

AKTÖRLER VE SEYİRCİLER: HANNAH ARENDT'TEN SONRA YARGILAMANIN ANLAMI

[Actors and Spectators: Meaning of Judgment After Hannah Arendt]

Berrak COŞKUN

Dr., Maltepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü
berrak_coskun@hotmail.com

ÖZET

Totaliter rejimle birlikte kendi ölümüne yürüyen insan dizileri yaratmayı başaran radikal kötülük deneyimi, toptan tahakküm koşulları altında kendi cehennemini kurmuştur; hem de içinde yaşadığımız dünyada, insanla insan arasında. Bize rahatsızlık vermeye devam eden çok temel konulara -kötülük, sorumluluk, düşünme, yargılama vb.- yönelik çok temel sorular ise günümüze miras kalmıştır. Arendt, bu temel soruları çalışmalarında gündeme getirmiş; soruların işaret ettiği sorunları tartışmaya açarak kayda değer bir adım atmıştır.

Dönemin önde gelen savaş suçlularından Otto Adolf Eichmann'dan hareketle yüzleşilmesi gereken en önemli sorun, son derece *normal* görünen bir insanın doğruyu yanlıştan nasıl ayırt edemediğidir. Dünyayı diğerleriyle paylaşma becerisi ve doğruyu yanlıştan ayırt etme -yargılama- yeteneği, sadece Eichmann'da değil, totaliter şiddete bir biçimde onay vermiş olan sessiz görgü tanıklarında da eksiktir. Bu çarpıcı olgu, *Zihnin Yaşamı*'nın, Arendt'in düşünme, irade ve yargılamayı konu alacak şekilde yazmayı tasarladığı çalışmanın başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Ömrü bu kitabın yargılamaya ayırdığı son kısmını tamamlamaya yetmediği için, onun nereye varmak istediğini keşfetmeye çalışırken, diğer metinlerdeki ipuçlarını takip etmemiz ve hermeneutik bulmacanın parçalarını dikkatle bir araya getirmemiz gerekmiştir.

Bu yöndeki çabamızın, yargılamanın insan ilişkileri alanındaki rolünü belirlemeye yönelik bir girişim olarak değerlendirilmesi uygun olacaktır.

Anahtar Sözcükler: Yargılama, genişletilmiş zihniyet, phronesis, aktör, seyirci, ortak duyu, kötülük, totalitarizm.

ABSTRACT

The experience of radical evil, which, along with the totalitarian regime, has succeeded in creating human sequences that march to their death, has established its own hell under the conditions of total domination; and in the world we live in, between man and man. The very basic questions about the very basic issues that continue to disturb us - evil, responsibility, thinking, judgment, etc. - are inherited to the present day. Arendt brought the agenda these basic questions in his works; the problems pointed out by the questions to the discussion took a significant step.

The most important problem to be faced by Otto Adolf Eichmann, one of the leading war criminals of the time, is how a person who seems perfectly normal cannot distinguish right from wrong. The ability to share the world with others and the ability to differentiate right from wrong is not only lacking in Eichmann, but also in silent eyewitnesses who have somehow endorsed totalitarian violence. This striking phenomenon is the starting point of Arendt's study of *The Life of the Mind*, which he intended to write about thinking, will and judgment. Since her life was not enough to complete the final chapter of this book for judgment, we had to follow the clues in other texts and carefully assemble the pieces of hermeneutic puzzle as we tried to discover where she wanted to go. It would be appropriate to consider our efforts as an attempt to determine the role of the judgement in the field of human relations.

Keywords: Judgment, enlarged mentality, phronesis, actor, spectator, common sense, evil, totalitarianism.

Giriş

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

Arendt'in iki ana kaygısı -eylemde bulunma ve düşünme- arasındaki çatışma, yargılamayla ilgili düşüncelerinin merkezinde yer almaktadır (Bernstein, 1986, s. 221). Kendi deyişiyle, "yargılama kapasitesi/yargıda bulunma gücü özellikle politik bir yetidir" (Arendt, 2006a, s. 217, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262) çünkü kişiye meseleleri sadece kendi bakış açısından değil, orada varolan herkesin bakış açısından görebilme olanağını verir (Arendt, 2006a, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262); hatta yargılama/yargıda bulunma -kişinin kendisini kamusal alanda, daima başkalarıyla paylaşılan ortak dünyada yönlendirmesini sağladığı sürece- politik bir varlık olarak insanın sahip olduğu en temel yeteneklerden biri diye nitelendirilebilir (Arendt, 2006a, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262). Öte yandan, yargılama, "insani ilişkilerle/ meselelerle ilgili piyesin *anlamını* anlamaya çalışan seyircinin zihinsel etkinliği olarak da betimlenir" (Bernstein, 1986, s. 221). Yargılama, eyleme katılan ve eylemde bulunanların mükemmel yetisi olduğu kadar, eyleme katılmayan seyircilerin de yetisidir (Bernstein, 1986, s. 221). Buradan hareketle, Arendt'ten söz edilirken, yargılamanın hem *vita activa* ve en yüksek insansal etkinlik olan eylem açısından hem de *vita contemplativa* açısından ayrı ayrı sorgulanması gerektiği savı temellendirilebilir. Ancak bütün bunlar iddialı belirlemelerdir ve böyle birdenbire ortaya konduklarında anlaşılır olmaktan uzaktır. En sonunda, Steinberger ile birlikte, "onun çalışmalarının neredeyse yanıtladığı kadar

çok soruya neden olduğunu” (Steinberger, 1990, s. 816) düşünmek de mümkündür. Bu makalede, yargılamanın Arendt’in politika kuramındaki özel yerini keşfetmek amacıyla kapsamlı bir soruşturma yürütülecek; yukarıdaki belirlemelerin anlaşılır kılınmasına çalışılacaktır. Yanıtlanmayı bekleyen en önemli soru ise yargı gücü ve/veya yargılamanın insan ilişkileri dünyasında nasıl bir rol üstlendiğine ilişkin olan olacaktır.

Arendt’te Ana Çizgileriyle Yargılama Problemi

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

Birincisi, genel olarak politik olan, kişi göç ettiğinde kişisel bir yazgı haline geldi. İkincisi, arkadaşlarımız “koordine oldu” ya da hizaya geldi. Sorun, kişisel sorun, düşmanlarımızın ne yaptığı değil, dostlarımızın ne yaptığıydı. Görece gönüllü olan -her halükârda, henüz terör baskısı altında olmayan- *Gleichschaltung*¹ (koordinasyon) dalgasında, insanın etrafında sanki boş bir alan oluşmuştu. Ben entelektüel bir çevrede yaşadım fakat diğer insanlardan da haberdardım. Ve entelektüeller arasında *Gleichschaltung*, deyim yerindeyse, kuraldı. Ama diğer insanlar arasında değildi. Ve ben bunu hiç unutmadım. [...] Hiç kimse hiçbir zaman “koordine” olanı suçlamadı çünkü karısına veya çocuğuna bakmak zorundaydı. En kötü şey, bazı insanların gerçekten Nazizme inanmış olmasıydı! Kısa bir süre için, çoğu çok kısa bir süre için. Ama bu, Hitler’le ilgili fikirler oluşturdukları anlamına gelmektedir, kısmen son derece ilginç şeyler! Tamamen inanılmaz, ilginç ve karmaşık şeyler! Sıradan düzeyin çok üstünde şeyler! Bunu garip buldum. Bugün, kendi fikirleri ile tuzağa

¹ *Gleichschaltung* ya da politik koordinasyon terimi, Nazi döneminin başlangıcında, değişen politik iklime (kendi pozisyonunu güvence altına almak ya da iş bulmak için) yaygın bir şekilde teslim olmayı ifade etmektedir. Ayrıca geleneksel örgütleri -gençlik gruplarını, her türlü kulüp ve derneği- belirli bir biçimde Nazi örgütlerine dönüştürmekle ilgili Nazi politikasını tanımlamaktadır (Bkz. Hannah Arendt, “What Remains? The Language Remains”: A Conversation with Günter Gaus, *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde, J. Kohn (Ed.), Schocken Books, New York 2005b, s. 11, dipnot. Ek olarak bkz. Hannah Arendt, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm “Anlama Denemeleri 1930-1954”*, İ. Yıldız (Çev.), Dipnot Yayınları, Ankara 2014, s. 50, dipnot.

düşürüldüklerini söyleyebilirim. Olan biten buydu (Arendt, 2005b, s. 10-11, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 50-51).

Arendt, geleneksel ahlâk anlayışının ve etik disiplininin kötülüğün yeni yüzüne ışık tutmada yetersiz kaldığından şikâyet etmekte; bunu bir sorun olarak düşüncesinin odağına özellikle taşımaktadır (Bernstein, 2010, s. 276). Geleneksel disiplinler, âdetlere ve kurallara dayanmaktaydı ancak totalitarizm bu âdet ve kural dizisinin karşıtı olan bir başka diziyle ne kadar kolay değiştirilebileceğini açığa çıkarmıştı (Bernstein, 2010, s. 276). İnsanların uzunca bir süre doğruyu yanlıştan ayırmak için kullandığı, başkalarını ve kendilerini yargılamak ya da savunmak için başvurduğu ahlâki kural ve standartların neredeyse bir gece içerisinde geçerliliğini kaybettiğini (Arendt, 1994, s. 740, ayrıca bkz. Arendt, 2005a, s. 50 ve Arendt, 2018a, s. 50) ifade eden Arendt, şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “[...] bütün bunlar, pek fark ettirmeden, neredeyse bir gecede çöktü ve sonra sanki ahlâk [...] bir kişinin ya da bir halkın sofrada adabını değiştirmekten çok da zor olmayacak şekilde bir başkasıyla değiştirilebilecek bir dizi *mores*, gelenek ve yol yordam olarak birdenbire açığa vurulmuş oldu” (Arendt, 1994, s. 740, ayrıca bkz. Arendt, 2005a, s. 50 ve Arendt, 2018a, s. 50). İnsanların yok saymayı, aşağılamayı ve en sonunda öldürmeyi buyuran yeni kurallara göre yaşamayı kolayca öğrenmesini şaşırtıcı bulan Arendt, yine de “her birimizin içinde bir Eichmann var” fikrini reddetmektedir (Arendt, 2018b, s. 448). Eichmann’la ilgili kitabı dolayısıyla bir eleştirmen tarafından bu fikir kendisine atfedildiğinde, çok sert bir yanıt vermekte tereddüt etmemiştir: “Sizin içinizde yok, benim içimde yok! [...] Bu ‘Eichmann her birimizin içinde’ düşüncesinden her zaman nefret etmişimdir. Bu, kesinlikle doğru değil. Bu, aksi kadar, yani ‘Eichmann hiç kimsenin içinde yoktur’ ifadesi kadar asılsız olur” (Arendt, 2018b, s. 448). Diğer taraftan, toptan tahakküm koşulları altında bile kötülüğe direnmeyi, yanlıştan doğruyu çıkarmayı ve akla uygun davranmayı başarabilen bazı kişilere rastlanmaktadır. *Kötülüğün Sıradanlığı* kitabı için sonradan yazdığı ek bölümde, Arendt, tam da bu konuyu ele almakta ve şunları kaydetmektedir: “Hâlâ doğruyu yanlıştan ayırabilen bir avuç insan aslında sadece kendi yargısına göre hareket etti ve bunu serbestçe yaptı; uyacakları, karşılaştıkları özel durumları sınıflandırabilecekleri kurallar yoktu. Bir olay meydana geldiği anda karar vermek zorundaydılar, çünkü emsalsiz olan için hiçbir kural yoktu” (Arendt, 2009a, s. 299). Bu çok az sayıdaki insan, dört bir yanı kuşatan kötülüğe nasıl

karşı koyabilmişti? Onları kamusal ve özel yaşamdaki ahlâki enkazdan kurtaran neydi? “Neyin doğru, neyin yanlış olduğuna karar verme kapasiteleriydi, karşılaştıkları kötülüğü önceden varolan genel kurallara yaslanmadan yargılama kapasiteleriydi” (Bernstein, 2010, s. 276). Arendt’in Eichmann’da ve olayları hiçbir şeye karışmadan kenardan izleyen -bir anlamda Üçüncü Reich’in yürüttüğü terör politikasını desteklemiş olan- saygıdeğer toplumun saygıdeğer üyelerinde eksik bulunduğu da budur: Basmakalıp sözlere ve döneme özgü dil kurallarına başvurmadan neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt edebilme yeteneği, yazık ki, büyük bir çoğunluk için söz konusu değildir (Bernstein, 1999, s. 169). Bunu önemli bir sorun olarak öne çıkaran Arendt, savaştan sonraki yıllarda yargılama konusunu ayrıca ele almak istemiş; özellikle -kendi deyişiyle- tamamen yeni bir insan yetisini yani yargı gücünü keşfeden Kant’a (Arendt, 1992, s. 10) yönelmiştir. Ancak yargılamanın alanını genişletmiş; Kant’ın estetik sorunu ve beğeniyle bağlantılı olarak ele aldığı yargının önemli ahlâki ve politik sonuçları olduğunu (Bernstein, 2010, s. 276) ileri sürmüştür. Yargılama, Arendt’in elinde, inceltilmiş teorik bilgi gerektirmeyen, yaşamın her alanından -eğitilmiş ya da eğitimsiz- bireyler tarafından sergilenebilen bir yetiye dönüşmüştür (Bernstein, 2010, s. 276).

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

Herkes diğer herkesin yaptığı ve inandığı şeylerle düşünmeden sürüklendiğinde, düşünenler, [buna] katılmayı reddedileri göze çarptığı ve dolayısıyla bir tür eyleme dönüştüğü için saklandıkları yerden çıkmış olurlar. Bu tür kriz/buhran durumlarında, düşünmenin arındırıcı/arıtıcı bileşeninin (sorgulanmamış görüşlerin içerimlerini ortaya çıkaran ve böylece onları -değerleri, öğretileri, teorileri, hatta kanaatleri- yok eden Sokrates’in ebeliğinin) dolaylı olarak [sonuçları itibariyle] politik olduğu görülür. Çünkü bu yıkımın başka bir yeti üzerinde, kimilerinin bazı nedenlerle insanın zihinsel yeteneklerinin en politik olanı olarak niteleyebileceği yargılama yetisi üzerinde özgürleştirici bir etkisi vardır. *Tikelleri* [özel olanları], genel kurallar altında sınıflandırmadan yargılayan yetidir bu. [O kurallar ki] başka âdet ve kurallarla değiştirilebilecek âdetlere dönüşene kadar öğretilebilir ve öğrenilebilirler. *Tikelleri* [özel olanları] yargılama yetisi (Kant’ın açığa çıkardığı biçimiyle), “bu yanlış”, “bu güzel” ve benzeri şeyleri diyebilme yeteneği, düşünme yetisi ile aynı

değildir. Düşünme, görünmeyenlerle, orada artık bulunmayan şeylerin temsilleriyle ilgilenir; yargılama ise her zaman tikellerle [özel olanlarla] ve elimizin altındaki şeylerle ilgilenir. Fakat ikisi, tıpkı bilinç ve vicdan gibi, birbiriyle ilişkilidir. Eğer düşünme -sessiz diyalogun bir-içinde-iki'si- bilincimize verili olduğu biçimiyle kimliğimiz dahilindeki farkı edimselleştirir, dolayısıyla da yan ürünü olarak vicdanı ortaya çıkarırsa, o zaman düşünmenin özgürleştirici etkisinin yan ürünü olan yargılama da düşünmeyi eyleme dönüştürür [kuvveden fiile çıkarır, *realize*]. Onu [düşünmeyi], hiçbir zaman yalnız olmadığım ve düşünebilmek için daima fazlasıyla meşgul olduğum görünümeler dünyasında apaçık gösterir. Düşünce rüzgârının tezahürü bilgi değildir; doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırt etme yeteneğidir. Ve bu, çıkarların masaya yatırıldığı nadir anlarda, felâketleri gerçekten önleyebilir, en azından kişinin kendisi için (Arendt, 1981, s. 192-193, ayrıca bkz. Arendt, 2018c, s. 224).

Yukarıda alıntılanan iki paragraf dikkatlice analiz edildiğinde, burada yer alan belirlemelerin Arendt'in yargılamaya ilgili karakteristik görüşlerinden birkaçını ortaya koyduğu kolayca fark edilir. Her şeyden önce, yargılama/yargı gücü, politik bir yeti olarak, üstelik insanın sahip olduğu zihinsel yeteneklerin en politik olanı olarak karşımızda durmaktadır. Arendt için yargılama politiktir çünkü bir topluluğa ait olmamızı mümkün kılan duyuda ve bu duyunun işaret ettiği *sensus communis* [*common sense*] kavramında temellenmektedir (Bernstein, 1999, s. 169). “Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı” başlıklı makalesinde, yargılama yetisinin köklerinin *common sense*'te bulunduğunu (Arendt, 2006a, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 263) çok açık bir biçimde dile getirmektedir. Kaldı ki, “tamamen özel ve ‘özel’ beş duyumuz ile onların sağladığı duyu verilerinin kendilerini başkalarıyla ortaklaşa sahip olduğumuz ve paylaştığımız önel olmayan, ‘nesnel’ bir dünyaya uydurabilmesini [bu ortak duyuya] borçluyuzdur” (Arendt, 2006a, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 263). Yargılamanın vazgeçilmezliği de “dünyayı-başkaları-ile-paylaşmanın [duyulur halde yaşandığı] önemli [...] etkinliklerden biri” (Arendt, 2006a, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 263) olmasından ileri gelmektedir. Yeniden yukarıda alıntılanan paragraflara dönecek olursa, Arendt'in, sorgulayarak düşünmenin, yani Sokrates'in ebeliğinin, sorgulanmadan benimsenmiş bütün öğretisi, teori, inanç ve kanılar için yıkıcı bir tehdit oluşturduğunu kabul ettiği bir kez daha görülecektir. O, bu türden bir düşünmenin sonuçları itibariyle politik olduğunu ve yol açtığı yıkımın yargılama yetisini özgürleştirdiğini iddia etmektedir. Öyleyse düşünme, yargılama yetisini özgürleştirerek harekete geçirmektedir. Yargılama da düşünmeyi görünümeler dünyasına dahil etmekte; düşünmenin ve düşüncenin burada, insan ilişkileri alanında açıkça görünmesine izin vermektedir. Tam da Arendt'in belirttiği gibi, düşünme ve yargılama, karşılıklı ilişki içindedir. Bu paragrafları bu denli öne çıkararak bir başka neden de yargılamaya ilişkin açık bir tanım sunmasıdır:

Arendt'in anladığı haliyle, yargılama, tikel olanlarla uğraşan ve insanın doğruyla yanlış, güzelle çirkin arasında ayırım yapabilmesini sağlayan yetidir.

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

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

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

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

İlk kez 1971 yılında, tam da *Zihnin Yaşamı*'nın düşünmeyle ilgili birinci bölümünü yazdığı sırada, *Social Research* dergisinde yayımlanan “Düşünme ve Ahlâka Dair Değerlendirmeler” başlıklı

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

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

Gelinen noktada, Arendt'i yargılama yetisi üzerine düşünmeye iten farklı tür ve düzeylerdeki yargıların tek tek belirlenip sıralanması da yararlı olacaktır. Her şeyden önce, Eichmann'ı kişisel sorumluluğu ve suçu nedeniyle cezalandıran mahkemenin hukuki yargısı vardır (Bernstein, 1999, s. 166). Yine bununla bağlantılı olarak, ikinci sırada, Eichmann'ın yargılama kapasitesini merkeze alan sorun, daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, onun en başından beri düşünme ve yargılama konusunda sergilediği başarısızlık vardır (Bernstein, 1999, s. 166). Arendt, insanların hiç düşünme gereği duymadan yaşamasını ve bunu bir alışkanlık haline getirmesini, yani “eylemleri hakkında yargıda bulunmaktan azade biçimde yalnızca yaşamaya yönelmiş olması”nı (Dinçer, 2018, s. 177), doğurduğu sonuçlar bakımından dehşet verici bulmaktadır. Üçüncü olarak, öteki olana yönelik haksızlığı, öldürmeyi ve terörü yasal hale getiren koşullara rağmen hâlâ doğru ve yanlış arasında ayırım yapabilen bir avuç insanın yargı gücüyle ilgili daha genel bir konu vardır (Bernstein, 1999, s. 166). Son olarak, olayları dışarıdan izleyenlerin, akıl almaz olanı anlamaya çalışan seyircilerin

yargısı vardır (Bernstein, 1999, s. 166). Arendt'in, Eichmann'ın İsrail'deki duruşmasından sonra, bu konuları ısrarcı bir şekilde tekrar tekrar ele aldığı görülmektedir. Ne yazık ki, yargılama sorununu çözümlenmeye yönelik girişimi, 1975'teki ölümü nedeniyle yarım kalmıştır. *Zihnin Yaşamı*'nda düşünme ve iradeyi irdeleyen ilk iki bölüme serpiştirilmiş birkaç görüş, Kant'ın siyaset felsefesi ile ilgili olarak 1970 güz döneminde New School'da verdiği bir dizi derse ait notlar, *Zihnin Yaşamı*'nı yazarken kaleme aldığı "Düşünme ve Ahlâka Dair Değerlendirmeler" başlıklı makale, *Geçmişle Gelecek Arasında* isimli kitabın içeriğine dahil edilen iki ayrı yazı -"Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı", "Hakikat ve Politika"- dışında ondan bize kalan pek bir şey yoktur. Bu metinler de birleşik bir yargı kuramından çok, eylemde bulunan aktörün ve geçmişten anlam çıkaracak seyircinin bakış açısına dayalı iki farklı yargılama modeli sunmaktadır:

Arendt'in yargılama konusuna ilişkin yazılarının az çok ayrı iki evreye bölündüğü görülebilir; yargılama, bu evrelerin ilkinde kamusal alanda eylemde bulunan politik aktörlerin yetisidir, sonrakinde ise [eyleme] katılmayan seyircilerin, en başta da geçmişin anlamını kavramaya ve bizi olup bitene alıştırmaya ["bir fikre kendini alıştırmak" gibi bir anlamda; geçmişle yüzleşip barışmak için her şeyden önce olup biteni bir realite olarak tanımak, kabullenmek, yani olanların gerçekten olduğu fikrine alışmak gerekir] çalışan şair ve tarihçilerin ayrıcalığıdır.² Bu sonraki formüleştirmede, Arendt, artık yargılama ile politik yaşamın bir özelliği olarak, kamusal alanda nasıl hareket edileceğine karar vermek için eylemde bulunanlar/aktörler tarafından kullanılan yeti olarak değil, zihnin yaşamında bir bileşen olarak, ayrıcalıklı seyircilerin geçmişten anlam çıkarabilmesini, dolayısıyla dönemi ve geriye dönük bir şekilde trajediyi kabullen[dir]mesini sağlayan yeti olarak ilgilenmektedir (D'entrèves, 2000, s. 246).

Arendt, aralarında bir gerginlik varmış gibi duran iki ayrı yargılama modeli sunmak dışında, bu konuda başvurulabilecek iki felsefi kaynağa -Aristoteles ve Kant- göre yargının durumunu/konumunu da açıklığa kavuşturmamıştır (D'entrèves, 2000, s. 246). "Aristotelesçi modelde yargının geçerliliğini sağlayan, *phrónimos* [φρόνιμος; akli başında, sağgörülü] kişinin yargısının örnek niteliğinde olmasıken, Kantçı modelde (estetik) yargılarımızın geçerliliğinin

² Arendt, tek değerlendirme ölçütü başarı olan dünya tarihi anlayışı ve bu anlayışla ortaya konan teoriler karşısında, insanlık onurunu kurtaracak bir kapasite, bir yetenek olarak yargılamayı/yargı gücünü işaret etmektedir (Bu yorum için bkz. Maurizio Passerin D'entrèves, Arendt's Theory of Judgment, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* içinde, D. Villa (Ed.), Cambridge University Press, New York 2000, s. 258, 6. not). *Zihnin Yaşamı*'nda düşünmeye ayırdığı ilk bölümde, "Son Not" başlığı altında, şöyle bir sav ileri sürmektedir: "Eğer yargılama geçmişi ele alma/geçmişle hesaplaşma yetimizse, tarihçi, geçmişi anlatarak yargıçlık koltuğuna oturan sorgulayıcı kişidir. Eğer durum buysa, insanlık onurumuzu geri kazanabilir, onu, deyim yerindeyse, [...] modern çağ Tarihi adı verilen sahte-kutsallığın elinden kurtarabiliriz" (Bkz. Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Vol. I*, Harvest Book/Harcourt, Inc., New York 1981, s. 216, ayrıca Türkçe basım için bkz. Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, İ. Ilgar (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 2018c, s. 245-246).

temeli, herkesin onayını kazanma umuduyla, bu yargıların tümel ifade edilebilirliğidir” (Benhabib, 1988, s. 40, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 181). İki anlayış birbirinden ayrılıyor, âdeta ters yönde hareket ediyor gibi görünmektedir: Aristoteles’inki tikellik, Kant’inki ise tümellik ve tarafsızlık ile ilgilidir (D’entrèves, 2000, s. 246). Yargılama teorisinde eylemde bulunan kişinin -aktörün- eylemde bulunmak için yargılaması ve seyircinin geçmişten anlam çıkarmak için yargılaması biçiminde özetlenebilecek iki ayrı modele yer veren Arendt’in düşünceleri, yargının bu iki önemli kaynağı arasında gidip gelmektedir. Hem *phronesis*in bir boyutu olarak Aristotelesçi yargıya hem de *genişletilmiş düşünce* veya *temsil edici düşünme yetisi* olarak anlaşılan Kantçı yargı gücüne başvurması ve bunları bir araya getirme girişiminde bulunması (Benhabib, 1988, s. 31, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 165-166), son tahlilde, yargının konumunu/durumunu belirsizleştirmektedir. Christopher Lasch’ın belirttiği gibi,

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

Ancak Aristotelesçi ve Kantçı öğeler arasında yapılan ve ilk bakışta akla yatkın görünmeyen bu sentezin bir noktada verimli olduğu söylenebilir çünkü Arendt, insan ilişkilerinde Aristotelesçi geleneğe ait ahlâki yargının rolünü teslim etmekle birlikte, evrenselliği ölçü alan ilkeli bir ahlâki bakış açısının sürdürülmesine izin verecek rasyonelliğin ve öznelerarası geçerliliğin Kant’ın ölçüp biçmeye, düşünümeye dayalı reflektif yargı modelinin bağrında yatıyor olabileceğini ima etmektedir (Benhabib, 1988, s. 41, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 181-182). Öyleyse, eyleme dönük pratik sorunlarda tikele duyulan Aristotelesçi ilgi ile ilkeye dayanan, tümeli işaret eden Kantçı ahlâk görüşünü buluşturmaya yönelik bu girişim, kafa karıştırıcı bulunarak tozlu raflara kaldırılmadan önce, geliştirilmeye değer bir anlayış içeriyor olabileceği (Benhabib, 1988, s. 31-32, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 167) fikrinden hareketle yeniden analiz edilebilir. Arendt’in yargıya ilişkin

düşünceleri -ne kadar dağınık görünürse görünsün- Aristotelesçi ve Kantçı öğeler arasındaki karşıtlığı zayıflatarak, “günümüz ahlâk ve politika teorisindeki yanlış kurulmuş bazı cepheleri görmemize yardımcı olabilir” (Benhabib, 1988, s. 32, ayrıca bkz. Benhabib, 1999, s. 167).

***Vita Activa** ile İlişkisinde Yargılama**

Arendt, “Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı” ile “Hakikat ve Politika” başlıklı makalelerinde, daha çok *politik* olarak nitelendirilmeyi hak eden bir yargılama modeli sunmaktadır: Öyle ki, sözü edilen bu metinlerde yargılama, politik aktörün kamusal alanda ne tür eylemler gerçekleştirmesi gerektiğine karar vermesini sağlayan; eylemlerine yön vermesi bakımından aktörün hangi amaçların daha uygun ya da ardından gidilmeye değer olduğunu anlamasına izin veren; geçmişteki eylemler için olduğu kadar, geçmişte kalmış kararların sonuçları için de kimin övüleceği veya suçlanacağı konusunda ona rehberlik eden bir yeti olarak ele alınmıştır (D’entrèves, 2000, s. 252). Bu modelde, yargılama, “özellikle politik bir yeti” olarak (Arendt, 2006a, s. 217, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262); yani kişiye olayları ya da meseleleri “sadece kendi bakış açısından değil, orada bulunan herkesin bakış açısından” görme imkânını veren yeti olarak (Arendt, 2006a, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262); kişiye kendisini kamusal alanda, ortak dünyada yönlendirmesi için imkân tanıdığı ölçüde, politik bir varlık olan insanın en “temel yeteneklerinden biri” olarak (Arendt, 2006a, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262) düşünülmektedir. Arendt’e göre,

Yunanlılar, bu yetiye [yargılama yetisine] φρόνησις ya da içgörü [*insight*] derdi ve onu, filozofun bilgeliğinden ayrı olarak, devlet adamının başlıca erdemi veya üstünlüğü saymışlardı. Bu yargılayan içgörü ile kuramsal düşünce arasındaki fark, birincisinin köklerinin bizim çoğunlukla ortak duyu [*common sense*] dediğimiz şeyde olmasında, ikincisinin ise sürekli olarak [bu ortak duyuyu] aşmasında yatmaktadır. Ortak duyu, [...] ortak bir dünya olduğu sürece, dünyanın içyüzünü bize göstermektedir; tamamen özel ve “özel” beş duyumuz ile onların sağladığı duyu verilerinin kendilerini başkalarıyla ortaklaşa sahip olduğumuz ve paylaştığımız önel olmayan, “nesnel” bir dünyaya uydurabilmesini, bu ortak

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

duyuya borçluyuzdur. Yargılama, en önemlisi olmasa da, dünyayı-başkaları-ile-paylaşma olgusunun meydana geldiği önemli etkinliklerden biridir (Arendt, 2006a, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262-263).

Dahası, yargıların, tarafları anlaşmaya varmaya mecbur etmek anlamında zorlayıcı olmadığından, yargıda bulunan kişinin önünde sonunda uzlaşma umuduyla sadece başkalarının onayını elde etmeye çalışabileceğinden ancak hiçbir zaman baskı yapamayacağından söz ederken (Arendt, 2006a, s. 219, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 264), Arendt, aslında yargıya ve yargılamaya ilişkin çok önemli bir özelliği dile getirmektedir: Yargıda bulunurken, diğer herkesin yargısına başvurabilir, belli bir konuda fikir birliğine ulaşmanın yollarını arayabiliriz fakat ne kendimizi ne de başkalarını uzlaşma için zorlayabiliriz. Yani yargılar, zorlayıcı değil, politik görüşler gibi “ikna edici”dir (Arendt, 2006a, s. 219, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 264). Arendt, yargıların bu ayırt edici özelliğini kur yapmaya benzetmekte; “[b]u ‘kur yapma’ ya da ikna etme, âdeta Yunanlıların *πειθειν* [*peithein*] dediği şeye, birbiriyle konuşan insanlara özgü politik bir form olarak gördükleri inandırıcı ve ikna edici söz söylemeye karşılık gelir” (Arendt, 2006a, s. 219, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 264) fikriyle ortaya çıkmaktadır. Birçok yorumcu tarafından, Arendt’in Aristotelesçi *phronesis* kavramı ile Kant’ın genişletilmiş zihniyet [*enlarged mentality*] düşüncesini birlikte kullanmasında bir çelişki olduğu iddia edilmiştir; iddialarına göre, bunlar birbirine karşıttır çünkü ilki tikelle ilgiliyken, ikincisinde tümellik ve tarafsızlık vurgulanmaktadır (D’entrèves, 2000, s. 253). Burada, bu çelişkinin daha çok görünüşte olduğu, ikisini mutlak bir sınır çizgisiyle birbirinden ayırmak gerekmediği tezi savunulacaktır çünkü Kant’ın estetik yargı teorisinde reflektif yargıdan, yani tümelin verilmediği ama tikelden bulunmasının gerektiği yargılardan da söz edilmektedir. Kant, sadece tikel veriliyse ve bu tikel için tümelin bulunması gerekiyorsa, “o zaman yargı gücü yalnızca *ölçünme işini yapandır* [*ölçüp biçendir/düşünüp taşınandır/derinlemesine düşünendir, reflecting*]” (Kant, 2000, s. 67, 5: 179, ayrıca bkz. Kant, 2016, s. 23) demektedir. Öyleyse, Arendt’in başvurmuş olduğu estetik yargı teorisinin, Aristoteles’in *phronesis* kavramıyla yakından ilişkili olduğu (D’entrèves, 2000, s. 253) öne sürülebilir. Çünkü “[h]er ikisi de tikellere ilişkin yargıyla tikeller *olarak* ilgilenmektedir, tümel kurallar altındaki kapsamlarıyla değil” (D’entrèves, 2000, s. 253). Ayrım, yargının geçerliliğine karar verirken neyin ölçüt alınacağı sorusuna verilen yanıtta aranmalıdır:

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

Arendt için politik yargıların geçerliliği, temsil edici düşünme yeteneğimize, yani bir zenginlik olarak dünyadaki çoğulluğu oluşturan diğer herkesin bakış açısını zihnimize temsil ederek, dolayısıyla da başkalarının bakış açısını hesaba katarak düşünebilmemize bağlıdır (D'entrèves, 2000, s. 253). Bu da yargıların geçerliliğinin başkalarının varlığına bağlı olduğunu (Arendt, 2006a, s. 217, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 262) söylemenin bir başka yoludur. Arendt, politik yaşam için gerekli olan belirli bir düşünme tarzına ışık tutmaya çalışırken, yargılama etkinliğinin kendisini de “politik eylemin mükemmel formu” (Villa, 1999, s. 20) olarak ortaya koymaktadır. Çünkü “temsil eden düşünme” ve “genişletilmiş zihniyet” kavramları tarafından kuşatılan yargılama sürecinde, çoğulluk fikri korunmakta, görüş elde edilmekte ve müzakereye dayalı rasyonellik göklere çıkarılmaktadır (Villa, 1999, s. 20). Böylece, daima başkalarıyla birlikte kurduğumuz ve paylaştığımız bu ortak dünyanın sadece kendi penceremizden görünenlerle sınırlı olmadığını, olamayacağını; sorunlara farklı görüş açılarından hareketle bakabildiğimiz, bakmaya istekli olduğumuz sürece, dünyayı beraber ve insanca yaşanabilir bir alan olarak koruyabileceğimizi anlamamız mümkündür. Aslında Nietzsche'nin bize hatırlattığı gibi, “o denli çok gözlere, farklı gözlere gerek vardır; o denli araştırdığımız nesnenin içine girip, ‘kavramamızı’ ‘nesnel/ tarafsız’ kılarız” (Nietzsche, 1989, s. 119, ayrıca bkz. Nietzsche, 2010, s. 139). Dünyaya farklı açılardan bakabilmeyi olanaklı hale getiren buradaki gibi bir temsil edici düşünme yeteneği ise ancak kişilerin belirli konular üzerine görüş alışverişi yapabileceği, kendi görüşleri ile diğerlerinin arasındaki uyumu ya da uçurumu görebileceği bir kamu alanında kazanılabilir ve test edilebilir (D'entrèves, 2000, s. 253-254). Agorada diyalog ya da aklın kamusal kullanımı, kişinin zihniyetini genişletebilen en iyi yollar arasındadır (Villa, 1999, s. 24). Bu açıdan bakıldığında, “görüş oluşturma süreci, asla tek başına yapılan bir etkinlik değildir” (D'entrèves, 2000, s. 254); demek ki “bir görüş oluştururken, bütün bağlarımı terk etsem, tamamen yalnız olsam bile, felsefi düşüncenin o tek başınalık durumunda, basitçe söylemek gerekirse sadece kendimle birlikte değilimdir; kendimi başka herkesin temsilcisi yapabileceğim bu genelgeçer birbirine bağlılık dünyasının içerisinde kalmaktayım” (Arendt, 2006b, s. 237, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 290-291). Hakikatle değil, görüşle ilgili konularda,

“düşüncemiz gerçekten de hercaidir, deyim yerindeyse daldan dala, dünyanın bir yanından diğer yanına koşar, birbiriyle çatışan her tür fikri baştan sona dolaşır, ta ki sonunda bu tikelliklerden belli ölçüde tarafsız bir genelliğe çıkıncaya kadar” (Arendt, 2006b, s. 238, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 291). Öyleyse, bu şekilde görüş oluşturma süreci, farklı düşüncelerle, farklı fikirlerle gerçek bir karşılaşmayı gerektirmektedir (D’entrèves, 2000, s. 254). Arendt’e göre, belirli bir konunun/sorunun “insan kavrayışının parlak ışığına tutulup, [tamamen] anlaşılır hale getirilinceye kadar” her yönden, olası her açıdan görülebilmesi ve sorgulanabilmesi (Arendt, 2006b, s. 238, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 291) ancak böyle gerçek karşılaşmaların olduğu bir süreçle mümkündür. Tartışma, başkalarıyla konuşarak konuyu/sorunu irdeleme ve kişinin başkalarıyla kurduğu/kuracağı ilişkiler sayesinde kendi bakış açısını genişletmesi, “özel geçerlilikten daha fazlasını gerektirebilecek görüşlerin oluşması için gerçekten önemlidir” (D’entrèves, 2000, s. 254). Politik açıdan bakılacak olursa, “[t]artışmanın kendisi bir eylem biçimidir ve ‘eylem’ (Arendt’in insani etkinliğin özgün ve en yüksek biçimini tanımlamak için kullandığı terim) *vita activa*’nın öbür biçimleriyle, emek ve işle, karıştırılmamalı veya birleştirilmemelidir” (Bernstein, 1986, s. 222). İnsan, *animal laborans*’tır, aynı zamanda *homo faber*’dir; iki etkinlik biçiminin de insanlık durumuna dayandığı açıktır ancak bunlar insanın ayırıcı özelliğini, insanlığını ortaya çıkaran eylemle bir tutulmamalıdır (Bernstein, 1986, s. 222). Çünkü “[e]n genel anlamıyla eylemek, inisiyatifi ele almak, başlamak [...], [...] bir şeyleri harekete geçirmek demektir” (Arendt, 1998, s. 177, ayrıca bkz. Arendt, 2009b, s. 260). “İnsanlar, eylemde bulunarak ve konuşarak kim olduklarını gösterir, benzersiz kişisel kimliklerini etkin bir şekilde ortaya koyar, bu sayede insan dünyasında boy gösterirler” (Arendt, 1998, s. 179, ayrıca bkz. Arendt, 2009b, s. 263). Arendt’in ifadesiyle, “[k]onuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam [...] kelimenin tam anlamıyla yaşarken ölmek demektir; artık insanlar arasında geçirilmediği için bir insan yaşamı olmaktan çıkmıştır” (Arendt, 1998, s. 176, ayrıca bkz. Arendt, 2009b, s. 259). Kişiler, eylemde bulunarak ve konuşarak dünyaya, dünyadaki insani yaşama dönebilmektedir. “Eylem, öznenin/failin konuşma edimi ile kamuda açığa vurulmasıdır” (Bernstein, 1986, s. 222). Bu konuda, Arendt’in aşağıdaki sözleri belirleyici olacaktır:

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

Eylem ve konuşma arasındaki ilişkiye işaret eden yukarıdaki paragraftan yola çıkarak, birtakım sonuçlara ulaşılabilir. En önemlisi, insani çoğulluğun, eylem ve konuşmanın temel koşulu olmasıdır (Arendt, 1998, s. 175, ayrıca bkz. Arendt, 2009b, s. 258); böyle bir çoğulluk olmasaydı, eylem ve konuşma da olamazdı (Bernstein, 1986, s. 222). Yani insanlar kim oldukları bakımından farklılık göstermeselerdi, istek, tutku, merak ve amaçlarıyla türdeşlerinden ayrılmasalardı, kendilerini anlaşılır kılmak için çabalamaya, konuşmaya veya eylemde bulunmaya gerek duymazlardı; zaten aynı olan ihtiyaç ve isteklerini, işaret ve seslerin yardımıyla birbirlerine iletebilirlerdi (Arendt, 1998, s. 175-176, ayrıca bkz. Arendt, 2009b, s. 258). İnsani çoğulluk, eylem ve konuşmanın temel koşuludur. Bunu söylemek, hem eylem hem de konuşmanın sadece “insanlar *arasında*” gerçekleştiğini (Bernstein, 1986, s. 223) söylemekle aynı şeydir. Emek, iş, hatta düşünme, bireyler tarafından tek başına gerçekleştirilebiliyorken, eylem ve konuşmada tanığa, başka insanların katılımına ihtiyaç duyulmaktadır (Bernstein, 1986, s. 223). Arendt’in eyleme diğer insani etkinliklerden çok daha fazla önem vermesinin nedeni de bu noktada açıklığa kavuşmaktadır. Eylemin önemi ve kolaylıkla ayırt edilebilen üstünlüğü, insanların birbiriyle karşılaşabileceği, birbirine katılabileceği ve/veya itiraz edebileceği bir kamusal alanın ya da *polis*in varlığını gerektirmesinden (Bernstein, 1986, s. 223) ileri gelmektedir. Bu özellik de Arendt’teki eylemi “doğası gereği politik” (Bernstein, 1986, s. 223) kılmaya yetmektedir. O halde, Arendt’in kastettiği anlamda tartışma, konuşmanın eşlik ettiği önemli bir politik eylem olarak değerlendirilebilir. Bizzat Arendt’in deyişiyle, “tartışma, politik yaşamın tam da özünü oluşturmaktadır” (Arendt, 2006b, s. 236-237, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 290). Bu açıklamalardan hareketle, Arendt’in politika teorisinin, bir kişinin veya grubun diğerine hükmettiği bir iktidar anlayışı yerine insani çoğullukta temellenen karşılıklı eyleme dayandığı; aynı zamanda birer yurttaş olan bireylerin tartışmasına ve birbirlerini ikna etmeye çalışmasına izin veren bir izonomi içerdiği (Bernstein, 1986, s. 224) düşünülebilir. Buradaki gibi bir ikna süreci de politik yaşamın özüdür; başkalarının

manipülasyonu, zorla ya da şiddetle değil, eşitler arasındaki tartışmayla olmaktadır (Bernstein, 1986, s. 224). Demek ki, eşitler arasındaki tartışma, belirli bir konu ya da sorun hakkında yargıya varırken, görüşleri biçimlendirmek, sınamak ve aydınlığa kavuşturmak içindir. Bu süreçte başka insanların görüşlerinin dikkate alınması, “tam anlamıyla politik olan bütün düşüncelerin ayırıcı özelliğidir” (Arendt, 2006b, s. 237, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 290). Bireyler, birçok konuda kişisel görüşlere sahip olabilirler ancak sadece başkalarının bakış açılarını hesaba katıp kendi bakış açılarını genişlettiklerinde tam anlamıyla politik olan *temsil edici* görüşler oluşturabilirler (D’entrèves, 2000, s. 254). Bu noktada, birey, sadece görüşlere sahip olan değildir; o, kendi görüşlerini biçimlendiren, düzenleyen ve oluşturan olarak (Bernstein, 1986, s. 227) çok daha kapsamlı bir şey, çok daha ayrıntılı bir şey yapmaktadır. Temsil eden düşünme/düşünce ise bu şekilde görüş oluşturmanın tanımında vardır. Arendt’in de dediği gibi,

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

Yukarıdaki paragraf, bir konu/sorun hakkında politik görüş oluşturmanın, düşünen kişinin tek başına gerçekleştirebileceği bir etkinlik olmadığını açıkça ortaya koymaktadır; düşünme ve görüş oluşturma, sadece filozof tarafından gerçekleştirilen “özel bir etkinlik” (Bernstein, 1986, s. 228) de değildir artık. Politik yaşam içerisinde görüş oluşturma, öznelarası bir etkinliktir. Politik özne - Arendt’in terminolojisinde aktör- konuşarak, tartışarak, başkalarının fikirlerini göz önünde bulundurarak, bazen ikna ederek, bazen de ikna olarak bu süreci yönetmektedir. Görüşler ancak farklı görüşlerle gerçek bir karşılaşma olduğunda sınanıp genişletilebilmektedir (Bernstein, 1986, s. 228). Kaldı ki, bu görüşler, eşitlerden oluşan politik bir topluluk içerisinde edinilmektedir.

Dolayısıyla her şeyden önce eşitlerden oluşan politik bir topluluğa ihtiyaç vardır; böyle bir toplulukta da bireylerden başka bakış açılarını temsil etmek üzere zihinlerinde canlandırmaları ve kamuya görüş sunma cesaretine sahip olmaları beklenmektedir (Bernstein, 1986, s. 228). Görüş birliği aransa da uzlaşmayı sağlamak her zaman mümkün olmayabilir. Bu, görüş oluşturmada bir kusur ya da aksaklık olduğu anlamına gelmemektedir çünkü “görüşlerin değişkenliği/değişebilirliği, kökü kazınamaz insan çoğulluğunun bir ifadesi” (Bernstein, 1986, s. 228) olarak anlaşılmaktadır. Ancak uzlaşmazlık, çıkarlarla ilgili olmamalıdır. Arendt, görüş oluşturma sürecinde, başka birinin bakış açısını zihninde canlandırmaya çalışan kişinin kendi özel çıkarlarından kurtulması ve tarafsız olması gerektiğini (Arendt, 2006b, s. 237, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 290) özellikle vurgulamaktadır. Görüşler, çıkar ve ilgilerden kesin bir biçimde ayrılmalı, ayrı tutulmalıdır.

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

Arendt’in iletişime, sınınamaya, arındırıp saflaştırmaya, imgeleme -zihinde canlandırma gücüne- ve görüşlerin bir kamusal alanda temsil edilmesi gerekliliğine yaptığı vurgu, “yargılamanın görüş oluşumunda nasıl bir rol oynadığını görmemizi sağlamaktadır” (Bernstein, 1986, s. 228). Yargılama, tam da belirtildiği gibi, “en önemlisi olmasa bile, dünyayı-başkaları-ile-paylaşma olgusunun meydana geldiği önemli etkinliklerden biridir” (Arendt, 2006a, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 263). Arendt’in yargılamanın bu belirleyici/karakteristik özelliği hakkında bize fikir verenin Kant olduğunu iddia ettiği (Bernstein, 1986, s. 228) görülmektedir. Ona göre, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nin getirdiği asıl yenilik, Kant’ın, beğeni olgusunu incelerken, bütün görkemi ile yargılama yetisini/yargı gücünü keşfetmiş olmasıdır (Arendt, 2006a, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 263). Ancak Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde sadece estetik yargılarla, politik alanın dışında kaldığı varsayılan yargılarla ilgilenmekteyken (Arendt, 2006a, s. 218, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 263), Arendt aracılığıyla orada bulduğumuz onun yazılmamış siyaset felsefesi olmuştur (Bernstein, 1986, s. 228-

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

Yargı gücü, başkalarıyla olası/potansiyel bir uzlaşmaya dayanır ve bir şey hakkında yargıda bulunurken etkin durumda olan düşünme süreci, saf akıl yürütmedeki düşünme sürecinde olduğu gibi ben ve kendim arasında geçen bir diyalog değildir; kararımı verirken tamamen yalnız bile olsam, kendisini, daima ve öncelikle, sonunda mutlaka bir uzlaşmaya varmam gerektiğini bildiğim başkaları ile öngörülmüş bir iletişim içerisinde bulur. Yargı, kendine özgü geçerliliğini bu olası/potansiyel uzlaşmadan alır. Bir yandan, bu, bu tür bir yargının kendisini "özel özel koşullar"dan, yani doğal olarak kişiye özelliği içinde her bireyin bakış açısını belirleyen, sadece özel alana ait görüşler olarak kaldıkları sürece meşru olan ama

kamu alanına sokulmaya uygun olmayan ve kamu alanında bütün geçerliliğini yitiren mizaçsal farklılıklardan kurtarması gerektiği anlamına gelir. Öte yandan, bu genişletilmiş düşünme tarzı, sıkı bir izolasyon ya da tek başlılık durumunda işlevini yerine getiremez, çünkü yargı kendi bireysel sınırlarını nasıl aşacağını bilir; “açısından” düşünmesi gereken başkalarının varlığına ihtiyacı vardır, ki onların bakış açılarını dikkate almak zorundadır, onlar olmadan hiçbir şekilde iş görme olanağına sahip değildir. [...] yargı, geçerli olmak için başkalarının varlığına bağlıdır (Arendt, 2006a, s. 217, ayrıca bkz. Arendt, 2010, s. 261-262).

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

Vita Contemplativa ile İlişkisinde Yargılama**

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

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

Yeryüzünde olan her şeyin insan tarafından anlaşılır olması gerektiği inancı, tarihi klişelerle yorumlamaya sebep olabilir. Anlama/kavrama, aşırı kötü olanı reddetmek, emsallerden emsalsizi çıkarsamak veya olguları gerçekliğin etkisinin ve deneyimin şokunun artık hissedilmeyeceği türde analogiler ve genellemelerle açıklamak anlamına gelmez. Aksine, yüzyılımızın sırtımıza yüklediği yükü incelemek ve onu bilinçli bir biçimde -ne varlığını inkâr ederek ne de uysalca ağırlığına boyun eğerek- taşımak anlamına gelir. Anlama/kavrama, kısaca, önceden tasarlanmamış gerçekliği dikkatli bir şekilde karşılamak ve ona bu şekilde direnmek demektir - bu her ne olursa olsun (Arendt, 1973, s. viii).

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

Arendt için anlama ve yargılama birbiriyle ilişkili olduğundan, anlamadaki bunalım yargılamadaki bunalımla birlikte düşünülmelidir (D'entrèves, 2000, s. 247); “Anlama ve Politika (Anlamaya İlişkin Zorluklar)” başlıklı makalesinde yönelttiği bir soruyla anlama ve yargılamanın karşılıklı ilişki

içerisinde olduğunu vurgulayan Arendt, kişinin bu ikisini “tikel bir şeyin tümel bir kural altına konulması” olarak tanımlamak zorunda olduğunu dile getirmektedir (Arendt, 2005d, s. 313, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 433). Fakat totaliter yönetimlerde, öldürmemeyi buyuran emir gibi ortak duyuya ait genel kurallar etkisiz hale getirilmiş; seçimin artık “iyi ile kötü arasında değil, cinayet ile cinayet arasında” (Arendt, 1973, s. 452) olduğu bir dünyada sıradan ortak duyuyu yargıları bile geçerliliğini yitirmiş; sonuç olarak tikel olanı anlamak ve yargılamak güçleşmiştir: “Bu kurallar geçerliliğini bir kere yitirdi mi, artık tikelleri anlayamaz ve yargılayamayız, yani onları artık genel kabul görmüş ahlâki ve politik düşünce kategorilerimiz altında toplayamayız” (D’entrèves, 2000, s. 247). Gelgelelim, Arendt, kategorilerin kaybının yargılama kapasitemizin sonunu getirdiğine inanmaktan, hatta söz konusu kayıpları bahane olarak sunmaktan çok uzaktır; ona göre, “insanlar yeniden başlayabilme kapasiteleriyle ayırt edildiğinden, yeni kategoriler yaratabilirler; meydana gelmekte olan olaylar ve gelecekte ortaya çıkabilecek olanlar için yeni yargı standartları oluşturabilirler” (D’entrèves, 2000, s. 247).

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

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

Tek başına imgelem, şeyleri/olayları doğru bakış açısıyla görmemizi, çok yakınımızda olan bir şeyi tarafgirlik ve önyargı olmadan görebilecek ve anlayabilecek şekilde belli bir mesafeye yerleştirecek denli güçlü olmamızı, çok uzağımızda olan şeyleri [ise] sanki kendi sorunumuzmuş gibi görüp anlayana dek uzaklığın yarattığı uçurumları kapatacak denli cömert olmamızı sağlar. Bu bazı şeylerle aramıza mesafe koyma ve bazılarıyla da aramızdaki uçurumları kapama [girişimi], anlama diyalogunun bir parçasıdır [...]

Gerçekte anlamının ta kendisi olan bu tür bir imgelem olmadan dünyadaki kerteriz noktalarımızı hiçbir zaman belirleyemeyiz. Sahip olduğumuz biricik iç pusulamız budur [imgelemdir]. Anlama edimimizin ulaştığı menzil kadar çağdaşızdır. Bu dünyada evimizde olmak istiyorsak, bu yüzyılda evde olma pahasına olsa da, totalitarizmin özülle girilen o sonu gelmez diyalogda rol almayı denemek zorundayız (Arendt, 2005d, s. 323, ayrıca bkz. Arendt, 2014, s. 445).

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

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

teklifi içinde yeniden değerlendirilmesi gerektiğini hatırlatmak istemiştir. Düşünme ve iradeyi soruşturan ilk iki cildin ardından yargılama yetisinin enine boyuna tartışılmasıyla tamamlanması beklenen *Zihnin Yaşamı* adlı çalışmada, Arendt, bu konuya geri dönmüştür. Birinci cilt için kaleme aldığı giriş bölümünde, kendisini bu gibi zihinsel etkinlikler üzerine yazmaya iten ani dürtünün, Kudüs'teki Eichmann duruşmalarına katılmış olmasından kaynaklandığını (Arendt, 1981, s. 3, ayrıca bkz. Arendt, 2018c, s. 21) özellikle belirtmiştir. Ayrıca *vita activaya* yönelik bir sorgulama olmasını amaçlayarak yazdığı, *vita activa* adını vermekten yayımcısının isteği üzerine vazgeçtiği ve adını *İnsanlık Durumu* olarak değiştirdiği (Coşkun Özüaydın, 2019, s.89) önceki çalışmasını bitirdiğinden beri, peşini bırakmayan bazı şüphelerin (Arendt, 1981, s. 6, ayrıca bkz. Arendt, 2018c, s. 24) üzerine gitmek ve orada eksik kaldığına inandığı bazı zihinsel etkinlikleri göz önünde tutmak istediği de bellidir. Onu asıl sarsan, Eichmann'da düşünmenin olmayışydır; böyle bir düşünme yoksunluğu, böyle bir düşünce-sizlik, Arendt'e göre, yargıya en çok ihtiyaç duyulan durumlarda kendi yargı gücüne başvurmamasının, yani yargılamamasının temel nedenidir (D'entrèves, 2000, s. 248). Açıkça şöyle yazmıştır:

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

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

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

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

Bu vicdan, tanrının içimizde yankılanan sesinden ya da sonraki düşünürlerin *lumen naturale* dediği şeyden farklı olarak, kesin talimatlar vermemekte; bize sadece ne *yapmamamız* gerektiğini (Arendt, 1981, s. 190, ayrıca bkz. Arendt, 2018c, s. 222), “eylemlerimizde ve başkalarıyla olan ilişkilerimizde nelerden kaçınmamız gerektiğini, [bunun] yanısıra nelerden pişmanlık duymamız gerektiğini” (D'entrèves, 2000, s. 249) söylemektedir. Arendt'e göre, Sokrates'in “[h]aksızlık yapmaktansa, haksızlığa uğramak daha iyidir” şeklindeki görüşünün ve “[b]en, belirli biri olarak, kendimle uyumsuz olmaktan ve kendime ters düşmektense, lirim akortsuz, yönettiğim koronun ahenksiz olmasını ve insanların çoğunun benimle aynı fikirde olmamasını yeğlerim” şeklindeki ifadesinin geçerliliği de içimizde eylemlerimizin hesabını verdiğimiz, daima iyi geçinmeye çalıştığımız sessiz bir partner olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır.³ En çok korktuğumuz şey, günün sonunda eve gittiğimizde, o da *eğer* gidersek, bizi bekleyen bu partnerle -yani vicdanımızla- karşılaşacağımızı bilmektir (Arendt, 1981, s. 190, ayrıca bkz. Arendt, 2018c, s. 222). Vicdanla karşılaşma, daima bir iç mahkemenin kurulmasını ve bu mahkemede dürüstçe hesap vermeyi gerektirdiğinden, genellikle kişinin kendisi için istediklerinin önünde bir engel olarak görülmektedir. Bu nedenle,

Shakespeare'in canisi, “İyi yaşamayı arzulayan herkes (...) onsuz yaşamaya çalışır” der ve bunu başarmak kolaydır çünkü tek yapması gereken bizim “düşünme” olarak adlandırdığımız sessiz, yalnız diyalogu hiç başlatmaması, eve hiç gitmeyip şeyleri/ olayları sorgulamamasıdır. Bu, zekâ ya da aptallık meselesi olmadığı gibi, bir iyilik ya da kötülük meselesi de değildir. (Söylediğimiz ve yaptığımız şeyleri sorguladığımız) bu sessiz konuşmayı bilmeyen kişi, kendisiyle çelişmeyi umursamayacaktır ve bu, söylediği ya da yaptığı şeylerin hesabını hiçbir zaman veremeyeceği veya buna istekli olmayacağı anlamına gelmektedir; aynı zamanda, herhangi bir suç işlemeyi de umursamayacaktır çünkü anında unutulacağına güvenebilir. Kötü insanlar [...] “pişmanlıklarla dolu” *değildir* (Arendt, 1981, s. 190-191, ayrıca bkz. Arendt, 2018c, s. 222).

³ Bkz. Hannah Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, J. Kohn (Ed.), *Responsibility and Judgment* içinde, Schocken Books, New York 2005c, s. 181 ve 185. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, “Düşünmek ve Ahlâki Değerlendirmeler”, O. Tecimen (Çev.), *Cogito*, Sayı: 86 içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s. 173 ve 176. Ek olarak bkz. Hannah Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, M. Serin (Çev.), Sel Yayıncılık, İstanbul 2018a, s. 167-168 ve 171.

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

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

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

Düşünmenin yan etkisi olarak vicdan, düşüncenin özgürleştirici etkinliğinin yan ürünü olan yargıda karşılık bulmaktadır (D’entrèves, 1993, s. 111). Öyleyse, vicdan eylemlerimizi değerlendirmemizi sağlayan bir iç kontrol mekanizmasını, yargı ise eleştirel düşünme kapasitemizin dışarıdaki tezahürünü temsil etmektedir (D’entrèves, 1993, s. 111). Hem vicdan hem de yargılama doğru ve yanlış sorusuyla/sorunuyla ilgilidir ancak vicdan dikkatini kişinin kendisine, kendisiyle yürüttüğü bir-içinde-iki diyaloguna, yargılama ise dünyaya yönelmektedir (D’entrèves, 1993, s. 111). Arendt’in de ifade ettiği gibi, Bir-içinde-iki olunan bir sessiz diyalog olarak düşünme, bilinçte verili haliyle kişiliğimiz dahilindeki ikiliği hayata geçiriyor ve böylece yan ürün olarak vicdanla sonuçlanıyorsa, o halde, düşünmenin özgürleştirici etkisinin yan ürünü olan yargılama da düşünmeyi gerçekleştirir, hiçbir zaman yalnız olmadığım ve her zaman düşünemeyecek kadar meşgul olduğum görünümün dünyasında düşünmenin açığa çıkmasını sağlar. Düşünce rüzgârının tezahürü bilgi değildir; doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma yeteneğidir (Arendt, 1981, s. 193, ayrıca bkz. Arendt, 2018c, s. 224).

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

Sonuç Yerine...

Kaleme almış olduğu metinlerde hem *phronesis*in bir boyutu olarak görülen Aristotelesçi yargıya hem de genişletilmiş zihniyet veya temsil edici düşünme yetisi olarak anlaşılan Kantçı yargı gücüne başvuran Arendt'in, geride yanıtlanmamış pek çok soru bıraktığı kabul edilecektir. İlginç olan, yargının iki önemli kaynağı -Aristoteles ve Kant- arasında gidip geliyormuş gibi görünmesine rağmen Aristoteles'in erdem etiğine ya da Kant'ın ödev ahlâkına geri dönmeyişidir. Daha da ilginç olan, bu konuda sorduğu zor soruların yanıtlarını, Kant'ın hiç kaleme alınmamış siyaset felsefesinde bulmaya çalışmasıdır: O, görünümler dünyasıyla ilişkilendirdiği politik yargıyı estetik yargıya benzetmiş; bütün dikkatini Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı eserine yöneltmiş ve kendi görüşlerini temellendirmek için bu kitabı dayanak almış; Kant'taki reflektif yargı gücünü, hareket noktası olarak en başa yerleştirmiştir. Arendt, Kant'tan aldığı ilhamla tikelleri yargılamaktan, tikelleri genel kurallar altında sınıflandırmadan yargılayan özel bir yetiden (Arendt, 1981, s. 192, ayrıca bkz. Arendt, 2018c, s. 224) söz etmiştir. Tikelleri yargılama yetisi, yani doğruyla yanlış, hakıyla haksız, iyiyle kötü arasında ayırım yapmayı sağlayan yeti, düşünme yeteneği ile aynı şey değildir (Arendt, 1981, s. 193, ayrıca bkz. Arendt, 2018c, s. 224). Arendt, düşünmenin, görünmeyenlerle, artık orada bulunmayan şeylerin temsilleriyle uğraştığını, yargılamanın ise her zaman tikellerle ve el altındaki şeylerle uğraştığını belirterek aradaki farkın üzerinde durmuşsa da bu ikisinin -tıpkı bilinç ve vicdan gibi- birbiriyle ilişkili olduğu sonucuna varmıştır (Arendt, 1981, s. 193, ayrıca bkz. Arendt, 2018c, s. 224).

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

KAYNAKÇA

- Arendt, H. (1973) *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1981) *The Life of the Mind, Vol. I*, New York: Harvest Book/ Harcourt, Inc.
- Arendt, H. (1990) *On Revolution*, New York: Penguin Books.
- Arendt, H. (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1994) "Some Questions of Moral Philosophy," *Social Research*, 61 (4). 1 Ağustos 2018, https://www.jstor.org/stable/40971058?seq=1&loggedin=true#page_scan_tab_contents
- Arendt, H. (1998) *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2005a) "Some Questions of Moral Philosophy", *Responsibility and Judgment*, içinde, ed. J. Kohn, New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2005b) "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus, *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde, ed. J. Kohn, New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2005c) "Thinking and Moral Considerations", *Responsibility and Judgment* içinde, ed. J. Kohn, New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2005d) "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)", *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde, ed. J. Kohn, New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2005e) "Personal Responsibility Under Dictatorship", *Responsibility and Judgment* içinde, ed. J. Kohn, New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2006a) "The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance," *Between Past and Future* içinde, New York: Penguin Books.
- Arendt, H. (2006b) "Truth and Politics," *Between Past and Future* içinde, New York: Penguin Books.
- Arendt, H. (2009a) *Kötülüğün Stradanlığı "Adolf Eichmann Kudüs'te"*, çev. Ö. Çelik, İstanbul: Metis Yayınları.
- Arendt, H. (2009b) *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2010) *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Arendt, H. (2012) *Devrim Üzerine*, çev. O. E. Kara, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014) *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm “Anlama Denemeleri 1930-1954”*, çev. İ. Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Arendt, H. (2017) “Düşünmek ve Ahlâki Değerlendirmeler,” çev. O. Tecimen, *Cogito*, 86, s. 156-179.
- Arendt, H. (2018a) *Sorumluluk ve Yargı*, çev. M. Serin, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Arendt, H. (2018b) “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975* içinde, ed. J. Kohn, New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2018c) *Zihnin Yaşamı*, çev. İ. Ilgar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baudrillard, J. (2005) *Anahtar Sözcükler*, çev. O. Adanır & L. Yıldırım, Ankara: Paragraf Yayınları.
- Benhabib, Ş. (1988) “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought,” *Political Theory*, 16 (1). 5 Ağustos 2017,
<https://campuspress.yale.edu/seylabenhabib/files/2016/05/Judgment-and-the-Moral-Foundations-of-Politics-in-Arendts-Thought-2eibhb2.pdf>
- Benhabib, Ş. (1999) *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bernstein, R. J. (1986) “Judging - the Actor and the Spectator,” *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode* içinde, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, R. J. (1999) “Responsibility, Judging, and Evil,” *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 53, 208 (2). 13 Ocak 2017,
http://www.jstor.org/stable/23955549?seq=1#page_scan_tab_contents
- Bernstein, R. J. (2010) *Radikal Kötülük “Bir Felsefi Sorgulama,”* çev. F. Deniztekin & N. Erdoğan, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Coşkun Özüaydın, B. (2019) “Hannah Arendt’in Vita Activa’sı”, *İnsan, Toplum ve Siyaset: Felsefi Sorgulamalar*, ed. A.U. Hacifevzioğlu, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- D’entrèves, M. P. (1993) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London: Routledge.
- D’entrèves, M. P. (2000) “Arendt’s Theory of Judgment,” *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* içinde, ed. D. Villa, New York: Cambridge University Press.
- Dinçer, E. H. (2018) *Şiddetin Tahakkümü Karşısında Konuşmanın İktidarı: Hannah Arendt Düşüncesinde “Siyasal Olan”*, İstanbul: Doruk Yayınları.
- Kant, I. (2000) *Critique of the Power of Judgment*, ed. P. Guyer, New York: Cambridge University Press.

- Kant, I. (2016) *Yargı Yetisinin Eleştirisi* çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Lasch, C. (1983) "Introduction," *Salmagundi, On Hannah Arendt*, No. 60. 11 Şubat 2019, <https://www.jstor.org/stable/40547749>
- Nietzsche, F. (1989) *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, ed. W. Kaufmann, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (2010) *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. A. İnam, İstanbul: Say Yayınları.
- Schwartz, J. P. (2016) *Arendt's Judgment: Freedom, Responsibility, Citizenship*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Steinberger, P. J. (1990) "Hannah Arendt on Judgment," *American Journal of Political Science*, 34 (3). 25 Ocak 2019, https://www.jstor.org/stable/2111399?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Svendsen, L. (2018) *Kötülüğün Felsefesi*, çev.M. Hocaoglu, İstanbul: Redingot Kitap.
- Villa, D. R. (1999) "Thinking and Judging," *The Judge and the Spectator: Hannah Arendt's Political Philosophy* içinde, ed. J. J. Hermsen & D. R. Villa, Leuven, Belgium: Peeters.
- Yar, M. (2000) "From Actor to Spectator: Hannah Arendt's 'Two Theories' of Political Judgment," *Philosophy and Social Criticism*, 26 (2). 27 Ocak 2019, <http://sci-hub.tw/10.1177/019145370002600201>