bir dünya yaratan nesnelere ya da eserler üretse de, mülk sahipleri arasındaki bir değiş tokuştan, bir para ve değerler alışverişinden başka bir şey

değildir. *Homo faber*in şimdi yaşam sürecini yeniden üretmekten başka amacı kalmamıştır ve o yeniden *animal laboransa* dönüşmüştür (Kristeva, 2012: s. 207).

O halde *animal laboransa* dönüşmüş *homo faberi* ister istemez içine düştüğü bu kısır döngüden çıkaracak, dünyayı kendisi için tekinsiz bir yer olmaktan kurtaracak hatta kendisine bir başka türden dünya kurmasını sağlayabilecek bir mucizeye ihtiyaç vardır.

Latince *mirari*, şaşmak, hayret etmek anlamına gelen fiilden türeyen *miraculum*, mucize ise yaşamda pek nadir rastlanan bir şey olarak bilinmektedir. Hatta David Hume'a göre mucize dediğimiz şey, imkânsızdır. 1748 yılında yayımlanan *İnsan Zihni Üzerine bir Araştırma*'nın onuncu bölümü olan "Mucizelere Dair"de bir mucizenin doğa yasalarının ihlali olduğunu söylemektedir:

Hiçbir şey bir mucize olarak değerlendirilmez, eğer doğanın olağan seyri içinde gerçekleşiyorsa. Görünüşte sağlığı yerinde olan bir insanın aniden ölmesi bir mucize değildir, çünkü bu tür bir ölümün, diğer herhangi bir ölümden daha olağandışı olduğu halde, sıklıkla gerçekleştiği gözlemlenmektedir. Fakat ölü bir insanın hayata geri dönecek olması bir mucizedir; çünkü bu hiçbir çağda ve hiçbir ülkede asla gözlemlenmemiştir. Bu nedenle, her mucizevi olayın karşısında tekbiçimli bir tecrübe olmalıdır, yoksa olay bu ünvanı hakedemez. Ve tekbiçimli bir tecrübe bir kanıt varlığına göre, ortada olgunun doğasından kaynaklanan ve herhangi bir mucizenin olmasına karşı koyan dolaysız ve tam bir *kanıt* var demektir; üstünlük içinde olan karşıt bir kanıt olmadıkça ne böyle bir kanıt çürütülebilir ne de mucize inanılır bir duruma sokulabilir (Hume, 1998: s. 22).

Hume, açık bir şekilde, mucizenin imkânsızlığını ve ancak ölü bir adamın canlanmasının mucize olarak değerlendirilebileceğini belirtirken, Arendt mucizeyi sıradan diyebileceğimiz bir olguda bulur. Arendt için mucize, ölü bir adamın canlanmasında değil, dünyaya yeni bir insanın doğmasında, bu yeni başlangıçta ve *vita activa*nın üçüncü parçası olan eylemde bulunmaktadır. *Geçmiş ve Gelecek Arasında*'da mucizenin ne olduğu üzerinde düşünürken, dini bir kaynağı referans göstererek, *Yeni Ahit*'te pek çok anlama gelen bu kelimeyi anlamının pek kolay olmadığını belirtir ve sözlerine şu şekilde devam eder:

...mucizelerden sadece doğaüstü olaylar olarak değil de, en az tanrının elçisi kadar sıradan insanlarca da icra edilen ve her zaman için de böyle olması gereken şeyler olarak, yani doğal olayların, otomatik süreçlerin akışını kesintiye uğratan ve buğlamda hiç beklenmedik olanı meydana getiren şeyler olarak bahseden bölümlerine bakalım (Arendt, 2012a: s. 227).

Arendt için mucizenin mucizeliği, otomatik süreçlerin kesintiye uğratılmasında ve her yeni doğumla birlikte hiç beklenmedik olanın meydana gelebilecek olmasında gizlidir. *“Eylemler, sürecin oluşturduğu bir çerçevede vuku bulurlar ve sürecin otomatizmini kesintiye uğratırlar, onun için failin değil, sürecin bakış açısından bakıldığında her eylem bir “mucize”dir yani beklenmedik bir şeydir”* (Arendt, 2012a: s. 229) diyen Arendt bu mucizeyi süreç açısından yorumlamış olur. Her şey kesintisiz bir şekilde ilerlerken, birden insani eylem aracılığıyla, sürecin kısır döngüsü kırılır. Bu nedenle Arendt için eylem, insanın mucizede bulunma yetisidir (Arendt, 2011: s. 356). Bu mucize insanın doğuyor ve eylem yoluyla yeni bir şeylere başlayabiliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Eylem, doğum ile ölüm arasındaki yaşam süresinin yasağı olan ölümlülük yasasına müdahale etme gücüne sahiptir. Eylem, insanların gündelik yaşamın otomatik seyrini kesintiye uğratma, ona müdahalede bulunma ve yeni bir şey başlama yetisinin, ölümden kaçınmalar bile, yeni bir şeye başlamak için doğduklarının sürekli bir hatırlatıcısıdır. Hatta Arendt, eylemde bu özellik (hatırlatma) bulunmasaydı, insanın ölüme doğru giden ömrünün insani olan her şeyi harabeye çevirmesinin kaçınılmaz olduğunu söyleyerek eylemdeki bu mucizeyi şöyle anlatır (A.g.y., s. 355):

Ne var ki, doğa açısından bakıldığında, doğum ile ölüm arasında çizgisel bir hareket olan insan ömrü nasıl ki dairesel hareketin doğal kuralından keskin bir sapma gibi görünüyor, aynı şekilde, dünyanın gidişatını belirler gibi görünen otomatik süreçlerin açısından bakıldığında da eylem bir mucize gibi boy verir. Doğa biliminin diliyle ifade olunduğunda “düzenli olarak meydana gelen hesaplanamaz sonsuzluk”tur o (A.g.y.).

Böylece Arendt’te eylem, Hume’un söylediği sözlerin aksine, hesaplanamaz sonsuzluk olarak bir mucize yaratmaktadır. Arendt için Eski Yunan’ın ihmal ettiği, insan varoluşuna özgü iki temel özellikten biri inanç, bir diğeri de umuttur.

Yunanlıların inancı hiçbir şekilde hesaba katmadıklarını, umudu ise Pandora'nın kutusundaki kötülüklerden biri olarak düşündüklerini vurgulayan Arendt, doğmak ve yeni başlatıcılar olmak suretiyle insanın gerçekleştirdiği bu mucizeyle inancı ve umudu kazabileceğini düşünür (A.g.y., s. 359).

Bruehl, Arendt'in doğarlığa verdiği ölümlülüğe eşit hatta bazen daha büyük önemin ilk olarak onun Augustinus çalışmasında ortaya çıktığını, fakat daha sonraki siyasal deneyimleri sonucunda düşüncesinin merkezine yerleştiğini belirterek, Arendt'in umudu, eylemle ve başlangıçla bağlantılandırışını şu sözlerle ifade eder:

Yeni bir şeyin başlatılması, yani eylem, siyasal koşulların topyekün umutsuzluğa kolayca yol açabileceği koşullarda küçük bir umut ışığı sağlayabilecek bir insani imkandır (Bruehl, 2012: s. 723).

Arendt, insan için küçük bir umut ışığı olan eylemin ontolojik köklerini doğarlıkta dünyaya duyulan inanç ve umudun en görkemli ve özlü ifadesini de *İncil*'deki "Müjdeler olsun": "Bu çocuk bize geldi" ifadelerinde bulmuştur (A.g.y). Bir çocuğun dünyaya gelişi, her zaman için bir mucizedir ve bu mucize içinde, dünyayı değiştirebilme ya da yeni bir dünya kurabilme gücünü taşımaktadır.

Canovan, Arendt'in doğum ve başlangıç mucizesini hatırlatmasını, yüreklendirici bir mesaj olarak yorumlarken, onun insani meselelere yönelik inancının ve umudunun, hepsi biricik olan ve hepsi daha önceki eylemlerin harekete geçirdiği olaylar zincirini durdurabilecek ya da onların yönünü değiştirebilecek yeni inisiyatifler alma yetisine sahip yeni insanların dünyaya gelmeleri gerçeğine dayandığını belirtmiştir (Canovan, 2011; s. 22).

Arendt'ten başka kimsenin *Modernite*'de Aziz Augustinus'u okuyarak doğumu, eşsiz bir hikayenin ebedi olarak yeniden başlaması, alışılmadık bir anlatı, bir biyografi olarak düşünmediğini belirten Kristeva da Nietzsche'nin ebedi dönüş üzerine ısrar ettiği noktada Arendt'in *İncil*, evanjelik ve Augustinus geleneği doğrultusunda, her doğumu, bu yenileyici, tehlikeli ve vaat edici ebedi dönüşün

mucizesi olarak gördüğünü belirtir (Kristeva, 2012: s. 68). Arendt, Heidegger'in fırlatılmış olmaklığını, insani meselelerin kırılğanlığı içinde tamamen yeni bir şeylere başlamak olarak düzeltilmiş ve başlangıcın gücünün kesinlikle yaratıcılıkta değil, doğarlıkta, verilmiş yetenekte değil, insanların, yepyeni insanların yeniden ve yeniden doğum suretiyle dünyaya gelmeleri gerçeğinde olduğunu belirtmiştir (A.g.y., s. 69). Bruehl de Arendt'in Heidegger için en önemli varoluşsal koşulun doğarlık değil ölümlülük olması noktasında ayrıldığını, Arendt'in, eylem ya da genelde siyasal hayatla ilgilenmeyen Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki gündelik hayat betimlemelerinden fazlasıyla etkilendiğini, fakat bu belirlemelerin yeterli olmadığını düşündüğünü belirtir. Arendt için Heidegger insanın ölüme doğru savruluşunu, kendisine doğru gelen geleceğe çılgınca atılışını ortaya koymuş, fakat geçmişin gücüne ve başlangıçların varlığına değinmemiştir (Bruehl, 2012: s. 723).

Oysa Arendt de başlangıç ve insanın başlangıç yapabilme, eyleme yeteneği insanlık durumunun en temel oluşturucularından biridir. "İdealizm ve Terör"de de başlangıcın ve doğumun önemini ve mucizeviliğini, Augustinus'un *Tanrı Devleti*'nden yaptığı Latince bir alıntıyla açıklamıştır:

Tarihsel bir olay haline gelmeden önce başlangıç insanın yüce kapasitesidir; siyasal açıdan insanın özgürlüğüyle özdeşdir. *Initium ut esset homo creatus est* – "bir başlangıç olabilmesi için insan yaratıldı" der Aziz Augustinus. Bu başlangıç, her bir yeni doğumun garantisi altındadır; o aslında her bir insandır (Arendt, 2014b: s. 315).

Arendt, sıklıkla yaptığı gibi eylemek fiilini açıklarken de Eski Yunana ve Latin Dünyasına başvurur. Hem *İnsanlık Durumu*'nda hem de *Geçmişle Gelecek Arasında*'da eylemek fiilinin Yunanca ve Latince etimolojisi üzerinde durur. Önce, Yunanca ve Latince, modern dillerden farklı olarak eylemek fiilini karşılayan birbirinden tamamen farklı ama ilişkili iki kelime bulunduğunu hatırlatır (Arendt, 2011: s. 277). Bu kelimeler, başlamak, baş çekmek ve hakim olmak anlamına gelen *αρχειν* ile kotarmak, erişmek, bitirmek anlamına gelen *πραττειν*'dir. Arendt, bunlara karşılık gelen Latince kelimelerin ise, harekete geçirmek anlamına gelen *agere* ile, geçmiş olayların sürekliliğini sağlamak, kalıcı kılmak anlamına gelen böylece tarihsel nitelikli vakalara ve edimlere yol açan *gereredir* (Arendt, 2012a: s. 224).

Arendt, her iki halde de eylemin iki farklı evrede ortaya çıktığını ve ilk evresinde, yeni bir şeylerin dünyaya girmesine bağlı bir başlangıcın söz konusu olduğunu belirtir:

Özgür insanların belli başlı niteliklerinden olan “başlatmak, baş çekmek, hakim olmak” anlamlarına gelen Yunanca *αρχειν* kelimesi özgür olmak ile yeni bir şeye başlama yeteneğinin çakıştığı bir deneyimi ifade eder (A.g.y., s. 225).

Eylem, özgürlük ve başlamak arasındaki bu sıkı bağı önce eylemin etimolojik kökeni üzerinde durarak ele alan Arendt daha sonra da Eskiçağ siyasi özgürlük düşüncesinin felsefi kapsamını ilk kez formüle eden kişinin Augustinus olduğunu (Arendt, 2012a: s. 227) ve insanların *initium* olmalarından dolayı, inisiyatif sahibi olduklarını ve eyleme atıldıklarını (Arendt, 2011: s. 260) ifade ederek, bir kez daha Augustinus’a döner. Augustinus’un *Tanrı Devleti*’nde insanın seçme özgürlüğünden tamamen farklı bir özgürlük anlayışı olduğunu ve özgürlüğün burada insanın içsel bir deneyimi değil, dünyadaki varoluşunun bir özelliği olarak ortaya çıktığını ifade eder:

Özgürlük insanın sahip olduğu bir şey değildir. O, daha doğrusu insanın dünyaya gelişi, özgürlüğün evrende ortaya çıkışıyla eşittir; insan özgürdür, çünkü o bir başlangıçtır ve o yaratıldığında evren zaten vardır: (*Initium*) *ut esset creatus est homo, ante quem nemo fuit* (Arendt, 2012a: s. 226).

Başlangıçta kimse yokken insanın yaratıldığını Augustinus’un bu sözleriyle vurgulayan Arendt, bu ilk başlangıcın her bir insanın doğuşuyla yeniden olumlandığını, çünkü her seferinde, bireylerin ölümünden sonra da varolmaya devam edecek olan, mevcut dünyaya yeni bir şey geldiğini düşünmektedir (A.g.y.) Özgürlüğün insanın dünyadaki varoluşunun bir özelliği olduğu konusunda da Augustinus’la aynı fikirdedir.

Her ne kadar Arendt, “*özgürlük nedir sorusunun cevabını aramak umutsuz bir girişim gibi gelebilir*” (Arendt, 2012a: s. 195), dese de bu sorunun cevabını aramaktan vazgeçmez. *Geçmiş ve Gelecek Arasında*’nın dördüncü bölümünde, “Özgürlük Nedir?” başlığı altında, bu kavramı ele alır. Arendt için özgürlük probleminin felsefi geleneğimizde ilk kez ortaya çıkışı, önce Pavlus’un sonra da Augustinus’un yaşadığı din değiştirme tecrübesine dayanmaktadır (A.g.y.). Arendt, özgürlüğün bir mesele olarak değil ama günlük yaşamın bir gerçeği olarak siyaset alanında her zaman biline geldiğini belirterek sözlerine şöyle devam eder:

Hatta bugün bile özgürlük meselesinden söz ettiğimizde, bilerek ya da bilmeden aklımıza daima bir siyaset sorusu ve insana eylemde bulunmak gibi bir yetinin bağışlanmış olması gelir; zira insan yaşamının bütün yetileri ve potansiyelleri arasında eylem ile siyaset, en azından özgürlüğün var olduğunu varsaymadan kavrayamayacağımız yegane şeylerdir ve zımnen ya da alenen insanın özgürlükleri meselesine değinmeden, tek bir siyasi meseleyi bile ele almamız mümkün gözükmemektedir...özgürlük, gerçekte insanların siyasi bir örgütlenme içerisinde bir arada yaşamalarının sebebidir. O olmadan siyasi yaşam diye bir şey anlamsız olurdu. Siyasetin varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deney [ve tecrübe] alanı eylemdir (A.g.y., s. 198-199).

Özgürlüğün, siyasetin varoluş nedeni olduğunu ve onun eylemle görünür hale geldiğini bu sözleriyle ifade eden Arendt, aslında bu ifadesinin, eski ve malum bir hakikat üzerinde düşünmekten fazlası olmadığını da açıkça belirtir (A.g.y., s. 205)

Arendt’in özgürlük kavramıyla ilgili olarak dikkatimizi çektiği bir diğer nokta ise içsel özgürlük ile siyaset için gerekli olan özgürlük arasındaki farktır. Arendt, siyasetin varoluş nedeni olan özgürlüğün, iç özgürlüğün, yani, insanların dış zorlamalardan kaçıp sığınabilecekleri ve kendilerini içinde özgür hissedebildikleri iç alanın karşıtı olduğunu belirtir ve bu tarz bir iç özgürlüğü eleştirir (A.g.y., s. 199).

Arendt iç özgürlüğü eleştirir, çünkü Arendt’in yapmak istediği, kendine bu dünya üzerinde bir yer bulmak ve kendini bu dünyada evinde hissetmektir. İç özgürlük denen şey ise, insanı kendi zihnine hapsederek, olası bütün özgürlüğü, dış

dünyada değil de insanın kendi zihninde kurarak, onu, içinde yaşadığı dünyaya yabancılaştırmaktadır.

O, içsel özgürlükten edinilen deneyimlerin, her zaman dünyadan, kimsenin giremediği bir içsellığe doğru, özgürlüğün reddedildiği bir çekilişi önvarsaydığını ve kendi içinde mutlak bir özgürlük alanı olarak bu tarz bir içsellığın, dünyada kendilerine ait bir yeri olmayan, o nedenle, Eskiçağın ilk dönemlerinden 19. yüzyılın ortalarına kadar özgürlüğün bir öngereği olarak düşünülen, dünyevi bir koşuldan yoksun olan kişiler tarafından keşfedildiğini belirtir (Arendt, 2012a: s. 199). Arendt, Eskiçağdaki Antik anlayışa göre kişinin ancak dünya üzerinde bir yere, bir eve sahipse özgür olabileceği anlayışının, yerini siyasi olmayan iç özgürlük kavramına bırakmasını eleştirir (A.g.y.)

Arendt, özgürlük anlayışını açıklarken, *vita contemplativa* ile *vita activa*'yı bir kez daha karşı karşıya getirir. Ona göre, özgürlüğün, kendi iç dünyamıza çekildiğimiz zaman gerçekleşebileceğini düşündüğümüzde, *siyasetin bittiği yerde başladığına inanmak gibi bir eğilim içindeyizdir* (A.g.y.,s. 203). Oysa onun siyaset için gerekli gördüğü özgürlük, Hristiyan özgürlük anlayışından daha önce bile, filozoflar tarafından en özgür ve en yüksek yaşam tarzı olarak değerlendirilen *vita contemplativa*nın öngördüğü gibi kendi zihnine çekilerek, siyasetten vazgeçmeyi değil (A.g.y., s. 205), tam tersine *vita activa*nın içinde, dış dünyada, kamusal alanda kendini eylemle ifade etmeyi gerektirmektedir. Arendt, özgürlüğü insanın kendi zihnine hapsettiği için *vita contemplativa*yı bir kez daha eleştirir. Montesquieu'nün felsefi ve siyasi özgürlük arasında yaptığı ayrımı destekler:

Siyasi özgürlük ise tersine kişinin istemek durumunda olduğu şeyi yapabilecek güçte olmasından ibarettir... Antikler için olduğu gibi Montesquieu için de “yapma yeteneği”ni yitirdiğinde kişiye artık “özgür” denemeyeceği çok açıktır (A.g.y., s. 218).

Arendt de tıpkı Montesquieu ve Eskiçağlılar gibi, siyaset için gerekli olan özgürlüğün, seçme özgürlüğü değil, eyleme, yapma özgürlüğü olduğunu ısrarla vurgular ve bunu yaparken de bir kez daha Shakespeare'den yararlanır. “*Biz burada*

liberum arbitrium (seçme özgürlüğü) ile, biri iyi diğeri kötü olan iki şey arasında tercihte bulunan ve karar veren, kararın önceden işlemi başlatmak için sadece temellendirilmesi gereken bir güdü ile belirlendiği seçme özgürlüğü ile uğraşmıyoruz” (A.g.y.) dedikten sonra, kast ettiği özgürlüğün Brutus’un özgürlüğüne benzediğini ifade eder. Arendt’e göre *Julius Caesar* oyununda Brutus, “Ya bunu yapar, ya bu uğurda ölürüz”⁶ diyerek, bir şeyler yapma özgürlüğüne işaret etmektedir:

...yani daha önce varolmayan, verilmemiş, hatta ne bilmenin, ne de muhayyilenin konusu olan, dolayısıyla bilinmesi hiçbir surette mümkün olmayan bir şeyi ortaya çıkarma özgürlüğü (A.g.y., s. 206).

Özgürlük, bir şey ortaya çıkarma özgürlüğü ve siyasi yaşamın varoluş nedeni olarak Arendt’in kuramında yerini alırken, eylemin mucizeviliğini özgürlük ve başlama yetisi ile birlikte ele aldığı bir diğeri kavram olarak bu kez de karşımıza çoğulluk çıkar. Böylece Arendt başlangıç yapma yetisi ve özgürlükle birlikte çoğulluğu da hesaba katarak, yavaş yavaş siyasi eylemin öğelerini açıklığa kavuşturmaktadır.

Arendt için, şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen tek etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde insanın değil, insanların yaşadıkları gerçeğine karşılık gelmektedir (Arendt, 2011: s. 36). Arendt, *The Life of the Mind*’da, “... bu gezegende insan değil, insanlar yaşar. Çoğulluk yeryüzünün yasasıdır” (Arendt, 1981: s. 19) demektedir. Çoğulluğu yeryüzünün yasası olarak ortaya koyan Arendt, böylece çoğulluk durumu, doğruluk ve özgürlükle birlikte eylemi siyasete bağlayan, siyasi eylemi açığa çıkaran şartları tamamlar. Arendt, bildiğimiz en siyasi halk olan Romalıların dilinde yaşamak ve insanlar arasında olmak (*inter homines esse*) ile ölmek ve insanlar arasında olmaktan çıkmak (*inter homines esse desinere*) sözcüklerinin eş anlamlı olarak

⁶ Arendt’in metinde kullandığı bu replik, *Geçmiş ve Gelecek Arasında*’nın Türkçe çevirisinde “ya bu iş kendiliğinden olur, ya da bu işe baş koyarız” şeklinde yer almaktadır. Ancak Sabahattin Eyüboğlu çevirisinin ifadeyi daha iyi karşıladığı düşünülerek, bu çeviri esas alınmıştır.

kullanıldıklarını belirterek (A.g.y.), yaşam, siyaset ve çoğulluk arasındaki kopmaz birlikteliğe dikkatimizi çeker.

İnsanın doğumlu oluşunun sonucu ortaya çıkan bir potansiyel olan çoğulluk, yalnızca siyasi birliktelik içinde gerçeğe dönüşecektir ve bu sayede insanlar, birlikte konuşarak ve eyleyerek aynılık konumunu aşıp, benzersizliklerini ortaya koyacaklardır (Berktaş, 2012: s. 52). Arendt, her tek bireyin biricikliğini ama biriciklik açısından birbirlerine benzerliğini çoğulluk üzerinden kurar:

Çoğulluk, insani eylemin koşuludur, çünkü hepimiz aynıyız; yani hiç kimsenin şimdiye dek yaşayan, yaşayacak başka herhangi biriyle asla aynı olmayacağı tarzda insanız (Arendt, 2011: s. 37).

İnsan sahip olduğu bu biricikliğini ancak eylem yoluyla ve başka insanlar arasında, başka insanların bir arada bulunduğu ortak bir dünya içinde gösterebilecektir. Böylece Arendt'in insanların oluşturduğu ortak yaşam alanı olarak gördüğü dünya, insan yaşamı ve eylem açısından vazgeçilmez hale gelecektir. Arendt için, insan yaşamının dünyanın varlığına ve insan eyleminin de koşulsuz şartsız başkalarının varlığına ihtiyacı vardır. Hiçbir insan hayatının, hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin hayatının bile başka insanların bulunuşuna doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan varolmayacağını ifade eden Arendt, insan toplumu dışında hayal edilmesi bile mümkün olmayacak, tamamen başkalarının bulunuşuna bağımlı olan tek insani etkinliğin eylem olduğunu açıkça belirterek (Arendt, 2011: s. 58) insanı dünyaya eylem ve siyaset aracılığıyla sınıksız ve koşulsuzca bağlar. Bu bağ öylesine önemlidir ki Arendt *Men in Dark Times*'ta da siyasetten her türlü geri çekilmenin, insanın kendini diğer insanlar arasında konumlandırabileceği bir bağın yitimini ve beraberinde aslında dünyanın yitimini getireceğini söylemekten geri durmaz (Arendt, 1968: s. 4).

Arendt'te eylem, sözle birlikte insanın kendini insani dünyaya dahil etmesinin tek yoludur ve bu dahil oluş da Arendt'in sözleriyle ikinci bir doğuş gibidir (Arendt, 2011: s. 259). Arendt, insanların bir *homo faber* haline gelmeden, üretim yapmadan

da yaşayabileceğini ama eylem ve söz olmadan yaşamının gerçek anlamda bir insani yaşam anlamına gelmeyeceğini şu cümlelerle ifade eder:

İnsanlar pekala çalışmadan da yaşayabilir, başkalarını kendileri için çalışmaya zorlayabilir ve kendileri en ufak bir şey katmadan dünyadaki şeylerden yararlanmaya ve hoşça vakit geçirmeye karar verebilirler; bir sömürücünün ya da köle sahibinin ve bir asalağın yaşamı haksız ve adaletsiz olabilir ama insani olduğu kesindir. Oysa konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen, yaşarken ölmek demektir... (A.g.y.)

Kendini dünyaya eylem ve sözle dahil eden ve böylece mucize niteliğinde olan, ona başlangıç yapabilme yeteneğiyle birlikte gelen ilk doğumundan sonra ikinci bir doğum yaşayan insan, böylece insani ilişkiler ve meseleler alanında varolarak, ölmemeyi, Romalılar'ın ifadesindeki gibi yaşarken ölmemeyi başarabilir. Ancak bu kez de insanı bekleyen sorun, eylem ve konuşma ürünlerinin geçiciliğidir. Arendt, bu ürünlerin, *animal laborans*'ın yaşamın devamı için ürettiği tüketim mallarından ya da *homo faber*'in kullanım nesnelere çok daha kısa süreli olduğunu ve hepsinin içinde en kırılgan yapıya sahip olduğunu düşünür. Konuşma ve eylem hem öteki şeylerin sahip oldukları elle tutulurluktan yoksundurlar hem de tüketmek için üretilmiş olanlardan bile daha kısa ömürlüdürler (A.g.y., 151). Onları yok olmaktan kurtaracak olan ve onlara kalıcılık sağlayacak olansa şeyleşmedir. Eylemin ve konuşmanın dünyevi şeyler haline gelmeleri için öncelikle, başka insanlar tarafından, görülmeleri, işitilmeleri ve hatırlanmaları gerekmektedir. Daha sonra da şeyleştirilmeleri, şeylere, şiirlere, deyişlere, yazılı sayfalara ya da kitaplara, resme ya da heykelle, çeşitli türde kayıtlara, belgelere, eserlere, anıtlara dönüştürülmeleri gerekir (A.g.y.).

Bu şeyleştirme edimini gerçekleştirecek, eylemin ve sözün gelip geçiciliğine son verecek, onları kalıcı hale getirip, insan dünyasının içine katacak ve ölümsüzleştirecek olan da yine insanın kendisidir. Kendisi ölümlü bir varlık olan insan, eylemi ve sözü hatırlayarak ve anlatarak ölümsüzleştirmek suretiyle, *animal laborans*'ın tüketim ürünleri ya da *homo faber*'in araçlarından çok daha uzun süre kalıcı olabilecek, dünyasını değiştirebilecek, onu çöl dünyadan kurtarabilecek bir çeşit sonsuzluğa kavuşmuş olacaktır.

Eğer şeyleştirme olmasaydı, eylemin, konuşmanın ve düşünmenin canlı etkinliği, sürecin, eyleme, konuşma ve düşünme sürecinin sonunda gerçekliğini yitirecek ve hiç olmamışlar gibi silinip gidecektir. Oysa Arendt, insani dünyanın gerçekliğini ve inanılabilirliğini, onları üretmiş olan etkinlikten daha kalıcı, hatta potansiyel olarak öznelerinin yaşamlarından bile daha kalıcı şeylerle çevrelenmiş oluşumuza dayandırır (Arendt, 2011: s. 152).

Söz ve eylem aracılığıyla, çoğulluk içinde, kendi bireyselliğini ortaya koyan ve bu bireyselliği başkalarının tanıklığına açarak dünyaya yeni bir şeyler katan insan, eylemi ve sözü, eylemin ve sözün sonuçlarını hatırlama, kaydetme ve anlatma yoluyla şeyleştirerek, kendi yaşamından daha kalıcı olanı var eder, *homo faberin* yitirdiği değeri ve anlamı yeniden ortaya çıkararak, yeni değerler ve anlamlar yaratarak, kendine yeni bir insani dünya kurar.

Animal laboransın ve *homo faberin* başaramayacağı şeyleri başarmış, insana kendini çoğulluk içinde ortaya koyarak ikinci bir doğum olanağı sunmuş ve *homo faberin* yitirdiği anlamı ve değeri bulmuş gibi görünen ve yeni bir dünya kurmayı başaran eylem, kurulan dünyanın tamamen insani, çöl şartlarından uzak bir dünya olması için tek başına yeterli değildir. Berktaş, Arendt'in insanlık durumunun olanakları kadar sınırlılıklarına da dikkati çektiğini ve bu yüzden, insanın yeni bir şeyler başlatan eylem kapasitesini yüceltirken, aynı zamanda eylemin tehlikelerini ve sınırların önemini de vurguladığını söyler (Berktaş, 2012: s. 149).

O halde Berktaş'ın da belirttiği gibi Arendt'in dikkatimizi çektiği eylemin tehlikeleri ve sınırları nelerdir? Eylem ve söz aracılığıyla, çoğulluk içinde ve kurulacak olan bu yeni ortak dünya ne gibi sonuçlar doğurma potansiyeline sahiptir? Arendt, özelde eylem ve konuşmanın, genelde ise siyaseti ilk kez kimseye hayrı dokunmayan tembel işi olarak yerinin modern çağ olmadığını ve eylemin sebep olduğu üç yönlü hüsrandan ötürü, eyleme duyulan kızgınlığın neredeyse yazılı tarih kadar eski olduğunu belirtir (Arendt, 2011: 319). Bu üç yönlü hüsrana, sonuçların öngörülemezliği, sürecin tersine çevrilemezliği ve eyleyenlerinin anonimliğidir (A.g.y.).

Zaten eylemin doğasında varolan bu özellikleri bertaraf edebilmek ve bunların yarattığı risk ve tehlikeleri ortadan kaldırmak için modern çağda, her ne kadar *homo faber* eleştirilse de, eylemi daha sağlam bir zemine çekebilmek amacıyla onu *homo faber*in kategorileri içine yerleştirme, eylemde bulunmayı yapmaya göre yorumlama geleneği ortaya çıkmıştır. Hatta Arendt'in yorumuna göre siyasi konuların ele alınışında ve siyasi yapıların idaresinde imalat usulünün ele alınmasını önerenler Platon ile Aristoteles olmuştur. Bunun sonucunda da yapma, eylemin yerine geçirilerek, siyaset güya yüksek bir amaca varmanın bir aracı durumuna düşürülmüştür (Arendt, 2011: s. 331-332). Arendt'in içinde yaşadığı çağın insanları ise, onun tanımlamasıyla, amaç olarak ortaya konmuş bir şeye ulaşmak için, etkili olmak kaydıyla, bütün araçların mübah ve haklı olduğunu kabule zorlanan bir düşünce çizgisinde içkin olarak varolan caniyane sonuçların idrakine varmış ilk kuşağı oluşturmaktadır (A.g.y., s. 330).

Margaret Canovan, *İnsanlık Durumu*'na yazdığı önsözde, Siyasi etkinliği bir şey yapmak şeklinde algılamının Arendt'e göre tehlikeli bir hata olduğunu, onun iş dediği yapmanın bir zanaatkarın hammaddeyi kendi modeline zorlarken yaptığı şey olduğunu, siyaseti yapıp etme olarak algılamının teoride insan çoğulluğunu gözardı etmek, pratikte de bireyleri bir şeylere zorlamak anlamına geldiğini belirtmiştir (Canovan, 2011: s. 14).

Eylem, yapma açısından ele alındığında, eylem aracılığıyla gerçekleştirilen siyaset de tıpkı *homo faber*in imalat yapmak için her şeyi araçsallaştırdığı gibi, bir amaca ulaşmak için araçsallaştırıldığında, eylem ve imalat arasındaki ayrım gözden kaçırılmış olur. Bu gözden kaçırmayla birlikte eyleme ait olan o üç yönlü hüsrana, yani sonuçların öngörülemezliği, sürecin tersine çevrilemezliği ve eyleyenlerinin anonimliği de hesaba katılmamış demektir. Arendt, eylem ve imalat arasındaki ayrımı bu üç yönlü hüsrana açısından ele alır ve sonunda ortaya çıkan ürünlerin kontrol edilebilirliği ve kalıcılığı açısından değerlendirir. İmalatın tanımlı bir başlangıcı ve öngörülebilir bir sonu olduğunu, başlangıçta amaçlanan ürüne varılmasıyla imalatın da sona erdiğini ve bu ürünün imal edildikten sonraki süreçte de varlığını sürdürdüğünü belirtir (Arendt, 2012a: s. 86). Oysa eylem söz konusu olduğunda işler değişecektir:

Eylem ise tersine, ilk olarak Yunanlıların fark ettiği gibi kendinde ve kendisi için alındığında tümüyle boştur, nafiledir, uçucudur; arkasında hiçbir ürün bırakmaz. Eğer bir sonucu varsa, o da failin yaratacağı sonucu önceden bilmesinin ve denetlemesinin mümkün olmadığı sonsuz sayıda yeni oluş zincirinin başlatıcısı olmaktan ibarettir (A.g.y. s. 86).

Arendt, insan eyleminin nafile ve kırılğan doğası ile karşılaştırıldığında, imalatın kurduğu dünyanın tükenmeyen bir kalımlılığa ve muazzam bir katılığa sahip olduğunu vurguladıktan sonra, insanın doğa ile olan ilişkisinin değişimine ve doğada eyleminin yaratacağı sonuçlara değinir. Arendt için doğada eylemek, insani ilişkiler alanında eylemekten çok daha sakıncalı noktalara varabilir. Önceleri doğayla olan ilgisi sadece doğayı bir malzeme olarak kullanmak ve onunla insana ait bir dünya kurmakken, insan doğal süreçleri harekete geçirdiği anda, sözgelimi atomu parçalamayı başardığında, doğa üzerindeki gücünü arttırmakla kalmamış, doğayı da insan dünyasına sokmuştur (A.g.y., s. 87). Bu şekilde, eyleme özgü öngörülemezliği ve eylemin amacını aşabilirliğini, sürecin geri döndürülemezliğini doğaya da aktarmıştır: *şayet doğal süreçleri harekete geçirmek suretiyle doğa içinde de eylemeye başlamışsak, bir zamanlar karşı konulmaz yasalarca yönetildiğini düşündüğümüz bu alana kendi öngörülemezlik vasfımızı da taşımaya başlamışız demektir* (A.g.y., s. 88).

Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*'da keskin bir belirleme yaparak, eylemde bulunma yetisinin, insanın sahip olduğu bütün imkânlar ve güçler arasında en tehlikelisi olduğuna hiç kuşku yoktur, der (Arendt, 2012a: s. 91). Onun, eylemi bu kadar tehlikeli görmesinin nedeni eylemin yapısına özgü olan öngörülemezliğini ve geri döndürülemezliğini hem insan ilişkileri alanında, insan dünyasında, hem de doğada, yeryüzü denen çıplak dünyada göstermesi ve bu nedenle başlangıçtaki amacını aşabilecek, hatta akla hiç gelemeyecek sonuçlara varabilecek olmasıdır. Canovan, onun eylem analizinin karanlık zamanlarda bir umut mesajı olmakla birlikte uyarılar da taşıdığını ve eylemin mucizevi öngörülemezliğinin diğer yüzünün sonuçları üzerindeki denetimden yoksun olmak anlamına geldiğini ifade eder (Canovan, 2011: s. 22). Arendt, bu denetim yoksunluğunu, insani eylemin, başlangıçtaki amacını neredeyse hiç gerçekleştiriyor oluşu olarak değerlendirir ve eylem ile iş arasındaki farkı bir kez daha dile getirir:

Yığınla birbirine zıt amacın güdüldüğü bir ilişkiler dokusu içine dahil olan insani eylem, başlangıçtaki amacını neredeyse hiç gerçekleştiremez; her iş yapıcısı tarafından tanınabilir, ama hiçbir eylemin faili eylemi iş'teki aynı mutlu kesinlik ve eminlik duygusuyla kendinin olarak göremez. Eyleme başlayan herkes, sadece kendi edimiyle her şeyi değiştirdiği ve onu daha da öngörülemez yaptığı için, sonunu asla önceden söyleyemeyeceği bir şeyi harekete geçirdiğini bilmelidir (Arendt, 2012a: s. 119).

Böylece eylem kendisini yapandan ya da yapanlardan bağımsızlaşarak, bir anlamda sahihsiz kalır. Ya da tam tersine herkes tarafından sahiplenilir. İnsan dünyasında ve çıplak dünya yeryüzünde; doğada eylemek zaman zaman *hüsrana uğraticıdır, çünkü sonuçları aktörün niyetinden son derece farklı olabilir* (Canovan, 2011: s. 22). Arendt eylemin öngörülemezlik ve geri döndürülemezlik nedeniyle yol açabileceği felaketlere karşı bazı çareler olduğunu düşünmektedir. Ancak bu çareler de eylemin yapısından kaynaklanan özelliklerinden dolayı ortaya çıkacak olumsuz sonuçları engellemeye tam olarak yeterli değildir. Canovan bu özellikleri şu sözlerle özetlemiştir:

Bunlardan birisi, önlenemeyen süreçleri durdurmak ya da siyaseti başka bir yöne doğrultmak için *daha başka* eylemlere girişmenin her zaman mümkün olmasıdır. Ancak bu tek başına geçmişin yaralarını iyileştirmek ya da öngörülemeyen geleceği güvence altına almak yönünde hiçbir işe yaramaz. Yalnızca insanların affetme ve söz verme yetkinlikleri bu sorunlarla başedebilir, o da kısmen tabii (Canovan, 2011: s. 23).

Canovan, pek çok yönetimin muhatap olduğu geçmiş hataların öcünü alma silsilesinin karşısında bağışlamanın bu zinciri kırabileceğini ama bazı hataların affedilmenin ötesinde olduğunu belirtirken, affetmenin doğanın üzerinde eylemede, doğanın üzerinde harekete geçirilmiş sonuçlar zincirini kırma konusunda başarısız olacağını da vurgular (A.g.y.)

Arendt, insani yetilerin her birinin diğeri içinde bulunduğu durumdan kurtardığını ve onu bir başka aşamaya geçirdiğini düşünmektedir. Nasıl ki *animal laborans* hayatın kısır döngüsünden ve sürekli çalışıp hemen tüketme zorunluluğundan, insanın imal etme, üretme yetisine sahip olan *homo faber*

kurtardıysa ve ona kalıcı bir dünya sağladıysa, *homo faberi* yaşadığı değer ve anlam kaybindan kurtaran da insanın bir başka yetisi olan eylem ve konuşmadır. Görülen o ki her bir yeti kendinden önce işe koyulmuş olan yetinin eksiklerini gidermekte; bunu, onun yarattığı hüsrana bir ekleme ya da değiştirme yoluyla yapmaktadır. Arendt, *yaşamın çalışmakla ödenen kefareti, imalatla sağlanan dünyeviliktir*, sözleriyle bunu ifade eder. Ancak, Arendt, eylemin öngörülemezlik ve geri döndürülemezlik özelliklerinden dolayı ortaya çıkan sıkıntıları giderecek olanın, daha önce olduğu gibi, daha yüksek bir yetiden değil, yine eylemin kendisinden doğduğunu düşünür (Arendt, 2011: s. 342). Bağışlama, günahları her yeni kuşak üzerinde Demokles'in kılıcı gibi sallanan geçmişin edimlerini yok saymaya hizmet ederken, söz verme yetisi de insanın kendini kayıt altına almasını sağlayarak belirsizlikler okyanusunda güvenlik adaları kurmaktadır (A.g.y.).

Bağışlama insana geçmişin hatalarına rağmen yeni bir başlangıç yapmak için bir şans daha tanırken, söz verme geleceğin belirsizliğine ve öngörülemezliğine karşın bir teselli vermektedir. Her iki yetinin de gerçekleşmesi çoğulluğa bağlıdır, *çünkü bir insanın kendini bağışlaması mümkün olmadığı gibi, kendini salt kendine verdiği bir sözle bağlı hissetmesi de mümkün değildir* (A.g.y., s. 343).

Arendt söz vermeyi bir çare olarak ortaya koyarken, söz vermenin giderdiği öngörülemezliğin ikili yapısından da söz eder. Buna göre öngörülemezliğin nedenlerinden biri yüreğimizin karanlıklarıdır. Hiçbirimiz yarın kim olacağımızın güvencesini bugünden veremediğimiz içindir ki öngörülemez varlıklarızdır. Aynı zamanda, çoğulluk içindeki herkesin eşit oranda eyleme yetisine sahip olduğu bir eylemin sonuçlarını dile getirmenin imkânsızlığı da bir diğer nedendir (A.g.y., 352).

Bütün bunlara; öngörülemez ve geri döndürülemez olmasına rağmen eylem, Arendt'te kendine dünya kurmaya çalışan insan için en sağlam zemin ve tek dayanak noktası olmaya devam eder. İnsanın mucizeler yaratma yetisinin doğarlığında gizli olması gibi eylemin de mucizesi kendi başlangıcında gizlidir. Eylemin başlangıcında gizli olan ve ona esin veren şeyse, ilkelerdir.

5. BÖLÜM: AMOR MUNDI'YE DOĞRU

5.1 Eylem İlkeleri

Arendt, 1950 yılında, *Totalitarizmin Kaynakları*'nın birinci baskısının önsözünde, insan onurunun yeni bir güvenceye ihtiyacı olduğundan söz ederek, bu güvencenin ancak, yerküre üzerinde, bu kez insanlığın tümünü içine alacak biçimde geçerli olması gereken yeni bir yasada, yeni bir siyasal ilkede bulunabileceğini belirtir (Arendt, 2012b: s. 12). Ancak yasalar, ne yapılmaması gerektiğini söylerken ne yapılması gerektiğini söylememektedir ve eylem söz konusu olduğunda, bu yeterli olmayacaktır, eylemi esinleyecek bir şeye ihtiyaç vardır ve bu da ilkedен başka bir şey değildir (Arendt, 2014b: s. 295). Arendt'in ilkesi, kamusal etkinliklerde hükümete ve yurttaşlara benzer biçimde ilham verecek ve bir ölçüt olarak hizmet görecektir. Bu da Arendt için Montesquieu'nün "eylem ilkesi"dir (A.g.y.).

Montesquieu, *The Spirit of the Laws*'ın üçüncü kitabının ilk bölümünde, hükümetin doğası ve ilkesi arasında bir fark olduğunu belirtir. Montesquieu'ye göre bir hükümetin doğası, onu olduğu şey yapmaktadır. Hükümetin ilkesiyse, onun eyleme geçmesini sağlamaktadır. Doğa, hükümetin yapısını oluştururken, ikincisi, yani ilke, onu harekete geçiren, insan tutkularıdır (Montesquieu, 1989: s.21).

Arendt de, Montesquieu'dan aldığı esinle, eyleme esin veren, eylemi başlatan şeyin ilkeler olduğu düşüncesine varır. "*Montesquieu'ye göre böylesi yol gösterici ilkeler ve eylem ölçütleri; monarşide şeref, cumhuriyette erdem ve tiranlıkta korkudur*" (Arendt, 2014b: s. 295) diye yazan Arendt, kendi siyaset teorisi için de, eyleme esin verecek bir ilke arayışı içinde görünmektedir. Bu ilke, öyle olmalıdır ki hem zaman içinde tekrarlanabilmeli, hem de evrensel bir geçerliliğe sahip olmalıdır (Arendt, 2012a: 207). Kendine özgü hüsrancıları nedeniyle, başlangıçta amaç edinilenden çok daha farklı sonuçlara varabilen ve bu sonuçların eyleyenini ya da eyleyenlerini aştığı eyleme, ne zihnin ne de istemenin değil; ancak dışarıdan esinde bulunan bir ilke yol göstermelidir (Arendt, 2012a: s. 206).

Eylemi önceleyen zihnin yargısından ve istemenin buyruğundan farklı olarak bu esinleyici ilkenin kendini tam haliyle ancak eylemin icrası sırasında duyurduğunu

belirten Arendt, yargının hükümlerinin ve istemenin gücünün tükenmesine rağmen, eylemin amacından farklı olarak eylemin ilkesinin tüketilemez olduğunu ve eylem gerçekleştirilirken de eylemin ilkesinin gücünden hiçbir şey kaybetmediğini söyler (A.g.y.). Arendt, eyleme esin veren, ancak eylem sayesinde görünür olan, zaman içinde dönüp tekrarlamayı mümkün kılan ve belki de en önemlisi evrensel geçerliliğe sahip olan bu ilkelerin neler olabileceğini *Geçmişle Gelecek Arasında*'da şu cümleleriyle açıklar:

Ancak bu ilkeler yalnızca eylem sırasında vücut bulurlar; eylem devam ettiği sürece bu dünyada duyulurlar, yoksa dışavurumdan yoksun kalırlar. Bu ilkeler onur ya da şeref, Montesquieu'nun "erdem" dediği eşitlik sevgisi veya üstünlük, mükemmellik – αει ἀριστεύειν ("her zaman elinden gelenin en iyisini yap, herkesten üstün ol") ama aynı zamanda korku ya da güvensizlik veya nefrettir (Arendt, 2012a: s. 207).

Görülen o ki Arendt'te eylem ilkesi, eylemi hem başlatan hem de sonrasında devamını sağlayandır. Arendt eylemin başlangıcının ve ilkesinin nasıl birbirinin içine geçtiğini ve eylemin ilkesinin başlatıcılığını açıklamak için, bir kez daha Yunancaya ve Latinceye dönerek, başlangıç ve ilke anlamına gelen kelimelerin kökenlerini çözümler. Başlangıç ve ilkenin, Latince *principium* ve *principienin* yalnızca ilişkili değil, birbirinin aynı olduğunu belirtir (A.g.y; 286). Başlangıca geçerlilik verecek olan, onunla beraber kendini bu dünyada görünür kılacak olan, ilkedir.

Latince kelimelerin özdeşliği bir yana, Arendt, sonraki hiçbir şair ya da filozofun başlangıç ve ilke arasındaki örtüşmenin derin manasını Platon'dan daha güzel ve öz bir şekilde vermediğini vurgulayarak *Yasalar*'dan (775e) bir alıntı yapar: “ἀρχὴ γὰρ καὶ θεὸς ἔν ἀνθρώποις ἰδρῦμενε σώζει πάντα” yani “başlangıç tanrısal bir şeydir ve insanlar arasında sağlam kurulduğunda her şeyi kurtarır” (Arendt, 2012b: s. 287). Platon, *Yasalar*'da bir çocuğun doğumundan söz ederken, bu cümleyi yazmış ve “yeter ki ondan yararlanan herkesten gerekli saygıyı görsün” diye devam etmiştir (Platon, 2012: s. 245). Arendt, *Devrim Üzerine*'de Platon'un bu sözlerini şu şekilde ele alır:

Özgün anlamını yakalama çabasıyla bunu şöyle açıklayabiliriz: “Zira başlangıç, kendi ilkesini kendinde barındırdığı için, insanlar arasında kaldığı ve onların eylemlerini esinlediği sürece, her şeyi sakınan bir tanrıdır da (Arendt, 2012d: s. 287).

Arendt’in dikkatimizi çektiği en önemli noktalardan biri, başlangıcın tıpkı ortaya çıkmak için başka hiçbir varlığa ihtiyaç duymayan bir Tanrı gibi, kendi ilkesini kendi içinde barındırmasıdır. Arendt’e göre insanlar tarih boyunca başlangıcın dayandığı bir ilk neden, mutlak bir neden aramışlardır ve başlangıca dair bu sorun ilk kez evrenin kökü hakkındaki düşünce ve tahminlerde karşımıza çıkmış ve çözüm olarak da kendi yarattığının dışında olan bir yaratıcı Tanrı varsayılmıştır. Yani, “başlangıç sorunu, sonsuzluktan gelip sonsuzluğa gittiği için kendi başlangıcının artık sorgulanmadığı bir başlatıcının devreye sokulmasıyla çözülmektedir”(A.g.y., s. 277). Oysa Arendt, eylemin ve başlangıcın kendisini, kendi ilkesini içinde taşıyan ve böylece yeni bir dünya kurmayı başaran bir Tanrı olarak konumlandırarak, eylem için, ilkesi dışında bir mutlakiyet aramanın anlamsızlığına vurgu yapmıştır. “Çünkü bu “mutlakiyet”, tam da başlama eyleminin kendisinde mevcuttur” (A.g.y., s. 274).

Arendt, devrimlerin bizi doğrudan ve kaçınılmaz olarak başlangıç sorunuyla, yüz yüze getiren siyasi olaylar olduğunu belirterek, (Arendt, 2012d: s. 23) *Devrim Üzerine*’de Fransız Devrimini ve Amerikan Devrimini karşılaştırır. Bir başlangıç ve bir eylem olarak, zamanın akışı içinde gerçekleştirilen yeni bir kuruluş, yeni bir siyasi topluluk ve hatta yeni bir insan dünyası kurmak olarak devrimi ve devrimi başlatan ilkeleri inceler. Yeni bir şey başlatmak, devrimci bir eylemdir.

Arendt devrimi gerçekleştirenlerin ilham almak ya da rehber edinmek için Eskiçağa yöneldiklerini, özellikle Roma Eskiçağının devrimleri gerçekleştirenlerin eylemlerini olağanüstü bir şekilde esinlediğini düşünmektedir (A.g.y., s. 264). Arendt, kendisine Roma’nın kuruluşunu örnek alan Amerikan Devrimini her açıdan daha üstün görmektedir ve ona göre yüzyıllardır varolan o klasik örnek olmaksızın, Atlantik’in her iki yakasındaki devrimlerin hiçbir aktörü, benzeri görülmemiş bir eyleme dönüşen bu şeye cesaret edemeyeceklerdir (A.g.y.).

Arendt'in ve Amerikan Devrimi'ni gerçekleştirenlerin, Roma'nın kuruluşunda örnek olarak gördükleri ve yeni bir başlangıç olarak devrimi benzersiz bir eyleme dönüştüren şey nedir? Acaba Amerikan Devrimi, diğer devrimlerden farklı olarak, tıpkı Roma gibi, kalıcılığı olan ve zamana karşı direnebilen bir siyasi topluluk kurmayı nasıl başarabilmiştir?

Arendt için bu soruların cevabı, Amerikan Devriminin, kuruluş eyleminde kendini gösteren başlangıç sorununu ortadan kaldırmak için, Tanrı'nın gökleri ve yeri yaratmış olmasına değil, Roma Eskiçağındaki sağduyuya yönelmiş olmasında saklıdır. Arendt, Roma'da var olan kuruluş ruhundan şu şekilde söz eder:

Roma Şehrinin kurucuları, Romalı Senatörler sayesinde vardı ve onlarla beraber kuruluş ruhu da mevcuttu; bu ruh ise, o andan itibaren Roma halkının tarihini biçimlendiren fiiliyatlarının [*res gestae*] başlangıcını, yani *principium*'unu ve ilkesini (principle) de içeriyordu (Arendt, 2012d: s. 269).

Arendt, varolan siyasi düzenden sıyrılıp, çoğulluk içinde ve çoğulluk sayesinde, yeni bir dünya kurmanın bir örneği olarak gördüğü devrimi ve devrim-eylem-başlangıç bağıntısını Roma'nın kuruluş ruhu bağlamında açıklamaya başladığında, önce Vergilius'un *magnus ab integra saeculorum nascitur ordo*, çağların büyük döngüsü yeniden doğmakta, sözünün izleğini sürer ve bir kez daha bir başlangıç olarak, ama yeniden kurmakla bağlantılı bir başlangıç olarak, doğum kavramına dikkatimizi çeker. Arendt, *Devrim Üzerine*'de kuruluşu anlattığı bölüme, Amerikan Devrimi ile insanların Yeni Dünyada kendilerine siyasi bir topluluk olarak yeni bir dünya kurmalarını ve yeni bir başlangıç yapmalarını anlattığı bölüme, Vergilius'un bu dizelerinden esinlenerek *Novus Ordo Saeculorum*, çağların yeni düzeni adını vermiş ve Vergilius'un "Dördüncü Sığırtmaç Türküsü" isimli siyasi şiirini kendisini önceleyen bir başlangıca dönüp bakması ve ondan esinlenmesi dolayısıyla muhteşem bulduğunu belirtmiştir. Şiir, aynı zamanda bir kutsalla ilişkilendirilmeden doğum mucizesinin ve insanın başlangıç yetisinin de olumlanmasıdır. Vergilius'un dizeleri şöyledir: "*Gelmiş Cuma'lı Yücenin pek eskiden/ Söylediği çağ gelmiş/Yeniden başlıyor düzen/Yeni bir çağ doğuyor şimdi... Yeni bir kuşak gönderiliyor yüksek göklerden/Ey doğuşu ile demir çağını ortadan*

kaldıran/Bütün evrende altın çağını/Yeniden yükselten çocuk” (Vergilius, 1994: s. 37). Arendt bu dizeleri şu şekilde yorumlamıştır:

Elbette buradan çıkan sonuç, şiirde doğumundan bahsedilen çocuğun, asla bir θεός στερη, yani aşkın, dünya ötesi bir yerden inen kutsal bir kurtarıcı olmadığıdır. Bu çocuk, çok bariz bir şekilde, tarihin sürekliliği içine doğmuş bir insan evladıdır... Şiir şüphesiz bir doğum ilahisi, çocuğun doğumuna bir methiye ve bir *nova progenies*'in yani yeni bir kuşağın ilanıdır; fakat aynı zamanda bu şiir, kutsal bir evladın ve kurtarıcının gelişinin kehaneti olmanın çok çok ötesinde, böyle bir doğumun kutsallığının olumlanmasıdır (Arendt, 2012d: s. 284).

Arendt, Vergilius'un şiirinde dünyanın olası selametinin, insan türünün durmaksızın ve ilelebet kendini yeniden üretiyor olduğu gerçeğinin gözler önüne serildiğini düşünür. “*İnsanlar yeni bir başlangıç yapma şeklindeki mantıken paradoksal bir işi becerebilmeye donanımlıdır; çünkü bizatihi kendileri yeni başlangıçlar ve haliyle başlatıcılardır*”(A.g.y., s. 285) sözleriyle de insanların başlangıca ve bir başlangıç yapmaya neredeyse yazgılı olduklarını, bir başlangıç yapmaya ne kadar bağlı olduklarını ifade eder. Yeni bir başlangıca sadakatle kendini bağlamak hem Roma'da hem de Amerikan Devriminde karşımıza çıkmıştır.

Arendt, Roma'nın kuruluşunda ortaya çıkan ve sonra da devam eden, bir benzerini Amerikan Devriminde de görebileceğimiz türden bir bağlılığa işaret ederek, eğer bu kuruluşun dinin gücüyle olduğu varsayılacaksa, din sözcüğünün Latince özgün anlamıyla ele alınması gerektiğini vurgular:

... o vakit onların dindarlığı da *religare* yeni bir başlangıca kendini bağlamaya dayanır. Zira Roma dilinde *pietas* sözcüğü de Roma tarihinin başlangıcına, ebedi kentin kuruluşuna kendini bağlamaya dayanıyordu (Arendt, 2012d: s. 266).

Nasıl ki Romalılar, kendilerini kentin kuruluşuna ve kuruluştaki ilkeye, bir başlangıca bağladysalar, Amerika'nın kurucuları da onlara benzer şekilde, kendilerini Tanrı'ya ya da başka bir şeye değil, kuruluş eyleminin kendisine, kuruluş

ilkesine bağlamışlardır. Arendt sadece Vergilius'a göre değil, genel olarak Roma'nın kendi öz-yorumlayışına göre de Roma siyasetinin dehasının kent in efsanevi kuruluşuna eşlik eden ilkelerde gizli olduğunu düşünür (A.g.y, 283).

Arendt'in Roma örneğinden esinlenerek, İngiliz sömürgelerinin kendilerine kurdukları Yeni Dünyada da gözlemediği devrim, onun deyimiyle, “*bitiş ile başlangıç yani artık olmayan ile henüz gelmeyen arasındaki efsanevi boşluk*” (A.g.y, s. 275), hem kuruluşu hem de kurulan Yeni Dünyayı büyütme yoluyla korumayı öngörmektedir. Arendt, Roma siyasetinin ve uygarlığının, kentlerinin kuruluşundaki başlangıcın bozulmamışlığıyla, kuruluştaki ilkeyle sürekli bir ilişki içinde olduğunu düşünür. Amerikan Devriminin başarısını da tıpkı Roma'da olduğu gibi kurulan yapıda sorunlar ortaya çıktığında eylemin kendisini, başka bir deyişle başlangıcı hatırlamakta bulur:

Roma tarihi seyrinde belirleyici tüm siyasi değişimler, yeniden-kurmalar şeklindeydi, yani eski kurumların ıslahatı ve özgün kuruluş eyleminin geri kazanılmasıydı. Bunun yanı sıra bu ilk eylem bile, daima bir yeniden tesis-etme, adeta bir yeniden-doğma ve restorasyon olmuştu (A.g.y., s. 279).

Arendt, eylemi ortaya çıkaran ve eylem boyunca tüketilmeyen ve içinde her zaman o başlangıcı hatırlayıp geri dönme ve bir zamanlar kurulmuş ama sonra bozulmuş olanı yeniden kurma imkânı taşıyan ilkeler arasında gördüğü dayanışmayı, Amerikan Devrimini başlatan eyleme içkin olan ilke olarak belirler. Fransız Devrimine öncülük eden ilke ise merhamettir ve bu ilke Arendt açısından sorunludur; çünkü dayanışmanın tersine merhamet, talihsizlik olmadan varolamaz ve nasıl ki iktidar arzusu zayıfın varoluşundan karlı çıkıyorsa, merhamet de mutsuzun varoluşundan o kadar kârlı çıkacaktır (Arendt, 2012d: s. 115):

Ayrıca merhamet bir duygulanım olmasından ötürü, kendi başına hissedilir ve bu ona neden olan şeyin, yani başkalarının acı çekişlerinin yüceltilmesini de neredeyse kendiliğinden doğuracaktır. Terimlerle ifade edecek olursak; dayanışma eyleme ilham veren ve ona rehberlik eden bir ilkedir; acıma bir etkilenim, merhamet ise bir duyarlılıktır (A.g.y., s. 115).

Arendt, siyaset söz konusu olduğunda, duyguları tehlikeli bulmaktadır. Fransız Devrimi sırasında Robespierre'in yoksulları yücelterek, acı çekmeye övgü yapmasını, kelimenin tam anlamıyla duygusal bulur ve bunun da onu tehlikeli hale getirmeye yettiğini düşünür. Robespierre'in etrafındaki ıstırap okyanusu ve içindeki çalkantılı duygu denizi, siyasi ustalığını ve ilke kaygılarını bastırmıştır (A.g.y., s. 116). Arendt, özellikle devrim söz konusu olduğunda, bitişle başlangıç arasındaki o boşluk sırasında, devrimcileri yani eylemi başlatacak olanları, gerçekliğe ve insanların içinde bulunduğu koşullara ilgisiz hale getirenin duyguların sınırsızlığı olduğunu belirtir. Arendt'e göre siyaseten düşünüldüğünde, Robespierre'in erdeminde kötücül olan onun herhangi bir sınırlamayı kabul etmemesidir.

Arendt, Montesquieu'nün "erdemine bile sınırları olmalıdır" düşüncesini Robespierre'in, taşa dönmüş bir kalbin hükmü olarak göreceğini düşünmektedir. Fransız Devrimi, hem halkın çektiği sefaletin hem de bu sefaletin doğurduğu merhametin sonsuz derinliğiyle şekillendiği ve kalbin duygularından esinlendiği için, sınırsızlık içinde, azgın bir şiddet selinin taşıp çoğalmasına neden olmuştur (A.g.y., s. 116). Tam tersine, Amerikan Devrimini gerçekleştirenler, tutkularını tetikleyebilecek acılar, onları zorunluluğa sevk edecek çok acil ihtiyaçlar ya da aklın yolundan vazgeçirecek bir merhamet hissi içinde olmadıklarından daima eyleme bağlı kalmışlardır (A.g.y., s. 123). Arendt, duyguları, kötücül, tehlikeli ve sınırsız olarak belirlemiş ve devrim sırasında kalbin duygularından esinlendiğinde başarısız olunacağını ifade etmiştir.

Arendt eylemin ilkesine ve eylem ilkesine duyulan bağlılık sayesinde bir zamanlar Yeni Dünyada yeni bir dünyanın kurulmasına öncülük edildiğini düşünürken ve bunu yeni bir başlangıç olanağı olarak ifade ederken, etkilenim, duyarlılık ya da duygu diyebileceklerimizi eylem ilkesi olarak başarısız görmüştür. Kalp ve kalpten gelenler, Arendt için her zaman tehlikelere, sınırsızlıklara açık görünmektedir. Bir siyaset felsefecisi ya da kendi deyimiyle bir siyaset kuramcısı olan Arendt'in çeşitli metinlerde kalpten, duyguların kaynağı olduğunu kabul ettiğimiz, duyguları sembolize ettiğini düşündüğümüz bir varolan olarak kalpten ve kalbin karanlığından söz etmesi, siyasetin ağırbaşlılığının yanında insan dünyasının bu naif ve duygularla ilgili bölümüne yer vermesi şaşırtıcı görülebilir; ancak, kariyerinin ilk yıllarında hazırladığı doktora tezinin Augustinus'taki *amor* kavramı

üzerine olduğu düşünüldüğünde onun felsefesinde ve siyaset kuramının şekillenmesinde duyguların önemi anlaşılacaktır.

Arendt, *Devrim Üzerine*'de kalbin çıkmazlarına ve karanlığına ayrıntılı olarak yer verir. Etkilenimlerin, duygulanımların ve onların düşünce ya da akılla kurduğu gerçek bağlar ne olursa olsun insanın kalbinde bir yerde olduklarının kesin olduğunu belirten Arendt, şöyle devam eder:

Kalbin karanlığında ise hiçbir şey insan gözüne belirgin halde görünmez. Dahası kalbin tabiatı, karanlığa ihtiyaç duyar; öyle ki içeride olup bitenleri belirgin hale getirecek ve onların aslında ne olduklarını gün yüzüne çıkaracak kamusal aydınlıktan korunmaya, bu yüzden de kamuya sunulacak türden olmayan içsel güdülere muhtaçtır. Halbuki bir güdü, ne kadar derin ve yürekte hissediliyor olursa olsun, kamusal bir sorgulamaya çıkarıldığında, içgörü olmaktan çıkar ve bir şüphe nesnesi haline gelir. Yani kamusal aydınlığa çıktığında görünürleşir ve hatta parıldar (Arendt, 2012d: s. 124).

Arendt'e göre sözler ve eylemler de ancak görünür olduklarında, başkaları tarafından gözlemlendiklerinde varolmalarına rağmen, kalbe ait esinler, güdüler görünür hale geldiklerinde eylemler kadar açık olmayabilir, arka planda, gösterdiklerinden farklı bir güdüyü gizliyor olabilirler. Hatta öyle ki bu güdü zaman zaman kişinin kendisi tarafından bile bilinmeyebilir. Arendt, Tanrı'dan başka hiç kimse, insan kalbinin bu yalın gerçekliğini göremez ve muhtemelen görmeye de dayanamaz derken bunu kast ettiğimizi düşünür (A.g.y., s. 125). Kalpte, gizliyen dosdoğru sanılan şeyler bile açığa çıktıklarında yalan yanlış görülebilir ve kalbin *“karanlığın sebep olduğu bu problemler için hazır bir çözümü yoktur; çünkü bir çözüm ışık ister ve bu, bilhassa kalpteki yaşamı bozan, dünyanın aydınlığıdır”* (A.g.y.).

Bu sözleriyle Arendt, dünyanın aydınlığını ve çoğulluğunu, kalbin yalnızlığının ve karanlığının karşısına çıkarmış olur. Ancak kalbin duygulanımlarının da bir çıkış yolu vardır, Arendt onların özelliklerinden kurtulmaları gerektiğini düşünmektedir. Mahrem yaşamın en büyük güçleri, yani yüreğin tutkuları, aklın düşünceleri ve duyguların hazları, kamusal görünüme uygun bir biçime sokulacak

şekilde özel ve bireysel olmaktan çıkarılmalıdır; aksi takdirde bulanık bir varoluş tarzı sürecektir (Arendt, 2011; s. 92). Berktaş da Arendt'i yorumlarken, duyguların kamusal alan dışında belirli kişiler arasındaki ilişkilerde işlevsel olsalar bile, kamusallaştıkları zaman gerçek siyasi eylemi baltalayacaklarını belirterek, siyasi eylemin kişiye özel ve kişisel kaygı içeren duygularla değil, kişinin dışındaki bir ilkedan esinlenmesi gerektiğini ileri sürer (Berktaş, 2012: s. 191).

5.2 *Amor'dan Amor Mundi'ye: İlke olarak Amor Mundi*

Arendt'in, bir yandan duyguları eylemin ve eylem ilkesiyle başlayan siyasetin dışında tutarken, kalbe ait esinlerin, görünür hale geldiklerinde tehlikeli ve şaşkıncı olabileceklerini vurgularken, diğer yandan *amor mundi* kavramıyla sevgiyi ön plana çıkarması, hatta insana dünya kurduranın *amor mundi* olduğunu belirtmesi, ilk bakışta çelişkili görünebilir. Ancak o, ham duygulanımlardan; tehlikeli olabilecek öznel duygulardan bir çıkış yolu bulmuş ve böylece *amor mundi*yi dünya kurucu bir ilke olarak karşımıza çıkarmıştır. Arendt, eserlerinde, dayanışma, merhamet, aşk ve nihayet dostluk gibi sevginin farklı çeşitleri üzerinde durmuştur. *Promise of Politics*'te sevgiyi ve dostluğu, insanın yaşamı, kaynağından yeniden devşirebileceği vahalar arasında gösterirken, Amerikan Devrimi'ni başarıya ulaştıran ilke olarak dayanışmayı ön plana çıkarmıştır. Aşkı, dünya dışı olarak tanımlayıp onu kamu alanının dışında bırakırken, insanları, kamusal alanda bir arada tutacak olan bağı aramaktan vazgeçmemiştir. Ancak, sevgi temasıyla ilgilendiği ilk eseri, *amor* kavramını çeşitli açılardan ele aldığı doktora tezidir.

Hannah Arendt, doktora tezini 1928 yılında, Karl Jaspers'in gözetiminde tamamlar. Tez konusu, Augustinus'taki aşk kavramıdır. Arendt'in sonraki yıllardaki eserlerini çeşitli açılardan etkileyecek olan bu çalışma, Kristeva'ya göre, Hıristiyan aşkı olan aşkın bağı tam kalbinde, dünyadaki insanları birleştiren bağı sorgulamaktadır ve aşk teması aracılığıyla yaşam teması üzerinde durmaktadır (Kristeva, 2012: s. 52).

Arendt, dünyadaki insanları birleştiren bağı, insanın dünyadaki durumunu sorgulamaktan, hatta aşk teması aracılığıyla yaşamı değerlendirmekten hiç vazgeçmemiştir. 1966 yılında Jaspers'e yazdığı bir mektupta, şimdi çok uzaklarda

kalan tez çalışmasında hâlâ kendisini bulmaktan dolayı şaşırıldığını belirtmiştir (A.g.y.). Bu sözler, Arendt'in aşk/sevgi ve yaşam arasında hatta sevgi ve siyaset arasında kurduğu bağa dair ipuçları vermektedir. Shin Chiba "Hannah Arendt on Love and Political" adlı makalesinde, Arendt'in aşk kavramını, dinsel kökeninden ayırarak siyaset kuramı zeminine çektiğini söyler (Chiba, 1995: s. 509). Arendt'in ona, kitabına *Amor Mundi*/Dünya Aşkı adını vermeyi düşündürecek kadar önemseydiği, dünya ile bağ kurduğu ve "*insanın bütün siyaset karşıtı güçleri arasında belki de en güçlüsü*" olduğunu söylediği (Arendt, 1998: s. 242) aşk kavramı ve çeşitleri, karşımıza ilk olarak, onun doktora tez çalışmasında ve bu çalışmada ele aldığı Augustinus incelemesinde çıkar. Ronald Beiner, Arendt'in, tezinde, Hıristiyan aşk anlayışının dünya dışı talepleriyle, sosyal yaşamın dünyasallığı arasındaki gerilime odaklandığını ve eğer *İnsanlık Durumu*'nu Arendt'in siyaset felsefesinin temel eseri olarak görürsek, Augustinus'la ilgili eserinin, onun, kendisinin sandığından da önce, bir siyaset filozofu olduğuna işaret ettiğini söyleyerek (Beiner, 1997: s. 270) konusu her ne kadar aşk ya da sevgi olarak belirlense de aslında bu tezle ilgili olarak da Arendt'in temel kaygısının siyaset olduğunu ifade eder. Gerçekten de Arendt, Augustinus üzerinden, sevgi aracılığıyla, insanların kendilerine dünyada bir yer bulmalarının ve bir arada olabilmelerinin koşullarını inceler.

Arendt, Augustinus'a göre sevginin değişkenleriyle yaşamı tanımlamaya çalıştığı tezini üç bölümde tamamlamıştır. İlk bölümde arzu (*appetitus*) olarak aşktan, arzu olarak aşkın iki çeşidi *caritas* ve *cupiditas* ve bu kavramların gelecekle olan bağlantısından söz ederken, ikinci bölümde bu kavramları, yaratan ve yaratıcı bağlamında, hatırlanan geçmişle ilişkisinde ele alır, dostça aşkı ya da Hıristiyan komşu sevgisini inceler, son bölümde ise sosyal yaşam üzerinde durur. Her ne kadar bu çalışmada Jaspers, Arendt'i, ana hatları vurgulama yeteneğine sahip olan ama en basitinden Augustinus'un aşk hakkında söylediklerinin tamamını bir araya getirememiş (Kristeva, 2012: s. 51) bir öğrenci olarak değerlendirse de, Arendt'in Augustinus'un aşk düşüncesinden anladığı ve tezinde vurguladığı ana hatlar, onu sonraki çalışmalarına ve "*amor mundi*" anlayışına götüren yolun ilk adımları olarak, son derece önemli görünmektedir. Arendt'in dünya sevgisi derken neyi kast ettiğini anlamak için onun sevgiden ne anladığını, aşkı/sevgiyi nasıl yorumladığını görmek ve aynı zamanda bu kavramları felsefesinin diğer

kavramlarıyla ve dünya ile nasıl bir bağlantı içine soktuğu üzerinde durmak gerekmektedir.

5.3 Augustinus'ta Aşk: *Caritas* ve *Cupiditas*

Augustinus'un eserleri üzerinde yaptığı çalışmalar sonucunda Arendt, Augustinus için aşkın kaynağının *appetitus* yani arzu olduğunu görmüştür. *Appetitustan* iki çeşit aşk doğmaktadır. Nesnelere birbirinden farklı olsa da bu iki tür aşkın da kaynağı *appetitus*dur. Bunlardan biri *cupiditas*, diğeryse, *caritastır*. Augustinus'un sevgi anlayışının, *Eski Ahit*'ten beri varolan iki büyük sevgi emri çerçevesinde şekillendiğini düşünmemiz mümkündür. Bunlardan birincisi Tanrı'yı bütün yüreğinle, bütün canıyla, bütün gücünle ve bütün aklınla sevmek, ikincisi ise komşunu da kendin gibi sevmektir (aktaran: Simon May, 2014: s. 35). Simon May *Aşkın Tarihi*'nde, bu iki tür sevgiyi şöyle açıklamaktadır:

Tanrı sevgisi tüm varoluşun ve değerlerin kaynağına yönelen dizginlenemeyen bir özleme, diğer tüm sevgilerin onun yanında mutlaka ikinci plana atılmasını gerektiren ve hiç durmaksızın ayinle ve ibadetle gelişip serpilerek ifade edilen bir sevgiye karşılık gelmektedir... ikinci kavram ise, cemaatteki öteki insanlara yönelik ve onların ihtiyaçlarına dayalı, daha ölçülü bir şefkat ve sevgi ilişkisidir (A.g.y., s. 36).

Arendt'in Augustinus'taki *amor* kavramını incelediği tezini, bütün olarak ele aldığımızda, onun esas merakının, Augustinus'ta bu ikinci sevgi emrinin işlenişi olduğunu, Augustinus'un komşu sevgisinden ne anladığını, daha doğrusu insanları bir arada tutan bağı nasıl formüle ettiğini açığa çıkarmak istediğini rahatlıkla görebiliriz. Arendt de Augustinus gibi insanları bir arada tutan ya da tutabilecek olan bir bağı peşindedir.

Bu iki sevgi emrini kendi sevgi ve Tanrı anlayışıyla yorumlayan Augustinus için, nesnesi her ne olursa olsun, aşk, insan doğasının vazgeçilmez unsurlarından biridir. O, aşkı yaşam için bu kadar önemli ve vazgeçilmez görürken, neyi seveceğimiz konusunda uyarıda bulunmaktan, "*Sevin fakat neyi sevdiğinize dikkat edin*" demekten geri kalmaz (aktaran: Arendt, 1996: s. 17). Çünkü Augustinus'a göre

sevilen ya da aşık olunan şeyin ne olduğu insanın bütün yaşamını etkileyecektir. Neye aşık olmayı seçtiğine göre insan, aşkı ya *cupiditas* ya da *caritas* olarak yaşayacaktır.

Augustinus çeşitli eserlerinde, her ikisi de *appetitustan* kaynaklanan ama objeleri birbirinden farklı olan bu iki tür aşkın, korku ve mutlulukla ilişkisini kurmuş, sahip olunan aşkın, insanın yaşamını ve karakterini nasıl etkileyeceği üzerinde durmuştur. Arendt de tezinde bu konuya ayrıntılı olarak yer vermiş, Augustinus'a göre, bu dünyaya mı yoksa ötekine mi bağlı olacağımızı belirleyen *caritas* ve *cupiditas* ayrımı olduğunu belirtmiştir. Buna karar veren yeti, daima aynı olsa da, aşık olunca, seven ve sevilen birbirinden ayrılamayacağı için ve insan asla kendine yeterli olmadığı ve daima dışarıdan bir şeyi arzuladığı için, insanın da “kim” olduğuna, arzuladığı nesnenin ne olduğuna göre karar verilecektir (Arendt, 1996: s. 18). Arendt Augustinus'un “insan, sevdiği neyse odur” sözlerine dikkatimizi çeker (A.g.y.). Kendisi de *amor mundi*yi, yani dünyayı sevmeyi seçtiğinde, bu dünya içinde ve bu dünya için yaşayan bir insan olarak konumlanacaktır.

Cupiditas, bu dünyanın nesnelere yönelmiş arzu olduğu için, gelip geçici şeylere bağlıdır ve arzu edilene sahip olunduğu sürece mutluluk vermesine rağmen, daima, elde edilen sevilen varlığı kaybetme korkusunu da beraberinde getirir. *Cupiditas*'ı anlatacak en güzel ifadelerden birini Augustinus'un *İtiraf*lar'ında bulabiliriz:

Etrafıma bakıp aşık olacağım bir nesne arıyordum, aşık olmaya duyduğum aşkla güvende olmaktan ve tuzaksız yollardan nefret ediyordum. İçsel bir açlık içindeydim ama içimi doyuracak bir besinden yoksundum... Sevmek ve sevilme bana öyle tatlı geliyordu ki, hele sevdiğim şeyin bedenine sahip olmuşsam tadına doyamıyordum... Sonunda kölesi olmak istediğim aşka düştüm. Ey Tanrım, ey merhametli Tanrım, sen o kadar iyisin ki, çünkü bu zevkin lezzetine öyle bir acı kattın ki. Evet, sevildim ve hiç farkına varmadan zevkin zincirleriyle bağlandım, can yakıcı halkalarına seve seve geçirdim boynumu ve gün geldi kıskançlığın, kuşkuların, korkuların, öfkelerin ve kavgaların o kızgın demirden sopalarıyla dövülmeye başladım (Augustinus, *İtiraf*lar, 3, 1).

Cupiditas, dünya üzerindeki herhangi bir varlığı elde etme arzusundan doğan aşk, Augustinus'un belirttiği gibi insana zevkin lezzetinde acı yaşatacak ve onu sevdiği şeye bağımlı hale getirerek, köleleştirecektir. Üstelik seveni, her an, sevileni kaybetme korkusu ile baş başa bırakacaktır. Böyle bir aşka sahip olan insan, kendini hiçbir zaman mutlu ve güvende hissetmeyecektir. Hissettiği güven ve mutluluk, tıpkı sevdiği varlık gibi ve hatta kendi ölümlü yaşamı gibi, gelip geçicidir. Aldığı zevke her zaman acı katılacaktır.

Arendt de *cupiditas*ın ilke olarak, kontrolümüz dışında, kendimizin dışında olan şeyleri arzulayarak, bizi onlara bağımlı yaptığını belirtirken her iki aşk çeşitinin de (*cupiditas* ve *caritas*) insanı kendinden uzaklaştırdığını söyler. İnsan, kendinin dışında olanın peşinde koştuğu için, kendini gözden geçirir. Kendisi ve dış dünya arasındaki uçurumu asla kapatamayacağı için de sevdiği şeyin kölesi olur. Arendt, yıllar sonra *Devrim Üzerine*'de kalbin karanlığından ve kalbin saf duygulanımlarının şaşırtıcılığından söz ederken de bunu kast edecektir. Arendt, Augustinus'un *cupiditası* başka her şeyden daha çok iyi istemenin düşmanı olarak gördüğünü belirtir. Augustinus için kendinin dışında olana ait olma sürecinde, kişi bir köledir ve bu kölelik onun korkularını yönetir (aktaran: Arendt, 1996: s. 20).

Böylece, Augustinus için *cupiditasta*n kaynaklanan arzu, arzulanan şeye bağımlı hale getirerek, insanı esir aldığı için kötüdür. *Cupiditasta* insan, hiçbir zaman korkudan özgür olamayacaktır çünkü arzusu dışarıda olan şeye bağlı olan bir kimsenin onu kaybetmekten korkmaması mümkün değildir. Bu yüzden, aslında dünyevi bir aşk olan *cupiditasta* insanın arzuladığı nesnelere bu dünyada olmasına rağmen, *cupiditasta* gerçekleşen dünyaya bağlılık, korku tarafından yönetilir, *cupiditasta* yaşayan insan, kendisi dünyaya ait olmasına rağmen, kendisinin dışında olan bir nesneye duyduğu aşk yüzünden kendisine yabancıdır. Arendt, Augustinus'u şu şekilde yorumlar:

Korkunun en radikal formu, hayatın üstünde kontrolümüzün olmamasıdır bu nedenle varoluşsal olarak kendine yeter olmamızdır...Augustinus, aklının ve ruhunun bütün kapasitelerini ne kadar kullanırsa kullansın, kaybetmeye dair korkusuzluğun ve kendine yeterliliğin bu dünyada elde edilemeyeceğine inanıyor. Sadece dünya, onu sevenlere kötülük

verir ve bu “kötü” için arzu, “cupiditas”a dönüşür. Bu “kötü”nün temel özelliği “dışarıda” olması ve bu yüzden köleleştirilmesi, özgürlükten yoksun bırakmasıdır (Arendt, 1996: s. 22).

Beiner, Arendt’in çözümlediği bu aşkın, doğrudan, gelecekle ilgili olduğunu belirtir. Çok istemeyle, arzuyla bağlantısı içindeki aşkıta, kendimiz için iyi olanı isteriz. Bize mutluluk getirecek olana sahip olmayı dileriz. Fakat arzu ettiğimiz o iyiye sahip olmak bize kendimizi güvende hissettirmez ve bu kez onu kaybetme korkusuna sahip oluruz (Beiner, 1997: s. 270). Beiner, böyle bir durumda, insan mutluluğunun en büyük derdinin, onun yakasını bir türlü rahat bırakmayan kaybetme korkusu olduğunu vurdular.

Mutluluğu bu dünyada ve bu dünyada sevilen varlıklar arasında bulmak öylesine imkânsızdır ki Augustinus, *İtirafılar*’ın dokuzuncu kitabında, “*mutluluklarını kendilerinin dışındaki nesnelere arayanlar boşluğa düşerler, görünen ve gelip geçici dünyayla boşa vakit kaybederler, zihinlerinin açıklığını da hayalleri yalayarak giderirler*” derken ya da “*nerede ararsanız arayın, ama aradığınız o yerlerde bulamazsınız. Mutlu yaşamı ölümün ülkesinde arıyorsunuz, yok, o orada bulunmuyor. Yaşamın olmadığı yerde mutlu yaşam nasıl olur?*” (Augustinus, 2010: s. 207) diye sorarken, insanın kendini bu görünen ve gelip geçici dünya içindeki nesnelere karşısında kaybetmesini de “dağılma” olarak tanımlar. Arendt’in yorumuyla, insan, kendinin dışında olanı arzulamakla ve kendi olmayan şeylere bağlı olmakla, “ben” dediğini oluşturan, beni bir arada tutan şeylerin birliğini kaybeder ve böylece çokluk içinde dağılır (Arendt, 1996: s. 23). Augustinus bu dağılmayı şöyle itiraf etmiştir:

Yasak aşk ateşlerinde fokur fokur kaynarken oraya buraya çalkalanıyor, dökülüp saçılıyor, darmadağın oluyordum ve sen susuyordun...Evet, sen o sıra susuyordun ve ben kendi yolumda yürürken senden uzaklaştıkça uzaklaşıyordum acınası kibrimle ve huzura erdiremediği bu bitkin halimle sadece mutsuzluk üreten kısır tohumlar eke eke (Augustinus, *İtirafılar*, 2, 2)

...ama ne olur ruhum bunlara tensel duygulardan kaynaklanan sevgimle yapışmasın, çünkü bu şeyler gidecekleri yere kadar giderler ve sonra yok olurlar; ama ruh bunlarla olmayı

seçerse, bunları sevip de huzuru bunlarda aramaya kalkarsa, ölümcül arzularıyla onu paramparça edip bırakırlar. Bunların içinde ruhun dinlenebileceği hiçbir yer yoktur, çünkü hiçbir kalıcı değildir; kaçıp giderler, hiç tensel duyularımızla takılabilir miyiz peşlerine? (Augustinus, *İtiraflar*, 4, 10)

Cupiditas, insanı dünyanın ortasında böylesine çaresiz ve korkularla dolu bıraktığına, onun ruhunu parçalara ayırdığına göre, insan için onu bir arada tutacak ve ruhunun dinlenebileceği bir başka çeşit aşk olmalıdır. Bu aşk da “*kalbin onda ebedi istiharata kavuşuncaya kadar huzur bulamayacağı*” (Augustinus, *İtiraflar*, 1,1) Tanrı'nın aşkı, *caritastır*. Augustinus, neyi seveceğimiz konusunda uyarırken, dünyanın içindeki şeyleri *cupiditasla* sevmenin değil, bu dünyayı ve onun içindekileri de yaratan Tanrı'yı sevmenin uygun olacağını kastetmektedir. *Caritas* aynı zamanda insanın özgürleşmesine de neden olacaktır. Çünkü yaratıcının, yarattığının içinde olduğu şüphe götürmez. *Cupiditas*, dünyaya duyulan aşkı ve yaşanan zamanı ifade ederken, *Caritas* Tanrı sevgisi olmakla birlikte, başka insanlara karşı duyulan dostça aşkı ve merhameti de içermekte ve sonsuzluğu işaret etmektedir.

Arendt ise, Augustinus'un *caritas* aracılığıyla bulduğu, başka insanlara karşı duyulan dostluk duygusunu, *amor mundi* olarak kurgulamış; ancak bu kez aradan Tanrı'yı çıkarmış görünmektedir. Arendt'in *amor mundisi*, sevginin Tanrı'dan dolayı olmadığı bir dünya ve insan sevgisine işaret etmektedir.

Augustinus, dünya aşkını *cupiditas* olarak kurarken, bir aşkın doğru ya da yanlış olduğuna da o aşkın nesnesine, o aşkı sevilenin ne olduğuna bakılarak karar verileceğini söyler. Sonsuzluğa ve mutlak geleceğe yönelen, nesnesi Tanrı olan doğru aşk, Augustinus için *caritastır*. Bu ayrımı, hem doğru hem de yanlış aşkın (*caritas ve cupiditas*) aynı arzudan (*appetitus*) kaynaklanmasına rağmen bütün kötülüklerin kökünün *cupiditas*, bütün iyiliklerin kökününse *caritas* olduğunu söyleyecek kadar belirginleştirir (aktaran: Arendt, 1996: s. 17) Bu yeni tür aşkı ise Augustinus *İtiraflar*'da şöyle açıklar:

Gökyüzü hem de Yeryüzü ve onların kapsadığı her şey, bak, dört bir yandan bana sana aşık olmamı bekliyorlar; hiç durmadan herkese bunu söylüyorlar, demek ki bir bildikleri var. (Augustinus, *İtirafılar*, 10.6)

Cupiditası dünyasal aşk olarak nitelendirip, bütün kötülüklerin kaynağı olarak gösterirken, bütün iyiliklerin kökü olarak nitelendirdiği *caritas* söz konusu olduğunda neye aşık olduğunu düşünür “*peki ama, ben sana aşık olunca aslında neye aşık oluyorum?*” (Augustinus, *İtirafılar*, 10.6) diye sorar ve cevaplar:

Ne tensel bir cazibe ne de geçici bir güzellik, ne göz kamaştırıcı parlak bir ışık, ne ahenkli şarkıların hoş ezgileri, ne çiçeklerin, esansların ve baharatların baygın konuları, ne kudret helvası, ne bal ne de bedenlerin kucaklaşmalarından haz alan uzuvlar; hayır, bunlar değil, ben Tanrıma aşıkken bütün bunlara aşık olmuş olmuyorum. Gerçi evet, ben bir tür ışığa aşık oluyorum, bir tür sese, bir tür kokuya, bir tür ekmeğe, bir tür kucaklaşmaya, ben aşıkken Tanrıma, yani, ışığa, sese, kokuya, ekmeğe, iç benliğimdeki kucaklaşmaya aşık oluyorum, evet, iç benliğimde ruhum, mekanla sınırlı olmayan bir aşkla parlıyor, orada zamanın kapıp götüremediği bir ses var, orada rüzgarın dağıtamadığı bir rayiha var, orada yendikçe tükenmeyen bir ekmek var ve orada doydukça kenetlendiğiniz bir kucaklaşma var. İşte Tanrıma aşıkken aşık olduğum şey bu (Augustinus, *İtirafılar*, 10.6).

Caritasla birlikte, içbenliğiyle kucaklaşan insan, seveceği nesneyi seçerek bir karar vermiştir. O artık dünya dışındadır. *Cupiditasın* peşinde koştuğu ve içinde sürekli bir şeyleri arzuladığı dünyadan, dünyaya dair arzularından kurtulmuştur ve bu arzularla birlikte, geçici olarak elde ettiği ve sahip olduğu sürece mutluluk duyduğu sevilen varlıkları kaybetme korkusundan da özgürleşmiştir. Onun sevgi nesnesi artık sonsuz yaşamdır ve o kendi varlığı içinde, hiç kaybedilmeyecek olanla bir aradadır.

Augustinus'ta sevgi, insanının nerede ikamet edeceğine karar verecektir. Arendt, Augustinus'un dünyayı *cupiditasla* sevmek ve kendini dünyada evinde hissetmek dururken neden *caritası* vurguladığını düşünür ve bunun nedeninin dünyanın onu sevenlere verdiği tatminsizlik olduğunu ileri sürer. O, yıllar sonra yazdığı *İnsanlık Durumu*'nda içinde bulunduğumuz dünyanın sevgisini, *amor mundi*yi savunacaktır. Bruehl, Arendt'in dünyayı ve dünyevi olan şeyleri insanlık

için bir çöle dönüştürdüğü ve doğru arzu ve özgürlük uğruna dünyayı evinde hissetmeyi engellediği için, Augustinus'u eleştirerek *caritas* bazı açılardan sorunlu bulunduğunu belirtir (Bruehl, 2012: s. 719). Çünkü Arendt'in istediği şey, dünyada kendini evinde hissetmektir. Oysa *caritasta* mutluluk dünyadan vazgeçme pahasına elde edilmektedir. Beiner ise, "Love and Worldliness" adlı makalesinde, kendini dünyada evinde hissetmekle ilgili olarak Augustinus'un ve Arendt'in görüşleri arasındaki farka değinir:

Arendt, dünyada doğal olarak evimizde olmadığımız konusunda Augustine ile aynı fikirdedir fakat Augustine'in tersine o, bu dünyayı kendimize ev yapabileceğimize inanır. Daha kesin bir dille ifade etmek gerekirse, Augustine için, bu dünyada, olmamız gerektiğinden daha fazla evdeyizdir, Arendt içinse, olmamız gerektiğinden daha fazla yabancıyızdır (Beiner, 1997: s. 281)

Arendt, dünyayı kendimize ev yapmanın yolunu, dünyada yabancı hissetmemenin yolunu, dünya sevgisinde, *amor mundi*'de bulur. Doğarlık mucizesine ve başlangıç yapma yetisine sahip olan insan, kendi eylemleriyle, kendine yeni bir dünya kurmayı ve o dünyayı sevmeyi başarabilecektir. Augustinus, *The Trinity*'de aşkın iki şeyi, seveni ve sevileni birbirine bağladığını, bunun sonsuz aşkta da, dünyasal olanda da aynı şekilde olduğunu yazarken (Augustine, 2002: s. 22), Arendt, aşk ya da sevgi sayesinde nereyi, hangi dünyayı kendimize ev edineceğimize karar verdiğimizizi belirtir. Hiç kuşkusuz o, bu kararı dünyadan yana vermiştir. Onun sevgisi bu dünyaya yöneliktir. Onu sevmek her ne kadar kolay olamayacaksa da Arendt, insanlık tarihiyle ve insanın yapabilecekleriyle hesaplaştığında, insan mucizesini göz önüne alarak, böylesine bir sevgiyi eyleme ilkesi yapmanın ve eylemlere yön veren bir tutum olarak yaşamının yolunu bulmuştur.

Augustinus'un belirlemelerinde, *cupiditas* insanı bu dünyanın bir sakini yaparken, *caritasla* yaşadığı, Tanrı'ya duyulan aşk, onu gelecekteki bir dünyaya taşımaktadır. Bu iki dünyadan birini, insanın evi kılabilen tek şeyse sevgi olacaktır. Augustinus için *cupiditasla* bu dünyaya aşık olmak, onu sevmek insana mutsuzluk getirecektir. İnsanın, bu dünyada her zaman için sevdiği şeyi kaybetme ihtimali vardır. Bu yüzden daima korku içinde yaşayacaktır. *Cupiditasla* yaşanan sevgi, ona

asla huzur vermeyecektir. Augustinus *İtiraflar*'ında çok sevdiği bir dostunun ölümünden sonra yaşadığı acı karşısında “*Ah, insanları insandan başka bir şeymiş gibi sevmek ne delilik*” der (Augustinus, *İtiraflar*, 4,7) ve aşkı Tanrı'da bulanın mutluluğunu şu sözlerle anlatır:

...bir dostu kaybettiğimizde karalar bağlar, acının karanlıklarına gömülür, lezzetleri acı tatlara dönüştürüp yüreğimizi gözyaşlarına boğar, ölenlerin kaybettiği yaşamı biz yaşayanların ölümü haline getiririz. Seni sevene, sende dostunu sevene, hatta senin uğruna düşmanını bile sevene ne mutlu. Çünkü bir tek bu kişi değer verdiği hiçbir şeyi kaybetmez, çünkü bütün sevdikleri senden, yani hiçbir zaman kaybetmeyeceği senden dolayı azizdir onun için. Sense bizim Tanrımızdan, şu göğü yeri yaratan, onları bütün varlığıyla dolduran ve doldururken onları yaratan Tanrımızdan başka kimsin ki Tanrım? (Augustinus, *İtiraflar*, 4,9, 199)

Augustinus için, değer verdiği şeyleri kaybetmemenin tek yolu, sadece Tanrı'yı kendi hatırı için sevmek ve diğer her şeyi Tanrı'dan dolayı sevmek, *caritası* yaşamaktır. Dünyevi bir nesneye, bir şeye ya da bir insana duyulan arzu ve aşk, mutluluk arayışında insanı sürekli hayal kırıklığına uğratacaktır. Mutluluk için sahip olmaktan daha fazlası gerekmektedir; çünkü mutluluk, seven ve sevilen arasındaki açıklık kapandığında, (Arendt, 1996: s. 19) sevilen varlık, sevenin kendi varlığında sürekli kalıcı bir unsur haline geldiğinde elde edilir. Tanrı insanı yarattığı için, insanın ondan ayrılması mümkün değildir, bu yüzden sevilen varlıkla her zaman birlikte olma imkânı ancak Tanrı sevgisinde gizlidir ve mutluluk Tanrı'yı sevmekle mümkün olacaktır.

Sevilecek nesnenin seçimi ve buna bağlı olarak sahip olunan aşk çeşidi, insanın doğasını da değiştirir. Nesnesini bu dünyada bulan ve *cupiditası* yaşayan insan, bu dünyadaki sonlu nesnelere yönelen ve kendisi de sonlu olan bir varlıkken, *caritasla* birlikte, insan, nesnesi sonsuzluk olan ve kendisi de yok olmayacak bir varlık olarak konumlanır.

Arendt, son eseri olan *The Life of the Mind*'da Augustinus'tan “istememin ilk filozofu” olarak söz ettiği bölümde de aşkın, insan varoluşunu nasıl açığa çıkardığına

ya da insan davranışını nasıl yönlendirdiğine dair, Augustinus'un belirlemelerine yer verir. Aşkın, ruhun ağırlığı ve yerçekimi kanunu olduğunu, ruhları, huzur bulacakları yere götüren hareketin aşktan kaynaklandığını yazar. Augustinus'un bu düşüncesinde Aristoteles'in fiziğinden etkilendiğini ve Augustinus'un fizik dünyadaki hareketlere benzer şekilde, duyguların da ruhun hareketleri olduğunu düşündüğünü belirtir (Arendt, 1981: s. 95). Bedenlerin, bir ağırlıkları olmasından daha fazla hiçbir şeyi arzulamadıkları gibi ruhlar da aşkı arzulamaktadırlar ve bu yüzden Augustinus da *İtiraflar*'ında "ben nereye taşınyorsam, aşkım beni oraya taşıyor" diye yazmıştır. Augustinus'un belirlemelerinde, Arendt'in söz ettiği bölümde, aşkın insanın yaşamdaki kendi yerini bulmasında ne kadar etkili olduğunu görürüz:

Biz huzuru senin yüce iradende buluyoruz. Bedense, kendi ağırlığı yüzünden layık olduğu yere çekiliyor. Ağırlık sadece aşağıya bel vermez, kendine uygun yere yönelir. Ateş yukarı çıkar, taş aşağı iner. Bunlar kendilerine özgü ağırlıklarıyla hareket ederler ve kendilerine özgü yeri bulurlar. Suya dökülen yağ, suyun üstüne çıkar, yağın altına dökülen su, yağın altına çöker, yani kendilerine özgü ağırlıklarıyla hareket ederler, kendilerine özgü yeri bulurlar. Kendilerine özgü yeri bulamayanlar kıpırdanmaya başlarlar; yerli yerine oturduklarında kıpırdanmaları biter. Benim ağırlığım, aşkım. Ben nereye taşınyorsam, aşkım beni oraya taşıyor (Augustinus, *İtiraflar*, 13, 9).

Arendt'in de dünya sevgisi bu sözlerde düğümlenmiş gibidir. O, sonunda dünyayı sevmeyi başarabildiğinde, zaten dünyada evinde hissetmeye, dünyayı evi gibi görmeye, benimsemeye, onun için sorumluluk duymaya da başlamıştır. O nereye taşındıysa, onu da oraya taşıyan şey, sevgi olmuştur. Arendt, kendine özgü, insana özgü olan yeri bulmuştur. O yer de, iyisi ve kötüsüyle içinde yaşadığımız ama birer *fabricator mundi* olarak onu yeniden kurma şansına ve olanağına sahip olduğumuz bu dünyadır.

Aşk, ruhun yerçekimi görevini üstlenerek, birinin gerçekte kim olduğunu, onun özünü, insanlara görünmeyen tarafını açığa çıkarırken (Arendt, 1981: s. 95), Arendt'in duygulanımlara ve duygulara dair yaptığı çeşitli analizlerden sonra ulaştığı sevgi ve sevginin bir görünümü olan dostluğa dayalı saygı kavramı da dünyaya ve

dünya içindeki insanlara, insanların çoğulluğundan doğan siyasete yönelik olduğu için, onu dünyaya taşıyacaktır.

Arendt, Augustinus'un *caritas*ını bir açıdan sorunlu görür. *Caritas*, insanı Tanrı'ya yaklaştırdığı ve dünyanın içindeki şeylerden uzaklaştırdığı kadar, diğer insanlardan da uzaklaştırmaktadır. Bu noktada Arendt'in Hıristiyan aşkı olan bu aşkın bağın tam kalbinde, "dünyadaki insanları birleştiren bağ" sorgulaması ortaya çıkar. Bu sorgulama, Arendt'in daha sonraki yıllardaki çalışmalarında da kendini gösterir ve nihayet, *amor mundi* ile son bulur. *Amor mundi* dünyadaki insanları birleştiren bir bağ olacak, onlara tıpkı Roma İmparatorluğunun kendi başlangıcını hatırlaması gibi, kendi başlangıçlarını, kendi her biri diğerinden farklı olan varoluşlarını ve birer mucize olarak doğumlarını hatırlatacak ve ne zaman olsa dönüp bakılacak bir eyleme ilkesi olacaktır. Diğer yandan, Augustinus'ta da cevaplanmayı bekleyen bir soru durmaktadır. *Caritas*la ebediyete bağlanan ve bu dünyanın dışındaki bir şeyi, Tanrı'yı ve sonsuzluğu arzulayan ölümlü insan, diğer insanlarla nasıl ilişki kuracaktır? Arendt için Augustinus'un kitabı, bir Hıristiyanın hem kardeşini severek bu dünyada nasıl varolacağı hem de varlığının temeli Tanrı'da olduğu için, aynı zamanda bu dünyanın dışında olmayı nasıl başaracağı hakkındadır (Kampowski, 2008:4).

Arendt, Augustinus'un *caritas*ı ile insanın bu dünyadan uzaklaşması ve bu dünyada kendini evinde hissetmeyişi ile ilgili olarak:

Augustinus'a göre, "ben" diyebilmek, kendi birliğini toplayabilmek ve dünyadaki çokluğa karşı koruyabilmek isteyen kişi, kendini bir iç dünyaya çekmeli, dış dünyanın önerilerine sırtını dönmelidir (Arendt, 1996: s. 24)

diye yazar ve Augustinus'a göre böyle bir insanın Epictetos'un ya da Plotinos'un yazdıklarının tersine, içine çekildiği bu bölgede huzur bulamayacağını ve kendi kendine yetemeyeceğini söyler. Buna rağmen, insan bu şekilde kendini dünyadan ve dünyanın bozgunundan ve dağınıklığından ne kadar çok çekerse, kendisi için o kadar çok soru olacaktır. Arendt ise her ne kadar hiçbir şeyin yaptıklarımızı düşünmekten

daha önemli olmayacağını ileri sürse de hiçbir zaman dünyadan, hatta çöle dönüşmüş dünyadan sıyrılmaktan yana olmamış, sanat, felsefe, sevgi ve dostluk olarak belirlediği vahalara tamamen kaçmanın ve dünyadan sürekli olarak uzaklaşmanın sakıncaları üzerinde ısrarla durmuştur.

Arendt'in *Quaestio Mihi Factus Sum*'u Augustinus'u anlamının kilit noktası olarak gördüğü gibi, Scott ve Stark da, Arendt'i anlamak için, onun Augustinus'a özgü bu soruyu kullanışını anlamak gerektiğini söylemişlerdir (Scott-Stark, 1996: s. 143).

*Quaestio mihi factus sum*la birlikte, dünya ile Tanrı ile ve diğer varolanlarla ilişkilerini düşünmeye başlayan insan, aşkı/sevgiyi ve kendini Tanrı'da bulduktan, bu dünyadan ve diğer insanlardan uzaklaştıktan sonra, kendi kendine yeterli olamayacağı için, içindeki Tanrı aşkıyla birlikte, diğer insanlar arasında olmanın bir yolunu bulmak zorunda kalacaktır. Bu yol da Augustinus için *caritas*ın bir çeşidi olan dostça aşk ve şefkat olacaktır.

Augustinus'un Tanrı sevgisi ile diğer insanlara karşı duyulan sevgiyi, yani dostça aşkı birbirlerine nasıl bağladığı sorusu, Arendt'in tezinde cevaplamaya çalıştığı temel konulardan biri olmuştur (Burnell, 2005: s. 111). Arendt'in okumasına göre Augustinus *caritas* ile Tanrı'ya bağlanan ve bu dünyanın içindekileri değil sonsuzluğu arzulayan insanın, içine girdiği izolasyondan kurtuluş yolunu, insanın yaratıcı ile ilişkisinde bulur ve *caritas*ın içinde Tanrı'nın yarattığı bütün insanlara (inananlar) karşı duyulana dostça aşkı, şefkati yakalar. İnsanlar aynı ortak geçmişe sahip oldukları, hepsi Adem'den geldikleri için, Tanrı'nın hatırına, birbirlerine kardeşçe bir sevgiyle bağlanmalıdırlar. Böylece Augustinus, insanları birbirine bağlamanın yolunu bulmuş görünmektedir. Ancak, Arendt, insanları bu dünyada bir arada tutacak olan bağın, Tanrı'nın hatırı için değil insanların kendi hatırları için ve doğdukları bu dünyadan dolayı kurulması gerektiğini düşünmektedir.

Bruehl, Arendt'in tezi üzerinden yaptığı yorumda, dostça aşkta, insanın Tanrı'nın sevgisini kabul ederek, Tanrı'nın sevdiği gibi seveceğini yani insanları bireyler olarak değil, Tanrı'nın yarattıkları olarak seveceğini belirttiikten sonra, böyle dostça bir aşkta, dostu duyulan aşkın ne dostun hatırı ne de kendi hatırı için

olmayacağını, hem kendiliğini hem de başkalarının kendiliğini reddederek, yalıtılmışlık içinde seveceğini, kendinde ve başkalarında insanın ölümsüzlüğe aşık olduğunu ve bu aşkın tüm insanlara eşit olarak yöneldiğini söyler (Bruehl, 2012: s. 724). Augustinus'ta Tanrı'nın, aşkın ve dostça aşkın birbirinin içine geçişliğini, *Trinity*'nin 8. kitabındaki “*Kardeşini seven, Tanrı'yı sever, çünkü o Tanrı'dan olan ve Tanrı olan aşkın kendisini sever*” ya da yine aynı kitaptaki “*kardeşini sevmeyen, aşkın içinde yaşamaz, aşkın içinde yaşamayan Tanrı'nın içinde yaşamaz, çünkü Tanrı aşk*”tır cümlelerinde görebiliriz (Augustine, 2002).

Arendt, Augustinus düşüncesinde dostça aşkı bu kadar önemli yapanın, insanların dost olmasına ve herkesin diğer herkes tarafından eşit derecede sevilmesine neden olanın, aynı Tanrı tarafından yaratılmış olmak ve Adem'in soyundan gelmek olduğunu vurgular ve Augustinus'un, insanları ortak bir geçmişe bağlamak aracılığıyla dostça aşkı ortaya koyduğunu söyler. Kendisi ise insanların birlikteliğini, başka bir temele, arkasına Tanrı'yı almayan bir temele bağlayacaktır. Arendt için insanlar, benzersizlikleri bakımından benzerdir ve aynı doğum mucizesine sahip olmak onların ortak geçmişi. Ancak Arendt için ortak geçmişten daha önemli olan bir şey vardır ki o da insanların bir aradalığı ile gerçekleştirilecek olan ortak bir gelecektir. “*Augustinus, Tanrı ile tekil ilişkimizin yalıtılmışlığında diğer insanlarla dost olduğumuzu*” iddia etmektedir (Bruehl, 2012: 725). Ancak Arendt için kaynağını yaratıcıdan alan böyle bir aşk, hiçbir şekilde yeterli olmayacaktır.

5.4. Dostça Aşk, Şefkat ve Saygı

Stephan Kampowski, Arendt'in Augustinus üzerine yazdığı teziyle ilgili olarak yaptığı çalışmada, Arendt'in özellikle *İnsanlık Durumu*'nda üç çeşit aşktan/sevgiden dile getirdiği, günlük insan deneyiminde aşk adı verilenle, Augustinus'un söz ettiği Hıristiyan dostça aşk, kardeşlik sevgisi ya da şefkati birbirinden ayırdığını belirtir. Ancak Arendt'e göre aşkın (*caritas ve cupiditas*) ve şefkatin bir ortak özelliği vardır ki o da her ikisinin de dünya dışı oluşudur. Her iki ilişki türünün de temeli dünyada değildir (Kampowski, 2008: s. 68). Çünkü her ikisi de Tanrı aşkından kaynaklanmaktadır, hem aşkta hem şefkate diğer insanın ne olduğu, o insanın kişisel özellikleri, dünyadaki konumu, dünyasal bağları önemli

değildir, bütün bunlar ortadan kaldırılmıştır. Arendt ise temeli dünya olan bir ilişki türü istemektedir.

Fakat, *appetitiva* bağlı olan aşkın aksine, şefkat, kendine dünyada, diğer insanlar arasında bir yer bulur. Arendt'e göre şefkate bulunan, ancak aşkta bulunmayan iki temel özellik vardır. Bunlardan birincisi, şefkatin bütün insanlara karşı duyulabileceğidir. İkincisi ise şefkatin insanlar arasında bir alanda varolabileceğidir. Şefkat ya da dostça aşk *caritastan* Tanrı aşkından ortaya çıkmış olsa da, ister *cupiditas* ister *caritas* olsun, aşkın ya da sevginin iki unsuru, seven ve sevilendir; aşkta üçüncü kişilere, diğer insanlara yer yoktur. Bu nedenle aşk, şefkat gibi kendine insan topluluğu arasında bir yer bulamaz. Arendt insanlığın, kişinin kendi ömrünü ve şahsını kamusal alana girme işine vermesiyle erişilebileceğini düşünmektedir (Arendt, 2014a: s. 65) ve bu iki çeşit duygu da insanın insanlığını gerçekleştirmesinde engel olarak görünmektedir.

Kampowski, Arendt için hem aşkın hem de şefkatin siyaset dışı ilkeler olduğunu söylerken, birine, bir şeye veya Tanrı'ya aşkla, ya da bir gruba, sözgelimi kendiyile aynı inancı paylaşanlara şefkatle bağlı olmanın, o gruba dahil olmayan diğer insanları şefkat açısından, o sevilen varlık olmayan diğer tüm varlıkları da aşk açısından dışladığına dikkati çekmektedir.

Arendt'in *caritastan* kaynaklanan ve aşkın bir çeşidi olan şefkatle ve onun yeterli olmayışıyla ilgili açıklamalarını, *İnsanlık Durumu*'nda bulabiliriz. Arendt, insanların ortak olarak paylaştıkları dünyayı, onların çevresinde oturdukları bir masaya benzetir. Bu örnek tam da *caritas* ile bu dünyadan vazgeçen ve kendilerini dünyanın ve dünyadaki insanların uzağında, Tanrı aşkı içinde kaybeden ve aynı zamanda başka bir şekilde bulan insanlara benzemektedir. Arendt, ortak dünyaya olan ilgilerini yitirmiş ve artık aralarında birleştirici ve ayırıcı olacak böyle bir dünyanın bulunmadığını düşünen insanları sonsuza dek bir arada tutmak üzere düşünülmüş, tarihsel olarak bildiğimiz sadece tek bir ilke olduğunu, erken dönem Hıristiyan felsefesinin asli görevinin, insanlar arasında bu dünyanın yerini dolduracak güçte bir bağ kurmak olduğunu belirterek, Augustinus'un şefkat anlayışını buna örnek olarak verir:

Augustine'in yalnızca Hıristiyan "kardeşlik"ini değil, bütün insan ilişkilerini şefkat üzerine kurmayı önermesi bununla ilgilidir. Dünyadışılığıyla bu şefkatin genel insani sevgi deneyimine karşılık geldiği açıktır ama (dünya gibi) insanlar arası bir şey olmak bakımından ondan ayrıldığı da kesindir... insanlar arasında şefkat bağı, kendine ait bir kamu alanı kurmaktan aciz olmakla birlikte, Hıristiyanlığın asli dünyadışılık ilkesine son derece uygun ve azizler ya da suçlular gibi aslen dünya dışı olan bir grup insanı, dünyanın lanetli olduğunun anlaşılması ve her etkinliğin *quamdiu mundus durat* (bu dünya kaim olduğu müddetçe) hükmüyle yerine getirilmesi kaydıyla dünyaya taşımaya olağanüstü elverişlidir (Arendt, 2011: s. 96).

Arendt, Hıristiyan cemaatin siyaset dışı, kamu dışı karakterinin bu özelliğini, siyaset dışı ilişkilerden oluşan aile bireyleri arasındaki ilişkilerden aldığını, böylece o cemaatin üyelerinin birbirlerine aynı ailenin kardeşleri gibi davranacaklarını, aile fertleri arasında bir kamu alanı ortaya çıkamayacağı için yalnızca şefkat ilkesine göre yönetilmenin siyaset için ve o cemaatin dışındaki diğer kişileri de sevebilmek için yeterli olmadığını düşünür. Şefkat ilkesi yeterli olmadığına ve Arendt için eylemi başlatacak olanın ilkeler olduğunu bildiğimize göre, Augustinus'un şefkat bağı gibi ama bu kez insanları dünyaya taşıyacak ve onlara bir kamu alanı kurduracak bir başka ilkeye ihtiyaç vardır.

Arendt, Augustinus'un üç çeşit aşkı, *appetitus* kaynaklı *caritas* ve *cupiditası*, dostça aşkı ve şefkati birbirine bağlamayı başardığını, ancak bunları tek bir ilkeye dayandıramadığını ve birbirleriyle iç içe geçiremediğini düşünerek, Augustinus'taki Tanrı aşkını, doğrudan aşk, Tanrı'ya olan sevgiden kaynaklanan dostça aşkı ise dolaylı aşk olarak niteler ve Augustinus'çu şefkati, insanların birbirleriyle kuracakları sevgi bağları açısından sorunlu ve eksik bulur.

Arendt, Augustinus'taki her aşk çeşidinde, dolaylı olan dostça aşkta ya da doğrudan Tanrı'ya yönelen *caritasta* amacın, Tanrı'yla yakınlık kurmak olmasının, sevilenlerin Tanrı hatırına sevilmesinin, insanların kendi hatırları için, sırf insan oldukları için sevilmesini engellediğini düşünür (Burnell, 2005: s. 111). Augustinus'un şu cümleleri, insanları kendileri oldukları için sevmenin ve böyle bir şefkatin önüne Tanrı sevgisinin konulduğunu göstermektedir:

Ruhlardan hoşlanıyorsan, Tanrı'dan dolayı sev onları, çünkü onlar da değişkendir ve sadece O'na yapışılırlarsa sabit durabilirler, yoksa geçip gider ve yok olurlar. Bu yüzden, bırak onları Tanrı'dan dolayı sevelsinler, onları da al yanında götür Tanrı'ya, ne kadar çok götürebilirsene götür ve onlara şöyle söyle: İşte sevmemiz gereken varlık. Bu dünyayı o yarattı ve bizden hiç uzakta değil (Augustinus, *İtiraflar*, 4,12).

Oysa Arendt'e göre komşuyu ya da diğer insanı, diğeri olarak değil de yaratılan olarak sevmek, her tek insanı diğer herkese eğit uzaklıkta konumlandıracaktır. Herkesin eğit oranda sevilmesi gerektiği düşüncesi, beraberinde herkesle eğit mesafede durmayı getirecek ve bu da insanı bir başka tür yalnızlığa sürükleyecektir. Bu tür bir şefkat ilişkisinde insanları birbirine bağlayan ya da ayıran şey Tanrı sevgisidir. İnsanların birbirlerine duydukları şefkatle aralarında her zaman Tanrı durmaktadır. Sevdiği hiçbir şeyi kaybetmemesinin yolu, Tanrı'yı sevmek olan insan, aslında bu şekilde, insanlarla kuracağı aracısız bir bağ şansını kaybetmektedir. Tanrı, insanların birbirlerini sevmesinin aracıdır çünkü *“bizler birbirimize ne kadar kaynaşmış olursak olalım, sen yüreklerimize Kutsal Ruh aracılığıyla sevgini ekmez ve bu sevginle bizi birleştirmezsen, aramızdakine gerçek dostluk denmez”* (Augustinus, *İtiraflar*, 4,4).

Arendt'in şefkatin insanları bir araya getirmedeki yetersizliğine ya da bu tarz bir ilişkinin bir arada olmak için doğru gerekçe olmadığına ilişkin görüşlerini yıllar sonra, 28 Ekim 1964'te Günter Gaus'la yaptığı röportajda da görebiliriz. Bu röportajda Gaus, Arendt'e kendi sözlerini hatırlatır ve şöyle sorar:

Hayatımda hiçbir halka ya da kolektif gruba, bu ister Alman halkı olsun ister Fransız ister Amerikan ister işçi sınıfı ya da herhangi bir sınıf, 'sevdamadım'. Gerçekten ben sadece dostlarımı seviyorum, ve benim bildiğim ve inandığım biricik sevgi, kişilere duyduğum sevgidir. Dahası, şu 'Yahudi sevgisi' bana, kendim de Yahudi olduğum için, oldukça kuşku bir şey gibi gözüküyor” Bir şey sorabilir miyim? İnsan, politik açıdan aktif bir varlık olarak, bir gruba bağlanma ihtiyacı duymaz mı? Ve bu bağlanmaya daha sonra–belli ölçüde– sevgi denemez mi? Bu tutumunuzun politik açıdan steril bir tutum olabileceğinden korkmuyor musunuz? (Arendt, 2014a: s. 58).

Gaus'un bu sorusu üzerine Arendt, siyasi açıdan tarafsız olanın kendisinin bu davranışı değil, bir başka tür davranış olduğunu belirtir. Bir gruba ait olmanın doğal bir durum olduğunu, insanın daima bir gruba ait olarak doğduğunu söyler. Fakat kastedilen anlamda bir gruba ait olmanın organize bir gruba katılmak anlamına geldiğini, her organizasyonun dünya ile ilişkili olmak zorunda olduğunu ve bu şekilde bir organizasyon dahilinde bir araya gelen insanların “çıkarlar” diye adlandırılan bir şeyden dolayı birlikte olduklarını vurgular. Oysa aşktan ve sevgiden söz edebilmemiz için, öncelikle gerçek aşta ve belirli bir dereceye kadar da dostlukta görülebilen, doğrudan kişisel ilişkilerin var olması gerekmektedir. Bu tür ilişkilerde, dünya ile olan ilişkisinden bağımsız olarak, o kişiyi sırf o kişi olduğu için sevmek söz konusudur. Arendt, bunların karıştırılmasını, aşkın/sevginin pazarlık konusu yapılmasını ölümcül bulduğunu belirtir ve Gaus'un “aşkı apolitik mi buluyorsunuz?” sorusuna “apolitik ve dünyasız buluyorum” diye cevap verir (A.g.y.).

Gaus'la yaptığı söyleşide aşkı apolitik ve dünyasız bulduğunu söyleyen Arendt'in aşka dair en belirgin tanımlarından birini, *Amor Mundi*, dünya aşkı adını vermeyi düşündüğü, ancak sonra bu fikrinden vazgeçtiği, fakat içinde yine de dünyadan, dünya içinde insanın durumundan ve aşktan da söz ettiği eserinde, *İnsanlık Durumu*'nda bulabiliriz. Arendt için aşk, insan yaşamında en nadir rastlanan şeylerden biridir ve aşkın, içinde yaşadığımız dünya ile bir ilişkisi yoktur. Aşk, dünyasızdır (Arendt, 2011: s. 241). Arendt, aşkın sıklıkla yaşandığını düşünmemizin ve onun romans kadar yaygın olduğuna dair bir önyargıya sahip olmamızın nedeninin şiirler olduğunu düşünür. Bu kadar nadir yaşanan aşkı, evrenselleştirmek şairlerin hatasıdır ve şairler kendileri için en temel şey olan, vazgeçilmez bir deneyim olan aşkın evrensel olduğunu düşünmemiz konusunda bizi yanıltırlar (A.g.y.).

Arendt, *İnsanlık Durumu*'nun “Kamu ve Özel Alan” bölümünde, aşkın sadece özel alanda varolabilecek konulardan biri olduğunu, dostluktan farklı olarak, onun kamu alanına çıktığı anda öldürüldüğünü, daha doğrusu yok edildiğini söyler ve sözlerine şöyle devam eder:

(Aşkı anlatmayı deneme asla/Aşk asla anlatılamaz) Kendisine içkin dünyasızlık nedeniyle aşk, dünyayı değiştirmek veya kurtarmak gibi siyasi amaçlar için kullanıldığında sahteliğe veya çarpıklığa dönüşecektir (Arendt, 1998:s. 51-52).

Arendt, aşkın kamu alanına çıktığında neden yok olduğunu ya da neden siyaset dışı ve dünyasız olduğunu, dünyadan ne anladığıyla bağlantılı olarak açıklamaya çalışır. Arendt için dünya, Gaus’la yaptığı söyleşide de söylediği gibi siyaset için bir alandır ve kamu terimi de özel olarak bize ait olan yerden ayrı olarak, hepimiz için ortak olan dünyayı ifade eder. Arendt için dünya, ne canlı yaşamın genel şartlarını oluşturan doğayla, ne de üzerinde insanların hareket ettikleri yeryüzüyle aynı şeydir. Dünya bazen bir çöle dünüşebilen, hatta ölebilen, içinde kendimizi terk edilmiş ve tecrit edilmiş bulabileceğimiz, ama her zaman onu bir *fabricator mundi* olarak yeniden kurabileceğimiz bir yerdir.

Dünya içinde insanlar, birlikte hareket ederek, hem kendilerini hem de dünyayı oluştururlar. İnsanlar kendilerine, doğanın ve yeryüzünün ötesinde bir dünya inşa etmişlerdir Arendt dünyayı, çevresinde oturanlar tarafından ortak olarak sahip olunan bir masaya benzetir, dünya insanlar arasındadır ve “arada” olan her şey gibi dünya da insanları birbirine bağlar ve ayırır. Arendt’e göre “*kamu alanı, insanların bir araya gelmesini sağlayan ortak dünyayı oluşturarak, deyim yerindeyse, birbirlerinin üzerine yıkılmalarını önler*” (Arendt, 1998: s. 52).

Aşk söz konusu olduğunda kamu alanına, diğer insanlara ihtiyaç yoktur. Hatta onlar lüzumsuzdur. Augustinus’un *appetitus* kaynaklı *caritas* ve *cupiditas*ında olduğu gibi, aşkta seven, sevilen ve aşkın kendisinden başka bir şeye yer yoktur. Aşkta, Arendt’in sözünü ettiği, iki insanı birbirine bağlayan ya da ayıran sınırlar, ortadaki masa, bir anlamda dünya, ortadan kalkar. Aşkın dünyasızlığı ve kendine kamusal alanda bir yer bulamayacak oluşu bu yüzdendir. Arendt bu durumu:

Tutkusu nedeniyle aşk, bizi birbirimize bağlayan ve birbirimizden ayıran aradalığı (in-between) yıkar. Aşkın büyüü devam ettiği sürece, iki aşğın arasına girebilecek olan tek aradalık, aşkın kendi ürünü olan, çocuktur. Çocuk, şimdi aşkkları birbirine bağlayan ve ortak olarak sahip oldukları bu aradalık, aynı zamanda onları ayıran dünyanın da temsilcisidir, varolan dünyaya yeni bir dünya soktuklarının işaretidir (Arendt, 2012: s. 242).

ifadeleriyle anlatır ve çocukla birlikte, sevgililerin, aşklarının onları ayırdığı dünyaya sanki geri döndüklerini belirtir. Arendt, çocuğun doğumuyla ortaya çıkan bu yeni dünyasallığın, aşkın olası sonucu, mümkün olan tek mutlu sonu ve bir açıdan aşkın da sonu olduğunu düşünür. Bu durumda, bu yeni dünyasallığın, sevgililer tarafından yeniden aşılması veya bir arada olmanın bir başka haline dönüştürülmesi gerekmektedir (A.g.y.).

Arendt için böyle bir aşk, Augustinus'un Tanrı ile kurduğu bağdaki dünyasızlığa benzer bir şekilde, seven ve sevilen arasında bir tür birleşme ve bu birleşme içinde, diğerinin sahip olduğu, dünyaya özgü bütün özelliklerin, sevilenin dünyadaki konumunun, dışarıda bırakılması, sadece sevilen kişinin benzersizliğine odaklanması ve onun olduğu gibi sevilmesi anlamına gelmektedir. Bu şekilde birbirini seven iki insanın, dünyayı dışarıda bıraktıkları ve sevdikleri insandan başka diğer her şeyi parantez içine aldıkları için, Husserl'in fenomenolojik *epokhesini* gerçekleştirdikleri düşünülebilir. İki aşık, birbirleri karşısında doğal tavır almanın genel savını bir yana bırakırlar. Dünyanın varlığını ayraç içine alarak, dünyanın varlığına ilişkin yargı vermekten geri durarak, bir anlamda fenomenolojik indirgeme yaparak, *epokheyi* gerçekleştirirler. (aktaran Tepe, 2003: s.18). Bu durumda, bu iki kişinin yaşadıkları aşk, "*şeyleri ve feomenlerin logosunu vermeye yönelik bir aktivite, söz konusu fenomenlere mümkün olduğu ölçüde kendilerini karakterize eden şeyi gösterme fırsatı vermeye yönelik bir teşebbüs*" (Küçükalp, 2006: 54) haline gelir. Aşkın gelişiyle, sevilenin özünü görmeye giden yol açılmış olur; ancak bu, dünyanın ve dünya içindeki diğer insanların da dışarıda bırakılmasına neden olduğu için, özellikle kamusal alan ve siyaset söz konusu olduğunda son derece yalnızlaştırıcıdır. Arendt böyle bir aşk ilişkisini kırılğan, siyaset dışı ve dünyasız bulmaktadır. Böyle bir ilişkinin tek mutlu sonu, dünyaya bir çocuk, yeni bir yaşam getirecek olmaktır. Bu anlamda yaşam da aşkla başlamaktadır.

Bu açıdan aşk, iki insanı diğer insanlar arasında olmaktan çıkararak siyasetin dışına göndermektedir. Aşkın gelişi, iki kişilik bir dünyanın oluşturulması ve ortak dünyanın ölümüdür. Oysa, çoğulluk olmadan eylem, dolayısıyla siyasi yaşam söz konusu değildir (Bruehl, 2012: s. 496). İnsan eylemi tek başına mümkün olmadığı, diğerlerinin kesintisiz varlığına bağımlı olduğu için, bir kamusal alana gereksinim duyar (A.g.y., s. 497). Aşk, hem karşıdaki insanın tüm dünyasal özelliklerini göz ardı

ettiği için hem de sahip olunan dünyayı ve o dünya içinde eyleme olanağını elimizden aldığı için bu dünyanın dışındadır, dünyasızdır.

Aşk dünyasız olsa da, kendimizi bu dünyada evimizde hissedebilmek için Arendt'e göre dünyayı *amor mundi*yle, bir başka tür aşkla sevmek gerekmektedir. Bunun için de aşka değil ama aşkın genişletilmiş hali diyebileceğimiz, bir başka duyguya ihtiyacımız vardır.

Arendt için dünyayı kaybetmeden, dünyasızlaşmadan ve başka insanlardan uzaklaşmadan yaşamının yolu saygıdır. Augustinus'un insanın hangi dünyada yaşayacağına, nereyi kendine ev olarak seçeceğine dair sorularına cevap olarak Arendt bu dünyada yaşamayı seçer ve sadece aşık olunan, sevilen kişiyle değil, bütün insanlarla sevgi bağıını koruyarak yaşamının yolunu saygıda bulur. Saygı, birlikteliğe ve çoğulluk ilkesi gereği bir arada eylemeye esin veren ilke ve *amor mundi*ye kaynaklık eden duygu olarak belirlemektedir. Kendi sınırlı alanında aşk adını alan şey, daha geniş bir alanda, insanlar arasında, kamu alanında saygı adını almaktadır. Arendt'e göre:

Saygı, Aristotelesçi, *philia politike*'ye benzer biçimde, mahremiyet ve yakınlık içermeyen bir tür dostluktur; karşımızdakine, dünyanın aramıza koyduğu mesafeden yönelttiğimiz hürmettir ve bu hürmet, hayranlık duyabileceğimiz niteliklerden veya takdir edebileceğimiz başarılarından bağımsız olarak vardır (Arendt, 1998: s. 243).⁷

Saygı, her durumda kişiyle ilgilidir ve bir kişinin yaptıklarının, başka hiçbir şey için değil, o kişinin hatırı için bağışlanması için yeterlidir (Arendt, 1998: s. 243). Arendt, Augustinus'ta aşkı incelerken, *caritas*la birlikte gelen komşu sevgisini, insanların Tanrı'dan dolayı, Tanrı'nın hatırına sevilmesini eleştirirken, bu cümlelerinde saygıya yaptığı vurguyla, insanların sadece kendi hatırları için sevilmesi gerektiği düşüncesini bir kez daha ifade etmiştir.

⁷ Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı eserindeki bu belirlemenin Türkçesi için, anlamı daha iyi verdiği düşüncesiyle, Fatmagül Bertay'ın *Dünyayı Bugünde Sevmek* isimli çalışmasındaki çeviri kullanılmıştır.

Arendt, mahremiyet ve yakınlık içermeyen saygının, Aristoteles'in politik dostluğuna benzediğini belirtmiştir. İki kişi arasındaki aşkın dünyasızlığına karşın, Aristoteles'te dostluğun bu dünyalılığına dair, Simon May, onun bu dünya için, doğa zaman ve insan karakteri adına aşk talebinde bulunduğunu ifade eder ve bu çeşit aşkı şu sözlerle tanımlar:

Aristoteles aşkı, Platon'un *Şölen*'indeki gibi, bireylerin ötesinde ebedi bir mutlak güzellik gerçekliğine erişme yolu olarak değil de, bireyler arasında kurulmuş ve onların kendi kendilerini geliştirmesini hedefleyen bir bağ olarak görür (May, 2014: s. 93).

Bu dünya için aşk talebinde bulunan dostluk, Aristoteles'e göre, ya bir erdem, ya da erdemle birlikte giden bir şeydir ve Arendt'in saygısı gibi sosyal yaşam için zorunlu bir unsurdur. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te bütün öteki iyilere sahip olsa bile hiç kimsenin dostlardan uzak bir yaşamı tercih etmeyeceğini söyler ve devam eder:

Dostluğun devletleri de ayakta tuttuğu, yasa koyucuların adaletten çok onun üzerinde durdukları görünüyor: Nitekim fikir birliği dostluğa benzeyen bir şey; özellikle bunu gözetiyorlar, düşmanı olan anlaşmazlığı da olabildiğince uzak tutmaya çalışıyorlar. Dostlar olduktan sonra adalete bile gerek yok, ama adil olanlar dostluğa gereksinim duyarlar (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1155a).

David Ross, dostluğun Aristoteles tarafından değinilen çeşitli biçimlerinin hepsinin, insanın özsel olarak toplumsal doğasının örnekleri olduğunu, insan ekonomik olarak kendine yeter olmadığı için en alt düzeyde “yarar” dostluğunu, en üst düzeyde ise “haz” dostluğunu geliştirdiğini belirtmiştir (Ross, 2002: s. 268). Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te, (1156a7) onları birbirlerine bağlayan şeyin ne olduğuna göre, dostluk türlerini sınıflandırmış ve üç çeşit dostluktan söz etmiştir:

İmdi sevilen şeye eş sayıda, üç tür dostluk var. Herbirinde saklı olmayan karşılıklı yakınlık olur, birbirlerini severler, neden ötürü birbirlerini seviyorlarsa, onla ilgili olarak birbirleri için iyi şeyler isterler. Demek bir yarardan ötürü birbirlerini sevenler kendileri için değil,

karşılıklı olarak kendilerine bir “iyi” oluştuğundan ötürü severler. Hazdan ötürü sevenler için de bu böyle (Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1156a6-12).

Aristoteles’e göre bu iki tür dostluk da geçicidir, ilinekseldir. Çünkü sevilen kişi ne ise o olmasından ötürü değil, ya bir iyi ya da bir haz sağladığı için sevilmiştir. Oysa, Arendt’in *amor mundisine* kaynaklık edecek tarzda bir sevgi, bundan daha fazlasını gerektirmektedir. Bu da *iyi kişilerin ve erdeme uygun olarak benzer kişilerin dostluğuna*(1156b7), yani mükemmel dostluğa benzemektedir. Zaten, siyasal hayatın temelini ve *polis*in düzenini sağlayacak olan da bu tarz bir dostluktur. “Philosophy and Politics”te Arendt kendi dostluk anlayışından söz eder. Onun için dostluk, dostlar arasındaki bir diyalogdur ve yaşam devam ederken, zaman içinde dostlar ortak olarak sahip oldukları şeylerden konuşarak, kendilerine ait, paylaşacakları küçük bir dünya kurarlar (Arendt, 1990: s. 82).

Arendt bu ifadeleriyle, dostluğun da, aşkın iki insana kendilerine ait bir dünya kurdurmasına benzer bir şekilde, ama bu kez sadece iki kişilik değil, dostluğa dahil olan herkes için ortak olan bir dünya kurduğunu belirtmiş olur.

Arendt, Aristoteles’te toplumun eşitlerden değil, tam tersine farklı ve eşit olmayanlardan meydana geldiğini hatırlatır; gerçekten de Aristoteles, yine *Nikomakhos’a Etik*’teki “iki doktor bir araya gelmez, bir doktor ile bir çiftçi, ya da tamamen farklı ve eşit olmayanlar bir araya gelir ama bunların eşitlenmesi gerekir” (1033a17-19) sözleriyle eşitlenme kavramına dikkatimizi çekmektedir. Arendt, Aristoteles’te ekonomik olmayan bir eşitlenme türü daha olduğunu, bunun da siyasi eşitlenme; dostluk, *philia* olduğunu düşünür. Bu eşitlenmenin anlamı da dostların aynı ya da eşit hale gelmesi değil, birlikte kuracakları ortak bir dünyanın eşit ortakları haline gelmeleridir (Arendt, 1990: 83).

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*’in dokuzuncu kitabında, söz konusu edilen böylesi bir eşitlenmenin sonucunda ortaya çıkan siyasi dostluğu, uzlaşmayla ve Arendt’te olduğu gibi kamu hayatıyla bağlantılı olarak şu şekilde tarif eder:

Demek söylediğimiz gibi, uzlaşma toplumsal bir dostluk gibi görünüyor; yararlı olanlarla, yaşam için uygun olanlarla ilgili. Bu tür bir uzlaşma doğru kişilerde olur, çünkü onlar

kendileri ile, başkaları ile uzlaşma içindedir. Deyim yerindeyse “aynı yöne dönüktürler” (bu tür kişilerin istekleri kalıcıdır, bir sarkaç gibi yön değiştirip durmazlar) adil ve yararlı olanları ister, bunları kamu adına ararlar (Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 1167b).

Men in Dark Times’ta Aristoteles’in *philia*sının, yurttaşlar arasındaki dostluğun, şehrin esenliği için en temel gerekliliklerden biri olduğunu (Arendt, 1968: s. 24) yazan Arendt, *Devrim Üzerine*’de de dayanışmayı ve merhameti birer eylem ilkesi olarak karşılaştırır. Bu sözlerle, kamu alanında insanları bir arada ve dünyanın içinde tutacak bağlarla ilgili olarak *İnsanlık Durumu*’nda söz ettiği saygıya ve uzlaşmaya dayalı Aristotelesçi siyasi dostluğa bir kez daha yaklaşır:

Merhamet, acımanın başka bir yola sapmış hali olabilir; fakat onun alternatifi dayanışmadır. İnsanlar merhamet ederek “*les hommes faibles*”e [güçsüz insanlara] yönelirler ama dayanışma sayesinde, bilinçlice ve duygulara kapılmadan, zulmedilen ve sömürülenlerle beraber bir çıkar ortaklığı kurarlar. Bu bakımdan ortak çıkar da “insanın büyüklüğü”, “insan ırkının şerefi” ya da insanlık onuru olur... Dayanışma, merhamet duygusu ile kıyaslandığında, soğuk ve kuramsal olarak görülebilir; çünkü hala insani bir sevgiden çok, “fikirler”e –büyüklüğe, haysiyete ya da onura– bağlıdır. Aslında merhamet bozulmadığı ve kendi duygusal mesafesini koruduğu için, acımanın her seferinde çuvalladığı o yerde başarılı olabilir; yani kalabalıklara ulaşabilir ve kamu alanına girebilir (Arendt, 2012d: s. 114-115).

Böylece, iki insanı mesafe bırakmadan birleştirmesi, siyasetin dışına çıkarması ve dünyasızlaştırması yüzünden aşk, kamu alanının dışına itilirken, dayanışma gibi saygı da, “*eyleme ilham veren ve ona rehberlik eden bir ilke*” (A.g.y.) ve insanları birbirine yaklaştıran ama aradaki mesafeyi de koruyan bir bağ olarak, kamu alanındaki, siyasetteki dolayısıyla dünyadaki yerini alır. Siyasi dostluğa dayalı olan saygı, artık *amor mundiye* kaynaklık edecek bir eylem ilkesidir. Dayanışma gibi o da insani bir sevgiden çok, fikirlere bağlı olacaktır.

Arendt’in saygı ilkesinin, kendisinin de belirttiği gibi Aristoteles’in siyasi dostluğunun yanı sıra Kant’ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde belirttiği saygıyla da benzerlik gösterdiğini görebiliriz. Kant’ta saygı, ben sevgisini yıkan bir

değerin tasarımı olarak karşımıza çıkar, dolayısıyla ne aşkın sahip olduğu gibi bir eğilim veya arzu ne de korku nesnesi sayılabilecek bir şeydir (Kant, 2002: s. 17).

Ernst Cassirer'e göre de Kant, temel etik duygu olarak gördüğü ve tüm somut ahlaksal eylemler için harekete geçiren kuvvet olduğuna inandığı bir duyguya sahiptir: saygı. Cassirer'in Kant'ın saygısına dair yaptığı bu belirleme, tam olarak, Arendt'in söz ettiği eyleme esin veren, eylemi başlatan ilke tanımını hatırlamamıza neden olacaktır. Cassirer için Kant, bireylerle olan ilişkisini, o ahlaksal kişinin özgürlüğü ve bu kişinin kendi kendisini belirleme hakkı önünde duyduğu genel saygı ile yürütür ve tüm insani ilişkilerinde bu duygu hakimdir (Cassirer, 1996: s. 535). Cassirer, Kant'ın geliştirdiği bu saygı anlayışını, sevgiyle aynı anlama gelmeyen ama sevgiye akraba ve benzer olan bir kalp inceliği ve zarafeti olarak tanımlar (A.g.y.).

Arendt'te de dostluğa ve saygıya dayalı *amor mundi*, tüm insani ilişkilerde hakim olan, böylece insanlara dünya kurduran ve onları birbirine bağlayan duygu olarak, tıpkı Cassirer'in Kant'ın saygısı için söylediği gibi, sevgiyle aynı anlama gelmeyen ama sevgiye akraba ve benzer olan bir kalp inceliği ve zarafetidir. Arendt için de saygı, aşkın kamusal alana yayılmış hali olarak, temel etik duygu, hatta siyasi duygudur. O, aşkın, sadece siyaset dışı değil, aynı zamanda siyaset karşıtı olduğunu söyler ve bütün insani güçlerin içinde belki de en güçlüsü olmasının nedenini, nadir bulunmasından çok, doğası gereği dünyasız olmasına bağlar (Arendt, 1998: s. 242). Aşk güçlüdür, çünkü sevilen insanın kusurları, iyi tarafları, başarıları, başarısızlıkları ve günahları karşısında, o insanın dünyaya ait bütün bağlantıları, sahip oldukları ya da olmadıkları karşısında kayıtsızdır ve böylece sevilen kişiye kendini olduğu gibi açığa çıkarma özgürlüğünü verir. Bu özgürlük, Augustinus'tan ödünç alınan bir cümleyle *amo volo ut sis* yani, "seni seviyorum ve sen olmanı istiyorum"dur.

Martin Heidegger 20 Mayıs 1925 tarihli mektubunda Hannah Arendt'e şöyle yazar: "*Aşkta olmak=en öznel varoluşuna sıkışmış/sıkıştırılmış olmak. Augustinus diyor ki: 'Amo: volo ut sis: Seni seviyorum, öyleyse ne isen o olmanı istiyorum'*" (Heidegger-Arendt, 2009: 31). Arendt, daha sonraları *Totalitarizmin Kaynakları*'nda ve *The Life of the Mind*'da da karşımıza çıkacak olan bu söze ilk kez doktora tezinde yer vermiştir. Bu sözle birlikte aşk, sadece bir arzu ve isteme olmaktan kurtularak, varoluşun onaylanması haline gelmiştir. İnsanın bu yalın varoluşu, yani doğuştan

gizemli bir biçimde ona verilen, bedenlerin şeklini ve zihinlerin yeteneklerini de içeren şey, böylesine üstün ve aşılmaz bir onaylamaya, (Augustinus'un deyişiyile, “*Volo ut sis*” – senin olmanı istiyorum) sadece, dostluğun ve duygudaşlığın öngörülemeyen söylemiyle veya herhangi bir özel neden bulmaya bile gerek kalmadan aşkın büyük ve hesaplanamaz lütfuyla ulaşabilir (Arendt, 2011b: s. 312).

Arendt, dostlukta siyasi bir unsur olduğunu ve dostlukta siyasi unsurun, her bir dostun diğerinin zihnindeki gerçek düşüncüyü anlayabildiği dürüst bir diyalogun varlığı olduğunu düşünür (Arendt, 1990: 83). Dostlukta karşımızdaki insan, sonsuza dek bizden farklı ve bize eşit olmayan bir kişi olarak değil de dost olarak görüldüğü için, dostluk, dostumuzun gözünden ortak dünyanın nasıl görüldüğünü açığa çıkartmaktadır ve Arendt'e göre, bu çeşit bir anlayış, dünyayı diğerinin bakış açısından görebilmek, *par excellence* bir siyasi içgörüdür (A.g.y.).

Arendt, *The Life of the Mind*'da da bir şeyi ya da birini onaylamanın onu sevmekten daha iyi bir yolu olmadığını belirtir (Arendt, 1981: s. 104). *Amo volo ut sis*, sevileni, dost olanı, olduğu gibi onaylayarak, onu bağışlayarak ve onu severek, kendisi olması için ona sonsuz olanaklar açmak anlamına gelir.

Böylece Arendt'te saygı, Kant'ın ahlaksal eylemler için harekete geçiren saygısına benzer bir biçimde; Aristoteles'in dostlar arasındaki bir diyalog olarak değerlendirilen siyasi dostluk kavramıyla ve Augustinus'un sevileni olduğu gibi kabul etmeyi öngören *amo volo ut sis* deyişiyile bağlantılı olarak ortaya çıkarak, eyleme kaynaklık eden bir ilke haline gelir ve dünya sevgisinin, *amor mundinin* temelini oluşturur.

SONUÇ

Dünya, siyaset ve sevgi... Hannah Arendt'in felsefesinde karşılıklı bir ilişki içinde birbirlerini etkileyen, birinin çekirdeğinin diğerinin içinde bulunduğu ve Arendt'i *amor mundi* anlayışına götüren üç temel kavram... Bu tez boyunca, bu üç kavramın birbirleriyle ilişkileri, birbirlerine etkileri, birbirlerinin oluşmasındaki vazgeçilemez rolleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Arendt, kendi dünya kavramını ve *amor mundi*yi; dünya sevgisini, var olandan değil, var olmayandan yola çıkarak oluşturmuştur. Çünkü o, yaşamın dünyasız günlerine tanıklık etmiştir. Bu dünyasızlık, hiç kuşkusuz, fiziksel anlamda bir dünyanın yokluğu değil, bir zamanlar Roma İmparatorluğunun oluşturduğu gibi insan eseri bir dünyanın, insanların içinde insanca yaşadıkları, ona kendilerinden bir değer kattıkları, onun içinde kendilerini evlerinde hissettikleri ve onu sevdikleri bir dünyanın yokluğudur. Böylece Arendt, dünya kavramını, dünyasızlık üzerinden sorgulamaya başlar.

Dünyasızlık, insan eseri, insanca bir dünyanın yokluğuna ya da bir başka şekilde ifade edildiğinde, dünyanın adeta kum fırtınalarıyla dolu bir çöle dönüşmesine işaret etmektedir. İşte Arendt, böylesi bir dünyasızlık içindeyken, dünyanın neden bu hale geldiğini ve bundan kurtulmanın mümkün olup olmadığını düşünmeye başlamıştır. Beraberinde anlamayı da getirecek böyle bir düşünme için, önce bütün insanlık durumunu gözler önüne sermeye, kendisine öyle geleni değil, gerçekten olan bitenleri açığa çıkarmaya çalışmış, bu anlamda bir olgusal hakikat anlatıcısı görevini üstlenmiştir. Bu hakikatler üzerinde dururken, dünyayı bir çöl dünya haline getiren ya da insanca bir dünyayı öldüren sebepleri ele almıştır. Bu sebeplerin başında ise Arendt'e göre düşünmemelik gelmektedir. Bu dünyada yaşayan insanlar, yaptıkları hakkında düşünmedikleri ve yaşananları anlamadıkları için dünya bu hale gelmiştir ve eğer onu değiştirmek için bir olanak varsa, bu da yine düşünme ve anlama üzerinden hareket edilerek kurulacaktır.

Dünyayı anlamaya çalışan Arendt, karşımıza aşamalı bir dünya anlayışı ile çıkar. Arendt için dünya, sadece insanların üzerinde yaşadıkları ve içine doğdukları

fiziksel bir mekân, çıplak dünya adını verebileceğimiz bir yer değil, aynı zamanda onların kendilerinin oluşturdukları insan eseri bir yerdir. Bu anlamda, gerçek dünya ilk kez Romalılar tarafından kurulmuştur. Ancak kurulan bu dünya, bir zaman sonra yıkılmış ve Roma'nın insan eseri dünyası, Arendt'in çağında da olduğu gibi bir çöl dünyaya dönüşmüştür. Ama insanlık, Roma'dan sonra da defalarca kendisine yeni bir dünya kurmayı başarmıştır ve Arendt'e göre bundan sonra da başarmaması için hiçbir sebep yoktur. O halde Arendt, böyle bir insan eseri dünyanın nasıl yeniden kurulacağını, dünyanın nasıl sevileceğini ve dünyada evde hissedileceğini, dünya içinde *amor mundi* ile, dünya sevgisiyle nasıl hareket edileceğini bulmaya çalışacaktır.

Arendt, insanlık durumunu incelerken ve *vita activa* adını verdiği etkinlikler aracılığıyla, dünyanın aşamalı bir şekilde kuruluşunu ele alırken, aynı zamanda insan doğasının da çeşitli aşamalardan geçtiğini, dünyayı değiştiren ve dönüştüren insanın kendisinin de değiştiğini ve dönüştüğünü ortaya koymuştur. İnsan, önce sadece biyolojik ve gündelik ihtiyaçlarını karşılayan, gündelik, kalıcı olmayan ürünler ortaya koyan ve hayatını devam ettirmek için zorunlu olarak emek sarfetmek ve çalışmak zorunda olan bir *animal laborans* olarak var olurken, bir sonraki aşamada yaptığı iş aracılığıyla, kalıcı nesnelere üreten bir *homo fabere* dönüşmüştür.

Homo faber olarak insan, adeta bir Tanrı gibi, bu kez insan eseri olan bir dünya yaratma yoluna girmiştir. Ancak, bu yeni Tanrı, doğayı tahrip edip, doğanın içindekileri araçsallaştırarak, kendisini bir anlam ve değer kaybı içinde bulmuştur. Arendt, yaratıcı olduğu kadar yıkıcı da olan ve hiçbir değere ve anlama sahip olmadığı için dünyayı bir çöl dünya haline getirme potansiyeline sahip olan *homo faberin* anlamdan ve değerden yoksun bir dünyada yaşama trajedisine son verecek bir mucize olarak, *vita activa*nın son parçası olan eylemi karşımıza çıkarır.

Arendt'te eylem, *homo faberin* anlam ve değer yitimi yüzünden hoyratça kullandığı ve bir çöle dönüştürdüğü dünyayı yeniden kurmak için tek şansımız ve doğuştan sahip olduğumuz yeteneğimizdir. Dünyaya gelen her tek insan, eylemde bulunma yetisine, mucizeler yaratma yetisine sahiptir. Eylem bir mucizedir çünkü insana olanı olduğundan başka türlü yapma ve dünyayı değiştirme olanağı sunmaktadır. Eylemle birlikte, her tek insanın, bu kez bir *fabricator mundiye*

dönüşme ve böylece, eğer ondan hoşnut değilse, içinde bulunduğu dünyayı değiştirme ve değiştirdiği bu dünyayı, bu sayede sevebilme ihtimali doğacaktır.

Eylem, *homo faber*in eksikliğini giderecek, anlamdan ve değerden yoksun dünyasına anlam ve değer katacak, onun yanlış yaptığı, dünyayı mahvettiği ve bir çöle dönüştürdüğü yerde ortaya çıkararak, yeni bir insan dünyası kurmayı başaracaktır. Ancak, bu kez de eyleme neyin kaynaklık edeceği sorusu Arendt'in düşünmesinin konusu haline gelmiştir. Çöle dönmüş bir dünyayı ya da dünyasızlık içinde yaşayan insanları kurtaracak olan eylemin başlamasına ne sebep olacaktır?

Eylemi başlatacak olan, eyleme esin verecek olan en doğru şeyse, ilkeler olacaktır. Arendt, eylemi başlatmak için ve dünyasızlık içindeki insana; *homo faber*in sorumlusu olduğu tahrip olmuş, çöle dönmüş bir dünyada yaşayan insana, yeni bir dünya kurmanın yolunu açacak, tıpkı Roma İmparatorluğunun kuruluşundaki ilkeler gibi ya da Amerikan Devrimine kaynaklık eden dayanışma ilkesi gibi, zaman içinde tekrarlanabilecek ve evrensel geçerliliğe sahip olabilecek bir ilkenin peşindedir.

Arendt'in *Promise of Politics*'te, insana bir dünya kurdurduğunu, insan dünyasının insanın *amor mundis*inin ürünü olduğunu söylediği, ama bunun bir eylem ilkesi olduğunu hiçbir yerde belirtmediği *amor mundi* kavramı, bu tezin sonucunda, eyleme kaynaklık eden ve dolayısıyla insana eylem aracılığıyla bir dünya kurma şansı veren böyle bir eylem ilkesi olarak ortaya konmuştur. *Amor mundi*, yani dünya sevgisi, eylemi başlatan, devamını sağlayan, her zaman tekrarlanabilecek olan ve evrensel geçerliliğe sahip, siyaset için temel olan ve başlangıçta aramak için yola çıktığımız dünya-siyaset-sevgi bağının tam ortasında yer alan ya da bu üçünü birbirine bağlayan bir çeşit duyguya dayalı, tüketilemez bir ilkedir.

Dünyanın ne olduğu anlaşıldıktan sonra, Arendt'in, dünya kurduran *amor mundis*inin ne çeşit bir duygu, ne çeşit bir sevgi olduğu, bu tezde cevabı araştırılan bir diğer konu olmuştur. Arendt, duygulara son derece temkinli yaklaşmaktadır. Kalbe ait esinleri görünür hale geldiklerinde tehlikeli bulur, örneğin Fransız İhtilalini ona esin veren ilkenin duyguların sınırsızlığına dayalı merhamet olduğunu düşündüğü için başarısız olarak değerlendirir. Aşk söz konusu olduğunda da, iki kişi

arasındaki aşkın, o iki insanı dünyanın dışına taşıdığı, onlara sadece kendilerine ait iki kişilik bir dünya kurdurduğu ve bildiğimiz anlamdaki dünyadan uzaklaştırarak dünyasızlaştırdığı için siyaset dışı bulunduğunu belirtir ve aşkı kamu hayatının dışına çıkarır. Arendt, buna rağmen aşkın, insanın bütün siyaset dışı güçleri arasında en güçlüsü olduğunu belirtmekten ya da insanı çöl dünyadan kurtaracak olan vahalar arasında sevgi ve dostluğu saymaktan geri durmaz.

Arendt'in sevgi anlayışını tam olarak kavrayabilmek için, Augustinus'ta *amor* kavramı üzerine yaptığı doktora tezine döndüğümüzde, onun bu çalışmasında Augustinus'ta aşkın iki çeşidi olarak ortaya konulan *caritas* ve *cupiditas*la birlikte, asıl olarak, insanları birbirine bağlayan bağın ne olduğunu sorguladığını görürüz. Arendt, Augustinus'un Hıristiyan öğretisi kaynaklı komşu sevgisini içeren dostça aşkı, insanların birbirlerini sevmelerinin nedeni olarak görmesini eksik ve yetersiz bulur. Arendt'e göre insanları sevmenin nedeni Tanrı olmamalıdır, onlarla ortak bir geçmişe sahip olmak, yani Hıristiyan inanışındaki gibi ortak bir günahattan dolayı ortak bir suçu paylaşmak da insanları sevmek için geçerli bir neden değildir.

Arendt, *amor mundi* ile, Augustinus'ta olduğu gibi, Tanrı'dan kaynaklanmayan, aşk gibi iki kişilik olmayan, özneliği ve bireyselliği içermeyen, kalbin karanlığından ve çıkmazlarından kurtulmuş, kamusal alana uygun bir çeşit duygudan söz eder. O, duyguları inkâr etmez. Onun yaptığı, duyguları dönüştürmek, tekil olanı çoğul hale getirmektir. Çoğulluğun yeryüzünün yasası olduğunu söyleyen Arendt, duygular söz konusu olduğunda da çoğulluk için geçerli olan, aşkın ya da sevginin genişletilmiş ve çoğulluğa uyarlanmış hali diyebileceğimiz, Aristoteles'in siyasi dostluğuna benzettiği "saygı"yı, *amor mundin*in duygusu olarak ve insanları bir arada tutan bağ olarak siyasete katar. Böylece, dostluğa dayalı bir çeşit sevgi olan saygı, insanların bir arada olduğu ve bir arada olmakla gerçekleştirecekleri siyaset için ön koşul ve onların eylemlerine esin verecek bir eylem ilkesi olarak belirlenir.

Arendt'te *amor* ya da aşk, nadir de olsa, kendi özel alanında var olmaya ve dünyasızlığına devam ederken, Hıristiyanlığın Tanrı sevgisinden kaynaklanan şefkat ilkesinin yerini, insanların birlikte eylemelerini sağlayacak bir eylem ilkesi olarak, Tanrı'dan değil, insandan ve insan sevgisinden kaynaklanan saygı almıştır. Arendt, Tanrı'da ve öteki dünyada aranan sonsuzluk anlayışını, bu dünyada, kamusal alanda

ve eylem üzerinden kurarak başka bir tür sonsuzluk anlayışı geliştirmiştir. İnsanlar, ölümlü de olsalar başlangıç yapmak için doğmuşlardır ve bu dünyadaki yaşamlarından daha kalıcı bir şeylere sahip olmak için kamu alanına girmişlerdir. Arendt için, “*potansiyel bir yeryüzü ölümsüzlüğü yönünde bu aşkınlık olmadan ne siyaset, ne ortak dünya ne de kamu alanı mümkün olabilir*” (Arendt, 2011: s. 99).

Ortaçağa özgü *contemptus mundi*, dünyayı hor görme tavrına karşı çıkararak, dünya sevgisini, *amor mundi*yi savunan Arendt’in böylece dünyaya özen gösterme yükümlülüğünü getirdiğini söylememiz mümkün görünmektedir (Berkday, 2012: s. 2). Arendt, hiçbir şeyi öte dünyaya bırakmadan ve aşkınlık barındırmadan, *amor mundi* ile dünyaya yönelik tutkulu bir açıklığı ve sevgiyi içeren bir düşüncüyü ifade etmektedir (A.g.y., s. 24).

Amor mundi, insanları ortak bir amaç için birbirlerine ve ortak amaçları olan dünyaya bağlayacaktır. İnsan, insanla, Tanrı aşkının aracılığı olmadan, bu dünyada ve bu dünya için, bu dünyayı kendisi ve gelecekteki insan nesli için daha iyi bir yer haline getirmek üzere buluşacaktır. *Politics and the Order of Love*’da, Eric Gregory, Arendt için dünyayla uzlaşmanın yolunun Tanrı’yı veya Hıristiyan Tanrı’sını değil, dünyayı sevmek olduğunu söyler. Gregory’e göre dünya aşkı yani *amor mundi* de onun siyasi öngörüsüyle bağlantılı olarak sevgiye ait özel bir çeşit kavramdır (Gregory, 1988: s. 197).

Sevgiye ait özel bir çeşit kavram ve dünyaya yönelik bir tutum, siyasi dostluğa dayalı saygıyla bağlantılı bir eylem ilkesi olarak *amor mundi* sayesinde Arendt’te insanlar, şimdi, Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te dostluğu tanımlarken söylediği gibi “*aynı yöne dönüktürler*”(1167b). Bu yön, ne *caritasta* söz edilen Tanrı aşkına, öteki dünyada vaat edilenlere, ne de *cupiditas*la arzulanan şeylere doğrudur. Bu yön, artık, içinde yaşadıkları ve kendilerinin oluşturdukları insanlık durumuna ve dünyaya doğrudur. Dünya, bu dünyaya birer mucize olarak doğmuş insanlar tarafından, *amor mundi* sayesinde kurulacaktır ve içinde yaşadıkları bu dünya zaman zaman bir çöle dönüşecek olsa bile, insanlar yaptıkları üzerinde düşünerek, anlayarak, sevgi, dostluk, sanat ve felsefe gibi vahalardan güç alarak ve nihayet anlamanın öteki yüzü olan eylemi gerçekleştirerek, Roma İmparatorluğu ile kendilerine ilk kez siyasi anlamda bir dünya kurdukları gibi ya da Amerikan

Devrimi'ni gerçekleştirdikleri gibi, gerektiğinde yanlış kurulmuş bir dünyayı yıkmayı göze alarak onu tekrar kuracaklardır.

Böylece, Arendt'in siyaset felsefesinde, dünya-siyaset-sevgi bağının kurucusu olarak, bu üç kavramın merkezinde yer alan, saygıya dayalı bir eylem ilkesi olarak ortaya konulan *amor mundinin*, Aristoteles'in dostluk tanımında söz ettiği gibi "gençlere yanılığa düştüklerinde, yaşlılara bakım için ve güçsüzlük yüzünden ortaya çıkan eylem eksikliğine yardım için, yetişkinlere ise güzel eylemler için gerekli" (Aristoteles, 1998: s. 156) olduğunu görüyoruz.

Arendt'i ve onun dünya-siyaset-sevgi arasında kurduğu dostluğa ve saygıya dayalı bu bağı; *amor mundi*yi, yine Aristoteles'in "madem dostluk, daha çok sevmekte ve "dostseverleri" övüyoruz, dostların erdemi "sevmek" olsa gerek" (A.g.y., s. 167) sözleriyle değerlendirecek olduğumuzda, Arendt'in de sevmek erdemine sahip bir dostsever olduğunu söyleyebiliriz. Ve son olarak, şunu belirtmemiz gerekmektedir ki, Arendt'in hem kendisi bu anlamda bir dostseverdir, hem de o, bu dünyada yaşayan, eylemleri aracılığıyla bu dünyayı değiştirme, geliştirme olanağına ve mucizesine sahip olan insanlara, bu dünyada kendini evinde hissetmek isteyen herkese, bu erdemi; dostseverliği, dünyaseverliği, *amor mundi*yi öğütlemektedir.

KAYNAKLAR

Arent, H., (1968) *Men in Dark Times*, 1968: Harcourt, Brace & World.

Arendt, H., (1971)“Thinking and Moral Considerations”, *Social Research*, 38:3, Autumn, pp. 417-446)

Arent, H., (1981) *The Life of the Mind*, Houghton Mifflin.

Arendt, H., (1987) “Collective Responsibility”, *Amor Mundi Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, (Ed. James. W. Bernauer, S.J.), Martinus Nijhoff Publishes.

Arendt, H., (1990) “Philosophy and Politics”, *Social Research*, Vol.57, No:1, Spring.

Arendt, H., (1996) *Love and Saint Augustine*, University of Chicago Press.

Arendt, H., (1998) *Human Condition*, (Int. Margaret Canovan), The University of Chicago Press.

Arendt, H., (2007) *The Promise of Politics*, (Ed. Jerome Kohn), Schocken Books.

Arendt, H.-Heidegger, M., (2009) *Mektuplar 1925-1975* (Çev. Melek Paşalı),

Arendt, H., (2011) *İnsanlık Durumu* (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayıncılık.

Arendt, H., (2012a) *Geçmişle Gelecek Arasında*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayıncılık.

Arendt, H., (2012b) *Totalitarizmin Kaynakları 1/ Antisemitizm* (Çev. Bahadır Sina Şener). İletişim Yayıncılık.

Arendt, H., (2012c) *Kötülüğün Sıradanlığı*, (Çev. Özge Çelik), Metis Yayıncılık.

Arendt, H., (2012d) *Devrim Üzerine*, (Çev. Onur Kara), İletişim Yayıncılık.

Arendt, H., (2014a) *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954*, (Çev. İbrahim Yıldız) (Hazırlayan: Jerome Kohn), Dipnot Yayınları.

Arendt, H., (2014b) *Totalitarizmin Kaynakları 3/ Totalitarizm* (Çev. İsmail Serin), İletişim Yayıncılık.

Aristoteles, (1997) *Nikomakhos’a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ayraç Yayınevi.

Aristoteles, (2005a) *Politika*, (Çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi.

Aristoteles, (2005b) *Poetika*, (Çev. İsmail Tunalı), Remzi Kitabevi.

Aristotle, (1984) *Politics, The Complete Works of Aristotle, Vol. II.*(ed. Jonathan Barnes), Princeton.

Augustine, (2002) *On the Trinity, Books 8-15,* (Ed. Gareth B. Matthews), Cambridge University Press.

Augustine, (2003) *The City of God,* Penguin Books Limited.

Augustinus, (2010) *İtiraflar* (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalıcı Kitabevi.

Beiner, R., (1997) “Love and Worldliness: Hannah Arendt’s Reading of Saint Augustine”, *Hannah Arendt: Twenty Years Later,* MIT Press.

Benhabib, S., (2003) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* Rowman&Littlefield Publishers.

Berktaş, F., (2002) “Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı”, *Metafizik ve Politika* Martin Heidegger & Hannah Arendt, (Ed. Sanem Yazıcıoğlu Öge- Önay Sözer, Fiona Tomkinson, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi. 255-271.

Berktaş, F., (2012) *Dünyayı Bugünde Sevmek Hannah Arendt’in Politika Anlayışı,* Metis Yayıncılık.

Bernauer, J. S, J., (1987) “The Faith of Hannah Arendt: Amor Mundi and Its Critique-Assimilation of Religious Experience”, *Amor Mundi Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt,* (Ed. James. W. Bernauer, S.J.), Martinus Nijhoff Publishes.

Bernstein, R., (2000) “Arendt on Thinking,” *The Cambridge Companion to Hannah Arendt,* Ed. Dana Villa, Cambridge University Press.

Bernstein, R., (2010) *Radikal Kötülük,* (çev. Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin), Varlık Yayınları.

Biskowski, L.J., (1993) “Practical Foundations for Political Judgement: Arendt on Action and World”, *The Journal of Politics,* Vol.5, No:4, November, pp. 867-887.

Burnell, P., (2005) *The Augustinian Person,* CUA Press.

Camus, A., (2002) *Sisifos Söyleni,* (Çev. Tahsin Yücel), Can Yayınları.

Canovan, M., (2011) *Önsöz, İnsanlık Durumu, İletişim Yayınları.*

Cassirer, E., (1996) *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi.* (Çev. Doğan Özlem). İnkılap Yayınevi.

Chiba, S., (1995) “Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship and the Citizenship, *The Review of Politics,* Vol. 57, No. 3, Summer, pp. 505-535.

Cioflec, E., (2012) "On Hannah Arendt: The Wordly-in Between of Human Beings and its Ethical Consequences", *South African Journal of Phikosophy*: November, Vol. 31, Issue 4, pp. 646-663.

Courtine-Denamy, S., (2002) "Eyleme ve Düşünme: M. Heidegger ve H. Arendt'de Kaygı ve Dünya Kavramları", *Metafizik ve Politika Martin Heidegger & Hannah Arendt*, (Ed. Sanem Yazıcıoğlu Öge- Önay Sözer, Fiona Tomkinson, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi. 81-147.

Çotuksöken, B.- Babür, S., (2000) *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Kabcacı Yayınevi.

Epiktetos, (1984) *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev. Burhan Toprak. İnkılap Yayınları.

Gregory, E., (1988) *Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*, University of Chicago Press.

Grossmann, A., (2002) "Eylemin Öbür Yanında: Hannah Arendt'te Politik-olmanın Yorumbilgisi", *Metafizik ve Politika Martin Heidegger & Hannah Arendt*, (Ed. Sanem Yazıcıoğlu Öge- Önay Sözer, Fiona Tomkinson, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi. 149-179.

Heidegger, M., (2002) "Hümanizm Üzerine Mektup", *Hümanizmin Özü*, (Çev. Ahmet Aydoğan), İz Yayıncılık.

Heidegger, (2004) "Şiirde Dil-Georg Trakl'ın Şiiri Üzerine bir İrdeleme", *Heidegger Kitabı*, (Çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı.

Hume, D., (1998) *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, (Çev. Serkan Ögdüm), İlke Kitabevi.

Husserl, E., (1997) *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (Çev. Harun Tepe), Bilim ve Sanat Yayınları.

Kampowski, S., (2008) *Arendt, Augustine and the New Beginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*, Wm. B. Eerdmans Publishing.

Kant, I., (2002) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev. İoanna Kuçuradi). Türkiye Felsefe Kurumu.

Kristeva, J., (2012) *Kadın Dehası*, (Çev. Z. M. Onur), Pinhan Yayıncılık.

Küçükalp, K., (2006) *Husserl*, Say Yayınları.

Lefort, C., (1988) "Hannah Arendt and the Question of Political", *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press.

Locke, J., (2004) *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, (Çev. Fahri Bakırcı), Babil Yayıncılık.

- May, L.-Kohn, J., (1997) Hannah Arendt: Twenty Years Later, MIT Press.
- May, S., (2014) Antik Çağdan Modern Dünyaya Aşkın Tarihi, (Çev. Yeşim Seber), Everest Yayınları.
- Montesquieu, (1989) The Spirit of the Laws, (Ed. Basia C. Miller&Harold S. Stone), Cambridge University Press.
- Nietzsche, F., (2012) Putların Alacakaranlığı, Çev: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F., (2014) Tan Kızılığı, Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler, (Çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ), İmge Kitabevi.
- Platon, (2012) Yasalar. (Çev: Candan Şentuna-Saffet Babür), Kabalcı Yayınevi.
- Ross, D., (2002) Aristoteles, (Çev. Ahmet Arslan), Kabalcı Yayınevi.
- Russell, B., (1949) "Nature and Origin of Scientific Method", *The Western Tradition*,
- Schües, C., (2002) "Doğumluluğun Anlamı", *Metafizik ve Politika* Martin Heidegger & Hannah Arendt, (Ed. Sanem Yazıcıoğlu Öge- Önay Sözer, Fiona Tomkinson, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi. 181-251.
- Scott. J. V. -Stark, J. C., (1996) "Rediscovering Hannah Arendt", *Love and Saint Augustine* içinde. 115-198.
- Shakespeare, W., (1995) Hamlet, (Çev. Orhan Burian), MEB Yayınları.
- Shakespeare, W., (1999) Julius Caesar, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu), Remzi Kitabevi.
- Tepe, H., (2003) Giriş, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, *Bilim ve Sanat* Yayınları.
- Vergilius, (1994) Sığırtmaç Türküleri, (Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu), Payel Yayınevi.
- Villa, D.R., (1999) *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press.
- Wolin, R., (2012) Heidegger'in Çocukları, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık,
- Young-Bruehl, E., (2012) Hannah Arent/ Dünya Aşkıyla, İletişim Yayınevi.

ÖZGEÇMİŞ

1977 yılında İstanbul'da doğdu. 1998 yılında İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi İngilizce İşletme Bölümü'nden, 2008 yılında ise yüzde yüz burslu olarak girdiği Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden Psikoloji Bölümü ile çift anadal yaparak mezun oldu. 2011 yılında, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Etik ve Uygulamalı Etik Programı'nı tamamlayarak, aynı bölümde Felsefe Doktora Programı'na başladı. Halen aynı üniversitede Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde ve İnsan Hakları Araştırma ve Uygulama Merkezi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta, aynı zamanda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda lisans eğitimini sürdürerek, Eski Yunanca ve Latince öğrenmeye çalışmaktadır.