

## Husserl Sonrası Fenomenolojinin Politik Dönemeci: Patočka ve Arendt'te İnsan Sorunu

Merve Nur YAMAN<sup>1</sup>

### ÖZET

20. yüzyılın felsefesinin en önemli akımlarından biri olan fenomenoloji, kurucusu Husserl'den sonraki dönemlerde etik ve politik felsefe alanlarına genişletilmiştir. Bu genişlemede ve kendisinden sonraki dönemin ilgileri üzerinde Husserl'in son dönem eserlerinden olan *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie)* kitabının özel bir etkisi vardır. Politika üzerine düşünce üreten ve yazan iki büyük düşünür; Hannah Arendt ve Jan Patočka, Husserl fenomenolojisinin kavramları ve sağladığı imkanlar yoluyla politika ve insan sorununa yönelirler. Bu doğrultuda Husserl'in "özneler-arasılık", "yaşam dünyası" ve "özneliğin keşfi" gibi temel temalarını politika alanı içinde yeniden yorumlarlar. Dolayısıyla Arendt ve Patočka'nın Husserl fenomenolojisinin politik dönemecini ifade ettikleri söylenebilir. Bu çalışmada bu dönemecin iki önemli ismi olan Arendt ve Patočka'nın, insan meselesini politika bağlamda nasıl ele aldıkları gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** fenomenoloji, politika, yaşam dünyası, özneler-arasılık, Arendt, Patočka

### The Political Turn of Post-Husserlian Phenomenology: The Human Question in Patočka and Arendt

### ABSTRACT

As one of the 20th century's most important movements in philosophy, phenomenology has expanded into fields such as ethics and politics after the time of its founder Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie)*, one of Husserl's last works, has a special influence on this expansion and on the interests of the following period. Hannah Arendt and Jan Patočka, two great thinkers who think and write on politics, turn to the issue of politics and the human problem through the concepts and possibilities provided by Husserl's phenomenology. In this direction, they reinterpret Husserl's basic themes such as "intersubjectivity", "life-world" and "the discovery of subjectivity" within the field of politics. Therefore, Arendt and Patočka can be said to express the political turn of Husserl's phenomenology. In our study, we will try to show how Arendt and Patočka, two important figures of this turning point, deal with the human issue in the context of politics.

**Keywords:** phenomenology, politics, life-world, inter-subjectivity, Arendt, Patočka

<sup>1</sup> Arş. Görİstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, ysuveren@sakarya.edu.tr

## GİRİŞ

20. yüzyıl ve sonrası bir fenomenologlar çağıdır denilebilir. Zira fenomenolojinin kurucusu olan Husserl ve sonrasında devam eden fenomenoloji akımına bir şekilde dahil edilebilecek filozof ve düşünürlerin hemen hemen hepsi, bu çağın ikliminde yaşamış ya da bu çağın etkilerinin sürdüğü bir dönemde fenomenolojiye yönelmişlerdir. Husserl'in eserlerinin ve düşüncelerinin kendisinden sonraki dönemin felsefi tartışmalarını ve kavramlarını belirlediğini görüyoruz. Fakat, Husserl'in geç dönem eserlerinden biri olan *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie)*<sup>2</sup> kitabının, Husserl sonrası isimler üzerinde özel bir etkisi olduğu söylenebilir. *Kriz* kitabının “özneler-arasılık”, “yaşam dünyası”nın yapısı, “öznelğin keşfi” ve “egonun rolü” gibi temel temaları, örneğin Levinas gibi etik alanında ya da Arendt ve Patočka gibi siyaset alanında düşünce üreten isimlere bir izlek sağlamıştır. Dolayısıyla fenomenolojinin bu dönüşümü içinde insan hakkındaki soruyu tekrar soran bütün isimler, Avrupa'nın krizi meselesini, insan sorusu bağlamında fenomenolojinin farklı alanlarına taşımışlardır. Örneğin Levinas gibi, daha çok etikle ilgili meseleler etrafında düşünce üreten bir filozofla, siyaset alanında yazan Arendt ve etik ve politika alanında yazan Patočka, aynı “kriz”in sebep olduğu insan sorununa bir cevap aramışlardır. Bu yazıda biz, fenomenolojinin politik alandaki yansımalarına, Husserl sonrası politik düşüncenin önemli isimlerinden ikisinin, Hannah Arendt ve Jan Patočka'nın insan meselesini nasıl ele aldığı üzerinden değinmeye çalışacağız. Bunun için öncelikle, fenomenolojinin Arendt ve Patočka'dan önceki dönüşümüne kısaca değineceğiz ve hem Patočka'nın hem de Arendt'in hocası olan Heidegger'in düşüncelerini insan meselesi etrafında ele alacağız. Zira Husserl'in olduğu kadar, Heidegger'in fenomenolojiye verdiği ivme de bu isimlerin düşüncelerinin seyrinde oldukça önemli olmuştur. Daha sonra, fenomenolojiyi etik alanına taşıyan ve insanın dünyadaki konumunu “başkalık” esasında ele alan Levinas'ın hamlesine değineceğiz. Bu iki ismin sağladığı arka planda, Patočka ve Arendt'in, fenomenolojiyi politik alanda nasıl yorumladıklarını insan meselesi etrafında ele almaya çalışacağız.

### 1. Fenomenolojide İnsan Sorunu

*Kriz* kitabında tartışmasını “insan varlığının anlamı” sorusuna doğru genişleten Husserl, yaşam dünyasının (*Lebenswelt*) yalnızca araçsal bir rasyonalizme ve bir tür natüralizme terk edilmekle evrensel imkânlarını kaybettiğini söylemekte ve bilimlerdeki anlam kaybının neden olduğu bir eylem krizini, insanın varlığının anlamı sorunuyla birlikte bu şekilde tetiklediğini ele almaktadır. Avrupa insanlığı ve kültürü, Rönesans sonrası dönemin yanlış rasyonalizmi sebebiyle hem bir anlam hem de bir eylem krizi yaşamaktadır. Bu anlamda Husserl, son dönem eserlerinden olan ve transandantal fenomenoloji ile ilgili düşüncelerinin pratik bir sağlamasını sunan *Kriz*'de, Avrupa'nın ve Avrupa insanlığının krizini, bir bilimler krizi üzerinden, eylem ve kültür krizine bağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, her tabakada hissedilen bu kriz, insanın “ne”liği ve onun en temel belirlenimlerinden birisi olan eylemi ile ilgili bir krize sebep olmuştur. Bu bağlamda Husserl, Rönesans ile zirveye ulaşan “yanlış rasyonalizm” düşüncesine, transandantal fenomenolojinin imkânları ile çözüm bulmaya çalışmaktadır. Onun kendisinden sonraki fenomenoloji tartışmalarını belirleyen en önemli kavramsallaştırmalarından biri olan, ben ile başkasının kesişim zemini olarak özneler-arasılık fikri, Avrupa bilimlerinin ve bununla bağlantılı olarak Avrupa insanın çıkmazının, sadece transandantal ego ile değil, bu egonun toplumsallığının da dikkate alınmasıyla çözülebileceği yönünde bir hamledir. Dolayısıyla, yine onun en önemli kavramsallaştırmalarından biri olan yaşam dünyası (*Lebenswelt*), modern bilimin anladığı şekliyle, gündelik yaşamın bir matematik çoklu olarak değil, temel anlamıyla diğerleriyle birlikte yaşadığımız bir çevre olduğu anlamına gelmektedir (Kartal, 2010, s. 162) Bu anlamda transandantal özneler-arasılık, Husserl için yaşam dünyasının anahtarıdır. Yaşam dünyasında, her “ben insan” (*Ich-Mensch*) bir arada, bir diğerine ait olarak yaşamaktadır (Husserl, 1970, s. 108). Nesnelğin anlamı da bu doğrultuda, başkasının deneyimi ile mümkündür. Bu anlamda özneler-arasılık anlamının da kurucu zemini olarak konumlanır.

<sup>2</sup> Kitap metin içinde kısaca *Kriz* olarak kullanılacaktır.

Yaşam dünyasının (*Lebenswelt*) evrensel imkânlarını keşfetmeye çalışan ve onu bir öznel-arasılık olarak kurgulayan Husserl'in fenomenolojisi, özelde Avrupa insanlığının yaşamının anlamını ve tarihini evrensel bir *telos* ile olan ilişkisiyle birlikte düşünmektedir. Husserl'e göre, Avrupa'da tüm insanlık gruplarına seslenen özgün bir şey vardır. Bu ise, her zaman için *Avrupalılaştırmanın* bir motifi olarak kalacaktır. Avrupalı insanlıkta, doğuştan bir gayelilik duyulmaktadır. Avrupa insanlığının tinsel gayesinin içinde, tek tek ulusların ve tek tek insanların özel gayesi saklıdır ve bu tüm tinsel oluşumun içinde yatan sonsuz idealdir (Husserl, 1970, 273-274). Şu hâlde, Avrupa insanlığının gayesi, Yunan'da ortaya çıkan aklın (*reason*) tarihinin bir sonsuzluğunu ifade etmektedir. İşte Husserl sonrası fenomenolojinin, etik ve politik dönemecini belirleyen de bu noktadır. Zira Husserl sonrası fenomenolojik düşünce, eylem ve anlam krizine cevabın yalnızca felsefe içinde kalınarak ve "Avrupa insanlığının *telosu*" gibi soyut bir ideal peşinde koşarak verilemeyeceğine konusunda hemfikirdir.

Bu anlamda, Husserl fenomenolojisi herkesten önce Heidegger'in elinde dönüşüme uğramış ve zenginleşmiştir. Bu yazı açısından Heidegger'in önemi, kendinden sonraki döneme birtakım imkânları ve kavramları sağlamasından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan Heidegger, hümanizm ve Avrupa tartışmasını, Husserl'in Avrupa bilimlerinde ve insanlığında gördüğü bağlamdan daha varoluşsal bir noktaya taşımış olması bakımından da ayrıca önemlidir. Heidegger, *Hümanizm Üzerine* adlı eserinde, hümanizmi, tarihsel olarak oldukça yüklü bir kavram ve artık geride bırakılması gereken bir olgu olarak görmekte ve insan varoluşu için farklı bir yol çizmektedir (Heidegger, 2013, s. 7-8). Heidegger Husserl'in bir tür rasyonellik taraftarı olan yenilenmiş hümanizm fikrinden ayrılmaktadır. Bu anlamda, Heidegger çok daha radikal bir adım atarak Rönesans hümanizminin eleştirisinden ziyade, onun terkine yönelir. Dolayısıyla, Heidegger'in insana dair düşüncesini kendisi üzerinden çözümlediği *Dasein*, bu bağlamda insan varoluşunun otantikliği ve onun "dünyadalığı" fikri, yine *Dasein*'in başkası ile olan ilişkisi, bu çalışma açısından önemlidir. Çünkü ileride ele alınacağı üzere, bu çalışmanın merkezinde olan iki isim Patočka ve Arendt'te, bu kavramlar ve düşünceler tekrar etmekte ve tartıştıkları konular bu kavramlar etrafında dönmektedir.

Diğer taraftan Husserl'in fenomenolojisini etik boyuta taşıyan ve "başkalık" meselesini felsefesinin merkezine koyan Levinas, yine bu çalışma açısından önemli bir isimdir. Levinas, yalnızca bir ego fenomenolojisi içinde kalarak, insan varoluşu meselesinin anlaşılamayacağı ve Avrupa'nın krizine bir cevap verilemeyeceği konusunda hem fikirdir. Levinas, "başka" ile karşılaşmada, sonsuzluğun hissettirdiği kısıtlılık duygusu içinde sorumluluk almanın gerekliliği fikri üzerine gitmektedir. Bu doğrultuda kriz ve insan varlığı tartışmalarına, çok daha yeni bir anlam alanı açmaktadır. Levinas düşüncesi için, etiğin ilk felsefesi ve hümanizm bu etik temelde anlaşılmaya mecburdur. Diğer bir ifade ile, insanın özü, başkasının sorumluluğunu almak ve bütün başkalar için adalet talebi zemininde temellenmek zorundadır.

Buraya kadar özetlenmeye çalışıldığı şekliyle bu çalışmanın iki ana kutbunu oluşturan Patočka ve Arendt öncesi fenomenoloji hâlihazırda bir dönüşüm geçirmiş, Heidegger ve Levinas gibi isimler sayesinde birçok kavram ve imkâna sahip olmuştur. Fakat krizin ve insan varoluşunun anlamının politik düşüncenin bir parçası olarak belirgin ve sistematik bir şekilde ele alınması için, Patočka ve Arendt'i beklemek gerekmiştir. Bu anlamda bu çalışmada, temel olarak Patočka ve Arendt'in, politik fenomenoloji içinden politik düşünceye nasıl bir alan açtıkları ele alınmaya çalışılacaktır. Bu anlamda temel soruları, Husserl'in ve Husserl sonrası fenomenolojinin temel kavramları olan "öznel-arasılık" ve "yaşam dünyası"nın, politik düşünce içinde nasıl dönüştüğü ve insan sorununun bu dönüşümle nasıl ilişkilendiğidir. Bu doğrultuda öncelikle Husserl sonrası atılan iki önemli adımın sahipleri olan Heidegger ve Levinas'ın düşünceleri, özellikle insanın başkası ile ilişkisi etrafında ele alınacaktır. Daha sonra Patočka ve Arendt'in politik düşünce ve fenomenoloji ile olan bağı, kriz ve insan varoluşunun anlamı etrafında ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### 1.1. Heidegger Düşüncesinde *Dasein* ve Başkaları

Heidegger, Rönesans hümanizminin insan varoluşuna dair iddialarını ve imalarını sürdürmenin yararsızlığını fark ederek hümanizm kavramının artık geride bırakılması gerektiğini söylemektedir. Bu anlamda Heidegger, insan varoluşunun anlamını ortaya koyacak en önemli sorunun Batı felsefesi tarafından unutulduğunu söylemektedir. Ona göre, "varlık sorusu"nun üstü örtülmüştür. Bu anlamda, varlık sorusu ile ilgili olarak ontik bir önceliğe sahip olan *Dasein* analitiğine girişen Heidegger,

varlığın kendini yalnızca *Dasein* açtığını söylemektedir. Bununla birlikte varlık sorusunun muhatabı olarak *Dasein* öncelikli olarak dünyayla ilişki hâlidir (Kartal, 2010, 173). Bu çalışma bağlamında Heidegger'in *Dasein* onun toplumsallığı bağlamında ele alınacaktır.

*Dasein*'in başkaları ile birlikteliği devreye girdiğinde etik-politik bir ağ meydana gelmektedir. Bu ağ Heidegger düşüncesinde *Dasein*'in dünyası olarak temellenmektedir. Fakat yine de başkaları *Dasein*'in dünyasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Heidegger, *Dasein* ve başkalarını aynı ontolojik düzeye ait olarak düşünmektedir. *Dasein* ne Descartes'ın öznesi gibi merkezdedir ne de daha sonra Levinas ele alınırken işaret edileceği gibi, başkası ile kurucu ilişki içindedir. Heidegger, Dünya içinde olma (*in der welt sein*) ve birlikte varlık olma (*mitsein*) durumunu, *Dasein*'in eksistansiyelleri olarak düşünür. Dolayısıyla *Dasein* ve başkasının yaşadığı dünya ortak dünyadır, bu anlamda aynı alana aittirler (Chanter, 2010, 67).

Fakat Heidegger, bir anlamda başkalarının olduğu kamunun olumsuz bir anlamını öne çıkarmaktadır. Buna göre kamu, "otantisite"nin kaybolduğu yerdir. (Barash, 2002, 69) Burada önemli olan soru ise, *Dasein*'in başkaları ile birlikteyken "kim" olduğudur. Heidegger bu noktada, sahilik ve "hergünlük" karşıtlığı kurmakta, *Dasein*'in sahilliğini bu "hergünlük"ten bir tür geri çekilişi ile anlamını bulacağını söylemektedir.

Bu noktalar, Heidegger'in ontolojik çözümlerinin, toplumsal çözümlerini ile bir araya geldiği yerlerdir. Bu anlatı, Husserl sonrası toplumsallık, öznel-arasılık, birliktelik düşüncesinden gerçekten olumsuz anlamda uzaklaşarak bir tür idealizm ve varoluşçuluk arasında kalmaktadır. Şüphesiz Heidegger'e hem Levinas ve Arendt hem de bazı Marksist felsefecilerin bu yönde itirazları olacaktır. Öyle ki, Heidegger'in felsefesi bir tür aşkınsal idealizm olarak dahi düşünülmektedir. (Marcuse, 2010, 155) Bununla birlikte, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yaptığı *Dasein* çözümlemesi ve *Dasein*'in en temel eksistansiyellerini yorumlayışı ile daha sonraki politik düşüncesi arasında düşünsel bir tabinin yapılabileceği de ifade edilmektedir (Moran, 2000, 220). Heidegger sonrasında ise, insan varoluşuna dair -kimi düşünürlerce bu başarısız olan- proje, Levinas gibi fenomenolojiyi etik alanda ve Patocka ve Arendt gibi politik alanda dönüştüren isimler tarafından tamamlanmaktadır denilebilir.

## 1.2. Levinas Düşüncesinde "Başka"nın Önceliği

Levinas ise, Heidegger'in *Dasein*'in ölüm karşısında kendi kaderini eline almasını yalnızlığı çoğaltan bir durum olarak görmektedir. Levinas "ile"yi sadece başkaları ile birlikte olduğum bir dünya olarak anlamaz, bu dünya aynı zamanda sorgulandığım bir dünyadır (Chanter, 2010, 63). Buna göre Heidegger "mit" (ile) bağlacının, başkası ile olan ilişkiyi açıklayabileceğini düşünmekle hata etmektedir. Ben'in özgürlüğünün, ayının etiğe önceliği yoktur. Bu anlamda, Kartezyen geleneğin ego düşüncesine itiraz etmektedir. Bu anlamda, Husserl sonrası fenomenolojinin insan sorunu ile ilgili aksını radikal bir şekilde dönüştürmektedir. Başkası ile kurduğu ilişki hiçbir zaman belirgin ve sorunsuz bir şekilde kurulamayan ego, onun bilen olma özelliği artık merkezde kalmaya devam edemez. Bu doğrultuda Levinas'ın başlangıcında etik olan felsefesinin kriz ve insan varlığının anlamı sorunu için önereceği çözüm de etik alanın içinden olacaktır.

Levinas, "başka" ile karşılaşmayı, onun yüzünün sonsuzluğun hissettirdiği kısıtlılık duygusu içinde sorumluluk almanın gerekliliği fikri üzerinden ele almaktadır. Bu anlamda Levinas, Husserl ve Heidegger'in çok daha ilerisinde, fenomenolojinin etik sonuçları ile uğraşmaktadır. Bu uğraşı ile, hümanizmin çok daha yeni bir anlamına alan açmaktadır. Etiğin ilk felsefe olduğu bir düşüncede, hümanizm eğer anlaşılacaksa, bu etik temelde anlaşılmaya mecburdur. Diğer bir ifade ile, insanın özü, başkasının sorumluluğu almak ve bütün başkalar için adalet talebi zemininde temellenmek zorundadır.

İnsanın dış olanla ilişkisi, bilmeden önce bir etik ilişkidir; temel problem epistemolojik değil, etikdir. Bu doğrultuda Levinas'ın ilk felsefeyi etik olarak düşünmesi şaşırtıcı değildir. İlk felsefenin konusu o hâlde, "başkalık"tır. Kendilik (*self*) ve başkası (*other*) arasındaki ilişki, önceliklidir ve aşkındır (Nooteboom, 2012, 162). Çünkü insan öncelikle bilmeye değil, başkasıyla karşılaşmaya konu olmaktadır. Konusu başkalık olan etik bir felsefe, öncelikle nereden yola çıkmaktadır? Şu durumda Levinas, varlık merkezli ve epistemoloji öncelikli ontolojiyi ve onun öznesini, sorumluluk, tanıklık ve yüz kavramları ile reddetmektedir. Çünkü her zaman için birincisi, "başka"nın, "aynı"ya indirgenmesini öngörmektedir. Öyle ki, Heidegger dahi, insanı varlık ile olan ilişkisi üzerinden düşünmüştür. Şu hâlde insanın özü, varlık ile olan ilişkide sürmez. "İnsanın özü" başkası ile olan

ilişkide açığa çıkar. Fakat Levinas'ın "başka"sı, Husserl'in başkasından çok daha özel bir yerdedir. O aynılık ve başkalığın keşfedilmesini öngörür. Böylece egonun, sorumluluğu ve diğer egolarla ilişkisi önem kazanır. Buna göre, "dünyada olma hâli" öncelikli olarak etik bir bağlama sahiptir.

## 2. Patočka'da Politik Düşünce ve İnsan Sorunu

Giriş kısmında özetlenmeye çalışıldığı üzere, Husserl sonrası fenomenoloji, Patočka ve Arendt eliyle politik bir dönemece girmeden önce, Heidegger ve Levinas gibi isimler, insan varoluşu, onun başkası ile olan ilişkisi ve bu iki kutbun arka planında akmaya devam eden krizin fenomenolojisi için birtakım kavramlar önermişlerdir. Husserl'den itibaren zenginleşerek büyüyen bu çizginin politik durağında yirminci yüzyılın iki önemli ismi olan Jan Patočka ve Hannah Arendt gibi iki önemli isim karşımıza çıkmaktadır. Patočka ve Arendt'i özelde fenomenoloji çizgisi içinde, genelde de politik düşünce içinde önemli kılan; iki ismin de Avrupa insanının ve varoluşunun krizine, yeni bir rasyonellik peşine düşerek değil, daha çok eyleme odaklanarak çözüm bulmaya çalışmaları; anlam krizini de politik düşüncede var olan kriz etrafında ele almalarıdır. Bu doğrultuda iki isim de politikanın, felsefenin ve tarihin başlangıcı olarak Antik Yunan'a dönmektedir. Fakat Arendt, ideal bir Yunan *polis*'i üzerinden anlatısını kurup polis doğasına odaklanırken, Patočka'nın düşüncesi "tarih" etrafında şekillenmekte ve Antik Yunan klasiklerin farklı bir okumasını yapmaktadır. Bu doğrultuda ilk olarak Patočka'nın tarih anlayışı ve onun düşüncesinin en önemli boyutlarından biri olan "ruha ihtimam gösterme" düşüncesi ele alınacaktır.

### 2.1. Tarih, Fenomenoloji ve Yaşam-dünyası (*Lebenswelt*)

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Husserl, Avrupa insanlığının "evrensel *telos*"unu rasyonalizm olarak belirlemiştir. Husserl için "Avrupa" ismi, açıkça manevi bir yaşamın, eylemlerin, yaratımın birliğine işaret etmektedir. Bu birliğin içinde, çeşitli topluluklardan, soylardan, ailelerden gelen tek tek insanlar eylemektedirler ve bu insanlar arasında tinsel bir bağ bulunmaktadır. Şu hâlde Avrupa'nın manevi biçimi, Avrupa'nın tarihine içkin, kendisini yeni insan çağına başlangıcı olarak belirten felsefi idenin, diğer bir ifade ile teleolojisinin gösterilmesi ile açıklanabilir (Husserl, 1970, 274). Fakat Patočka'ya gelindiğinde, onun için tarih ve tarihteki insanın varlığı çok daha önemli bir konuma gelecektir. Bu anlamda, Patočka'yı özel kılan bir sebep de kriz düşüncesini Antik Yunan'daki köklerine dönerek irdelemesi olmuştur.

Patočka'ya göre felsefe, politikanın doğuşu ile eş zamanlı olarak tarih düşüncesi Antik Yunan'da ortaya çıkmıştır. Şu hâlde felsefe, politika ve tarihi böylesi bir zamandaşlıkla birbirine bağlayan düşüncenin anlaşılması gerekmektedir. Patočka, Husserl'deki bilim öncesi-sonrası ayırımına benzer fakat, imaları ve sonuçları bakımından farklı bir ayırım yapmaktadır. Ona göre tarih, Antik Yunan'da felsefenin ve politikanın doğuşu ile eş-zamanlıdır. Tarih tam da anlamın sorunsal hâle geldiği bir dönemde, apaçık olan hakikatlerin sallanması ile bağlantılandırılmaktadır (Chvatik, 2010, 264).

Bu noktada şu sorular sorulabilir: Tarih ve insan hakkındaki sorunun bağlantısı nedir? Patočka'ya göre, tarih öncesi dönem, anlamın sorunsal olmadığı bir dönemdir. Tıpkı Husserl'de olduğu gibi Patočka da Antik Yunan'da gerçekleşen bir kırılmadan bahsetmektedir. Felsefenin yani temaşanın, teorik bilginin ortaya çıkışı gibi, tarih de anlamın sorunsal hâle geldiği bir dönemde başlamaktadır. Bu bağlamda, yeni olan insanın anlam ve tarih karşısında olan varoluşudur. İnsan bu kırılma anında, anlama karşı sorumlu hâle gelmektedir. Anlam ise bu bağlamda ancak tarihten elde edilebilmektedir. Diğer taraftan, felsefenin doğuşuyla birlikte insan özel bir tür sorumluluğun muhatabı olmuştur; özgürlüğün keşfi, paradoksal olarak evrensel, bağlayıcı bir sorumluluk getirmiştir (Patočka, 1996, 29).

Diğer taraftan Patočka, tarihin hem teorik hem pratik boyutlarını vurgulayarak yaşam dünyasının (*Lebenswelt*) ancak bu boyutları ile ele alındığında anlamın elde edilmesini sağlayacağını söylemektedir. Patočka'nın, tarihin anlam sağlayıcı olma özelliği, hakikate yönelik bir eğilim içinde olduğu ve buna doğru sonsuz bir yol alış olduğu ve asla nihayete ermeyeceği konusunda Husserl ile hemfikir olduğu söylenebilir (Şan, 2015, 23). Fakat Husserl'den farklı olarak Patočka, tarihin Kantçı anlamda bir idea ve teleolojik olarak ele alınmasına itiraz etmektedir. Bu doğrultuda Patočka, yaşam dünyasının tarihselliğine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla bu anlamda, yaşam dünyasının kuruluşundan bahsedilebilir.

Tarihin anlaşılması için ise, üç varoluş hareketini dikkate almak gerekmektedir. (Ilea, 2012, s. 125-126.) Bu doğrultuda Patočka, insan yaşamının üç temel hareketini ayırt eder: kabullenme hareketi (*acceptance*), savunma hareketi (*defense*), hakikat hareketi (*truth*). İlk hareket, insanın kabul edilme ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Bu, bir diğer ifade ile onun dünyaya kendini sunuşu ve onunla uyum içinde olma isteğinin bir ifadesidir. İkinci hareket ise, birinci ile bağlantılı olarak, başkasını (*other*) kendimizi riske atarak kabullenmektir. Bu ise çalışma (*working*) yoluyla, başkalarının ihtiyacına en az kendimizinki kadar cevap vermekle gerçekleşir. Bu anlamda, iş kaynağını hayata olgusal olarak bağlı olmasında bulur. Son olarak hakikat hareketi, bütün bunların üstüne çıkma fikri üzerine temellenmektedir. Tarih öncesi dönemde de hakikat hareketi, kendisini hissettirmesine rağmen, diğer iki hareketin arkasında kalmıştır. Fakat hakikat hareketi, anlamın sorunsal hâle gelmesi ile eş zamanlı bir şekilde müstakil bir dünya olarak karşımıza çıkmaktadır (Patočka, 1996, 29-32). Patočka bu şekilde, tarih ve hakikati birbirine bağlamaktadır. Diğer taraftan aynı şekilde, tarih ve politikayı *polemos* düşüncesi ile birbirleriyle ilişkilendirmektedir. Şimdi Patočka'nın *polemos* ile neyi kastettiğine daha yakından bakalım.

## 2.2. Tarih ve Politika: *Polemos*

Patočka, *polemos* kavramı ile tarihin, politik düşünce açısından sorunsal olarak ele alınabilmesini mümkün kılan bir hamle yapmaktadır. *Polemos*, tarihin akışının yeni bir okumasını dile getirir. Tarih, *polemos*'un anlamı doğrultusunda bir çatışmalar tarihidir. Fakat, Patočka, *polemos* kavramında politikanın üstüne inşa edilebileceği bir zemin görmektedir. *Polemos* bu anlamda belli bir çıkar etrafında bir araya gelmiş bir yapı değildir. Daha sonra Arendt'te *polis*'in yapısı ele alınırken görüleceği üzere, özgürlüklerin sağlanması için bir araya gelen grupların çatışmaya dayalı birliğidir (Şan, 2015, 28). Bu doğrultuda *polemos*, Patočka tarafından şu şekilde dile getirilmiştir:

*Polemos* yabancı bir barbarın yıkıcı tutkusu değildir. O daha çok birliğin yaratıcısıdır (*the creator of unity*). Onun kurduğu birlik, kısa ömürlü bir sempatiden ya da herhangi bir çıkarlar birliğinden çok daha derinliklidir. Düşmanlar verili anlamların apaçıklığının sarsılmasında buluşurlar. Böylece insan varlığının yeni yolu -ki bu yol belki de dünyanın içinde olduğu fırtınaya bir umut öneren tek moddur- yaratılır: korkusuzca sarsılmış olmanın birliği (Patočka, 1996, 43).

Peki gerçekten insan sorusu ile ilgili olarak Patočka'nın *polemos*'ta gördüğü imkân nedir? *Polemos*, tarihselliği ve toplumsallığın öncelendiği bir zeminde, toplumsal bir özgürlüğün temelinde yer almaktadır. Burada Patočka özgürlük ve sorumluluk fikirlerini bir araya getirmektedir. Modern bireycilik ve nihilizmin karşısında sorumluluk alma düşüncesi ile Patočka'da sorumluluk fikri, her ne zeminde tartışılırsa tartışılın, özgürlük düşüncesine bağlanmaktadır. Bu düşüncede ise, Patočka felsefenin, etik ve politikanın ortaya çıkmasını mümkün kılan soruyu görmektedir (Şan, 2015, 19).

## 2.3. Ruha İhtimam Gösterme Kaygısı

Patočka'da tekrar eden önemli temalardan birisi bu noktada, insan varoluşu ve kriz düşüncesi için kurtarıcılığı bakımından kullanılabilir. Patočka, felsefenin insan varlığına ve yaşamına nasıl yardım edebileceğini sormaktadır. Öyle ki, felsefenin faydalılığı konusunda şüphelerin olduğu bir dönemde Patočka, felsefenin bu krize ve insan varlığına sağlayabileceği imkânların peşine düşmektedir (Patočka, 2001, s. xiv). Bu anlamda “ruha ihtimam gösterme” düşüncesi, felsefenin insan için olan bu anlamını imlemektedir. Bu ruha ihtimam düşüncesi için Patočka'nın döndüğü isim Platon'dur. Fakat, bu düşünce sadece Platon'un değil, Demokritos'un atomculuğunda, Aristoteles'in erdeme ilişkin düşüncelerinde de bulunabilir (Patočka, 2001, 75).

Patočka, *Platon ve Avrupa* ve *Heretik Makaleler* adlı eserlerinde, tarih meselesine fenomenolojik bir şekilde yaklaşmaya çalışmaktadır. Onun bu projesinin temelinde ise, “ruha ihtimam” düşüncesi bulunmaktadır. Bu anlamda mitik dönemden, tarihi döneme geçişte yeni bir şey vardır ve bu “ruha ihtimam” (*care for soul/epimeleia tês psychês*) düşüncesidir (Patočka, 2001, s. 124). Fakat ruha ihtimam düşüncesini Patočka, kendi tarih fikri açısından çok daha önemli bir yere koymaktadır. Ruhun bu Antik dönemdeki kavramsallaştırması, hâlihazırdaki kendilik-algısı (*self-understanding*) fikri açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu anlamda, Avrupa tarihi ruha ihtimam düşüncesinin mirasçısı olarak anlaşılmalıdır (Patočka, 2001, 11). Patočka için, Avrupa'nın bir ilkesinden bahsedilecekse, bu Platon'da bulduğumuz bir imkân olarak, ruhun kendisi hakkındaki kaygısıdır. Çünkü Platon'da felsefe, “ruhun bakımı” olarak sunulmaktadır. Platon'dan aldığı bu ilhamla Patočka, Avrupa'nın ideali olarak

Husserlci anlamda bir *ratio* 'nun karşısına, ruha ihtimam göstermeye dair kaygıyı koymaktadır (Turhan, 2007, 226). Peki bu durumda ruhu nasıl anlamamız gerekmektedir? Ona göre ruh, hakikati kabullenme imkânını sağlayandır (Patočka, 2001, 36). Ruh, varlık ile onun dünyadaki tezahürleri arasındaki aracıdır. Bu anlamda insan varlığının ruha ihtimamının bu üç temel modu vardır: 1- onto-kozmoloji olarak bakım. 2- Politik hayata bir yol olarak bakım. 3- insanla ilişkisi içinde ruha bakım (Turhan, 2007, 227).

Heidegger gibi Patočka da insanın varlık modunu, öncelikle özgürlük olarak düşünür. Bu insanın, diğer şeylerin varlık tarzından ya da varoluşundan ayrılması anlamına gelmektedir. Fakat her zaman somut bir durum içinde anlaşılmalıdır. Bu anlamda onun için önemli olan insanın dünyada ve tarihin içindeki durumudur. Çünkü insanın varlık modu tarihsel bir karaktere sahiptir. Bu anlamda Patočka, insan varoluşunu tarih ile ilişkilendirir. Peki onun tarih görüşü ruha ihtimam düşüncesi ile nasıl ilişkilendirilmelidir? Patočka için, Sokrates'te örneklenen insanın anlam ve tarih karşısında sorumluluğu fikri, başlangıçta bulunmaktadır. Böylece Patočka, hâlihazırdaki nihilizmden bir çıkış yolu bulmaya çalışmaktadır (Jan Patočka, 1996, 102). Eğer tarih insan-anlayışının tarihiyse ve anlama bu doğrultuda tarihsel bir şeyse, tarihin seyri içinde bu anlama da değişik formlar kazanmaktadır. Antik Yunan'da olduğu gibi, insanın sadece biyolojik bir varlık olmanın ötesine geçtiğini ve bunu aşmış olduğunu (*horismos*) fark edildiğinde, anlam bir sorun hâline gelmekte ve tarih başlamaktadır (Patočka, 2001, 34). Bu sonuca ulaşmak için metafiziğin kökenine Antik Yunan'a dönen Patočka, Platon'a, idealar ve *horismos* düşüncesine dönmenin gerekliliğinden bahsetmektedir.<sup>3</sup> Çünkü ona göre, düşünmeye Platon'un düşünmeye başladığı yerden başlanması gerekmektedir.

Sonuç olarak Husserl sonrası fenomenolojinin politik dönemecinde karşımıza çıkan Patočka, Husserl fenomenolojisini Heidegger'in temel temaları ve kavramları ile sentezler ve insanın dünyadaki politik bulunuşu meselesini bu temelde ele almaya çalışır. Şimdi fenomenolojinin politik dönemecinde karşımıza çıkan diğer bir isme, Arendt'in politika ve insan ilişkisine, fenomenolojinin kavram ve temaları üzerinden nasıl ele aldığına değineceğiz. Arendt, insana özgü en temel etkinlik olan eylemin politik bir zemine taşınmasında oldukça önemli bir konuma sahiptir. Bu anlamda Patočka ile birlikte fenomenolojinin politik dönemecini tanımlayan bir diğer isim olacaktır.

### 3. Arendt'te Politik Düşünce ve İnsanlık Durumu

Arendt, Husserl sonrası fenomenolojinin etik ve politik dönüşümünde oldukça özel bir yerde durmaktadır. Bu anlamda, Moran'ın ifade ettiği gibi Arendt'in düşüncesi, "genel çizgi içinde özel bir tür fenomenoloji", yani "kamusal alanın (*die öffentliche Raum*) fenomenolojisi" olarak düşünülebilir (Moran, 2000, 287). Diğer taraftan, Arendt'in en önemli sorularından birisi, insanın bu dünyaya nasıl ait olduğudur. Tahmin edilebileceği üzere, insanın doğası ya da özü düşüncesi, klasik siyaset felsefesinin merkezindedir. Fakat insanın özü (*essence*) gibi terimleri, Aydınlanma projesinin ürünleri olarak gören Arendt, bunun yerine "insanlık durumu" kavramını önermektedir. Çünkü insanlık durumu, insanın özü ya doğası kavramının önerdiği mutlaklık, evrensellik ve soyutluğa karşıt olarak, somutluğu, koşullanmış olmayı ifade etmektedir (Moran, 2000, 306)

İnsan varlığı, dünyada olmak anlamında bir varlığa sahiptir. Bu anlamda dünya bizim evimizdir. İnsanın mevcudiyetini devam ettirebileceği yegâne yer, yeryüzüdür. Dolayısıyla yeryüzü, insanlık durumu ile yakından ilişkilidir. Fakat Arendt, Heidegger gibi, modern tecrübenin insan açısından bir tür yabancılaşma ve evsizlikle sonuçlandığını da söylemektedir. Öyle ki, *İnsanlık Durumu* adlı eseri, insanın evi olan bu dünyadan kopuşunu imleyen ve insanlık için yeni bir dönemin başlangıcına işaret eden Rus uydularının uzaya gönderilmesi hadisesi ile başlamaktadır (Arendt, 2013, 9). Bu anlamda insanın dünyaya aidiyetinin değişen keyfiyetini sorgulayan Arendt, kriz ve insan varlığının anlamı sorununa, kendi felsefesinin özgün birer aracı olan çok sayıda kavramla yaklaşmaktadır. Bu bağlamda sonraki bölümde, *polis*in yapısı ve kamusal alan-özel alan ayrımı, politik eylemin ve polislin özneler-arası yapısının anlam kurucu yanı ele alınacaktır.

<sup>3</sup> *Khorismos* kavramı Platon'da, ruhun bu dünyaya yabancılığını işaret etmek için kullandığı bir terimdir. Platon ruhun "yukarı"ya aidiyetinden bahsetmektedir. Bu aynı zamanda, insanın yetileri ile ilgili bir ayrım ve kopuştur. Platon için ruh-beden ayrımı üzerinden temellenen bu yetiler ayrımı ile *khorismos*, *epistêmê*ye yönelik bir arzunun temelindeki ontolojik bir ayrılmadır. Platon, *Phaidon*, 67d-3 ve 67d-7.

### 3.1. *Vita Activa* ve Kamusal Alanın Belirleyiciliği

Şeyler ve insanlar, insanın her tür etkinliği için bir çevre oluştururlar. Bir şeyler yapmaya (*vita activa*) yöneldiği ölçüde insanî yaşam, köklerini her zaman asla terk edemeyeceği veya tümüyle aşamayacağı bir insanlar ve insan yapımı olan şeyler dünyasından alır. *Vita Activa* terimi bu anlamda Arendt için, insanın ne olduğuna yönelik bir cevabı imlemez. *Vita Activa*, daha önce Patočka'da bahsedilen üç varoluş hareketine benzer biçimde, insanın üç temel moduna işaret etmektedir. Bu anlamda üç temel insani etkinliği kapsamaktadır: Emek (*labour*), iş (*work*) ve eylem (*action*). Bu üç temel mod, zaruret alanına, şeyler dünyasına, insani bir aradalık tecrübesine tekabül etmektedir.

Emek, insan bedeninin biyolojik sürecine karşılık gelir ve türün hayatını da teminat altına almaktadır. Diğer taraftan, harcanan emeğin sonucu neredeyse çabanın harcanışı kadar hızlı tüketilir. Emeğin tek ürünü yaşamın kendisidir. Bu anlamda onun ürünü, herhangi bir kalıcılık ve iz bırakamaz. Hâlbuki, iş konusunda Arendt farklı düşünmektedir. *Homo Faber*'in doğasını, *Animal Laborans* ile karşılaştırarak emeği işten ayırmaktadır. İş, insanın yaratıcı bir etkinliğidir ve bir nesnenin üretimi ile sonuçlanır. Bu anlamda iş, insan varlığının doğal olmayan yanındır (*unnaturalness*) (Arendt, 2013, 35-37.) İnsanların birlikte yaşıyor olmaları gerçeği bütün insani etkinliklerin koşuludur. Ancak insan toplumu dışında tahayyülü bile mümkün olmayan yegâne insani etkinlik ise, eylemdir (Arendt, 2013, s. 58). Eylem, insanın bu dünyayla bağının en üst derecesini ifade etmektedir.

Bu anlamda kamusal alan, emek ve iş alanının zorunluluklarından ayrı olarak düşünüldüğü müddetçe politik bir anlam kazanmaktadır. Arendt'te kamusal alan bir görünüşler (*appearances*) alanı olarak da düşünülebilir. Bu bağlamda, görünüşler alanı olarak kamusal alan düşüncesini, “dünyanın tam ortasında yaşayan insanın doğası nedir?” sorusuna bağlamak çok uzak görünmemektedir. Zira yaşam-dünyası düşüncesini miras alan bütün fenomenologlar için, dünya her şeyden önce bir görünüşler dünyasıdır. Arendt için bu alan, fitratin, çoğulluk ve dünya içinde yakalanmanın (*amor mundi*) ve ne bana ne de başkasına ait olan, fakat bizim birlikte ait olduğumuz “aradalığın” (*between*) tecrübesi gibi çeşitli imalara sahiptir (Moran, 2000, 288).

Yunan düşüncesine göre insanın siyaseten örgütlenebilir oluşu, hane gibi doğal bir aradalık durumundan farklılaşmakta ve hatta doğrudan bir karşıtlık içine girmektedir. Yunan düşüncesinde her yurttaş iki varoluş düzenine aittir ve yaşamında kendinin olan ile kamusal olan arasında keskin bir ayırım ortaya çıkmıştır. Bu sadece Aristoteles'in bir teorisi değil, tarihsel olarak da bir gerçektir. Aristoteles'in *zoon politikon* olarak tanımladığı insan, hanede var olan doğal birlikle ilgisizdir. Beşerî meseleler alanında, salt zorunlu ve faydalı olan her şey kesin bir şekilde dışlanmıştır. Fakat Arendt bu bölümde temel sav olarak, siyasal ve toplumsal alanlara ilişkin yanlış anlamalar ve bu alanların birbirleriyle eşitlenmelerinin sonunda, kamusal alan-özel alan ayrımının ortadan kalkışını görmektedir (Arendt, 2013, 65). Bu ayrımların ortadan kalkışı ile Arendt politikanın yitirildiğini söyler. Bu, toplumsal olanın siyasal olanı bilinç dışı ikamesidir ve Yunanlıların siyaset hakkındaki özgün anlayışlarının ne derece yitirilmiş olduklarına işaret etmektedir (Arendt, 2013, 77-82)

### 3.2. Ölümsüzlüğün Alanı Olarak *Polis*

Husserl'de nasıl ki yaşam dünyası, insana ve onun yaşadığı dünyaya dair bilginin bilimsel bilgiye indirgenmesi ile anlam daralması yaşadıysa, Arendt için de politik yaşam böyle bir daralmanın sonucunda kökensel anlamını kaybetmiştir. Arendt'in yapmaya çalıştığı, bu bakımdan, politikanın esas anlamının tekrar gün yüzüne çıkartılmasına yönelik bir soruşturmadır. Öyle ki, bugün belli bir iktidarın ya da belli bir gruba ait çıkarların sürekliliğini sağlamak gibi bir takım negatif anlamlarla donanan politika, Arendt'in Greklerde gördüğü şekli ile bir hakikat alanıdır. Bu hakikat alanı anlamlar alanıdır. Temelinde ise, çoğulluk bulunmaktadır. Bu bakımdan Arendt, öncelikle politikanın doğduğu yere Antik Yunan'a döner. Böylece politikanın bizim için hâlâ bir anlamı olup olmadığını görmek mümkün olacaktır.

Çoğulluk, Yunanlılar için bir karşılaşma alanı olarak kamunun en temel özelliğidir. Kamu, başkasının kanaatiyle ve bu anlamda başkasının kendisi ile karşılaşılan yerdir. Bu anlamda, anlamın kaynağında bir araya gelmenin zemini olarak kamu bulunmaktadır. *Polis* alanı, özgürlük sahasıdır. Fakat, *polis*'in özgürlüğünün koşulu, hanede yaşam zorunluluklarına hâkim olmaktan geçmektedir. Bu anlamda kamu, haneden, yalnızca “eşitleri” tanıyor olması bakımından ayrılmaktadır. Fakat kamu aynı zamanda özgürlüğün ve ölümsüzlüğün de mekanıdır. Çünkü politik eylemde bulunmak, söylemeye muktedir



olmakla bağlantılıdır ve bu anlamda, politik eylem söz söyleme gücüne ve özgürlüğüne sahip olmayı gerektirmektedir. Söz bu anlamda, kişinin benzersizliğinin bir tezahürüdür. Politik eylem benzersiz bireyin, özgürlüğünün de zemininde bulunmaktadır. Buna göre, özgürlük ancak politik eylem tecrübesinin gerçekleşmesine bağlıdır. Şu hâlde özgürlük, Antik Yunan'ın yurttaşlık düşüncesi ile yakından alakalıdır. Özgürlük, klasik anlamı ile insanın her eyleminin zorunlu bir ön koşulu olan metafizik bir varsayım olmaktan ziyade, kamuda söz söyleyebilmenin yani, politik olarak eyleyebilmenin paralelinde var olur.

### 3.3. Anlamın Kaynağı Olarak “Başkaları”

Felsefe tarihinin en eski ve en önemli düalizmlerinden biri olan ruh-beden dualizmi, Arendt'in politika düşüncesi açısından çok daha önemli bir kırılmaya işaret etmektedir. Bu Arendt'in, Platon'un kamunun ve *polis*in yapısını dönüştüren hamlesine yönelik düşünceleri hatırlanıldığında daha anlaşılır olmaktadır. Arendt, Platon'un bu hamlesinde, politikanın bir anlamda yok oluşunun başlangıç evresini görmektedir. Zira, kamusal alanın çoğulcu ve kanaatlere (*doksa*) dayanan yapısı, felsefecinin sunduğu “mutlak” ile değersizleşmiştir. İnsana ait en önemli ayırımı, yani ruh ve beden ayırımının, Arendt'in siyaset düşüncesi açısından önemi de bu noktada ortaya çıkar. Çünkü “beden”, insanların bir aradalığı ve devlet alanına aitken, “ruh” başka bir dünyanın bileşenidir. Fakat ruh, bedenden yalnızca ayrı bir varlık düzlemine ait olmakla kalmaz, aynı zamanda beden üzerinde yönetici bir konumdadır da (Berktaş, 2012, 48). Bu en temel anlamda, ruhun bedenden daha üstün olması anlamına gelmektedir. Diğer bir ifade ile, filozofun tanrısal olan ile bağı onu bedenlerin ait olduğu sitenin (*polis*) kendisi üzerinde mutlak söz sahibi yapmaktadır. Polis ise, bu doğrultuda belli bir hiyerarşi üzerinden yapılanacaktır. Mutlak hakkında *doksa*'ların bir araya gelerek hakikati ortaya çıkarmalarına karşıt olarak, mutlak doğruluk ve hakikat iddiası kamunun kendisini ve politikayı ortadan kaldırmaktadır. Çünkü gerçek yaşam ancak hakikatin temsilcisi olan filozofun kendisi ile anlamlanabilir. Bu düşünce doğrultusunda Arendt, Platon'dan Marx'a bütün Batı felsefesi geleneğinin, insanı teorik hayatı içerisinde gerçekleştiren bir varlık olarak gördüğünü düşünür. Hâlbuki, teorik alana yapılan bu vurgu, pratik olana bir ihanettir. Bu anlamda, Arendt, insan eyleminin yegâne yeri olan *polis*in yapısına ve onun anlam kurucu özelliğine işaret etmektedir.

Platon öncesinde *polis*, görünme ve aynı zamanda görünüşler alanı olarak yapılanmaktadır. Bu, *doksa* kelimesinin anlamı ile de yakından ilişkili olarak, bireysel kanaatlerin bir araya gelişini ifade etmektedir (Berktaş, 2012, 46). Bireyler, bu dünyada bir mekân-zamanda bulunmak bakımından bir benzersizliğe ve özgünlüğe sahiptirler. İşte *polis*in kendisi, benzersiz olan bireylerin kanaatleri sayesinde kamu anlamını kazanmaktadır. Bu en basit şekli ile, kanaatlerin dile getirilmesini ve başkaları tarafından bilinmesini ifade etmektedir. Bu anlamda, özel yaşam kamunun karşısında yer alır. Bu bakımdan da Arendt, Yunanlıların özel yaşamının, *idion* kavramının anlamında ima edilen mana ile paralel olarak, ahmakça olduğunu söylemektedir (Arendt, 2013, 63). Bu anlamda Arendt insanın varlık anlamının gerçekleşmesini temelde bir öznel-arasılıkla birlikte düşünmektedir. Bu doğrultuda, yeryüzünün gerçekliği, çoğulluktur.

### 3.4. Politik eylemin doğası ve Özgürlük

Arendt eylemden özgürlüğe giden bir yol görmektedir; hâlbuki eylem söz konusu olduğunda bizim öncelikli olarak düşündüğümüz özgürlüğün bir ön varsayım olarak kabul edilmesidir. Bu anlamıyla Arendt, özgürlükten eyleme değil, eylemden özgürlüğe giden bir aks düşünmektedir.

Eylem alanı, yeni bir şeyler başlatma gücü ile özgürdür. Dolayısıyla eylemi özgür kılan, onun politikliğidir denilebilir. Zira insan eyleminin anlamı, zaten onun doğanın ötesine geçmesinde bulunmaktadır. Şu hâlde, insanın kendisi bir başlatıcı olarak özgürlük alanını eylem alanına dahil eder. Fakat bununla birlikte, “ben” asla yalnız değildir. Ben, diğerleriyle birlikte bu çoğulluk alanına dahil olur ve özgürlük ancak bu çoğulluk bir araya geldiğinde oluşur. Artık özgürlük düşüncesi, eyleyebilmek için kendini şahsa dayatan bireysel bir şey olmaktan çıkmaktadır. Özgür olabilmem için diğerlerine ihtiyacım vardır. Fakat bu ihtiyaç Arendt'in terminolojisiyle, emeğin, işin ötesine geçer. Eylem alanında diğerlerine olan ihtiyaç, basit bir tamamlanma değil, bir kuruluştur denilebilir. Bu bakımdan, insanların bir aradalığını ifade eden sahici politika, insanın özüne aittir; bununla birlikte yine de dışsaldır. Diğerleri ile olan birliktelikte ortaya çıkmaktadır. Bunu ilerletebilmek için, Arendt'in insan doğasını reddeden tavrına kulak vermek gerekir: İnsan kendini yaratır (Berktaş, 2016, 42). Bu

yüzden *polis*’te yaşamının kendisi özgür olmak anlamına gelmektedir. Berktaş bu durumu, “eylemek ve özgürlük aynı şeydir” sözü ile dile getirmektedir (Berktaş, 2016, 51).

Arendt, “İnsan toplumu dışında tahayyülü bile mümkün olmayan yegâne insani etkinlik, eylemdir” der (Arendt, 2013, s. 58). Arendt için insani eylem alanı, insanın otantikliğini bulacağı, yetkinliğini gerçekleştireceği yerdir. Bu anlamda eylem, Arendt için oldukça önemli bir konuma sahiptir. Yalnızca insani etkinlik alanı için anlamlı bir şekilde kullanabileceğimiz “eylem”, Arendt için ne tanrıların ne hayvanların paydaş olabileceği bir varoluş biçimidir. Şu hâlde eylemin özü, insanın özünün ne olduğunu açık etmektedir. Eylem, emekten ve işten sıyrılarak, siyasetin yani insanlar arasında olmanın zorunlu bir biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Zira eylem, başkalarının daimî mevcudiyetine bağlıdır (Arendt, 2013, 60). Bu anlamda siyasi eylem, beşerî meseleler alanından doğan eylem ile konuşma/söz olarak kabul edilmektedir. Siyasi olmak ise, bir *polis*’te yaşamak, kararların zor ve şiddet kullanılarak değil, kelimeler ve ikna yoluyla alınması anlamına gelmektedir (Arendt, 2013, 63).

Modern döneme gelindiğinde Arendt, Eichmann davası üzerinden *polis*in yok olduğu, totalitarizm köklendiği durum üzerine odaklanır. Bu bağlamda Arendt, kamusal alanı politik olanın yanı sıra, etik bakımdan da ele almaktadır. Arendt, bu durumu totalitarizmin çoğulluğu yok etmekle kamunun yitimine neden olan tavrı ile ilişkilendirmektedir. Çünkü totalitarizm, insanın ahlaki karar verme yetisini yok etmektedir. En azından Arendt, Kantçı ödev ahlakının ötesinde, Sokrates’te cisimleşen bir ahlaki duruşun lehine tavır almaktadır. Çünkü, totalitarizm elinde gerçekleşen kötülüğün bir tür görev düşüncesi ile meydana geldiği görülmektedir. Bunun en güzel örneği, Eichmann davalarında daha da açığa çıkan, düşünmemekten ve ödev düşüncesi ile hareket etmekten kaynaklanan ahlaki boşluktur (Arendt, 2006, 65-67). Hâlbuki politik alan ancak *polis*in yapısına benzer bir çoğulculuğun sağladığı zeminde mümkün olabilir. Bu tarz bir çoğulculuk ahlaki olan ile politik olanı bir araya getiren bir zemindir.

## SONUÇ

Husserl’de insan varoluşu sorunu ve kriz düşüncesi, *ego*’nun kendisine odaklanmaktadır. Bu anlamda çözüm, felsefenin kendi imkânlarından sağlanmaktadır ve Husserl transandantal fenomenolojisini böylesi bir çözüme yönelik kurmaktadır. Bu çözümün en önemli bileşeni ise, Avrupa’nın sonsuz *telos*u ve rasyonel akıl düşüncesidir. Diğer taraftan Heidegger ve Levinas’la birlikte, sorunun çözümünün *egonun* çok daha ötesinde olduğu fikri yankılanmaya başlamaktadır. Sorun, *egonun* “bilen bir özne” olmasının çok daha ötesinde ve bu öznenin merkezin dışında kaldığı bir çizgide ele alınmak durumundadır. Bu doğrultuda *egonun*, “başkası” ile olan ilişkisi önem kazanmaktadır.

Patočka ve Arendt’e gelindiğinde sorunun politika içinden çözülmeye çalışıldığı görülmektedir. Patočka’nın amacı, yaşam dünyasını kendi tarihselliği içinde teorik ve pratik boyutları ile ele alabilmektir. Patočka, Avrupa kavramının kendisine, kendi felsefesinin önemli dayanaklarından olan “ruha ihtimam” ve “tarih” düşüncesi ile bağlanmaktadır. Bu bağlanma, Heidegger’de ve Levinas’ta olduğu gibi insan sorunu etrafında, ontoloji aleyhine gerçekleşmektedir. Heidegger ontolojinin varlık ile olan ilişkinin üzerini örttüğünü söylerken, Levinas aynı ontolojinin “başkalığı”, özdeşlik içinde erittiğini söylemektedir. Patočka için ise bunun politik bir boyutu vardır.

İnsan sorununun, insanın politik yanıyla birlikte ele alınmasının gerekliliği düşüncesi Patočka’ya ve Arendt’e, Husserl sonrası fenomenolojinin seyri açısından özel bir önem vermeyi gerektirmektedir. Fakat, insani alanın yegâne etkinliği olan eylemin tam manasıyla politik anlamını kazanması Arendt’in eliyle gerçekleşmektedir. Arendt, Yunan polis yapısına yaptığı derinlikli okuma ile, politikanın özünde çoğulluk olan bir eyleme biçimi olduğunu söylemektedir. Politikanın yitimi olarak gördüğü, Platon düşüncesinin mutlak hakikate dayanan ve teorik yaşamı ön plana çıkaran felsefesi ile modern dönemde karşılaştığımız politika ve bununla bağlantılı olarak insan varlığının anlam krizini bir arada düşünmektedir. Çünkü tıpkı, bir *doksalar* yani kanaatler alanı olarak *polis*in çoğulcu yapısı, filozofun mutlak hakikati ile geri plana atılması gibi, modern dönemin totalitaryen siyasi örgütlenmelerini de bu bağlamda düşünmek durumundayızdır. Modern dönemde insan varlığının anlam ve eylem krizini, politika içinde çözümlenmeye çalışan Arendt için, politika insanın özgürce eyleyebileceği ve başkaları ile anlamın kurulmasına imkân sağlayabileceği yegâne yerdir.

## KAYNAKÇA

- Arendt, H. (1996). Hakikat ve Politika. *Geçmiş ve Gelecek Arasında* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2006) *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, U.S.A: Penguin Classics.
- Arendt, H. (2013). *İnsanlık Durumu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barash J. A. (2002) “Martin Heidegger, H. Arendt ve Anımsamanın Politikası”, *Metafizik ve Politika* içinde, der. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, s. 49-79.
- Berktaş, F. (2012) *Politikanın Çağrısı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Berktaş, F. (2016) *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Chanter, T. (2010) “Heidegger ve Feminizm”, *Cogito: Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları.
- Chvatik, I. (2010). The Responsibility of the “Shaken”: Jan Patočka and his “Care for the Soul” in the “Post-European” World. *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, London and New York: Springer.
- Heidegger, M. (2013) *Hümanizm Üzerine: Über der Hümanismus*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Husserl, E. (1970). Philosophy and the Crisis of European Humanity. *The Crisis of European Sciences and the Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.
- Ilea, L T. (2012).“The “New” after Historical Catastrophes (Jan Patočka)”, *Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory & Criticism*; Jun. 2012, Vol. 2012 Issue 12.
- Kartal, O. (2010) Krizin Fenomenolojisi, Fenomenolojinin Krizi, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, S:6, (Eylül 2010).
- Marcuse, H. (2010) “Heidegger ve Siyaset”, *Cogito: Heidegger: Varlığın Çobanı*, S. 64.
- Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*, London-New York: Routledge.
- Nooteboom, B. (2012) Levinas: Philosophy of the Other. *Beyond Humanism*, Palgrave Macmillan.
- Patočka, J. (1996). Is Technological Civilization Decadent, and Why?. *Heretical Essay*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Patočka, J. (2002) *Plato and Europe*, trs. Petr Lom, California: Stanford University Press.
- Şan, E. (2015). Demokrasi ve Kriz Deneyimi. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 8 (2).
- Turhan, A. V. (2007).“Avrupa ve Ruhun Kaygısı”, (çev. Ömer Albayrak), *Avrupa'nın Krizi*, (der. Önay Sözer, Ali Vahit Turhan, Ankara: Dost Kitabevi,