

HANNAH ARENDT'İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI

Onur KARTAL*

ÖZ

Bu makalede ilk olarak Hannah Arendt'in siyaset felsefesinin, Heidegger'in sonluluğu esas alan fundamental ontolojisinin temel kategorilerini aşındırmaya yönelik bir eleştiri etrafında şekillendiğini ortaya koymaya çalışacağım. İkinci adımda Arendt'in doğarlık, başlangıç ve çoğulluk kavramlarını odağa alarak siyaset felsefesinin ana hatlarını çıkarmayı deneyeceğim. Sonuç kısmında bu kavramların, Roberto Esposito'nun biyopolitik kuramındaki yerine değineceğim. Buradan hareketle ortaya koyacağım temel iddia Hannah Arendt'in, siyaset felsefesinin sadece bir Heidegger eleştirisi olarak okunmasının yetersiz olduğudur. Arendt'in felsefesinin asıl etkisi, Heideggerci bağlamdan ziyade bugünün biyopolitik kuramının olgunlaşmasına sunduğu katkılarda aranmalıdır.

Anahtar Sözcükler: *Doğarlık, Doğum Çoğulluk, Söz, Eylem, Kamusalılık.*

HANNAH ARENDT'S CONCEPTION OF NATALITY AND A NEW MOVEMENT AREA FOR POLITICAL PHILOSOPHY

ABSTRACT

In this article, firstly, I'll try to show that the political philosophy of Hannah Arendt is shaped around a critique which abrades the basic categories of Heidegger's fundamental ontology which based on finitude. Secondly, by focusing on the concepts of the natality, beginning and plurality, I'll endeavor to reveal the outlines of her political philosophy. As a conclusion, I'll mention the place of these concepts in the biopolitical theory of Roberto Esposito. From this point of view my main argument is that reading the political philosophy of Hannah Arendt as a critique of Heidegger is insufficient. If we seek out the foundational influence of Arendt's philosophy, we need to focus on the contributions she made to current biopolitical theory rather than Heideggerian context.

Keywords: *Natality, Birth, Plurality, Speech, Action, Publicity.*

* Dr., Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 199-215.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 28.08.2018
Makalenin kabul tarihi: 16.11.2018

Giriş

“Arendt, ‘yaşam mucizesi’ demekten çekinmediği şeyin
başlangıcı olan her bir doğumun eşsizliğine ilahi okur”

Julia Kristeva¹

Varlık ve Zaman, her ne kadar bir fundamental ontoloji projesi olarak kurgulansa da merkezindeki ölüm ve sonluluk temaları, Heidegger’in eserinin siyasal potansiyelleri bağlamında merkezi önemdedir. Ölüm ve toplumsallık kategorileri etrafında şekillenen bu ontoloji, hem bir ölüm ontolojisine hem de bir nekropolitikaya evrilme riskini bünyesinde barındırır. Öte yanda Hannah Arendt, kamusalığın terk edilmesine, ölümün ve beraberinde gelen yalıtılmışlığın, ilişkisizliğin ve sessizliğin yüceltilmesine yönelik Heideggerci çağrıyı reddetmekle kalmaz; kendi siyaset felsefesini doğrudan karşıt bir konumdan, doğarlığı ve çoğulluğu yücelten bir perspektiften hareketle hayata geçirir. Bu çerçevede ben bu makalede, Arendt’in Heidegger eleştirisi üzerinde yükselen kamusalılık felsefesinin enerjisini, yaşamla, başlangıçla ve çoğullukla ilişkisinde doğarlık kavramında bulduğunu iddia edeceğim. Bu iddiadan hareketle Arendt’in doğarlık kavrayışının günümüz biyopolitik kuram açısından üstlendiği rolün önemini, Roberto Esposito’nun analizlerinden hareketle ortaya koymaya çalışacağım.

200

I

Heidegger’in 1933’teki rektörlük süreciyle ifşa olan siyasal deneyimini felsefi öğretisiyle ilişkilendiren çalışmaların büyük çoğunluğu ilhamını *Varlık ve Zaman*’ın 74. paragrafında yer alan *halk*, *yazgı*, *kavga* ve *nesil* gibi terimlerden alır.² Gelgelelim Heidegger’in sonluluk ontolojisi bahsinde altı çizilmesi gereken asıl çarpıcı nokta, sahici bir kolektivite, bir toplumsallık imkânının merkezine ölümü yerleştirdiği andan itibaren düşünürün içine gömüldüğü sessizliktir. Gayrisahici kamusalılık üzerine *Varlık ve Zaman*’ın

¹ Julia Kristeva, *Hannah Arendt-Yaşam Bir Anlatıdır*, (N. Dümelli, Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 12.

² Bu terimlerin Heidegger düşüncesinin Nazizm’le ilişkisini nasıl kolaylaştırdığına ve bu ilişki üzerine yürütülen tartışmalara başka bir çalışmamda detaylı bir şekilde yer vermeye çalıştığım dan bu makalede bu tartışmalara yer ayırmayacağım. Bkz. (Onur Kartal, *Başkasının Politikası-Husserl, Heidegger, Levinas*, İletişim, İstanbul, 2017, ss. 131-155).

neredeyse yarısı ayrılmışken, sahici kamusalılık düşüncesi birkaç sayfayla adeta geçiştirilmiştir. Dolayısıyla ölüm ve sonluluk temaları, sadece Heidegger felsefesini Nazi ideolojisine bağlayan ana damarlar üzerinden değil, bu felsefenin siyasal içerimlerini alabildiğince kısırlaştıran etkileri itibariyle de tartışmaya açılmalıdır. Heidegger, *Dasein*’ın birlikte-olma vasfından ısrarla vazgeçmediğini deklare etse de ölümün, benimkiliği, ilişkisizliği ve yalnızlığı üzerine yaptığı vurgu o kadar belirgindir ki, ölümle yüzleşmenin ardından doğacak sahici kamusalılığın içerik ve biçim bakımından çerçevesi kabaca çizildiği haliyle kalır. Bu yüzden de halk ve onun sahici öznelerinin kararlılığı üzerinde yükseleceği vaat edilen yazgısı, içerisine her şeyi alabilecek bir boşluğa dönüşür. Nazi ideolojisinin bu boşluğu kolaylıkla doldurabilmesinin kaynağında en temelde bu yatar. Enteresan bir biçimde Heidegger, gayrisahiciliği içinde *Dasein*’ın ölüme sürekli sırt çevirdiğinden yakınırken, kendisi uzun ve zahmetli bir analizin neticesinde ulaştığı bu imkânı detaylandırmadan bırakır. Doğrusunu söylemek gerekirse, toplumsallık bahsinde ölümü ve sonluluğu merkeze aldığı elinde başka bir çare de kalmaz. Ölümün ilişkisizliğinin halkın kolektif yazgısına nasıl tatbik edilebileceği meselesi, bu ikili arasındaki uçurum bu kadar açıkken ancak bu tür bir yüz çevirmeye geçiştirilebilirdi. Belki de Heidegger, Nazi ideolojisini Alman *Dasein*’ının kurtuluşu için değil, bu uçurumu kapatmak için bir fırsat olarak gördü. Zira Nazizm, Heidegger’in fundamental ontolojisini bir ölüm politikasına tercüme edebilecek bir nekropolitika vaadinden başka bir şey değildi.

Arendt ise ölümün karşısına doğarlığı, yalnızlık ve ilişkisizliğin karşısına kamusalılığı ve çoğulluğu, sonluluğun sükûnetine karşı yaşamın sözünü çıkarmıştır. Bu yüzden Heidegger’in herkesi, ulusun yazgısında ayrımsızlaştırdığı anonim kolektif öznesi karşısında Arendt ısrarla çoğulluk koşulu üzerinde durur. Topolski, Arendtçi tahayyülde Nazizm’in totalitarizm kipliğinin tam da insanın söz konusu çoğulluk koşulunu ortadan kaldırmasıyla karakterize edildiğini hatırlattığında³ bu anonim öznenin tehlikeli içerimleri konusunda ne kadar dikkatli olmamız gerektiği bir kez daha vurgulanmış olur. Elbette Arendt, Heideggerci temalardan beslenmiştir. Ancak Dana R. Villa’nın Arendt’in Heidegger’i demokratikleştirmek gibi bir çabasının olmadığı yönünde yaptığı uyarıyı dikkate almak gerekir. Arendt’in Heidegger’le ilişkisi, daha çok Heideggerci temaları bir kendine mal etme ilişkisidir. Villa, Arendt’in bu kendine mal etme aracılığıyla, çoğulluğa,

³ Anya Topolski, *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*, Rowman and Littlefield, Londra ve New York, 2015, s. 32.

“HANNAH ARENDT’İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE
SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI”
Onur KARTAL

uzlaşmazlığa ve politikaya düşman olan geleneğe karşı mücadelesinde söz konusu temalardan bir destek bulma amacıyla olduğunu göstermeye çalışır.⁴

Bu kapsamda Arendt’in felsefesini vücuda getiren kavramlar, Heideggerci kavramları aşındırma denemeleri olarak okunabilir. Seyla Benhabib’in ifadeleriyle “Hannah Arendt’in ‘insanlık durumu’ üzerinden tarif ettiği eylem, çoğulluk ve doğarlık gibi merkezi felsefi kategorileri, Heidegger’e borçlu olsalar da Heideggerci ontolojiyi tersyüz ederler”.⁵ Heidegger, kamusalılığı gayrisahici bir öznelarasılık alanı olarak tarif ederken, Arendt bütün felsefesini bu alan üzerinde yükseltir. Heidegger, ölüme-yönelik-oluşu sahici bir varoluşun anahtarı haline getirirken, Arendt, doğarlığı her türlü yeniliğin ilkesi kılar. Heidegger son kertede tecridi, ilişkisizliği ve yalnızlığı yüceltirken, Arendt, kolektif eylemi ve sözü siyaset felsefesinin omurgasına yerleştirir. Ama her halükârda Arendtçi tahribatın beslendiği kaynak, Heideggerci ölüm motifini devre dışı bırakan yaşam temasıdır. Emek, iş ve eylemin çatısını oluşturan *vita activa*’da ya da tefekküre dayalı kuramsal teşebbüsün çatısını oluşturan *vita contemplativa*’da yaşamın iş başında olması böyle de açıklanabilir. Bu sebeple, Arendt’in *İnsanlık Durumu*’nun⁶ başlarında Romalıların dilinde yaşamının insanlar arasında olmak, ölmeninse insanlar arasından çıkmak anlamına geldiğini dile getirmesi⁷, ölümün tecrit edici karakterini kamusalılığın kolektif yapısına tercih eden Heidegger’le arasına bir sınır çizme niyeti olarak yorumlanabilir.

Elbette Arendt, önce siyasi yaşamın koşulu olarak çoğulluğa işaret eder, ama hemen ardından emek, iş ve eylemin insan varoluşunun en genel koşuluyla⁸ derinden bağlantılı olduğunu söyler: Doğum ve ölüm, doğarlık ve

⁴ Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger-The Fate of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, s. 14.

⁵ Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman and Littlefield Publishers, Oxford, 2003, s. xiv.

⁶ *İnsanlık Durumu*’nun Türkçe çevirisinden fazlasıyla faydalanmış olsam da, birçok yerde çeviride tercih edilen terimlere ikna olamadığım için, metnin İngilizce aslından yararlandım. Türkçe çeviri için bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, (B. S. Şener, Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

⁷ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1998, s. 7.

⁸ Arendt’in insanın doğası yerine koşulları ya da Türkçeye çevrildiği haliyle durumları üzerinde neden durduğunu Ayten Gündoğdu doğru bir biçimde teşhis eder. İnsanlık durumu (ya da koşulu) Arendt’in insan varoluşunun temel koşullarını olduğu kadar insan etkinliklerinin yarattığı ya da değiştirdiği koşulları yakalamak üzere başvurduğu bir terimdir. Statik bir öze gönderme yapan insan doğasından farklı olarak bu terim, verili olanla insan etkinliklerinin ürünü olan şeyler arasında dinamik bir karşılıklı etkileşimi ifade eder. Verili olan, bu etkinlikleri bir ölçüde şekillendirse de bunları bütünüyle belirlemeye muktedir olmadığı gibi bunların sonucunda bizzat

ölümlülük. Emek, sadece bireyin değil, türün hayatta kalabilmesini teminat altına alır; iş, insan zamanının gelip geçiciliğine ve ölümlülüğün boşunalığına bir süreklilik ve kalıcılık ölçütü getirir. Eylem ise, doğarlığa daha da temelden bağlıdır.⁹ Arendt’in sözleriyle “doğuma içkin bir başlangıcın kendisini dünyada hissettirebilmesi ancak dünyaya gelenin yeni bir şeyi başlatma, yani eyleme kapasitesine sahip olması sayesinde (...)*Dahası eylem par excellence politik bir etkinlik olduğundan, ölümlülük değil doğarlık, metafizik düşünceden farklı olarak politik düşüncenin merkezi kategorisi olabilir*”.¹⁰ Arendt’in bu sözleri, düşüncesinin metafizikten kopup siyaset felsefesine açılmasını sağlayan ana unsurun doğarlık olduğunu net bir biçimde ortaya koyuyor.

Arendt, doğarlığın beraberinde getirdiği yeni başlangıca, insanın çoğul karakterini eklediğinde doğarlık felsefesi kamusal bir nitelik kazanır. Çünkü aslında Hauke Brunkhorst’un tespitiyle, Arendt’le birlikte artık felsefenin gündemi varlığın unutulmuşluğu değil, siyasalın unutulmuşluğudur.¹¹ Arendt’in *Karanlık Zamanlarda İnsanlar*’ın önsözünde söylediği gibi, Heidegger’e göre insan varoluşunda gerçek ya da sahici olan ne varsa kamu alanı üzerinde yükselen boş konuşmanın ezici gücünün saldırısı altındadır ve Heidegger yegâne kurtuluşun buradan geri çekilmek olduğu kanaatindedir. Bunu sağlayacak olan da, ölümle yüzleşmektir. Ama Arendt, söz konusu geri çekilmenin beraberinde getirdiği yalnızlığın, Parmenides ve Platon’dan beri

kendisi sürekli bir değişime maruz kalır. Bkz. Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights-Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Oxford University Press, New York, 2015, s. 129.

⁹ Başlangıç olarak eylem, insanın kim olduğunu açığa çıkarırken, Young-Bruehl’in altını çizdiği gibi, davranıştan da insani biricikliği belirlemesiyle ayrılır. Davranış, alışkanlıklara ve tekrarlara dayanırken insanlara *ne* olduklarını gösterir, bir eylem icra ettikleri esnada *kim* olabileceklerini değil. Bu yüzden davranış, ahlaki kriterlere göre doğru ya da yanlış olarak yargılanabilirken eylem sadece icra edilme tarzına göre yargılanabilir ve bir eylemin yegâne yargılanma ölçütü, onun yüceliğidir. Bkz. Elisabeth Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, Yale University Press, Londra, 2006, s. 86-87. Diğer taraftan bir insanın kim olduğuna dair sorunun cevabı, eylemle ilişkili olduğu ölçüde politiktir. Kristeva’nın söylediği gibi “beşeri çoğulluğun içinde yayılarak ve insan anlatılarının sonsuz zamansallığında var olan ‘kim’, kendisini dinamik eylemsellik, edim ve eylemleri aşan bir *energeia* ile dışavurur ve şeyleştirmeye, nesneleştirmeye yönelik her girişimin karşıt tarafındadır”; “eğer ‘kim’ dünyadaysa, eğer vücut bulmuşsa, kaçınılmaz olarak politik olmalıdır”. Bkz. Kristeva, *Hannah Arendt*, s. 52 ve 54.

¹⁰ Arendt, *The Human Condition*, s. 8 (italikler bana ait).

¹¹ Hauke Brunkhorst, *Equality and Elitism in Arendt*, D. Villa içinde, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (s. 178-201), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 196.

“HANNAH ARENDT’İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE
SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI”
Onur KARTAL

siyasal alanın karşısında yer aldığı altını çizer.¹² Yaşam ise doğası gereği çoklu ve çoğuldur.

Esasen Arendt felsefesinin özgünlüğü, yaşam potansiyelleriyle, kamusal, kolektif ve siyasal potansiyelleri birlikte düşünme çabasından ileri gelir. Öyle ki Arendt’in, totalitarizm üzerine analizleri dahi yaşamın bu kamusal vasfından güç alır. Zira totaliter pratik, Arendt’e göre, aynı zamanda yaşamın kamusal alanını hedef alır; insanları tecrit edip, siyasal kapasitelerini tahrip ederken¹³ aynı zamanda bir tekillik, özgün bir fark olarak bireyselliğin imhasını hedefler.¹⁴

Heidegger’in de gündelik yaşamın kamusallığında ayrımın yitimine dair eleştirilerde bulunduğu şekilde bir itiraz getirilebilir. Ancak unutulmamalıdır ki, Heidegger, sahici toplumsallık olarak halk [*volk*] düşüncesini dile getirdiğinde çok daha radikal bir ayrımsızlığı savunur hale gelir. Dolayısıyla Julia Kristeva, çoğulluğa mutlak bir biçimde kayıtsız kalmanın Heidegger düşüncesini tiranik bir düşünce tarzına, hatta en uç formunda totaliter eylem ve totaliter rejime açtığını söylerken haksız değildir.¹⁵ Nitekim Heidegger, siyasal içerimleri haiz argümanlarında ya bir nesilden ya da genel olarak Alman *Dasein*’ından söz eder. Heidegger’in toplumsal ufku bir bakıma, Arendt’in totaliter rejim olarak tarif ettiği negatif yapıyı anımsatır. Ayrımın ve bireyselliğin yittiği, ölüm deneyiminin ve beraberinde gelen ilişkisizliğin yüceltiği, kolektif ilişkilenebilirliğe dair yegâne önerinin bir yazgı etrafında şekillenen bir formdan ibaret olduğu bir yapıdır bu.

Arendt, *Dasein* ve halk arasındaki geçişliliğin ne kadar problemlidir olduğunun pekâlâ farkındaydı. Bu yüzden, Heidegger’in ölüm deneyimiyle *Dasein*’in ayağına “dolanan dünyadan” kendisini kurtarabileceği yönündeki argümanının onu yalıtılmış öznelerin üzerine yerleşeceği ortak bir zemin arayışına ittiğini, “halk” ve “toprak” gibi temalara da bu arayışın neticesinde başvurduğunu söyler. Söz konusu zeminin keşfi, “kendileri hakkında kararlı olan bu Ben’lerin [*Dasein*] bir üst-Ben [Halk] halinde organizasyonu”ndan başka bir şey değildir.¹⁶

¹² Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, A Harvest Book, New York, 1968, s. ix.

¹³ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3*, (İ. Serin, Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 309.

¹⁴ A. g. e., s. 274.

¹⁵ Julia Kristeva, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, (F. Collins, Çev.), University of Toronto Press, Toronto, 2001, s. 23.

¹⁶ Hannah Arendt, Varoluşçu Felsefe Nedir?, J. Kohn içinde, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm-Anlama Denemeleri 1930-1954* (İ. Yıldız, Çev., s. 243-275), Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s. 266-267 (Parantez içindeki ifadeler bana ait).

Bu nokta önemlidir çünkü Heidegger'e karşı başlangıcın bir deva olarak belirlediği yer tam olarak burasıdır. Arendt'in Augustinus'a başvurması bu bağlamda önem arz eder: "*Initium ut esset homo creatus est*". İnsan bir başlangıç olması için ya da bir başlangıç olarak yaratılmıştır; "bu başlangıç her bir yeni doğumun garantisidir; o aslında her bir insandır".¹⁷ Arendt'in totalitarizm üzerine son büyük eserinin bu satırlarla sonlanması elbette ki tesadüf değildir. Zira Arendt'in felsefesi, totaliter tahakkümden olduğu kadar, totaliter ontolojiden siyasal bir kaçış projesi olarak da okunabilir ve bu kaçış için hareket noktası, doğumun beraberinde getirdiği başlangıçtan başka bir şey değildir. Topolski'nin söylediği gibi Augustinus üzerinden doğarlığa, yeniliğe ve bunlara eşlik eden umuda odaklanması, Heidegger'in *Dasein*'i ölüme-yönelik-olma olarak kavrayışına açık bir cevaptır.¹⁸ Ya da Miguel Vatter'in tespitiyle, Arendt'in hedefi sadece totaliter-karşıtı bir siyaset anlayışı ortaya koymak değildir; bunun da ötesinde yapmak istediği şey, totalitarizmin bir ölüm politikası olarak belirlediği yerde bir yaşam politikasının sınırlarını belirginleştirmektir.¹⁹

II

Başlangıcın üstlendiği bu hayati rol, söz ve eylemle ilgisinde karşımıza çıkar. Doğarlık ve başlangıç, söz ve eylemin kolektif karakterinde anlamını bulur. Arendt, Augustinus'u bir kez de bu bağlamda hatırlar: "*socialis est vita sanctorum*: azizlerin yaşamı dahi diğer insanlarla birlikte süren bir yaşamdır".²⁰ Şüphesiz Arendt, varoluşun yalıtık değil, ancak iletişim içerisinde söz konusu olduğunu söylediğinde Heidegger'in izinden gider ama "varoluş, herkesin ortaklaştığı verili bir dünyada yer alan insanların ortak yaşamı içerisinde gelişebilir ancak"²¹ dediğinde Heideggerci patikadan ayrılır. Zira her ne kadar Heidegger, *Dasein*'i *Mitsein* olarak belirlese de, onun gündelik yaşam içindeki varoluşunu, bırakın bir gelişebilirlik bağlamına oturtmayı, aksine düşmüşlük olarak tarif eder. Bunun belki de en önemli nedenlerinden biri Benhabib'in altını çizdiği gibi, ölüm, suçluluk, kararlılık

¹⁷ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3*, s. 315.

¹⁸ Topolski, *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*, s. 17.

¹⁹ Miguel Vatter, *Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt*, *Revista de Ciencia Política*, 2(26), 137-159, 2006, s. 144.

²⁰ Hannah Arendt, *Between Past and Future-Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, 1961, s. 73.

²¹ Hannah Arendt, *Varoluşçu Felsefe Nedir? J. Kohn içinde, Formasyon, Sürgün, Totalitarizm-Anlama Denemeleri 1930-1954* (İ. Yıldız, Çev., s. 243-275), Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s. 273.

“HANNAH ARENDT’İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE
SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI”
Onur KARTAL

gibi temaların Heidegger felsefesinde metodolojik olarak hep solipsizmi gerektirmesidir: bu temalar “kişinin kendisinden başka hiçbir şeyle ilişkili değildir”.²²

Buna karşın Arendt, doğarlığı başlangıç noktası kabul ettikten sonra hızla, söz ve eylemin sahasına, yani kamusal alana yoğunlaşır. Anne O’Byrne’in söylediği gibi, her ne kadar varlık karakterimiz ilk olarak doğuma işaret etse de, bu doğum ancak dünya içinde eylediğimizde edimselleşecektir.²³ Christina Schües de Arendt’i bu çizgide yorumlarken eylemi, dünya içindeki ikinci bir doğum, doğumun politikleşmesi olayı olarak tarif eder (Schües, 2002, s. 193). Bu yüzden Arendt’in odağının, doğarlıktan kamusal alana doğru kayması kaçınılmazdır. Ya da Julia Reinhard Lupton’un ifadesiyle, Arendt’in topolojisinde doğum, *oikos*’a değil *polis*’e aittir²⁴. Aslında Arendt’in ana gündemi, özel ve kamusal alanın sınırlarını tahrip ederek yükselen ve bunları birbirlerinin içinde eriten toplumsal alanın yükselişidir. Toplumsal alanın yükselişi, en temelde, bizim konuşma ve eylem kapasitemize etkide bulunur. Bunlar, mahrem ve özel alana doğru sürüklendiklerinde eski niteliklerini kaybederler.²⁵ Bilhassa konuşmanın kamusal alandan tasfiyesi ya da değerden düşürülmesi Heideggerci bağlamda önemlidir. Çünkü varolanların varlık karakterinin kamusal alana hâkim boş konuşmada üzerinin örtüldüğünü iddia eden Heidegger’in aksine Arendt için kamu alanı mutlak bir açıklık alanıdır. Kamusal alan, ilk manada her şeyin görünür hale geldiği bir zemini, herkesin her şeyi görebildiği ve duyabildiği bir alanı ifade eder. Bizler için gerçekliği tesis eden şey bu görünüşlerdir. Ama sadece bizim değil, başkalarının da gördüğü, başkalarından da *duyduğumuz* görünüşler: “Gerçeklik duygumuz baştan sona görünüşe ve dolayısıyla da şeylerin korunaklı varoluşun karanlığından gün yüzüne çıktıkları kamu alanının varoluşuna bağlı olduğu için özel ve mahrem yaşamlarımıza ışık tutan alacakaranlık dahi kamusal alanın çok daha göz kamaştırıcı ışığından doğar”.²⁶

²² Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 106.

²³ Anne O’Byrne, *Nativity and Finitude*, Indiana University Press, Bloomington, 2010, s. 83.

²⁴ Julia Reinhard Lupton, *Arendt in Italy: Or, the Taming of the Shrew, Law, Culture and the Humanities*, 1(8), 68-83, 2012, s. 80.

²⁵ Arendt, *The Human Condition*, s. 49.

²⁶ A. g. e., s. 50-51. Elisabeth Young-Bruehl, Heidegger ve Arendt arasındaki bu açığı gözden kaçırmaz. Heidegger’in “kamunun ışığı her şeyi bulanıklaştırır” [*Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles*] sözü, Arendt tarafından kamu alanına karşı kayıtsızlığın bir örneği olarak yorumlanır. Oysa kamu alanı, insanların paylaştıkları hakikatlerin gün ışığına çıkacağı yegâne yerdir (Bkz. Young-Bruehl, *Why Arendt Matters?*, s. 8.). Arendt’in ifadesiyle “sadece iletişimde –çağdaşlar arasında olduğu

İkinci manada kamusalılık, bize özel olandan farklı olarak hepimiz için ortak olan dünyayla ilgilidir. Ama sınırlı bir hareket alanı ya da organik yaşamın genel koşulu bağlamında yeryüzü ya da doğa olarak dünya değil, insan eseri bir dünya. Arendt’in bilindik “masa” örneği burada karşımıza çıkar. “Dünya içinde birlikte yaşamak” der Arendt “insanların etrafında oturdukları bir masanın olması gibi, en temelde ona ortak olarak sahip olanların arasında yer alan bir şeyler dünyasının olması demektir; her *arasında-olma* gibi dünya da insanları aynı anda hem birleştirir hem de ayırır”.²⁷ Kitle toplumunun temel sorunu, üyelerinin arasındaki dünyanın onları bir araya getirme kapasitesini yitirmesidir. Etrafında oturacağımız bir masa olmadığında bizi ortaklaştıracak, bir araya getirecek hiçbir şey de kalmaz. Dolayısıyla kamu alanında gün yüzüne çıkan kayıtsızlık kaynağını burada, artık bir masanın olmayışında bulur. Arendt bu noktada Augustinus’u bir kez daha yardıma çağırır ve onun merhamet ilkesinden esinlenerek sevgi deneyimini²⁸, dünya sevgisini [*amor mundi*] gündeme getirir: “Son tahlilde insan dünyası, daima insanın *amor mundi*’sinin bir ürünüdür”.²⁹ Patricia Bowen Moore, Arendt düşüncesinde sevgiyle doğarlık arasındaki bağı, sevginin bu kolektif vasfı gereği politika üzerinden kurar ve politik doğarlığın, dünyaya yönelik bir kaygıyla karakterize edildiğini söyler. Dünyaya yönelik bu kaygıda Augustinus’un dünya sevgisinin izlerini görmek mümkündür; dünya sevgisi, bizi dünyanın ortak olarak paylaşılan gerçekliğinden yana pozisyon almaya çağırır. Bu yüzden *amor mundi*, “politik bir tutum”, “politik bir farkındalık” ve nihayet “insanın çoğulluk dünyasına ve bu dünya için bir adanma edimi”dir.³⁰

Bu ortaklık, sonsuz sayıda tekillikten mürekkep, tüketilemez bir çoğulluk olarak vuku bulur. Hem eylemin hem de konuşmanın temel koşulu olan insan çoğulluğu, eşitlik ve ayırım [*distinction*] vasfına sahiptir. Eşitlik, insanların birbirlerini anlayabilmelerinin koşuludur. Ama ayırım olmaksızın

kadar yaşayanlarla ölümler arasında da- hakikat kendisini açığa çıkarır” (Bkz. Arendt, *Men in Dark Times*, s. 85).

²⁷ Arendt, *The Human Condition*, s. 52.

²⁸ A. g. e., s. 53.

²⁹ Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York, 2005, s. 203. Arendt’in Augustinus düşüncesinde sevgi kavramını nasıl yorumladığına ilişkin olarak bkz. Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1996. Arendt’in Augustinus’un *Vita Socialis* kavramı üzerinden sevgi kavrayışını üç farklı bağlamda ele aldığını savunan ve doğarlığın toplumsal boyutlarının komşu sevgisi bağlamından türediğini ortaya koyan bir çalışma için bkz. Patricia B. Moore, *Hannah Arendt’s Philosophy of Natality*, MacMillan, Londra, 1989.

³⁰ Patricia B. Moore, *Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt*, J. W. Bernauer içinde, *Amor Mundi-Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (s. 135-157), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987, s. 143.

“HANNAH ARENDT’İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE
SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI”
Onur KARTAL

bu anlamının bir değeri yoktur, çünkü Arendt, her bir insanın ancak birbirlerinden farklı oldukları ölçüde birbirleriyle konuşmaya gereksinim duyduklarını ve kendilerini anlaşılır kılmak için eylemde bulduklarını öne sürer.³¹ İnsanlar mutlak ayrımları içinde bir ve aynıdırlar; paylaşılan bu insani aynılık eşitliklerdir ama bu eşitlik, bir eşitin diğer bir eşit karşısında mutlak ayrımda cereyan eder. Bu yüzden konuşma ve eylem siyasal etkinliğin nasıl asli öğeleriye, eşitlik ve ayrım da siyasal yapı için iki kurucu unsura karşılık gelir.³²

Ayrım, bütün organik yaşama hükmeden bir kategoridir ama bir tek insan, bu ayrımı ifade edebilir ve kendi ayrımını ortaya koyabilir ve yine bir tek o, kendisiyle iletişim kurabilir.³³ Dolayısıyla hem iletişim hem de eylem, Arendtçi söz dağarcığında bir bakıma her bir insanın kendi ayrımını ortaya koymanın vasıtası haline bürünürler: “Konuşma ve eylem, bu benzersiz farklılığı [*distinctness*] açığa çıkarır”.³⁴ Bu yüzden Arendt, konuşmanın ve eyleminin [*speech and action*] olmadığı bir yaşamın derin bir uykuda olduğunu, dünyayla bütün bağının koptuğunu söyleyecektir. Bunu takiben biyolojik doğumun ötesinde, Arendt bir de dünyaya doğmaktan bahseder ki, dünyaya dâhil olmak ancak söz ve edimle [*word and deed*] mümkündür. İnsanlar arasında olmadığı sürece insani bir yaşamdan söz edilemez.³⁵

³¹ Arendt, *The Human Condition*, s. 175-176.

³² Arendt, *The Promise of Politics*, s. 61-62.

³³ Arendt *Sorumluluk ve Yargı* başlığı altında toplanan metinlerinde çoğulluğun insan varoluşunda tohum halinde dahi var olduğunu söylerken insandaki kendisiyle iletişim kurabilme kapasitesine gönderme yapar. Düşünce süreçlerinin tekil ve ikili karakterine baktığımızda görürüz ki biz sadece kendimizi ikiye böldüğümüzde gerçek anlamda düşünürüz. İnsanın çoğulluğundan hareketle yaklaştığımızda bu birden-iki [*two-in-one*] olma durumu, birlikteliğin son izi gibidir. Kendi kendime *bir* olduğumda dahi aslında *ikiyimdir* ya da hiç değilse *iki* olmaya muktedirimdir. Bu husus Arendt’e göre kritiktir. En az beklediğimiz yerde dahi –yani yalnızlıkta– insan çoğulluğu, keşfedilmeyi beklemektedir. Bkz. Hannah Arendt, *Responsibility and Judgement*, Schocken Books, New York, 2003, s. 106. Arendt, benin kendisiyle kurduğu bu iletişimi *Politikanın Vaadi* başlığı altında toplanan çalışmalarında, benin kendisiyle birlikte yaşaması olarak tarif eder. Bu yüzden insan çoğulluğu hiçbir zaman feshedilemez ve yine bu yüzden filozofun çoğulluk alanından kaçışı daima bir yanılısamadır: “Sadece kendi başıma yaşıyor olsaydım bile, hayatta olduğum sürece, bütünüyle çoğulluk koşulu içinde yaşıyor olurum” Arendt, *The Promise of Politics*, s. 20. Bu yüzden *Zihnin Yaşamı*’nda, düşüncenin yapısındaki ikilik, der Arendt, “yeryüzünün yasası olan sonsuz çokluğa işaret eder”. Bkz. Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, (İ. Ilgar, Çev.), İletişim, İstanbul, 2018, s. 219.

³⁴ Arendt, *The Human Condition*, s. 176.

³⁵ A. g. e., s. 176.

III

Dünyaya dâhil olmanın itici gücü, doğduğumuzda meydana gelen başlangıçla ve kendi inisiyatifimizle yeni bir şeyi başlatmamızla açığa çıkar. Arendt’in *Devrim Üzerine*’de “insanların çoğulluğunu gerektiren tek insani yeti”³⁶ olarak tarif ettiği eylem, en temelde inisiyatif almak, başlamak, bir şeyi harekete geçirmektir ve “doğum yoluyla birer *initium*,³⁷ yeni gelen, başlayan olduğu içindir ki insanlar, inisiyatif alıp eyleme geçerler”.³⁸ Ya da yine *Devrim Üzerine*’de ifade edildiği şekliyle insanların bir şeyleri başlatabilme becerileri “insanoğlunun ancak doğumla bu dünyada görünür olduğu gerçeğine dayanır”.³⁹ Burada başlangıcın yenilik karakteri Arendt için can alıcı önemdedir. Yenilik başlangıcın doğasındadır ve yeni bir şey olduğunda bundan daha önce olup biten herhangi bir şeyin tekerrür etmemesi beklenir: “Tüm başlangıçların ve tüm kökenlerin doğasında beklenmedik olanın bu şaşırtıcı vasfı yer alır”.⁴⁰ Beklenmedik olanın tuhaflığı, yeni olanın bir mucize formunda doğmasına sebep olur. Mucize, nedensellik zincirinde bir kırılmadır. Bu nedenle Arendt, başlangıcı, nedensizlikle ilişkilendirir⁴¹ ve nedensizliğin her başlangıca içkin olduğunun altını çizer: “Bir başlangıcın doğasında tam bir nedensizlik kıstası vardır. Sağlam bir sebep sonuç zincirine, yani her etkinin ileriki gelişmelere sebep olacak bir etkiyi doğrudan yarattığı bir silsileye bağlı değildir. Bunun yanı sıra, adeta tutunacak herhangi bir şeyi de yoktur; sanki zamansızlık ve mekânsızlıktan çıkıp geliyor gibidir”.⁴² Bu mucize, hiç şüphesiz doğumda kendisini gösterir. Kristeva’nın anımsattığı gibi Arendt, Hıristiyanlıktan ilahi olmayan bir tarzda beslendiği bir yerde Mucizevi Havadis’e başvurur: “Bu çocuk bize geldi”. Çocuğun gelişimi iki anlamda önemlidir; ilk olarak politika, insanı ölümlü konumuna indirgemekten ziyade “yeniden doğabilme” kapasitelerini açığa çıkartan bir işlevi üstlenir ve ikinci olarak da insanlar arası kolektivite bağlamının asli unsuru olan sevgi, dünyaya çocuk aracılığıyla gelir.⁴³

³⁶ Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, (O. E. Kara, Çev.), İletişim, İstanbul, 2012, s. 235.

³⁷ *Initium*, bilindiği gibi Latince’de başlangıç anlamına geliyor. Arendt’in İngilizce *initiative* terimine başvururken terimin İngilizce kökeni *initiate* fiilini Latin köklerine bağlayarak, hem bir şeyleri başlatma hem girişimde bulunma hem de eyleme kapasitesini bir defada kucaklamak istediği söylenebilir.

³⁸ Arendt, *The Human Condition*, s. 177.

³⁹ Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 285.

⁴⁰ Arendt, *The Human Condition*, s. 178.

⁴¹ Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 281.

⁴² A. g. e., s. 276-277.

⁴³ Kristeva, *Hannah Arendt*, s. 77. Alfonso Cuarón’un yönetmenliğini üstlendiği 2006 yapımı *Children of Men* filmi, doğumun bu ikili bağlamını olağanüstü bir biçimde

İnsanın eyleme yetisini haiz olması, beklenmedik olanın ondan beklenebileceği anlamına gelir; Arendt eylem sayesinde insanın olanaksız gibi görünen sonsuz sayıda şeyi icra edebileceğini düşünür. Zira eylem, “doğa biliminin diliyle ‘düzenli olarak meydana gelen sonsuz bir olasılıksızlıktır’”.⁴⁴ İşte Arendt, insanın bu benzersizliğini, her doğumla birlikte dünyaya benzersiz bir varlığın geliyor oluşunu, başlangıç olarak eylemin aynı zamanda bir doğuma tekabül edişini doğarlık [*natality*] olarak kavramsallaştırır. Eyleme yetisi, doğarlıkta ontolojik köklerini bulur.⁴⁵ Konuşma da bu bağlamdan ayrı düşünülemez, zira Arendt konuşmayı bir “farklılık olgusu”, “insanın çoğulluk durumunun yani, eşitler arasında ayrı ve eşsiz bir varlık olarak yaşamının bir edimselleşmesi” olarak ele alır. Ya da *Devrim Üzerine*’de yaptığı gibi –ama bu kez şiddetin eleştirisi bağlamında– insanın siyasi bir varlık oluşunu, onun konuşma kudretiyle donatılmışlığına bağlar.⁴⁶ Öyle ki, Kabil’in Habil’i, Romulus’un Remus’u katline kadar uzanan tarihsel süreçte toplumsallığın bütün formlarının kardeş katli üzerinde yükseldiği yargısının art alanında yer alan başlangıçta suçun olduğu yönündeki fikrin karşısına Aziz John’un “başlangıçta söz vardı” şeklindeki ifadesini koyar.⁴⁷

Bu bakımdan konuşma da en az doğarlık ve eylem kadar farkın, benzersizliğin ve tekilliğin teminatıdır. Hatta konuşma olmaksızın bir eylemden dahi söz edilemez. Konuşmanın eşlik etmediği eylem, hem açığa çıkarıcı karakterini hem de öznesini yitirir. Eylemin öznesi, ancak konuştuğu ölçüde varolabilir. Öyleyse konuşmanın yitimi hem eylemin hem de eyleyenin yitimidir. İnsani etkinlikler arasında konuşmaya en çok ihtiyaç duyan etkinlik, eylemdir. İnsanlar eylemde ve konuşmada kim olduklarını gösterirler. İnsan, benzersiz kişisel vasıflarını eylem ve konuşma aracılığıyla ifşa eder ve insan dünyasında ancak bu yolla görünür hale gelir.⁴⁸ Eylemin ve konuşmanın yeni bir şey başlatan ve açığa çıkaran vasfı, dünyaya gelen her

sahneler. Film, 2027’de geçen bir distopyayı resmeder. Filme distopik karakterini kazandıran şeyse doğurganlığın sona ermesidir. Doğumun dünyadan el çekmesiyle, insan dünyası, bir çatışma sahası haline gelir ve mucize eseri hamile kalan bir kadının korunması, insanlığın sadece biyolojik değil siyasal geleceğinin selameti açısından da bir ölüm kalım meselesine dönüşür. Bu bağlamda filmin belki de en enteresan sahnesi, silahlı çatışmaların hüküm sürdüğü bir kaos ortamında doğum gerçekleştiğinde tüm insanların çatışmaya bir son verip bu mucizeye, Arendt’in diliyle dünyaya sevgi aracılığıyla gelen çocuğa umutla bakmaya başladıkları andır. Çocuk, insanlığın hem biyolojik hem de politik geleceği için umut ışığı olarak beliren bir başlangıç, bir mucize biçiminde sahneye çıkar.

⁴⁴ Arendt, *The Human Condition*, s. 246.

⁴⁵ A. g. e., s. 247.

⁴⁶ Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 21.

⁴⁷ A. g. e., s. 22.

⁴⁸ Arendt, *The Human Condition*, s. 179.

insanın benzersiz yaşam hikâyesini⁴⁹ dünyaya tanıttak bir süreci harekete geçirir.⁵⁰

Sonuç

Arendt’in geliştirdiği bu kavramsal haznenin, iki önemli alan açtığı söylenebilir. Birincisi kamusalılığı söz ve eylem alanı üzerinden pozitif bir toplumsallık tahayyülüyle ilişkilendirdiğinde, felsefesi aynı anda hem bir iletişim hem de bir praksis felsefesine dönüşür. Öyle ki, Heidegger’in gayrisahicilikle damgaladığı kamu alanı Arendt’in elinde bir güç [power] sahasına dönüşür. Güç, yalnızca söz ve edimin birbirlerinden ayrı düşmedikleri; sözcüklerin boş, edimlerin acımasız olmadıkları; sözcüklerin yönelimleri perdelemek yerine gerçeklikleri ifşa ettiği; eylemlerinse ilişkileri yok etmek için değil yaratmak ve yeni gerçeklikleri inşa etmek için kullanıldıkları yerde edimselleşebilir: “Güç, kamu alanının, eyleyen ve konuşan insanlar arasındaki potansiyel görünüş mekânının varlığını devam ettiren şeydir”.⁵¹ Buradan bakıldığında Arendt’in totalitarizm üzerine analizlerinin bütünüyle insanlar arası eşitliği ve her bir insanın kendinde taşıdığı benzersiz karakteri teminat altına alan bu varlığı ortadan kaldırmak için eyleme ve konuşma kapasitelerini tahrip etmek üzere seferber olan bir yönetim tarzını gözler önüne sermekten başka bir şey olmadığı söylenebilir.

Arendtçi siyasal projeksiyonun ikinci can alıcı katkısıysa, onun doğarlık ve yaşam kavramına getirdiği perspektifin biyopolitik tartışma evrenine açtığı alanda karşımıza çıkar. Ölüme-yönelik-olmadan doğarlığa, hor görülen gündelik yaşamdan yüceltilen kamusalılığın görünüş sahasına, tecrit ve ilişkisizlikten, konuşma ve eyleme, sükûnetten söze doğru Arendtçi yönelim, yok edici bir nekro-ontolojiden yaratıcı bir biyopolitikaya doğru gerçekleşen kuramsal bir hareketin köprüsünü de oluşturuyor. Öyle ki Arendt hem biyolojik yaşamın zorunlu ihtiyaç evreniyle sınırlanan insan yaşamına karşı, siyasal eylem yaşamını çıkartırken Michel Foucault’nun biyopolitik tahlillerine bir zemin sunar. Hem totaliter rejimlerin kamp mekânı üzerinden insanları şedit aparatlar vasıtasıyla birer yaşayan ölüye dönüştüren pratiklerine ışık tutarak Giorgio Agamben’in egemenlik

⁴⁹ Arendt’in hikâye anlatıcılığını, hem öznelararasılık ve iletişim ama hem de mültecilik ve şiddet bağlamında ele alan detaylı bir antropoloji çalışması için bkz. Michael Jackson, *The Politics of Storytelling: Variations on a Theme by Hannah Arendt*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen, 2013.

⁵⁰ Arendt, *The Human Condition*, s. 184.

⁵¹ A. g. e., s. 200.

“HANNAH ARENDT’İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE
SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI”
Onur KARTAL

analizlerine olanak verir. Hem de doğarlığın öngörülemez, mucizevi ve çoğulcu başlangıcına yaptığı vurguyla Roberto Esposito’nun olumlayıcı biyopolitika kavrayışına katkı sağlar. Bu bağlamda bilhassa Roberto Esposito’nun yapıtı, diğerlerinden bir adım öne çıkıyor. Zira Esposito, Foucault ve Agamben gibi Arendtçi tahlilleri günümüz siyasal organizasyonlarının işleyişi için değil, aynı zamanda ümit edilebilir ve arzulanabilir bir alternatif siyasal alanın ufkunu şekillendirmek için de seferber ediyor.

Esposito *Bíos: Biopolitika ve Felsefe* adlı yapıtında doğumun önceleyici bir şekilde baskılanmasının [*anticipatory suppression of birth*], baskıcı bir biyopolitik iktidarın ayırt edici karakterlerinden biri olduğunun altını çiziyor.⁵² Arendt’in felsefesi tam da bu bağlamda önem kazanır çünkü Arendt, Esposito’ya göre, politikayı ölümün mührü altında düşünen uzun bir geleneğin hilafına doğum fenomenini siyaset için kökensel hale getirerek bu fenomene itibarını iade eder. Ölüm korkusu, muhafazakâr bir politikadan başka bir şeye yol açmazken, doğum olayında siyaset, yenilikçi gücünü keşfeder.⁵³ Bu da bizi Esposito’nun az önce bahsettiğimiz tespitine götürür. Yenilikçi bir siyasetin önünü almak isteyen her egemen politika, doğuma yönelik önceleyici bir baskı stratejisi geliştirmek durumundadır. Esposito’nun Nazizm’e ilişkin ayrıntılı analizlerinde yoğunlaştığı, kısırlaştırma, ayıklama ve öjeni projeleri, bu stratejinin nasıl yürütüldüğünü gözler önüne serer. Doğum baskılanmalıdır çünkü doğumun beraberinde getirdiği, çoğulluk, fark ve öngörülemezlik her egemen siyaset için bir tehdit oluşturur. Dolayısıyla Arendt, çoğulluğu, başlangıcı ve yeniliği ifade eden bir doğum kavrayışı geliştirdiğinde, totaliter bir politikanın doğum kontrol prosedürlerinin asıl gayesini de bu prosedürleri boşa çıkaracak bir doğum kavrayışını da gözler önüne sermiş olur. Ancak bunu yaparken Arendt, bir tarafta bütün külliyatı boyunca direnmiş olduğu şeye, yani insan yaşamının biyolojik döngülere hapsedilmesine direnirken bir yandan da biyolojik bir olgu olan doğum olgusunu siyasal bir bağlama oturtmaya gayret eder. Bu yüzden her ne kadar Vanessa Lemm, Arendt’in bütün bir yaşamın siyaseti işgal ediyor oluşunu, insan varoluşunun depolitizasyonu ile ilişkilendirdiğini, buna karşın Esposito’nun bu işgali politikanın anlamını çoğullaştıracak bir aşama olarak yorumladığını söylerken ikili arasında net bir sınır çizse de⁵⁴

⁵² Roberto Esposito, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, (T. Campbell, Çev.), University of Minnesota Press, Minneapolis ve Londra, 2008, s. 11.

⁵³ A. g. e., s. 177.

⁵⁴ Vanessa Lemm, *Biopolitics and Community in Roberto Esposito*. R. Esposito içinde, *Terms of the Political-Community, Immunity, Biopolitics* (s. 1-14), Fordham University Press, New York, 2013, s. 10.

Arendt’in doğarlık ve doğum analizinin ayrılmaz bir biçimde onun çoğulluk kavrayışıyla bir arada ilerlediğini göz önünde tutmamız gerekir. Zira Arendt, biyolojik birer olgu olarak doğarlık ve doğumun, çoğulluk vasfıyla, başlangıç ve öngörülemezlik karakteriyle siyasal arenayı zenginleştirdiğinin sadece farkında değildir; bizzat biyolojik olanla siyasal olan arasındaki zenginleştirici bağı keşfeden ve analizinin merkezine bu ilişkiyi koyan ilk isimdir. Arendt’in itirazı, toplumsal yaşamın siyasal vasfının ötesinde salt biyolojik zorunluluklara dayalı gereksinimlerin bir tatmin sahası olarak şekillenmesindedir. Egemen politikaların, baskılayıcı doğum kontrol stratejileriyle, toplumsal yaşamı salt biyolojik gereksinimlerin tatminiyle sınırlama girişimleri el ele giderken Arendt, bu iki koldan yürütülen biyolojik taarruzu, doğumun başlangıç ve çoğulluk karakteriyle bertaraf etmeyi dener. İşte Esposito için bu girişim, farka dayalı, çoğulluğu esas alan, kamusal alanı bir söz ve eylem alanı haline getiren bir biyopolitik tahayyülün geliştirilmesinde kilit bir rol üstlenmektedir. Esposito’nun çabasının, Arendt’in bu kamusal alan kavrayışını, canlı bedenlerin taleplerinin yükseltildiği bir biyopolitik kamusalığa tercüme etmek olduğunu da söyleyebiliriz.⁵⁵ O halde Arendt’in eserinin gücü sadece Heidegger’in nekro-politikaya dönüştürülmeye elverişli sonluluğa dayalı fundamental ontolojisine ruhunu veren kategorileri kimi yerlerde aşındırarak kimi yerlerdeyse ters yüz ederek geliştirdiği kamusalık anlayışından gelmez. Siyaset kuramı açısından asıl önemli olan, Arendt’in, farka, çoğulluğa, öngörülemezliğe sırtını dayayan biyopolitik bir kamusalığın ipuçlarını, doğum ve doğarlık kavrayışından hareketle benzersiz bir şekilde savunmasıdır.

⁵⁵ Roberto Esposito, *Persons and Things*, (Z. Hanafi, Çev.), Polity Press, Cambridge, 2015, s. 147.

"HANNAH ARENDT'İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE
SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI"
Onur KARTAL

KAYNAKÇA

- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future-Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1968). *Men in Dark Times*. New York: A Harvest Book.
- Arendt, H. (1996). *Love and Saint Augustine*. Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2003). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2003). *Responsibility and Judgement*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2005). *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2012). *Devrim Üzerine*. (O. E. Kara, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. (2014a). Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk. J. Kohn içinde, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm-Anlama Denemeleri 1930-1954* (İ. Yıldız, Çev., s. 190-205). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Arendt, H. (2014b). *Totalitarizmin Kaynakları 3*. (İ. Serin, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014c). Varoluşçu Felsefe Nedir? J. Kohn içinde, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm-Anlama Denemeleri 1930-1954* (İ. Yıldız, Çev., s. 243-275). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Arendt, H. (2018). *Zihnin Yaşamı*. (İ. Ilgar, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.
- Brunkhorst, H. (2002). Equality and Elitism in Arendt. D. Villa içinde, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (s. 178-201). Cambridge: Cambridge University Press.
- de Beistegui, M. (2002). *Heidegger and Political-Dystopias*. Londra: Routledge.
- Esposito, R. (2008). *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. (T. Campbell, Çev.) Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.
- Esposito, R. (2015). *Persons and Things*. (Z. Hanafi, Çev.) Cambridge: Polity Press.

- Gündoğdu, A. (2015). *Rightlessness in an Age of Rights-Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. New York: Oxford University Press.
- Jackson, M. (2013). *The Politics of Storytelling: Variations on a Theme by Hannah Arendt*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Kartal, O. (2017). *Başkasının Politikası-Husserl, Heidegger, Levinas*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kristeva, J. (2001). *Hannah Arendt: Life is a Narrative*. (F. Collins, Çev.) Toronto: University of Toronto Press.
- Kristeva, J. (2018). *Hannah Arendt-Yaşam Bir Anlatıdır*. (N. Dümelli, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lemm, V. (2013). Biopolitics and Community in Roberto Esposito. R. Esposito içinde, *Terms of the Political-Community, Immunity, Biopolitics* (s. 1-14). New York: Fordham University Press.
- Lupton, J. R. (2012). Arendt in Italy: Or, the Taming of the Shrew. *Law, Culture and the Humanities*, 1(8), 68-83.
- Moore, P. B. (1987). Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt. J. W. Bernauer içinde, *Amor Mundi-Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (s. 135-157). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Moore, P. B. (1989). *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. Londra: MacMillan.
- O'Byrne, A. (2010). *Natality and Finitude*. Bloomington: Indiana University Press.
- Schües, C. (2002). Doğumluluğun Anlamı. S. Y. Öge, Ö. Sözer, & F. Tomkinson içinde, *Metafizik ve Politika-Metaphysics and Politics Martin Heidegger Hannah Arendt* (U. R. Sungur, Çev., s. 181-225). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Topolski, A. (2015). *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*. Londra ve New York: Rowman and Littlefield.
- Vatter, M. (2006). Natality and Biopolitics in Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política*, 2(26), 137-159.
- Villa, D. R. (1996). *Arendt and Heidegger-The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press.
- Young-Bruehl, E. (2006). *Why Arendt Matters*. Londra: Yale University Press.

“HANNAH ARENDT’İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE
SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI”
Onur KARTAL

216