

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

SÜRGÜN VATANSIZLIK VE GÖÇ

HANNAH ARENDT'TEN ISAIAH BERLIN'E TARİHLE SATRANÇ OYNAMAK

SEYLA BENHABİB

ÇEVİRENLER: ERKİN ŞEN - ENVER UTKU BATUR

livera

SÜRGÜN, VATANSIZLIK VE GÖÇ

HANNAH ARENDT'TEN ISAIAH BERLİN'E
TARİHLE SATRANÇ OYNAMAK

SEYLA BENHABİB

SÜRGÜN, VATANSIZLIK ve GÖÇ

Özgün Adı: Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History
from Hannah Arendt to Isaiah Berlin

Yazar: Seyla Benhabib

Genel Yayın Yönetmeni: Kerem Işık

Kurgu Dışı Editörü: Hüseyin Deniz Özcan

Çevirenler: Erkin Şen – Enver Utku Batur

Redaksiyon: İpek Sarı

Sayfa Tasarımı: Bahar Kuru

Kapak Tasarımı: Mandal Ajans

1. Baskı Ocak 2024

© Livera Yayınevi, 2024

Copyright © 2018 by Princeton University Press.

ISBN: 978-625-99289-4-4

Sertifika No: 51956

Tüm hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla kaynak gösterilerek yapılacak kısa alıntılar dışında, bu yayının hiçbir bölümü, telif hakkı sahibinin yazılı izni olmadan tekrar üretilemez, bir erişim sisteminde tutulamaz, herhangi bir biçimde elektronik, mekanik, fotokopi, kayıt ya da diğer yollarla iletilemez.

Baskı ve Cilt

Metro Basım Hiz. A.Ş.

Yahya Kemal Beyatlı Cad. No. 94

Begos 3. Bölge, Buca / İzmir

Sertifika No: 70839

Livera Yayınevi Tanıtım Tic. Ltd. Şti.

2. İnönü Mahallesi Muzaffer Sokak No: 2/A B Blok No: 40

Narlidere / İzmir

E-posta: info@liverayayinevi.com

www.liverayayinevi.com

SÜRGÜN, VATANSIZLIK VE GÖÇ

HANNAH ARENDT'TEN ISAIAH BERLİN'E
TARİHLE SATRANÇ OYNAMAK

SEYLA BENHABİB

ÇEVİRENLER: ERKİN ŞEN ENVER UTKU BATUR

livera
yayinevi

Seyla Benhabib, Yale Üniversitesi'nde Politika Bilimi ve Felsefe Profesörüdür, aynı zamanda Columbia Üniversitesi Modern Kritik Düşünce bölümünde ve Columbia Hukuk Fakültesi'nde görev yapmaktadır. İstanbul, Türkiye'de doğmuş olup 1970 yılında Amerikan Kız Koleji'nden mezun olmasının ardından 1972 yılında Brandeis Üniversitesi'nden lisans ve 1977 yılında Yale Üniversitesi'nden doktora derecesini almıştır. 1980 ile 1985 yılları arasında Münih ve Frankfurt'ta Jürgen Habermas'ın araştırma ekibinde Alexander von Humboldt Akademi Üyesi olarak bulunmuştur. 2006-07 yılları arasında Amerika Felsefe Vakfı Doğu Bölgesi'nin Başkanlığını yürütmüştür ve 1995 yılından itibaren Amerika Sanat ve Bilim Akademisi üyesidir. 1996 ile 2000 yılları arasında Harvard Üniversitesi Sosyal Çalışmalar Programı Başkanlığı'nı ve 2002 ile 2008 yılları arasında da Yale'deki Etik, Politika ve Ekonomi programının direktörlüğünü yürütmüştür. New School for Social Research ve Harvard Üniversiteleri'nde ders vermiş ve Cambridge Üniversitesi'nde Ziyaretçi Profesör olarak bulunmuştur (The Diane Middlebrook ve Carl Djerassi Ziyaretçi Profesörlükleri); Avrupa Üniversite Enstitüsü, Tel-Aviv Üniversitesi; Frankfurt Üniversitesi ve Amsterdam Üniversitesi. Profesör Benhabib'in kazandığı ödüller arasında Ernst Bloch ödülü (2009), the Leopold Lucas Ödülü (2012), Meister Eckhart Ödülü (2014), ve Guggenheim Fellowship Bursu (2011-12) bulunmaktadır ve aynı zamanda Utrecht, Georgetown, Cenevre ve Boğaziçi Üniversiteleri'nden onursal unvanları bulunmaktadır. Hegel'den Habermas'a; Hannah Arendt; söylem etiği, feminist teori ve insan hakları alanlarında 15'ten fazla kitap yazmış ve editörlüğünü üstlenmiş olup kitapları 12 dile çevrilmiştir. Türkçeye çevrilmiş kitapları arasında *Modernizm Evrensellik ve Birey* (Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992), *Ötekilerin Hakları* (İletişim Yayınları, İstanbul, 2016), *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (İletişim Yayınları, İstanbul, 2005) ve *Buhran Çağında Haysiyet Zor Zamanlarda İnsan Hakları* (Koç Üniversitesi Yayınları, 2017) bulunmaktadır.

Kitapları: *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory* (1986); *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (1992); *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996); *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global World* (2003); *The Ri-*

ghts of Others. Aliens, Citizens and Residents (2004); Another Cosmopolitanism. Hospitality, Sovereignty and Democratic Iterations (2006); Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times (2011); Equality and Difference. Human Dignity and Popular Sovereignty (Leopold Lucas dersleri (2013)) Volker Kaul ile birlikte editörlüğünü üstlendiği kitaplar: *Toward New Democratic Imaginaries. Istanbul Seminars on Islam, Culture, and Politics* (Springer 2016). Son kitabı *Exile, Statelessness, and Migration. Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin* Princeton University Press tarafından 2018 yılında yayımlanmıştır.

Erkin Şen Ege Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji lisanslarını tamamlayan Erkin ŞEN, halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'ndeki yüksek lisans öğrenimine devam etmektedir. Ayrıca Göçebe Düşünce Derneği'nin aktif üyelerinden biridir ve orada hem akademik derslerin düzenlenmesine katkı sağlamakta, hem de kendisi de dersler vermektedir. Ayrıca *Posseible* isimli akademik felsefe dergisinde Hegel ve Nietzsche'nin Herakleitos'a bakışlarını karşılaştırdığı *Herakleitos'a Yönelik İki Perspektif: Hegel ve Nietzsche* isimli yayınlanmış bir makalesi bulunmaktadır.

Enver Utku Batur, Boğaziçi Üniversitesi'nde Felsefe okumaktadır. Çeşitli dergilerde yazıları ve çevirileri yayımlanmıştır. Şirince'de Arkhe Projesi ve Göçebe Düşünce Derneği kolektifleri içerisinde aktif olarak bulunmuş, İzmir'de ve İstanbul'da çeşitli felsefe etkinliklerinde ve çeşitli üniversitelerde felsefe üzerine konuşmalar yapmıştır ve dersler vermiştir. "Çocuklar için Felsefe" (P4C) çalışmaları altında Ayvalık Okullarında çocuklara yönelik gönüllü felsefe eğitimleri vermiştir. Şu anda hala Danimarka Kültür Enstitüsü ile birlikte bir "Çocuklar için Felsefe" projesinin yürütücülüğünü yapmaktadır.

**Jim İçin
Yirmi Yıl Sonra**

İÇİNDEKİLER

Teşekkür 11

Bölüm Teşekkürleri 15

Önsöz 17

1. Bölüm: Yahudi Sürgünler Arasında İç İçe Geçmiş Yaşamlar ve Temalar	21
2. Bölüm: Siyasi Modernitenin Aynasında Eşitlik ve Farklılık İnsan Onuru ve Halk Egemenliği	30
3. Bölüm: Tikelin Ele Geçmezliği: Hannah Arendt, Walter Benjamin ve Theodor Adorno	59
4. Bölüm: Kimin Davası? Adolf Eichmann'ın mı Yoksa Hannah Arendt'in mi?	90
5. Bölüm: Normatiflik Olmadan Etik ve Tarihsellik Olmadan Siyaset Judith Butler'ın Ayrılan Yollar Kitabı Üzerine	113
6. Bölüm: "Haklara Sahip Olma Hakkı"ndan "İnsani Aklın Eleştirisi"ne	138
7. Bölüm: Judith Shklar'ın Çalışmalarında Legalizm ve Paradoksları	166
8. Bölüm: Sürgün ve Sosyal Bilim	190
9. Bölüm: Isaiah Berlin	213
Sonuç: Evrensel ve Tikel. Sonra ve Şimdi	238
Sonnotlar	251
Dizin	331

TEŞEKKÜR

Bu kitap, birçok lisansüstü öğrencimin özverili iş birliği olmadan mümkün olmazdı. *Stefan Eich*, başından itibaren, 2012 yılında Tübingen Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Leopold Lucas Ödülü'nü aldığımdan beri yanımdaydı -ki bu ödül beni Almanya ve Türkiye'deki Yahudi tarihi ve kültürü üzerine otobiyografik bir refleksiyon geliştirme yoluna sokmuştur. Kaynakların belirlenmesine, metinlerin tercüme edilmesine yardım etti ve bu cildin 2. bölümü olarak gözden geçirilen ödül konuşmasının editörlüğünü yaptı.

Birkaç yıldır salı akşamları bir araya gelen Doktora Kolokyumu üyeleri Umur Başdaş, Carmen Dege, Blake Emerson, Devin Goure, Anna Jurkevics, Elizabeth Krontiris, Paul Linden-Retek ve Clara Picker soruları, yazıları ve sohbetleri aracılığıyla bana ilham verdi ve birçok bölümün arkasında yatan araştırma için paha biçilmez yardım sağladı.

Yale siyaset teorisi programında yüksek lisans öğrencisi olan Nica Siegel'e kaynak dizininin birden çok dilde hazırlanmasındaki verimli ve kapsamlı emeği için teşekkür ederim.

2016 baharında Yale Üniversitesi'nden Şabat izni ile ayrılmam ve 2017 baharında Diane Middlebrook ve Carl Djerassi Toplumsal Cin-

siyet Çalışmaları Konuk Profesörü olarak Cambridge Üniversitesi'ne davet edilmem, bu cildin son rötuşlarını tamamlamamı sağladı. Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Programı'ndan Profesör Jude Brown'a nazik daveti için teşekkür ederim. İngiltere, Cambridge'de geçirdiğim zaman, araştırmam için özellikle elverişli oldu. Oraya vardığımda “‘Haklara Sahip Olma Hakkından’ ‘İnsani Aklın Eleştirisine’” başlıklı 6. bölümün ve “Judith Shklar'ın Çalışmalarında Hukukçuluk ve Paradoksları” başlıklı 7. bölümün taslakları ile kısmen tamamlanmıştı. Konuk Profesör olarak dersimi Hannah Arendt'in çalışmaları üzerine kurmak konusunda birtakım endişelerim vardı, zira o, Birleşik Krallık'ta hiçbir zaman yeterli saygıyı kazanmamış gibi görünüyordu. Sadece artık geniş kitlelerin vatansızlık ve mültecilik durumu ile ilgili çalışmalarıyla ilgilendiğini görmekle kalmadım, aynı zamanda Diane Middlebrook ve Carl Djerassi kürsüsünde benim seleflerim olan Gillian Rose ve Judith Butler'ın da kendi ziyaretleri sırasında Arendt'i tartıştıklarını öğrendim. Jude Brown, mülteci kamplarındaki insanlardan ne gibi bir politik eylemlilik beklebileceğini bu ders vesilesiyle açıklığa kavuşturmam konusunda beni teşvik etti. Duncan Bell ve ben, bir dizi sohbet boyunca federalist ve federasyonalist projeler hakkındaki fikirlerimizi paylaştık. Bell beni Arendt ve Berlin üzerine yapılmış, 9. bölümde tartışılacak olan, bazı yeni çalışmalara yönlendirdi.

Duncan Kelly'nin davetiyle Politik Düşünce Tarihi seminerleri bağlamında 20 Şubat 2017'de gerçekleştirilen Judith Shklar'ın çalışmaları üzerine bir kolokyum özellikle yardımcı oldu. Katrina Forrester'in bu kolokyum esnasında yaptığı yorumlar, Shklar'ın gerçekçilik ile ilişkisine açıklık getirmem açısından epey önemliydi. Peter Lassman'ın *Pluralism (Çoğulculuk)* üzerine kitabını dikkatime sunduğu için Duncan Kelly'ye ayrıca teşekkür ederim.

Neredeyse otuz yıl önce Harvard'da Judith Shklar'ın başında ol-

duğu tez komitesinde ikinci okur olarak bulunduğum William E. Scheuerman tamamlanmış metin üzerine isabetli yorumlar sağladı ve özellikle de 7. bölüm üzerine yaptığı yorumlarla yardımcı oldu.

Cambridge’de ikamet ederken, Berkeley’de tezi üzerine çalışan bir lisansüstü öğrencisi olan Samuel Zeitlin ile tanıştım. Sam bu metnin ilk yedi bölümünü gözden geçirerek okudu ve yorumlar yaptı ve bana, bir kısmını metinde ikrar etmeye çalıştığım, birçok değerli içgörü sağladı. Muazzam bir bilgi birikimine sahip bir araştırmacı ve Schmitt’in metinlerinin fevkalade şerhli çevirileriyle başarısını kanıtlıyor. Olağanüstü yardımları için ona teşekkürlerimi iletmeyi borç biliyorum.

Avrupa, özellikle de Alman-Yahudi entelektüel tarihinin izleklerine ilişkin ilgim 1979’da Alexander von Humboldt üyesi olarak Almanya’da bulunduğum zamana kadar gidiyor. 1980’lerin başında Frankfurt’a yerleştiğim dönemde bir grup politik sıradışı Yahudi entelektüel ile tanıştım: Micha Brumlik, Dan Diner, Gertrud Koch, Cilly Kugelman ve Moishe Postone.

Otuz yıldan uzun bir süre arkadaş kaldık ve onlardan iki savaş arasındaki ve savaş sonrasındaki yıllarda Avrupalı Yahudilerin deneyimi hakkında çok şey öğrendim. Onlar benim birçok bölümdeki gizli muhataplarım.

Yirmiyahu Yovel ile onun New School for Social Research’te felsefe profesörü olarak görev yaptığı dönemde ettiğim sohbetler benim için son derece önemli oldu ve 2. bölümü ona ve eşi Shoshana Yovel’e adadım.

Yıllar boyunca, aralarında Asaf Angermann, Roger Berkowitz, Richard J. Bernstein, Susan Buck-Morss, Drucilla Cornell, Carolin Emcke, Rainer Forst, Peter Gordon, Jürgen Habermas, Dick Howard, Martin Jay, Karuna Mantena ve Jason Stanley’nin de bulunduğu, birçok arkadaşım ve meslektaşımla bu konularda konuştum. Onlar çalışmalarını ve düşünceleriyle bana ilham verdiler.

Aynı zamanda, Princeton University Press'ten Rob Tempio'ya, kurduğumuz fikir alışverişlerinden bu kitabın yazılması fikrinin çıktığı ve kitabın tamamlanmasını beklerken gösterdiği sabır için teşekkür ederim.

Bu kitap, yirmi yıldır Yahudi düşünürlerin hayatlarını şekillendiren bireysel ve kolektif Yahudi deneyimlerini birlikte incelediğimiz sohbetleri ve içgörülerini için minnettarlıkla James A. Sleeper'a ithaf edilmiştir.

Alford, Massachusetts New York, Ekim 2017

BÖLÜM TEŞEKKÜRLERİ

İKİNCİ BÖLÜM, 2012 baharında Tübingen Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Leopold Lucas Ödülü'ne layık görüldüğümde verdiğim bir derse dayanmaktadır. Gözden geçirilmiş ders, Almanca-İngilizce basısında şu şekilde yer almıştır: *Gleichheit ve Differenz. Die Würde des Menschen und die Souveränitätsansprüche der Völker in Spiegel der politischen Moderne* [Eşitlik ve Fark. Politik Modernitenin Aynasında İnsan Onuru ve Halk Egemenliği] Kısaltılmış ve gözden geçirilmiş bir versiyonu daha önce “Judith Shklar’s Dystopic Liberalism” (Judith Shklar’ın Distopik Liberalizmi) olarak yayımlanmıştı. Johns Hopkins University Press’in izniyle yeniden basılmıştır. Her iki versiyon da bu cilde dahil edilmek üzere önemli ölçüde yeniden yazılmıştır.

Üçüncü bölüm ilk önce “Arendt ve Adorno. “Tikelin Ele Geçmezliği ve Benjamin Uğrak” başlığıyla Lars Rensmann ve Samir Gandesha tarafından düzeltilerek *Arendt ve Adorno: Politik ve Felsefi Soruşturmalar*’da yayımlandı. Yayımcı Stanford University Press’in izniyle yeniden basılmıştır.

Dördüncü bölümün önceki bir versiyonu “Whose Trial? Adolf Eichmann’s or Hannah Arendt’s? The Eichmann Controversy Revisited,” (Kimin Davası? Adolf Eichmann’ın mı Hannah Arendt’in mi?

Eichmann Tartışmasını Yeniden Ziyaret Etmek) olarak *The Trial that Never Ends: Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem in Retrospect*'te yer almıştı. İzin alınarak yeniden basılmıştır.

Beşinci bölüm ilk kez, Judith Butler'ın *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism* (Ayrılan Yollar: Yahudilik ve Siyonizm Eleştirisi) kitabına bir inceleme yazısı olarak *Constellations*'ta basılmıştı. İzin alınarak yeniden basılmıştır. Bu cilde dahil edilmek üzere yeniden gözden geçirilmiştir.

Altıncı bölüm ilk olarak 2015 baharında Ari Zolberg Göç Çalışmaları Merkezi'nin kurulması üzerine New School for Social Research'te sunuldu. 28 Ocak 2016'da Essen-Duisburg Üniversitesi'nin Göçmen Araştırmaları Merkezi'nde, 13 Şubat 2017'de Diane Middlebrook ve Carl Djerassi Misafir Profesörlük dersim olarak İngiltere'de Cambridge Üniversitesi'nde ve 23 Şubat 2017'de Leeds Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde sunuldu. Bu ciltte ilk kez yayımlanmaktadır.

Yedinci bölümün önceki versiyonları; 5 Haziran 2016'da Tel-Aviv Üniversitesi tarafından düzenlenen Politik Teori Konferansında, 7 Haziran 2016'da Kudüs İbrani Üniversitesi Minerva İnsan Hakları Merkezi'nde, 16 Kasım 2006'da New School for Social Research'te ve 30 Kasım 2016'da Yale Siyaset Teorisi Kolokyumu'nda okundu. Bazı kısımları, 20 Şubat 2017'de Cambridge Politik Düşünce Tarihi Kolokyumu'nda da sunuldu. İlk defa burada bütünüyle yayımlanıyor.

Sekizinci bölümün çok daha kısa bir versiyonu daha önce "Oracle's Odyssey. Review of *Worldly Philosopher. The Odyssey of Albert O. Hirschman*, by Jeremy Adelman" başlığıyla *Democracy Journal*'da yayımlandı. İzin alınarak yeniden basılmıştır.

Dokuzuncu bölüm, RESET Vakfı tarafından Mayıs 2014'te Bilgi Üniversitesi'nde düzenlenen İstanbul Seminerleri sırasında verdiğim bir konferansa dayanmaktadır. İlk defa burada basılmıştır.

ÖNSÖZ

YİRMİ BİRİNCİ YÜZYILIN ilk on küsur yılında sürgün, vatansızlık ve göçmenlik insanlığın evrensel tecrübeleri olarak ortaya çıktı. 2000 yılında 6 milyarlık dünya nüfusunun 175 milyonu göçmendi. 2015'te uluslararası göçmenlerin, yani doğduklarından farklı bir ülkede yaşayan insanların sayısı yüzde 41 artarak dünya genelinde 244 milyona ulaştı.¹ Dikkate değer olan, göçmenlerin mutlak sayısı veya bu sayının dünya nüfusu içindeki oranı değil (ki 7,5 milyar olduğu tahmin edilen dünya nüfusunun yaklaşık yüzde 3,1'i uluslararası göçmenlerdi) daha ziyade bu dönemde göçmenlerin sayılarının dünya nüfusundan *daha hızlı* arttığı gerçeğidir. Mültecilerin koşullarının II. Dünya Savaşı'ndan bu yana karşılaşılmamış kriz boyutlarına ulaşmasıyla birlikte son on beş yılda göç hareketlerinde bir yoğunlaşma yaşanmıştır. Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği tarafından hazırlanan bir rapora göre, 65,6 milyon insan, yani dünyadaki her 113 kişiden biri, 2016 yılı sonuna kadar çatışma, şiddet veya ekonomik ve ekolojik felaketler nedeniyle yerinden edilmiştir.² Küresel Güney ve Doğu'dan Avrupa, Kanada, ABD ve Avustralya'nın kaynak bakımından zengin ülkelerine umutsuzca ulaşmaya çalışan günümüzün acı içindeki insan kitleleriyle karşılaştırıldığında; bu

ciltte ele alınan entelektüeller, dinleri ve etnik kökenleri sebebiyle zulüm gören Yahudi mülteciler olmalarına rağmen eğitilmiş seçkinlere mensuplardı. Ev sahibi ülkelere hızla uyum sağlamalarına olanak tanıyan mükemmel bir eğitim almışlardı veya alacaklardı. Bu kitapta, diğerlerinin yanı sıra; Theodor Adorno, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Judith Shklar, Albert Hirschman ve Isaiah Berlin'in yaşamlarının, kariyerlerinin ve düşüncelerinin nasıl iç içe geçtiğini araştırıyorum.

Yahudi entelijansiyasının Avrupa'dan göçünün yirminci yüzyılın en parlak ve coşkulu entelektüel hareketlerinden birini doğurduğu çokça kez belirtilmiştir. Gerçekten de bu düşünürler, Avrupa Aydınlanmasının, Romantizminin ve Alman İdealizminin mirasıyla yürek burkan bir hesaplaşma içinde kendi tecrübeleri üzerine kafa yordular. Aralarında Arendt, Adorno ve Berlin'in de bulunduğu pek çokları, Alman İdealizmi tarafından geliştirilen –akıl ile bilim, özgürlük ile nedensellik, yurttaş ile birey arasındaki– gerilim ve çatışmalarda, özellikle Hegelci sistem inşasının başarısızlığından sonra görünür hâle gelen, entelektüel bir çöküşün ve rahatsızlığın kaynaklarını gördüler.

Shklar, Hirschman ve Berlin gibi diğerleri, Alman düşüncesinden Fransız ve İngiliz Aydınlanmasına doğru döndüler ve daha şüpheli bir ruh hâline büründüler. Alman düşüncesine egemen olan insan kurtuluşu ve uzlaşmasının abartılı ideallerinden ayrılarak düzgün bir toplumda hukukun üstünlüğünü ve insan eyleminin gerçekleşmemiş ancak amaçlanan sonuçlarına ışık tutacak bir sosyal bilimi aradılar. En azından bir örnekte, yani Albert Hirschman'inkinde, Avrupa'dan yapılan göç Latin Amerika, Hindistan ve Afrika'ya varmıştır. Yine de Avrupa mirasıyla hesaplaşmalarının derinliği, bu düşünürleri Dipesh Chakrabarty'nin ünlü ifadesiyle "Avrupa'yı taşralaştırmak" isteyenler için bile tartışılmaz muhataplar hâline getirir.

Bu kitapta bu düşünörlere, politik felsefelerinde ele alınan tecrübelerinin evrenselliğı inancıyla ve Yahudi yaşamlarının³ faydalı çoğulluğunu geri kazanma umuduyla yaklaşıyorum. Dört tema, yaklaşıma rehberlik edecek: Yahudi kimliğı ve ötekilik; sürgün, ses ve sadakat; liberal demokrasilerde yasallık ve meşruiyet ve çoğulculuk ve yargı problemi. Bu temalar, her düşünürün bireysel ve kolektif tecrübeleri aracılığıyla yansıtılacak olsa da önemi biyografik ayrıntıların ötesine geçerek yeni yüzyılda toplumlarımızın ve siyasetimizin süregelen ikilemleriyle bizi yeniden meşgul eder.

1. BÖLÜM

Yahudi Sürgünler Arasında İç İçe Geçmiş Yaşamlar ve Temalar

YİRMİNCİ YÜZYILIN DOKUNAKLILIĞINI, Hannah Arendt ve Walter Benjamin'in 1933'ten 1940'a kadar Fransa'da sürgündeysen satranç oynamasından daha iyi yakalayan çok az resim vardır.⁴ Benjamin ve Arendt, Berlin'de birbirlerini uzaktan tanıyorlardı – Arendt, Benjamin'in kuzeni Günther Anders (Stern) ile evliydi – fakat Paris'te geçirdikleri süre boyunca daha da yakınlaştılar ve Arendt, Latin Mahallesi'ndeki kafelerde Benjamin'le geniş bir Alman göçmenler çemberinin parçası oldu. Arendt, Benjamin'in dairesindeki akşam buluşmalarında ikinci kocası Heinrich Blücher ile tanıştı ve üçü arasında sevgi dolu bir dostluk gelişti. Benjamin ve Arendt, Blücher'e satranç oynamayı öğretti. Blücher, "Dün Benji ile uzun ve ilginç bir oyunda ilk kez satranç oynadım," diye yazdı. Arendt şakacı bir şekilde cevap verdi: "Benji'yi yendiğiniz için son derece gurur duyuyorum. Bu benim ne kadar iyi öğrettiğimi gösteriyor."⁵

Arendt ve Benjamin satranç oynayıp Hitler Almanyası tarafından vatansız bırakılan Paris'teki sürgün Yahudi entelektüeller olarak kaderlerini beklerken, Berlin'den Otto Albert Hirschmann (daha sonra Albert Hirschman olarak anılacak) adlı genç bir sosyalist, dört ülke arasında mekik dokuyordu: Fransa, İtalya, İngiltere ve İspanya. Tem-

muz'dan Ekim 1936'ya dek, solcu ama Stalin karşıtı Marksist Birleşme İşçi Partisi'ne (*Partido Obrero de Unificación Marxista* – POUM) genel hatlarıyla bağlı olan İtalyan ve Alman göçmen gönüllü taburlarıyla, Barcelona yakınlarındaki İspanya İç Savaşı'nda savaştı. Fransa 1940 yazında teslim olduğu zaman, Hirschman ve yoldaşları, komutanlarını sahte askeri geçişlerle kendilerini serbest bırakmaya ikna ettiler ve Hirschman Fransa'nın güneyine doğru yola koyuldu. Kısa süre sonra ise, ABD Acil Kurtarma Komitesi adına Marsilya'ya gelen Harvard mezunu genç bir klasikçi olan Varian Fry ile tanıştı.

Fry ve Hirschman, önlerindeki beş ayı, isimleri artık entelektüel Avrupa'nın "Kim Kimdir" (Who's Who) şeklinde okunan mültecilerin ayrılışını hazırlamakla geçirdi: Hannah Arendt, André Breton, Marc Chagall, Marcel Duchamp, Max Ernst, Siegfried Kracauer, Alma Maria Mahler Gropius Werfel ve diğerleri (fakat ne yazık ki, Eylül 1940'ta yazdıklarının Portekiz'e ulaşmasını beklerken İspanyol kıyı kasabası Port Bou'da intihar eden Walter Benjamin bunlardan biri değildi).

Bu arada, kuzeydoğudaki Letonya şehri Riga'da, yıllar boyunca Alman ve Rus etkilerine maruz kalan "Shklar" adında bir Yahudi doktor ailesi ve iki genç kızı, 1939'da İsveç üzerinden Sibiryaya, ardından Japonya'ya kaçtı ve sonunda Kanada, Montréal'e yerleşti. Bu iki kızıdan daha büyüğü olan Judith Shklar, nihayetinde Weimar Almanya'sından başka bir göçmen entelektüel olan Carl J. Friedrich ile Harvard'da siyaset teorisi okumaya gelecekti. Hannah Arendt ile de ilk kez Friedrich'in totaliterlik üzerine düzenlediği sempozyumların birinde tanışacaktı.

Bunun yanı sıra 1909'da Letonya'nın Riga kentinde doğan Isaiah Berlin, altı yaşında ailesiyle Rusya'nın Petrograd kentine taşınmış ve 1915 ve 1917 devrimlerine tanık olmuştu. 1921'de ailesi İngiltere'ye

geldi ve Londra'daki *St. Paul's School* ile *Corpus Christi College*'de eğitim gördü ve 1932'de Oxford'daki *All Soul's College*'a prestijli bir burs kazandı (ki kendisi kabul edilen ilk Yahudi idi). Müthiş bir anlatıcı olan Berlin'in, okyanusu aşarak onları Amerika Birleşik Devletleri'ne götüren diğer göçmenlerin çoğu hakkında söyleyecek çok şeyi olacaktı.

Bu kitap; sürgün, göç ve bazı durumlarda vatansızlıkla karşı karşıya kalan bu aydınların ve diğerlerinin yaşamlarıyla düşüncelerinin iç içe geçmesinin izini sürmektedir. Arendt ve Shklar için bu sorular merkeziydi ve her ikisi de göç, sürgün ve vatandaşlık hakkında kapsamlı yazılar yazdı. *Çıkış, Ses ve Sadakat* kurumsal davranışın psikolojisine bir katkı olarak kabul edilirken, hiç kuşkusuz Hirschman'ın politik ses ve sadakat kaybına ilişkin kendi tecrübeleriyle işaretlenmiş olsa da, bu temalar Hirschman'ın çalışmasında daha zayıf ve daha az merkezidir.

Bu düşünürler, kendilerini Yahudi olarak tanımlayıp tanımlamadıklarına, inançlı olup olmadıklarına veya Yahudi olup olmadıklarına bakılmaksızın Yahudi kökenleri nedeniyle göç, sürgün ve devletsizlikle karşı karşıya kaldılar. Arendt ve Berlin dışında çok az kişi Yahudi kimliği veya İsrail devletinin kuruluşu ile ilgili olarak kamusal bir pozisyon almış olsa da "Yahudi sorunu" yazılarında asla eksik değildir. Bununla birlikte, Yuri Slezkine'nin gözlemlediği gibi, "Modern Çağ, yalnızca herkes artık bir yabancı olduğu için değil, aynı zamanda yabancıların ortak muhalefet ve kadere dayalı gruplar hâlinde örgütlendiği ya da yeniden bir araya getirildiği için de Yahudiydi... Birbirlerine bütünüyle yabancı olan insanlar; ortak diller, kökenler, atalar ve belli amaçlar uğruna usulüne uygun olarak standartlaştırılmış ve yaygınlaştırılmış ritüeller temelinde akraba oldular. Ulus, büyük harflerle yazılmış bir aileydi... Ya da belki küçük harflerle yazılı olan Hristiyanlıktı... Başka bir deyişle, Yahudiler

Apolloncu ev sahiplerini Yahudileştirmenin bir sonucu olarak yeni bir sürgüne mahkûm edildiler.”⁶ İşte bu kitapta ele alınan tüm düşü- nürlerin bildiği ve yazılarında pek çok açıdan yansıttıkları şey, kişi- nin “büyük harflerle yazılmış” ulusal bir aileye (ya da “küçük harf- lerle yazılı Hristiyanlığa”) ait olmadığı için kendi ülkesinde yabancı olma durumudur.

Alman Yahudileri için ait olma ve ait olmama, kendi ülkelerinde göçmen ve iç sürgün olma tecrübesi, Alman topraklarında ikamet eden Yahudilere belirli medeni hakların verilmesiyle on dokuzuncu yüzyılın ortalarında başladı. Bu, şu tür sorulara yol açtı: Bireyin eşit bir vatandaş olması ve etnik, kültürel ve dini farklılıklarını korumayı hatta belki de bu farklılıklardan tamamen kurtulmayı istemesi ne anlama geliyor? Bu tür farklılık ifadeleri hangi bireysel veya kolektif biçimleri alacaktır? Bu yazarlar tarafından yürütülen Alman-Yahudi tartışması bu paradoksları dürüstlük, ustalık ve yoğunlukla araştırdı. Bu, yalnızca Hermann Cohen, Gershom Scholem, Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Kelsen, Walter Benjamin, Max Horkheimer ve Theodor Adorno’nun yüce figürleri için değil, aynı zamanda Rabbi Leopold Lucas ve bu cildin ikinci bölümünde yazılarını incelediğim kültür eleştirmeni Moritz Goldstein gibi diğer daha az bilinen figür- ler için de geçerlidir.

Modernleşen Almanya’da Yahudi ötekiliğinin ikilemlerine yansı- yan en ünlü katkılardan ikisi şunlardı: “Haham Leopold Lucas tara- findan 27 Aralık 1905’te Yahudilik Bilimini Teşvik Derneği’nde ver- diği bir konferansa dayanarak kaleme alınan Yahudilik Bilimi ve Gelecekteki Gelişiminin Yol Haritası” (“Die Wissenschaft des Juden- tums und die Wege zu ihrer Förderung”) ve Moritz Goldstein’in 1912 tarihli “Alman-Yahudi Parnass’ı” (“Deutsch Jüdischer Parnas- sus’u”) makalesine dayanarak Alman-milliyetçi haftalık *Kunstwart*’ta yayımlanan (bkz. aşağıdaki ikinci bölüm) makalesi. Bu denemeler

arasında yalnızca altı yıl bulunuyor, ancak Yahudiliği ve Almanlığıyla aynı anda gurur duyan Haham Lucas'ın ifade ettiği gurur ve umutlar, Moritz Goldstein'in onun kimliğinin iki yönünü uzlaştıramadığı konusunda dile getirdiği endişe, hayal kırıklığı ve ironiyle tam bir tezat oluşturuyor. Goldstein, asla Alman kültürünün bir parçası olmayacaklarını bilen ve yine de kendi sözleriyle onların böyle yapma hakkını reddeden bir halkın sanat, müzik ve edebiyat eserlerini “yöneten” Yahudi entelektüellerin içinde bulunduğu çıkmazı ifade etmek için “ebediyen yarı öteki” terimini kullandı. “Ebediyen yarı öteki” teması bu denemelerde bir ana motiftir. Arendt ve Benjamin, Moritz Goldstein'in “Alman-Yahudi Parnas Dağı”nın çok iyi farkındaydı ve çalışmalarında Haham Lucas'ın resmi Yahudiliğinin aksine bu “yarı ötekilik” mirasını savundu.

Arendt'in Yahudilik üzerine yazıları ve özellikle Siyonizm eleştirisi, son yıllarda ve en ünlüsü Judith Butler'ın *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (*Ayrılan Yollar: Yahudilik ve Siyonizm Eleştirisi*)'de taze ve coşkulu izleyiciler bulmuştur. Beşinci bölüm, Butler'ın, Arendt'in görüşleri ile Emmanuel Levinas'ın birlikte yaşama ontolojisi arasında kurmaya çalıştığı sentezi araştırıyor. Orada, Butler'ın Arendt'in siyasi eylem ve çoğulluk kavramlarını takdir etmediğini ve eserlerinden orada bulunmayan bir “birlikte yaşama etiği” türetmeye çalıştığını gösteriyorum. Butler'ın genel girişimi, İsrail/Filistin'de Arap-Yahudi birlikte yaşaması için bir alan yaratmak için Siyonist olmayan ve bazı durumlarda anti-Siyonist Yahudilikten etik anlayışlar ve motifler çıkarmaktır – ve bu, paylaştığım ve ilginç bir şekilde, bizi Moritz Goldstein'in Yahudi'nin ebediyen yarı öteki olduğu tezine geri götüren politik bir hedeftir. Peki böyle bir parçalanmış kimlik projesine uygun etik ve politika nedir?

Arendt'e göre, devletsizlik ve totaliterlik geçen yüzyılın başlıca kötülükleriydi ve her iki konu da günümüzde geçerliliğini neredeyse

kaybetmedi. İlk kez 1963'te yayımlanan *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'tenin* ellinci yıldönümü, New York entelektüelleri arasında sözde “Hannah Arendt Savaşları”nı yeniden alevlendirdi. Bettina Stangneth'in anıtsal eseri *Eichmann vor Jerusalem*'in⁷ yayımlanması ve Margarethe von Trotta'nın beğenilen filmi *Hannah Arendt*'in⁸ gösterimi, birçok kişiyi Arendt'in çalışmalarını yeniden gözden geçirmeye zorladı. Bazıları, Stangneth'in kitabını kullanarak, Arendt'in, Eichmann'ın davadaki Yahudi karşıtı duygu ve davranıştan yoksun görünmesine aldandığını ve onun hırçın ve kindar kişiliğini önemsemediğini iddia etti. Kötülük, diye ısrar ettiler, en nihayetinde sıradan değildi. Diğerleri, Arendt'in Yahudi Konseylerine (*Judenräte*) yönelik muamelesinin tarihsel olarak yanlış, zalim ve yargılayıcı olduğu yönündeki ilk önce Yahudi tarihçiler tarafından yapılan bir itirazı yinelediler. Her iki iddia da Stangneth'in, Arendt'e, elindeki yetersiz dava tutanaklarına dayanarak muvaffak olduklarına büyük hürmetle yaklaşan kitabı tarafından desteklenmemektedir. (dördüncü bölüme bakınız.)

Arendt, yalnızca Amerikan vatandaşı olduğu 1933 ila 1951 yılları arasında vatansızlık yaşamadı; fakat aynı zamanda, *Totalitarizmin Kaynakları*'ndaki ünlü tartışmasına kadar, ancak uluslararası hukukçular ve iki savaş arası Avrupa tarihçileri için konu olan bir durum hakkında da teorik olarak yazdı. Vatansızların savunmasızlığına dikkat çekmeye çalıştığı ifade – “haklara sahip olma hakkı” – yirmi birinci yüzyılda da yankı buldu. Dünya, II. Dünya Savaşı'ndan beri bilinmeyen boyutlarda bir mülteci krizi yaşarken sığınmacılar, göçmenler ve vatansızlar; çağdaş liberal demokrasilerin ve bir taraftan – sığınma hakkı da dahil olmak üzere– insan haklarının evrenselliğini onaylayan diğer taraftan ise uluslara, sınırlarını kontrol etme ile uluslararası hukuk kapsamındaki yükümlülüklerini hiçe sayarak uygulamalarda bulunma konusunda egemen olma ayrıcalığını veren

savaş sonrası devlet sisteminin ikiyüzlülüklerini sayelerinde keşfettikleri çerçeveler hâline geldiler. Özellikle rahatsız edici olan, “haklara sahip olma hakkı”nın, yanlış yönlendirilmiş idari ve siyasi mace-ralarla “insani müdahale” hakkına dönüşmesidir. Vatansızların hakkının korunması, sığınmacıları acıma nesnesi haline getiren ve politik failliklerini çalan insani aklın ideolojik iddialarını gizlemek için bir kalkan haline geldi. Bu sorular, bu cildin altıncı bölümünde tartışılmaktadır.

Hannah Arendt’in, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs’te* eseriyle ilgili tartışmalar sırasında Harvard Üniversitesi’nde hükümet departmanında az tanınan bir öğretim görevlisi olan Judith Nisse Shklar, 1964’te *Legalizm, Hukuk, Ahlâk ve Politika Üzerine Bir Deneme*’yi yayımladı. Shklar’ın “çıplak liberalizm” (Legalizm, 5) dediği şey, delirmiş bir dünya karşısında inançsızlığın silinmez izlerini taşıyordu (yedinci bölüme bakınız). Yine de göçmen bir politika teorisyeni olarak sesinin ayırt edici özelliği ve onu Leo Strauss ve Arendt’ten (her ikisi de yaklaşık bir nesil daha yaşlı) ayıran şey, aile dünyasının yıkımını ve çocukluğunun sonunu kayda geçirdiği bir *pathos* eksikliğidir. Nürnberg Mahkemeleri’nin ve Amerika Birleşik Devletleri’ndeki McCarthy duruşmalarının hatırası hâlâ çok canlıyken, *Legalizm*’de kendini liberal demokrasilerin ziyadesiyle tepeden bakmasına karşı olarak konumlandırırdı.

Albert Hirschman gibi, Shklar da insan psikolojisine şüpheci bir bakış açısına, tutkulara vurguya ve politik yaşamdaki haddinden fazla toplum mühendisliğine karşı bir güvensizliğe sahipti. Onun çalışmasıyla liberalizme, ilham olarak kısmen Kantçı, ama en yüksek ahlâk yasasını zulme karşı emirle değiştirdiği için Kant’ın karşıtı olan bir geleneği geri getirebiliriz. Kantçı ahlak yasası, hem onu idrak edebildiğimiz hem de ona uygun hareket edebildiğimiz için onurumuzun bir tezahürü ise, Shklar, bizi zorlamanın yanı sıra keyfi

güce de maruz bırakarak onurumuzu yok edenin zulüm olduğunu vurgular.

Hirschman ise aksine, siyasi dönüşüm konusunda daha umutluydu ve önce enternasyonalist bir komünist, sonra da sosyalist bir militandı. Berlin’de bir Alman-Yahudi burjuva ailesinde yetişmesine rağmen, erken dönemde Fransız ve İngiliz Aydınlanmalarının etkisi altına girdi. Shklar, Montaigne hayranlığını paylaşıyordu ve Avrupa seyahatlerinde Machiavelli’nin *Prens* kitabının bir baskısını yanında taşıdığı söylenir. Genç bir politik iktisatçı olarak hem Hegel’i hem de Marx’ı epey iyi incelemesine rağmen, Alman felsefesine özel bir eğilimi yoktu. Hayatı ve çalışmaları ile onun zamanları sekizinci bölümde incelenmektedir.

Bu derlemenin son makalesi Isaiah Berlin’e ayrılmıştır. Son yıllarda bir bilge olarak anılan Berlin, “çoğulculuk” [pluralism] ile “görecilik” [relativism] arasında bir ayrım yaparak siyasi düşünceye sistemli bir katkıda bulunmuştur. Politikada, ahlakta, estetikte olsun, ölçülemeyen malların çoğulluğu, Berlin’in düşüncesinin merkezi bir ilkesiydi. Yine de aynı derecede önemli olan, ölçülemezliğin “her şeyin serbest olduğu” anlamına gelmediği iddiasıydı, çünkü bireylere ve topluluklara rehberlik etmesi gereken yargı ve davranış standartları olduğuna inanıyordu.

Bu tezi, Max Weber’in modernitede değerın parçalanması ve farklılaşmasına ilişkin teorisinin çerçevesi aracılığıyla araştırıyorum. Berlin’in bir Weberci olduğunu, ancak görüşlerinin göç ettiği İngiliz toplumu gibi liberal bir sivil toplumda yaşamının getirdiği deneyim ve beklentilerle şekillendiğini ileri sürüyorum. Daha sonra, değer çoğulculuğu sorununun en gelişmiş değerlendirmelerinden biri olarak John Rawls’un çalışmasındaki “yargı yüklerini” [burdens of judgement] tartışacağım.

Yargı yükleri ile Carl Schmitt’in kararcılığına verilen cevap ara-

sındaki ilişki nedir? Carl Schmitt'in meydan okuması Arendt'in peşini, en az Leo Strauss, Berlin ve Shklar'da olduğu kadar bırakmadı. Strauss, doğal hukuk düşüncesinin bu kadar kolay reddedilemeyeceğini gösterirken, Shklar, liberal toplumları bir arada tutacak yapılar olarak hukukun üstünlüğüne ve sağlam bir yasallık anlayışına döndü. Arendt, aksine, liberalizmin siyasal katılımı vurgulayan ve res publica duygusunu canlandıran sivil-cumhuriyetçi bir geleneğe demirlenmesi gerektiğini savundu. Hirschman, gelişmekte olan toplumların kendi kararlarını vermeleri ve uzmanlar tarafından kendilerine dayatılan görkemli “kalkınma projelerinden” kurtulmaları gerektiğini vurgularken, yoksulluk ve işlevsizliğin üstesinden gelmede kendi kendini yönetme ve ekonomik cumhuriyetçiliğin erdemlerine de vurgu yaptı. Takip eden bölümler, – hem derinlikleri hem de parlaklıkları ile sıkça dikkat çeken cevaplarıyla– bu düşünürler tarafından bu meselelere verilen cevapların analizine ayrılmıştır.

Hannah Arendt, aşağıdaki tartışmanın çoğunun merkezinde yer alsa da amacım onun politik düşüncesini hem Scholem, Strauss, Levinas ve Berlin gibi çağdaşlarıyla daha geniş bir söyleşi bağlamına yerleştirmek hem de güncel yorumların ortaya çıkardığı gibi onun sınırlarını araştırmaktır. Hirschman'ın Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki gelişmekte olan dünyaya dönüşü, Arendt'in düşüncesinin Avrupa-merkezciliğini keskin bir şekilde anımsatırken, Shklar'ın hukuk ve devrim üzerine düşünceleri, olabildiği kadar parlak bir şekilde, genellikle izah ve irfan noktasında kaprislidir. Amacım, Martin Jay'ın bir zamanlar “kuvvet alanları” dediği, merkezi olmayan, daha ziyade öğelerin birbirini çektiği ve ittiği bir alan olarak diğer göçmen entelektüellerin yanı sıra onun da düşüncesini sunmaktır. Bu göçmen entelektüellerin oluşturduğu kuvvet alanına dair yaklaşımım da bu kitapta ele alınan birçok düşünürün birbirine çekilme ve aynı zamanda birbirlerinden itilmesi yoluyla oldu.

2. BÖLÜM

Siyasi Modernitenin Aynasında Eşitlik ve Farklılık İnsan Onuru ve Halk Egemenliği

Otobiyografik Bir Giriş

On altıncı yüzyılın başında, Katolik İspanya'daki Engizisyon'dan sonra, birçok Yahudi komşu Portekiz, Hollanda ve Birleşik Krallık'a kaçtı. Bilinen en eski atamız¹⁰, Arapça soyadı "Habib'in oğlu" anlamına gelen haham Jacob İbn-Habib, tıpkı soyadımdaki "Ben" in İbranicede "oğul" anlamına gelmesi gibi, kuzeybatı İspanyol şehri olan Zamora'nın¹¹ önde gelen üyelerindendi. Toprak ve para karşılığında Zamora Yahudilerinin kalmasını sağlamak için İspanyol yetkililerle pazarlık etmeye çalıştı; bu başarısız olunca Portekiz'e ve oradan da Osmanlı İmparatorluğu'nun vilayetlerine, önce Kudüs'e, ardından Selanik'e kaçtı. Osmanlı İmparatorluğu ise İspanya Yahudilerine kapılarını açtı.

Aradan yarım bin yıl geçmesine rağmen İspanya'dan sürgünün hikâyesi, Türk Yahudilerinin hafızasında sönmedi ve 1992'de İspanyol Yahudi yaşamının Osmanlı kıyılarında başlamasının beş yüzüncü yıldönümü günümüz Türkiye'sinde büyük bir coşkuyla kutlandı. Ama sürgünün yol açtığı ve Yirmiyahu Yovel'in şu pasajda çok güzel bir şekilde yakaladığı o melankolide hâlâ bir şeyler kaldı:

Ezilip boyun eğdirilen Yahudiler 1492’de İspanya’dan sürüldüklerinde, orada bin yıldan fazla bir süredir, dünyanın en büyük, en zengin ve en medeni Yahudi topluluğu ve kesinlikle en gururlusu olarak yaşıyorlardı... 1492 gibi meşhur tarihler, karmaşık olayların işaretleridir. Onların basit sayıları tutkulu insan niteliğiyle doludur ve neredeyse her zaman artlarında daha uzun hikâyeler saklarlar. Denize açılırken, sürgünlerin anıları genellikle valizlerinden daha ağırdı: Bölünmüş ailelerin görüntüleri, terk edilmiş evler, mülkler hemen hemen hiç pahasına satıldı. Bu yakın tarihli kişisel anıların ötesinde, daha uzak, belki de kısmen efsanevi hatıraların yad edilmesi, ıstırapı katladı. Birçok Yahudi Sefarad’a –İbranice İspanya demektir– diğer Siyonları olarak, Tanrının onlara Mesih’i beklerken görelî bir huzur verdiği geçici yeni bir Kudüs olarak gelmişti. Şimdi, Mesih yerine, büyük Engizisyoncu Torquemada onların kimliklerini paramparça ediyordu.¹²

Bu nedenle, son on yılda yazılarımda “misafirperverliğin” bu kadar merkezi bir rol oynaması şaşırtıcı gelmeyebilir. “*Weltbürgerrecht*”’i misafirperverlik açısından tanımlamanın felsefî önemi konusunda beni uyaran kuşkusuz Kant’ın “Ebedî Barış” denemesinin “Tanımlayıcı Maddeler”inin üçüncü maddesiydi. “*Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.*” (“Dünya vatandaşlığı yasası evrensel konukseverlik koşullarıyla sınırlı olacaktır.”)¹³ Ancak konukseverlik tam üyelik değildir: Ziyaretçi bir yabancı olarak kalır ya da Kant’ın açık ama sert ifadesiyle *Besuchsrecht* (ziyaret hakkı) ile *Gasrecht* (ikamet hakkı) aynı şey değildir. Yabancıнын topraklarımıza geliş amacı barışçıl olduğu sürece, ilkinî kabul etmesi evrensel bir ahlakî yükümlülüktür. İkincisi, aksine, egemenin yabancıya bir “*wohlthätiger Vertrag*” (*faydalı anlaşma*) sağlamasını gerektirir. Daimî ikamet hakkı, egemen bir lütuf eylemi olarak kalır ve bu nedenle konuğun durumu her zaman belirsizdir.

Hükümdar, herhangi bir zamanda “yardım sözleşmesi”nin şartlarını değiştirebilir. Terimlerin gizli anlamlarına her zaman duyarlı olan Jacques Derrida, konuk olma koşulunun her zaman gerektirdiği *hostis* ve *hospis*’in, *düşmanlık* ve *dostluğun* iç içe geçmiş etimolojik kökenlerine işaret ederek “hostipitality” terimini türetmiştir.¹⁴

Osmanlı geleneği için, Müslümanların *zımmileri* koruma öğretisi de onların İspanya Yahudileriyle etkileşimlerinde rol oynadı. *Zımmiler*, tek tanrılı bir Tanrıya inanan ve bu nedenle Müslümanlar tarafından “kitap ehli” oldukları için korunan, ancak bu koruma karşılığında özel bir vergi ödemek zorunda olan kimselerdir. Koruma eşitsizliği ifade eder. Hoşgörü, Müslüman topraklarındaki Yahudiler ve Hristiyanlar tarafından taşınan farklılığın izini ortadan kaldırmaz.¹⁵

Sefarad Yahudilerinin ortak hafızasında yer alan diğer iki tarihsel olay, benim kendi entelektüel ve siyasi yönelimimi derinden etkiledi: Türkiye’deki çoğu Yahudi için Sabetay Sevi¹⁶ adı, aşağılanma, ihanet ve utanç anılarını çağrıştırıyor. Türkiye Yahudileri için Gershom Scholem’in büyük eseriyle ünü, tarihin çöplüğünden kurtarılan “sahte Mesih”, padişahın kudretiyle karşı karşıya kaldıklarında onların zayıflık ve acizliklerinin bir hatırlatıcısı olmaya devam ediyor. Eylül 1666’da Sabetay Sevi, padişahın çadırına götürüldü ve burada Yahudi kralı gibi davranarak padişahın Yahudi tebaası arasında kargaşa çıkarmaktan yargılandı. Kendisine irtidat veya kesin ölüm seçeneği verildi. Müslüman oldu ve Aziz Mehmed Efendi adını aldı ve saray kapılarına bekçi olarak atandı.¹⁷ Selanik’in “*Dönme*hleri” (kelimenin tam anlamıyla Türkçede “dönenler”¹⁸), Sabetay Sevi’nin takipçileri, Osmanlı İmparatorluğu’nun yönetiminde çok önemli bir rol -“Avusturya-Macaristan ve Alman Kaiserreich’te Schutz Juden’in- kinden farklı olmayan bir rol - oynamaya devam ettiler.” Ermeni ve Rum Osmanlılarıyla birlikte, 1876 ve 1908’de Osmanlı Meşrutiyet Meclisi’nin ilk parlamenter temsilcileri arasında yer aldılar. Yine de

ailemin bana bu üzücü Sabetay Sevi ve *Dinmeh* olayını aktardığı hatıra, Yahudilerin haklı çıkma ve servetlerini ellerine alma konusundaki acizliklerinden biridir.

Bu savunmasızlık duygusu, anne babamın nesline kıyasla Yahudilerin Hitler'in orduları karşısında Türkiye'ye karşı hissettikleri minnetle birleştiğinde daha da yoğunlu. Ailem 1 Eylül 1939'da Hitler Polonya'ya girerken evlendi. Kemal Atatürk 1938'de ölmüştü; yeni cumhuriyet sadece on beş yaşındaydı. Bir veraset savaşı mı olacaktı? Atatürk'ün mirasına saygı duyulacak mıydı? Ve hepsinden önemlisi, Osmanlı İmparatorluğu ve Alman Kaiserreich, I. Dünya Savaşı'nda müttefik olduklarına göre, Türkiye savaşa mı girecek, savaş dışında mı kalacak, Türkiye'deki Yahudiler Nazilerin elinde hayatta mı kalacak yoksa yok mu olacaktı? Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni cumhurbaşkanı İnönü, Balkanlar'daki Alman ordusuna lojistik yardım ve erzak sağlayarak ülkesini savaşın dışında tuttu. Ancak Türkiye'nin genç Yahudi erkekleri toplandı ve bazılarına "kendi mezarlarını kazmaları" söylenen Anadolu'daki çalışma kamplarına gönderildi.¹⁹

Türkiye Yahudileri bir kez daha Türk koruyucuları tarafından kurtarılmıştı; yine de bu kurtarma, bilakis, onların savunmasızlık duygularını ve belki de velinimetlerine karşı kırgınlıklarını artırdı. Türkiye Cumhuriyeti onları eşit yurttaş ilan etmiş ve eşit haklara sahip kılmıştı, ancak "Azınlıklar" gibi bir terim resmi ve gayriresmi dilde dolaşmaya devam etti. Genç cumhuriyette bile orduda subay rütbelerine terfi etmekten dışlandılar. Avrupa Yahudilerinin kendi hükümetlerinde muazzam siyasi ve sivil katılımı ile karşılaştırıldığında, Türk-Yahudi milletvekillerinin, politikacıların, gazetecilerin ve hatta akademisyenlerin oranı – tüm dünyadaki Yahudi kariyerine göre – çok azdı. Eşit ama farklıydık.

Alman Yahudi'sinin İkilemleri

Bu otobiyografik gözlemleri, Batı modernitesi koşullarında eşitlik ve farklılık paradokslarının daha geniş temalarına bir başlangıç olarak sunuyorum. Bireyin eşit bir vatandaş olması ve etnik, kültürel ve dini farklılıklarını korumayı hatta belki de bu farklılıklardan tamamen kurtulmayı istemesi ne anlama geliyordu? Alman-Yahudi geleneği bu paradoksları dürüstlük, hüner ve yoğunlukla araştırdı.²⁰

Elbette, Alman-Yahudi hikâyesinin Yahudi tarih yazımına ve felsefesine ne ölçüde egemen olduğu ve bu anlatıyı paradigmatik olarak ele almanın, Ortadoğu ve eski Arap topraklarından (sözde Mizrahi Yahudileri) çıkan diğer Yahudi deneyimlerine haksızlık yapıp yapmadığı konusunda tartışmalar var. Steven Aschheim, arkadaşı Robert Weltsch'e yazdığı filozof Hugo Bergman'dan alıntı yapıyor: "Avrupa neslimiz çıkışını yaptığında, buradaki Yahudiler bugün Bağdat'takiler gibi olacak."²¹ Avrupa-merkezciliğin bu miraslarının farkında olan bu bölüm, Avrupa-merkezciliğin ötesinde diasporik bir Yahudi modernitesi için bir düşünme ve eylem alanı açmayı umarken, Alman-Yahudi modernite karşılaşmasının evrenselleştirilebilir çekirdeğini araştıracaktır.²²

Geçen yüzyılın Alman Yahudilerinin Yahudi kültürel ve dini ötekiliğini yansıtan en ünlü makalelerinden ikisi şunlardı: "*Die Wissenschaft des Judentums und die Wege zu Ihrer Förderung*" ("Yahudiliğin Bilimi ve Gelecekteki Gelişiminin Yol Haritası") 27 Aralık 1905'te "*Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums*"'ta²³ (Yahudilik Bilimini Geliştirme Cemiyeti) verdiği bir konferansa dayanarak Haham Leopold Lucas tarafından ve Moritz Goldstein'in 1912²⁴ tarihli "*Deutsch Jüdischer Parnass*" ("Alman-Yahudi Parnassus'u") Alman-milliyetçisi *Kunstwart* adlı haftalık dergide yayımlandı. Bu denemeler arasında yalnızca altı yıl var, ancak Haham Lucas'ın maka-

lesinde, aynı anda hem Yahudiliği hem de Almanlığıyla gurur duyan bir Alman Yahudi'si olarak ifade edilen gurur ve umutlar, Moritz Goldstein'in kimliğinin bu iki yönünü uzlaştırabilmek hakkında dile getirdiği endişe, hayal kırıklığı ve ironiyle tam bir tezat oluşturuyor.

Margret Heitmann, Haham Lucas üzerine yaptığı tarihsel araştırmasında, “*Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums*”un kuruluşunun arka planında iki önemli gelişmenin rol oynadığını açıklıyor. On dokuzuncu yüzyılın sonunda, Marburg'daki güçlü Yahudi aleyhtarı akımlar, “*Allgemeine Deutsch-Antisemitische Vereinigung*”un (Antisemitizme Karşı Genel Alman Derneği) oluşumuna yol açtı. Benzer gelişmeler, 1893'te Silezya örgütlerinin antisemitizme karşı yaz şenliklerine beş yüz kişinin katıldığı Silezya'da da yaşandı. 1890'lara gelindiğinde Yahudi tarihini, edebiyatını ve benzerlerini antisemitizme savunmak ve bu eğilimlere karşı koymak için çeşitli dernekler kuruldu.²⁵

Haham Lucas için Yahudi karşıtlığına ek olarak başka bir tehlike daha vardı, yani “dini kayıtsızlık” (*religiösen In Differentismus*). Birçok Alman Yahudi'si, Yahudilikten uzaklaşmış ve çoğu Hristiyanlığa geçmişti; Heitmann'ın bakış açısına göre, Yahudi yazarların teolojik Yahudi karşıtlığını çürütebilecek hiçbir metin yoktu. Heitmann şöyle yazar: “*Gesellschaft*’ın kurulmasıyla birlikte Lucas her iki amacın da peşinden gitti: Bir yanda bilimsel-teorik güçlerin bir araya gelmesi; öte yandan, Yahudi bilimsel çalışmalarıyla ilgilenen ve geniş bir okuyucu çemberini ve dolayısıyla mümkün olan en geniş yankıyı garanti edecek bir üyeler çemberinin oluşturulması.”²⁶

Yirmi beş yıl içinde bu dernek, aralarında Heitmann'ın da belirttiği gibi, “Reich’in çok önemli Yahudi yerleşimleri”²⁷ ve “İslam’dan beri önde gelen Yahudilerin yaşadığı yerlerin” yer aldığı “Germania Judaica” adlı yüz cilt yayımladı. Viyana anlaşmalarına kadar olan en

eski zamanlar alfabetik sıraya göre listelenecekti.”²⁸ *Germania Judaica*’ya “Yahudiliğin tüm bilimlerinin temel bir taslağı” ve Tanna’daki tüm metinleri kapsayacak bir “*Corpus Tannaiticum*” eşlik edecekti. Haham Lucas daha da ileri gitti ve “büyük edebi girişimler” (Lucas, 10) ve “tüm önemli Yahudi filozofların çalışmalarının yayımlanmasını” (Lucas, 11) içerecek bir “*Corpus Philosophicum*” talep etti.

Peki bu girişimleri yönlendiren bilim (*Wissenschaft*) kavramı neydi? Kaiserreich sınırları içindeki Yahudi varlığının uzun tarihine tanıklık etmenin yanı sıra, haham ve meslektaşlarının üstlendiği şey, edebiyat, felsefe, tarih ve teolojideki Yahudi başarılarının kapsamlı bir özetiydi. Bu, olağan anlamda bilimin işi değildi. Haham Lucas, bu “*Wissenschaft*” kavramının devrimci olduğu gerçeğinin epey bilincindeydi, çünkü bu, Yahudilerin tarihini ve başarısını Yahudi halkının İncil tarihinin paradigmalarının dışında belgelemek anlamına geliyordu. Kaydedilecek olan yalnızca eski İsrail krallıklarının ve tapınaklarının tarihi, onların yıkımı ve Yahudi halkının sürgünü – *galut* – tarihi değildi. Yeni bir Yahudilik bilimi, incelemeyi amaçladığı konuyu yeniden tanımladı. Bu yeni bilim, Yahudileri, kesinlikle eski kökleri olan, ancak İncil zamanında değil, diğer halklarla paylaşılan dünya-tarihi bir zamanda yaşayan modern bir halk olarak analiz etti ve belgeledi.²⁹ Böyle bir bilim, çalışmasını “Golgau Yahudilerinin sosyolojisi” veya “Yahudilerin antropolojisi” gibi sıradan bir bilimsel başlıkla sıradan bir bilimsel monografiye indirgmeden bu konunun – Yahudi halkının – benzersiz kimliğini nasıl koruyabilir? “Dini ayinler” mi yoksa “eski Mısır, Yunanistan ve Roma’nın karşılaştırmalı dinlerinin incelenmesi” mi? Aslında, Haham Lucas’ın Haçlı Seferleri sırasında Yahudilik üzerine kendi doktora çalışması böyle bir çalışmaya katkı sağlamıştır.³⁰ O halde, sıradan tarihsel, sosyolojik ve antropolojik araştırmalardan farklı olacaksa, Yahudilik bilimi nasıl tanımlanacaktı?

Haham Lucas'a göre bu bilim, metodolojisinden çok amacına göre tanımlanacaktı. Açıkça belirttiği gibi: "Mutlu olmayan bir halkın tarihini yazmak, felaketleri birbiri ardına sıralamak ve sonra acı zamanlarda geleceğin tohumlarının nerede bulunacağını göstermek kolay bir iş değildir," (Lucas, 5). Bu ıstırap tarihine, teolojik Yahudi karşıtlığının ve kültürel antisemitizmin eserleri eklendiğinde ve "[M]uhalliflerimizin ön kabullerinin bilimsel formülasyonları yoluyla bize karşı verdikleri zarar düşünüldüğünde, bilimimizin pratik kullanımlarını takdir etmek kolaydır. Bütün sistemler, kurnazca örülmüş gözlemler ve sonuçlar ağı, bize karşı kullanılıyor." (Lucas, 7). Yahudilik biliminin görevleri şimdi netleşmektedir: Sanki zulüm, yıkım ve sürgünden yalnızca biri gibi anlatılan Yahudiliğin geleneksel tarihinden kopmak ve diğer bilim insanlarının eserlerinde Yahudi düşüncesinin, yaşamının ve başarılarının karalayıcı ve aşağılayıcı sunumuna direnmek. Yahudilik bilimi, eski bir halkın modern tarihsel zamandaki başarılarıyla ve kendisiyle gurur duymasının hizmetindedir. Bu kurtarıcı bir tarih biçimidir; geleceğe ilham vermek üzere, geçmişin şimdiki zamanla sürekliliğini sağlamak için geçmiş kurtaran bir bilim.³¹

Moritz Goldstein'in Provokasyonu

Altı yıl sonra Moritz Goldstein "*Deutsch-Jüdischer Parnass*" kitabını yayımladı ve bu kitap, yazarının kendinden nefret eden bir Yahudi olmakla, Alman milliyetçileriyle aynı safta yer almakla suçlanmasına neden oldu ki bu, Alman milliyetçilerinin bir kısmının istediği tek şey hem Alman hem de Yahudi olmanın imkânsızlığının kabul edilmesinden başka bir şey değildi. Goldstein sadece Siyonistlerin ve antisemitlerin kendisini hor görmesine maruz kalmadı; ayrıca kendilerini Alman kültürünün taşıyıcıları ve gururlu Alman vatandaşları olarak gören asimile olmuş Yahudilerin de gazabını üzerine çekti.

Goldstein, Siyonizm ve asimilasyonculuğu reddetmesiyle şaşırtıcı olsa da Rabbi Lucas'la büyük bir akrabalık içindedir, çünkü hem hassas bir mesele olan Yahudi kamusal alanı hem de kişinin benzersiz tarihsel, kültürel ve bilimsel yönelimlerle başarılarını ifade edebileceği bir Yahudi konuşma tarzı (*Sprechart*) inşa etmiştir. Goldstein, denemesinin neden olacağı kesin olan yangının farkında olarak, daha ilk sayfalarında şöyle yazmaktadır: “Kirli çamaşırlarımızı kendi evimizde yıkayabilmeyi de diledim. Ancak bizim bir evimiz yok. Bir Yahudi kamusal alanı yoktur. Ne Almanya’da ne de Batı Avrupa’da, bizim hakkımızda başkaları tarafından çok şey söyleneceğini kabul etmemiz gerekse bile, tüm Yahudilere Yahudi diye hitap etmek mümkün değildir.”³²

Goldstein, daha sonra, gettolarının duvarları yıkıldıktan sonra Avrupa Yahudilerinin kendilerini aydınlanmış modernitenin hazinesine atma coşkusunu büyük bir canlılık ve ironiyle anlatır. Gazetecilikten sanata, müzikten felsefeye, Avrupalı ve özellikle Alman Yahudiler bu yeni kültürü kendilerine mal etmiş, yaratıcı bir şekilde geliştirmiş ve coşkuyla dönüştürmüşlerdir.³³ “Kendimizi aldatmalıyım: Biz Yahudiler, kendi aramızda, Almanlarla Almanlar olarak konuştuğumuz izlenimine sahip olabiliriz – öyle bir izlenime sahibiz. Adımız Max Reinhardt olabilir ve sahneye hayal edilemez bir heyecan getirebiliriz; adı Hugo von Hofmannsthal olabilir ve Schillerian imgelerinin kullanılmış dilinin yerine yeni bir şiirsel üslup getirebiliriz ya da Max Liebermann olarak modern sanata öncülük edebiliriz. Buna Alman diyebiliriz; diğerleri buna Yahudi diyor ve hepsinde bir ‘Asyalı’ tonu duyuyorlar. “Alman zihniyetini” [*germanische Gemüt*] özlüyorlar ve başarılarımızı kabul etmek zorunda kaldıklarında bile (bazı çekincelerle de olsa) *daha azını başarmamızı temenni ederler*” (Goldstein, 286; vurgu metnin orijinalinde).

Goldstein daha sonra bir yanda hakikat ve bilim, diğer yanda ise

sanat ve diğerkleri arasında bir ayırım yapar. Alman, Çin veya Yahudi gerçeğinin ya da ulusal bir bilimin olmadığını savunur; ama ulusal sanat vardır – “*Ja, es gibt nur Nationale Kunst,*” (Goldstein, 289-90). [“Aslında, yalnızca ulusal sanat vardır.”] Bu ikili epistemolojinin nasıl doğrulandığı tam olarak açık değildir. Elbette ulusal unsur sanatın ne hedefi ne de *telos*’udur, ancak, o, “Homeros ve İncil’den Tolstoy ve Ibsen’e kadar tüm başarıların kaynağı” olarak tanımlanır (Goldstein, 290). Peki eğer durum buysa, sanatı için olduğu kadar bir halk için de onun bir yuvaya (*eine Heimat*) sahip olması gerektiği varsayımı varsa, o zaman neden Siyonizm’i Filistin’e kadar takip edip İbrani dilinin ve şiirinin yenilenmesi için uğraşmıyorsunuz? Neden bu makalenin acı gerçeklerinin, Almanyadan ayrılıp Filistin’e gitme ve orada Sabetay Sevi’nin eksiksiz tarihini yazmaya yönelik gençliğe özgü kararlılığını güçlendirdiği Gershom Scholem’i takip etmeyesiniz? Walter Benjamin ve Hannah Arendt gibi daha kozmopolit bir yapıya sahip olan Yahudi ruhlar bile Goldstein’in iddialarının gücünü ve doğruluğunu kabul ettiler.³⁴

Ancak Goldstein ne Siyonist ne asimilasyonist ne kozmopolit ne de dindar bir Yahudiydi. “Geri kalanımız ise Musa’nın konumundayız,” diye yazmaktadır, “görebilen ama vaat edilmiş topraklara giremeyenler. Gettodan kaçan bizler, Batı Avrupa kültürünün mutlu-mutsuz çocukları, biz ebedi yarımalar, dışlanmışlar ve evsizler, bu yeni seçenекle hiçbir şey yapamayız. İbrani dilinin eski köklerinden fıskıran genç bahar, bize yeni yeşeren filizler getirmez; elimizdeki tek şey gri bir ifadedir: Sizi onunla barıştıralım!... Başka bir deyişle; nihayet uzlaşmayı, bir şeyin yalnızca yarısı olma duygusu, kişinin hissettiği bu insani ve erkekçe değersizlik hissini geride bırakmak için, kültürel olarak Yahudi ve Yahudi olmayanlar arasında ne kadar ayırım yapmak istersek isteyelim -bu en azından yakın gelecekte imkânsız görünüyor.” (Goldstein, 290-91).

Amerika Birleşik Devletleri'ne göç eden ve “Alman Yahudilerinin İkilemi” adlı bir retrospektif yazan Goldstein. “The Story of a Provocative Essay”,³⁵ 1912’de Siyonizm’in onun için neden bir seçenek olmadığını açıklamaz. Siyonist öncüler arasında da çok yaygın olan Herder’in, gerçek sanat ve edebiyatın, kişinin evinde, halkının arasında olmasını ve dehasını dile getirmesini gerektirdiğine dair inancını paylaştığı için bu daha da şaşırtıcıdır. Goldstein, sanatın bilimden farklı olduğuna ve sanatın bir yuvaya ya da Heideggerci bir tabirle “çıkabileceği” bir zemine ihtiyacı olduğuna inanır. Ama “ebedi yarım olanlar için; Batı Avrupa kültürünün Yahudi mirasçıları olan dışlanmışlar ve evsizler” (“die Ewig-Halben, Ausgeschlossenen und Heimatlosen”) için, bu bir seçenek değil. Yine de bu yabancılar gerçekten yabancı değiller – ve ironi burada yatıyor – çünkü Alman ve Batı Avrupa kültüründen, Alman ve Batı Avrupa kültürünün onlardan kurtulabileceğinden daha fazla kurtulamazlar. Marjinal, dışlanmış ve ebedi öteki olan Yahudi, Alman kültürüne aittir, çünkü “Alman kültürü de Yahudi kültürüdür” (Goldstein, 291).

Makalenin son sayfalarında yer alan bu hızlı hareket eden ve neredeyse manifesto niteliğindeki ilanlarda, asimilasyonun ve Yahudi milliyetçiliğinin, aslında her türlü milliyetçiliğin ötesinde yeni bir kültürel ve siyasi kimlik oluşturma projesi öngörülmektedir. Avrupalı bir Yahudi olarak yazan Goldstein, kültürel kimlik ve başarının radikal melezliğini savunur: Aydınlanmadan bu yana Alman kültürünün de Yahudi kültürü olduğunu herkesin kabul etmesini ister. Yahudileri, Avrupalılar ve Alman Yahudileri olarak modernite ve Aydınlanma deneyimlerini yansıtmaya çağırmaktadır. Kültürel bir sapma ve politik bir uyumsuzluk olmaktan çok uzak olan ebedi diğer yarının bu yorumu, bu marjinalliği yaratıcılığın merkezi kaynağı olarak kabul eden yeni bir kimliği yansıtır.

Tüm kültürler, *özünde*, melezdir; kültürleri hiyerarşik olarak resmi

bir merkezde örgütleyerek ve sözde ötekilere gayriresmi, evsiz bir marjinalite bırakarak onları oluşturan canlı ve kendi içinde çelişkili akışı dondurmaya çalışan tek milliyetçi ideolojidir.³⁶ Bizi oluşturan öteki, kendi içimizde kendi yabancılığımızla, kendi sorunlu çokluğumuzla yüzleşmek zorunda kalmamak için dışlanır ve yabancılaştırılır.

Goldstein'in denemesindeki bu kültürel yansımaları alaya almak, anakronizme düşmek değildir: Haham Lucas gibi, Goldstein da isterse kültürün modern katılımcılarından biri olarak isterse geleneksel yönelimli inananlardan biri olarak, Avrupa Yahudileri için bir Yahudi kamusal alanının yaratılması için yalvarır. Uygulamalarında saygı görmek, bu uygulamalar nedeniyle alaya alınmamak ve ayrımcılığa uğramamak. Haham Lucas, eski bir halkın modern Avrupa dünyasında kendi tarihinden ve başarısından utanmadan kendisini yeniden keşfedebileceği bir dil yaratmak için bir Yahudilik bilimi kurmaya çalışırken, Goldstein'in denemesi Avrupa-Yahudi entelektüellerinin yürekten bir haykırışıdır (*cri de coeur*). Her iki durumda da kişi, eşitlik ve farklılık, modern bir cumhuriyette eşit yurttaşlar olma ve fakat kültürel, etnik ya da dinsel öteki olarak kalma arasındaki paradokslara ilişkin müzakereler yürütmektedir. Bir kişinin Avrupalı bir Yahudi olarak kimliğini ileri sürmesi, ana akımdan farklı ama kopuk olmayan kendi madun kamuoyunu yaratırken modernitenin siyasi deneyimlerine katılmak anlamına gelir. Holokost ve İsrail Devleti'nin kurulmasından sonra bile bu tür düşünceler zamanımıza yabancı değildir.

Çağdaş kültür eleştirmenleri arasında, Moritz Goldstein'in mantosunu taşıdığını iddia edebilen ve Yahudilerin yarı öteki, "insanlar arasında ahlaki açıdan rahatsız edici ve uykusuzluk çeken" statüsünü Yahudiliğin büyük ve insanlığa devam eden katkısına yükselten George Steiner'dır.³⁷ Yahudiler, ancak milletler arasında misafir olduklarında, sürekli sürgün durumunda olduklarında, milletlerin ahlaki

ve kültürel öncüsü olarak hizmet edebilirler. Steiner şöyle yazmaktadır: Stalin ve Hitler, ‘kozmpolit’ gibi görkemli bir ismi, devredilemezlik vaadiyle birlikte, ölüm saçan bir alay konusu haline getirmiştir. Ama Talmud okuyucularının en keskini olan Raşi’nin kendisi, İbrahim’in çadırını terk edip yola yeniden katılmasının sonsuz ihtiyacından bahsetmedi mi? Rashi bize, bir Yahudinin yolu sorduğunda doğru cevaba sağır olduğunu kanıtlaması gerektiğini, görevinin yanılmak, yani hata yapmak ve başıboş dolaşmak olduğunu söylemedi mi?”³⁸

Steiner’in kozmpolit Yahudi vizyonu, tıpkı Goldstein’in ebedi yarı öteki olarak Yahudi imajının yaptığı gibi birçoklarını rahatsız etmektedir. Azure dergisinin editörlerinden Assaf Sagiv, “George Steiner’in Yahudi Sorunu” adlı acı bir makalesinde, Steiner’ı yalnızca Siyonizm ve İsrail eleştirisi için değil, aynı zamanda geleneksel Yahudi dini yazılarından “uzaklığı” nedeniyle de suçlar.³⁹ Sagiv, Yahudilerden ahlaki vicdanları olarak hareket ederek milletler arasında ebedi misafir ve gezgin olarak kalmalarını talep etmenin, sıradan kültürel veya ahlaki misyonlardan ziyade “gezici Yahudi”nin antisemitik fantezisiyle sürekliliğe sahip olabileceğini öne sürer. Kültürel olarak aristokrat olmayan Yahudi insanlar kendilerine yüklenebilirler.⁴⁰

Sagiv’in Steiner hakkındaki yorumu, Rabbi Lucas ve Moritz Goldstein tarafından yirminci yüzyılın başında ele alınan eski anlaşmazlıkların yirmi birinci yüzyılda da çözülmediğini ortaya koymaktadır. Alman-Yahudi karşılaşması, siyasi modernitenin ve ulus-devletin paradokslarının tam kalbine giden evrensel bir yöne sahip olduğu için, tutkulu bir yoğunlukla devam etmektedir. Hatta İsrail Devleti’nin kurulması, Avrupa Yahudilerinin açmazlarını başka bir bağlamda, Ortadoğu’da yeniden üretmiştir.

Politik Modernitenin Paradoksları

Alman-Yahudilerin siyasal moderniteyle karşılaşmasında, her ulus-devleti oluşturan çelişkili varsayımlar açığa çıkar. Şimdi Westphalian devlet sisteminin zayıflıkları giderek daha belirgin hale geldiğine göre, bu sistemi aşması gereken alternatif kurumlar hâlâ uzakta olduğu için, bu paradokslardan bazılarını daha canlı bir şekilde tanımlayabiliriz. Herkes için eşit vatandaşlık onuru ve ulusun egemenlik iddiaları, modern ulus-devlette meşruiyetin ikili kaynaklarıdır ve bunlar arasındaki gerilimler, on sekizinci yüzyılın burjuva demokratik devrimlerinden bu yana siyasal deneyimlerimize eşlik etmiş ve onları çerçevelemiştir.

Hannah Arendt'ten Hans Kelsen'e, Leo Strauss'tan Hersch Lauterpacht'a, yirminci yüzyılın Yahudi siyasi ve hukuk düşünürleri bu paradoksun her iki boyutuyla da boğuşular. Kelsen, ünlü sözleriyle, "egemenlik kavramının bastırılması gerektiği" sonucuna varırken ("*die Souveränitätsvorstellung freilich muß radikal verdrängt werden*")⁴¹, Hannah Arendt modernitenin politik paradokslarını haklara sahip olma hakkına, tüm insanlara saygı duyulması gerektiği talebine çevirdi. Yine de eserde, hak sahibi bir birey olmanın, haklara sahip olma hakkını savunan ve kollayan siyasi bir topluluğa ait olduğunun en derin bilinciyle de karşılaşmaktayız. Haklara sahip olma hakkı, doğal haklar teorilerinde kurgusal olarak tasavvur edildiği gibi, siyaset öncesi bir doğal bireyi var saymaz; daha ziyade, tüzel kişinin ve bir devlete ait olan vatandaşın medeni durumunu ifade eder (aşağıdaki altıncı bölüme bakın). Ancak milletin egemenliği, belirli kimlik işaretlerini taşıyanların ona ait olmamasını sağlayacak şekilde yorumlanırsa, halk egemenliği bazı hakların inkârına yol açabilir. Hannah Arendt'e göre, Alman-Yahudilerinin vatandaşlıktan çıkarılması ve vatandaşlıklarını kaybetmeleri, daha sonra diğer ülke-

lere sürgün edilmeleri ve nihayetinde modernitede kitlesel imhaları, “Ulus-Devletin Düşüşü ve İnsan Haklarının Sonu”na odaklanmak için bir mercekle haline gelmiştir (OT, 267-302).

Arendt, Moritz Goldstein geleneğini kendine özgü bir şekilde sürdürür. Goldstein, Yahudiye “ebedi yarı öteki” olarak tanımlayarak saf asimilasyon ile Siyonizm arasında bir orta yol aradığı gibi, Arendt de “kendini bilen parya”nın bakış açısını övmüştür. Fransız Yahudi gazeteci Bernard Lazare’den miras aldığı “parya” ve “parvenu” terimlerini karşılaştıran Arendt, ‘parvenu’nün [sonradan görme] ötekiliğini silerek egemen kültürün dalkavukça taklitlerini yaparken, parya’nın bu kültür tarafından marjinalliğe itildiğini savunmuştur. “Kendinin farkında olan parya” ise, tersine, kimliğinin ötekiliğini egemen kültüre bilinçli bir muhalefet anına dönüştüren ve böylece kendi kimliği tanınan, başkaları tarafından reddedilen özsaygısını mücadeleyle kazanan kişidir.⁴² Tıpkı Hegel’in “efendi-köle diyalektiği”nde olduğu gibi, parya, köle gibi, efendinin koyduğu terimlerle tanımlanmayı reddedip kendini tanımlama mücadelesi verdiğinde “Ben” deme hakkını kazanır.⁴³

Amnon Raz-Krakotzkin, Yahudi-Filistin milliyetçiliği üzerine düşünmek için “kendini bilen parya”nın ve “ebedi öteki yarı”nın tutumunun ahlaki ve potansiyel siyasi yankılarını canlandırarak şöyle yazar:

İlginç bir şekilde, Arendt’in bu konudaki bakış açısı, daha sonra ezeli rakibi haline gelecek olan “eski dostu” Gershom Scholem’inkine oldukça benzerdir. Scholem gibi o da ortodoksluk (ki bu haliyle kendi içine kapalı kalmıştır) ve asimilasyon arasında bir Yahudi varoluşu arayışındaydı. Arendt, tıpkı onun gibi, kendine özgü bir Yahudi siyaseti aramıştır. Onun Parya’sı, açıkça, Scholem’in on yedinci yüzyıldan bu yana Sabetaycı yıkıcı bireyler üzerine yazdığı makalelerde tasvir ettiği sapkın Yahudi figürlerinden alınmıştır.⁴⁴

Genç Gershom Scholem, Sabetaycı Mesihçiliğin Siyonist ve milliyetçi amaçlar için kötüye kullanılmasını ve Filistin halkının haklarının inkâr edilmesini sert bir dille kınarken, yaşlı Scholem, kendisini olduğu kadar Hannah Arendt, Judah Magnes, Martin Buber ve diğerlerini de harekete geçiren iki uluslu ideallere karşı çıkmıştır.⁴⁵ Ulusal egemenliğin kurulması, İsrail Devleti'nin kurulması söz konusu olsa dahi, başka bir halkın, yani Filistinlilerin haklara sahip olma hakkının reddi anlamına geliyordu.⁴⁶ Bu nedenle, 1940'lar boyunca Siyonizm üzerine öngörülü ve tartışmalı makalelerinde Arendt, Avrupa deneyiminden doğan devlet kurma ideallerinin ve hukuk paradigmalarının Ortadoğu'ya taşınmasına karşı uyarılarda bulunmuş ve özellikle de yalnızca egemen bir ulus-devletin Yahudi halkı için bir vatan sağlayabileceği yanılışmasını eleştirmiştir.⁴⁷

Arendt'in İsrail Devleti'nin kurulmasına yönelik itirazlarının, Avrupalı Yahudilerin Holokost'u ve Filistinlilerin iki devletli çözümü kabul etmedeki inatçılığıyla alakasız hale getirilip getirilmediği konusunda tartışmalar devam etmektedir (bkz. aşağıda beşinci bölüm). İlginçtir ki Arendt de tıpkı Hans Kelsen gibi ulusal egemenliğin bir eleştirmeni olmasına rağmen, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından kurulan Birleşmiş Milletler, İnsan Hakları Evrensel Beyanname-si (İHEB) gibi uluslararası kurumların ve hatta Mültecilerin Statüsü-ne İlişkin Cenevre Sözleşmeleri gibi hukuki belgelerin modern ulus-devletin bu paradokslarını tatmin edici bir şekilde çözebileceği konusunda şüpheli kalmıştır.⁴⁸ Buna karşılık, uluslararası hukukçular olarak Kelsen ve Hersch Lauterpacht, İnsan Hakları Evrensel Beyanname-si'nde sayılan hakların Uluslararası İnsan Hakları Mahkemesi tarafından korunmadığı takdirde etkisiz kalacağına ısrar etmişlerdir.⁴⁹ Özellikle Kelsen için egemenlik, bir halkın, gerçek bir *demos*'un iradesinin fiili veya mistik ifadesi değil, daha ziyade ulusal hukukun nihai hakem olarak tanınan bir kurum ya da örneğin oto-

riteye bağılı olduğunu kabul eden uluslararası devletler sisteminin bir *Grundnorm*'udur. Ancak Kelsen, uluslararası ve ulusal ya da iç hukuk perspektiflerinin dışlayıcı değil tamamlayıcı olduğu konusunda ısrar eder: kişi birini ya da diğerini seçmeye karar verebilir.⁵⁰

Kelsen'in egemenlik konusundaki endişeleri, tıpkı Arendt'in haklara sahip olma hakkı konusundaki endişeleri gibi, modern Yahudi-Avrupa deneyimine dayanmaktadır.⁵¹ Hukukun otoritesinin kaynağı nedir: İnsan iradesi mi yoksa akıl mı? Ya da yasa-koyucu insanın eylemlerinden önce gelen daha temel bir düzen mi? Hukuk, insan adaletinin ilkelerini mi ifade eder, yoksa, insan adaletinden önce gelen ancak yine de onu sınırlandıran başka bir düzene mi dayanmaktadır? Ve eğer hukuk otoritesini akla bağılı olmayan fakat mitik bir kanun koyucunun veya ulus denen bir kolektivitinin kararını ifade eden bir irade fiilinden alıyorsa, bireyin hakları nasıl güvence altına alınabilir? Kelsen'in kendisinin Carl Schmitt'in ortaya koyduğu "kararcı" meydan okumayı başarıyla çözüp çözemeyeceği şüphelidir.⁵² Bunun yerine Kelsen, yasanın *Grundnorm*'unun kendisinin ortaya konulması gerektiğini ve daha fazla gerekçelendirilemeyeceğini kabul eder; [bu temel normun] sınırlarında ise hukuk, *politik* olanla karşılaşır.

Siyasi felsefelerini, modern ulus-devletin gergin meşruiyet yapısını hukukun üstünlüğü ve insan haklarına saygı çerçevesinde sınır-lama ihtiyacı etrafında inşa eden Hannah Arendt ve Hans Kelsen'den farklı olarak Leo Strauss; Scholem, Benjamin ve özellikle Carl Schmitt'i takip ederek modern ulusun aporetik yapısının egemenliğin siyasi teolojisine takılı kaldığını iddia etmiştir. Erken bir denemesinde Carl Schmitt'in "Politik Kavramı" üzerine yorum yapan Strauss, Max Weber ve diğerleri tarafından savunulan değer alanlarının ortadan kaldırılamaz çoğulculuğunun "siyasetin varoluşsal önceliğini" açıklamak için yetersiz olduğu konusunda Schmitt ile hemfikirdir.⁵³

Siyaset diğerkleri arasında sadece bir değerk alanı değildir; Schmitt'e göre siyasetin bu önceliğı, "dost" ve "düşman" ayrımının ontolojik önceliğine dayanır. Strauss burada dikkatli davranır ve bu antagonizma sahiden de bu kadar temelse, bu durumda bahsettiğimiz şeyin insan doğasının kendisinin kötülüğü olduğunu -ebediyen ötekini ezmeye ve yok etmeye çalışan bir insan doğasından bahsediyor olduğumuzu- ileri sürer. Oysa Strauss bu sonucu onaylamaz ve hem kendisinin hem de Schmitt'in hakkında yazdığı⁵⁴ Thomas Hobbes gibi, ölümden kaçınmanın ve iyi yaşamın peşinden koşmayı sağlamanın politikanın *summum bonum*'u [en yüksek iyisi] olduğunu savunur. Fakat kendisini modernitede değerklerin uzlaşmaz çoğulculuğunu kabul etmenin potansiyel nihilizmine kaptırmış olan tam da liberalizmin kendisiyken, liberalizm iyi bir yaşam vizyonunu ve hatta bunun bireyin doğal haklarına bağıllılığını nasıl haklı çıkarabilir? (Isaiah Berlin ile ilgili aşağıdaki dokuzuncu bölüme bakın.)

Strauss *Doğal Hak ve Tarih*'te Weber üzerine kaleme aldığı sert yorumda⁵⁵ şöyle yazar: "Weber, doğal olarak, değerkler hiyerarşisi olmadığını varsaymıştır: Tüm değerkler aynı kademededir," (Strauss, 66). "Fakat," diye devam eder, "adalet ile toplumun iyiliğı arasında ve toplumun iyiliğı ile toplumsal olarak değerkli faaliyetlere yönelik teşvikler arasında hiçbir bağıllantı yok mudur?" (Strauss, 69). Böyle bir değerk çoğulculuğı, liberal bir toplum ve bireysel haklar vizyonunu haklı çıkaramaz. Leo Strauss, "İnsanlar ışıık, rehberlik ve bilgi olmadan yaşayamaz", "sadece iynin bilgisi yoluyla, ihtiyaç duyduğı iyiyi bulabilir. Bu nedenle temel soru, insanların kendi doğal güçlerinin yardımsız çabalarıyla bireysel ve toplu olarak yaşamlarına yön vermeyecekleri iyiliğın bilgisini edinip edinemeyecekleri veya bu bilgi için İlahi Vahye bağıllı olup olmadıklarıdır," (Strauss, 74). Strauss'a göre felsefe ve teoloji arasındaki mücadele çözümsüz kalmaktadır ve hukukun üstünlüğüne ve bireyin haklarına yönelik liberal sayğı ko-

runacaksa, bunun böyle kalması çok önemlidir.⁵⁶ Strauss, felsefe ve teoloji arasındaki ilişkiyi modern siyasi düşüncenin kalbine yeniden yerleştirmek ve aynı zamanda Atina'ninkinden farklı olarak antik Yahudilik – Kudüs – deneyiminde alternatif bir siyasi meşruiyet ilkesi aramak bakımından benzersizdir.⁵⁷

Demokratik Meşruiyet ve *Aporia*'ları: Kavramsal bir Model

Bu bölümün önceki kısımları, Almanca konuşan Yahudilerin kültürel-tarihsel deneyimlerini aydınlatmaya ve Arendt, Kelsen ve Strauss gibi düşünürler tarafından modern ulus-devlet içerisindeki eşitlik ve fark ikilemine ilişkin olarak geliştirilen yanıtları kısaca tasvir etmeye çalışmıştır. Daha yakın bir analiz, politik modernliğin *aporia*'sındaki şu yapıyı gösterir: İdeal olarak demokratik yönetim, özerk kitlenin bütün üyelerine insan haklarına sahip olmaları bakımından saygı duyulması ve bu özerkliğin ortaklarının birbirleriyle özgürce ilişkilenecekleri hem yasaların yapıcısı hem de yasalara tabi olarak görülen bir özyönetim rejimi kurmaları anlamına gelir. Jean-Jacques Rousseau tarafından dile getirilen ve Kant tarafından benimsenen bu asli sözleşme ideali, modern demokrasilerin mantığını ele geçirmek için buluşsal olarak kullanışlı bir araçtır.

Modern demokrasiler, antik muadillerinin aksine, vatandaşlarını hak-hamili ortaklar olarak görür. Vatandaşların hakları insan haklarına dayanır. “Les droits de l’homme et du citoyen” (“İnsan ve vatandaş hakları”) birbirleri ile çelişmez; tam aksine birbirlerini içerir. Amerikan ve Fransız örneklerinden beri modern demokratik devrimlerin idealize edilen mantığı budur ve günümüzde dünyanın 195 ülkesinin tamamı tarafından olmasa da birçoğu tarafından saygı duyulan modern devlet biçimi olarak evrenselleştirilmiştir.

Demokratik egemen meşruiyetini sadece kurucu eyleminden (*act of constitution*) değil, aynı zamanda ve eşit derece önemli olarak, bu eylemin, egemenin iradesini bir anlamda önceleyen ve öngören ve egemenin bağlayıcılığını kabul etmeyi taahhüt ettiği evrensel insan hakları ilkelerine uygunluğundan alır. “We, the people” (“Biz, halk”) uzayda ve zamanda sınırlanmış, belirli bir kültür, tarih ve mirası paylaşan, belirli bir insan topluluğuna atıfta bulunur; ancak bu halk evrenselin adına eylemesiyle kendini demokratik bir gövde (*body*) olarak kurar. Evrensel insan hakları iddiaları ve belirli kültürel ve ulusal kimlikler arasındaki gerilim, demokratik meşruiyet için kurucudur. Modern demokrasiler, belirli bir medeni toplumda sınırlandırılmış evrensel ilkeler adına hareket eder. Bu, Jürgen Habermas’ın sözleriyle, “modern devletin ikiyüzlülüğüdür.”⁵⁸

Ancak Rousseau’dan beri, biz aynı zamanda demokratik halkın iradesinin meşru ama adaletsiz, aynı kanaatte ama akılsızca olabileceğini biliyoruz. “Genel irade” ve “herkesin iradesi” teoride veya pratikte örtüşmeyebilir. Demokratik yönetim ve adalet talepleri birbiriyle çelişebilir.

Evrensel insan haklarına – yaşam, özgürlük, mülkiyet ve günümüzde medeni, siyasi ve sosyal haklar – idealleştirilmiş bağlılıkta ifade edilen demokratik ön taahhütlerin mevcut yönetimler içinde yeniden somutlaştırılması ve yeniden müzakere edilmesi gerekmektedir. Potansiyel olarak, egemenin beyan ettiği formülasyonları önceleyen bu hak taleplerinin yorumlanması ile bu yorumları potansiyel olarak ihlal edebilecek demokratik halkın fiili uygulamaları arasında her zaman bir çatışma vardır. Bu çatışmaya siyasi düşünce tarihinde liberalizm ve demokrasi arasındaki çatışma olarak ve farklı bir biçimde anayasacılık ve halk egemenliği arasındaki çatışma olarak rastlarız. Çatışmanın mantığı her iki durumda da aynıdır: Demokratik egemenin, hakların belirli biçimsel ve özsel yorumlarına yönelik ön taahhütleri

sayesinde, iradesi üzerindeki belirli kısıtlamaları koruyacağından emin olunması. Liberal ve demokratik teorisyenler bu karışımın uygun dengesi konusunda birbirleriyle anlaşamamaktadır: Sıkı liberaller egemen iradeyi bir insan hakları listesine ön taahhütler yoluyla bağlamak isterken, sıkı demokratlar, bu tür bir siyaset öncesi hak anlayışını reddetmekte ve bunların egemen halk tarafından – kuşkusuz belirli sınırlar dahilinde – yeniden müzakere edilmeye ve yeniden yorumlanmaya açık olması gerektiğini savunmaktadır.

Yine de demokratik meşruiyet paradoksunun çok az dikkat çekilen bir sonucu vardır: Her öz-yasama eylemi aynı zamanda bir öz-kuruluş eylemidir. Kendimizi bu yasalarla bağlamayı kabul eden “biz, halk”, aynı zamanda, kendi kendini yasama eyleminde, kendimizi bir “biz” olarak tanımlarız.⁵⁹ Bu süreçte ifade edilen sadece öz-yönetimin genel yasaları değildir; kendini bu yasalarla birleştiren her topluluk aynı zamanda sınırlar çizerek kendini tanımlar ve bu sınırlar hem bölgesel hem de sivilidir. Demokratik egemenin iradesi ancak kendi yetkisi altındaki toprakları kapsayabilir; demokrasiler sınırlara ihtiyaç duyar. İmparatorlukların hudutları, demokrasilerin ise sınırları vardır.⁶⁰ Demokratik yönetim, imparatorluk tahakkümünden farklı olarak, belirli bir seçmen kitlesi adına uygulanır ve yalnızca bu seçmen kitlesini bağlar. Dolayısıyla, egemen kendisini bölgesel olarak tanımlarken aynı zamanda sivil terimlerle de tanımlar. Egemen yapının tam üyesi olanlar, onun koruması altında olan ancak tam üyelik haklarından yararlanamayanlardan ayrılır. Siyasi modernitenin başlangıcında kadınlar, köleler ve hizmetçiler (ki bunların çoğu da kadındı), mülksüz beyaz erkekler, Hristiyan olmayanlar ve beyaz olmayan ırklar tarihsel olarak egemen yapıya üyelikten ve vatandaşlık projesinden dışlanmışlardır. Kant’ın meşhur deyişiyle, onlar “topluluğun salt destekleyicileridir.”⁶¹

O halde yurttaş topluluğunun sınırları iki türlüdür: Bir yandan bu sınırlar, yönetim içinde ikinci sınıf yurttaşlığa sahip olan ancak kültürel, ailevi ve dini kökenleri ve bağlılıkları nedeniyle egemen halka ait olanların statüsünü tanımlar. Kadınlar ve genel oy hakkının genişletilmesinden önce reşit olmayan beyaz erkekler bu kategoriye girmektedir; bu grupların statüsü, yalnızca ikinci sınıf statüye sahip olmakla kalmayıp aynı zamanda ilgili kimlik temelli kriterler nedeniyle egemen halka ait olmayan diğer sakinlerden farklıdır. Afro-Amerikan kölelerin durumu, İç Savaş ve 1865 yılında ABD Anayasası'nda siyahlara ABD vatandaşlığı veren 14. Değişikliğin ilanına kadar böyleydi; kabile egemenliği verilen Amerikan Kızılderililerinin durumu da böyleydi. Amerika Birleşik Devletleri'nin ilk on üç kolonisinde ve Napolyon Savaşları'ndan sonra özgürleşene kadar Avrupa'nın her yerinde Yahudi inancına sahip olanların yurttaşlık statüsü, çeşitli antisemitizm biçimlerinin gölgesinden hiçbir zaman kurtulamamış olarak, "toplumun salt bir destekleyicisi" olmaktan tam teşekküllü bir vatandaş olmaya geçiş olarak tanımlanabilir.⁶²

Demokratik meşruiyet paradoksunu genel teorik terimlerle sınırlandırdım. Paradoks, cumhuriyetçi egemenin iradesini, genellikle insan hakları olarak adlandırılan bir dizi biçimsel ve maddi normlara bir dizi ön taahhülle⁶³ bağlamayı üstlenmesi gerekmesidir. Daha yakından incelediğimizde aslında ikili bir paradoksal yapıyla karşı karşıya olduğumuzu görürüz: Bir yanda liberalizm ve demokrasi arasında -yani demokratik çoğunlukların kendilerini insan hakları (nasıl tanımlanırsa tanımlansın) açısından sınırlama iradeleri arasında bir paradoks⁶⁴- diğer yanda ise demokrasilere içkin bir paradoks -yani demokrasilerin kendi üyeliklerinin sınırlarını demokratik olarak tanımlayamamaları paradoksu. Bölgesel olarak sınırlandırılmış devlet biçiminin modern mantığının bu *aporia*'ları hiçbir zaman tam olarak aşılmasa bile, 1948 tarihli İHEB'den bu yana ulus-

lararası hukuk sistemi için yeni bir çerçeve oluşturan yeni gelişmeler yaşanmıştır. Bu gelişmelerin en önemlisi, ulusların egemenlik iddialarının çok taraflı insan hakları sözleşmelerinin talepleri doğrultusunda kendi kendini sınırlandırmasıdır.

Yasa-Üretkenlik: *Nomos* ve Şiddet Arasında

Bu yeni uluslararası hukuk düzeni ile halkların demokratik egemenliği arasındaki ilişkiyi keşfetmek için son çalışmalarımda iki kavram ortaya attım. Bunlardan ilki *kozmpolitan normların yasa-üretken gücü*, ikincisi ise *demokratik yinelemeler* olarak adlandırdığım kavramlardır.

İlk olarak Robert Cover tarafından önerilen bir terim olan “yasa-üretkenlik” ile hukukun normatif bir anlam evreni yaratma kapasitesini anlıyorum⁶⁵ ki bu evren çoğu zaman resmi yasa koyuculuğun kaynağından kaçabilir. “Anlamın kontrolsüz karakteri iktidar üzerinde istikrarı bozucu bir etki yaratır,” diye yazar Cover. “Hükümlerin ‘bir anlamı olmalıdır’, ancak bu anlamlar zorunlu olarak, resmi yasa koyma dediğimiz şeyi karakterize eden kaynağın katı kurallarına tabi olmayan sosyal faaliyetler tarafından yaratılan malzemelerden ödünç alınır. Yetkili kurumlar dile getirdikleri hükümler için anlam yaratmaya çalıştıklarında bile, bu açıdan ayrıcalıksız bir şekilde hareket ederler,” (Cover, 112). Yasalar, kendilerinin kontrol edemediği imlemler bağlamında yorumlandıkları için anlam kazanırlar. Yorumsuz kural olamaz; kurallara ancak yorumlandıkları ölçüde uyulabilir ancak tüm farklı hermenötik bağlamlarda tabi olabilecekleri farklı yorumları kontrol edebilecek kurallar da yoktur. Genel olarak kuralların, özel olarak da hukukun doğasında, yorumlama ufkunun anlamın sabitliğini aşması vardır.⁶⁶

Cover’dan tekrar alıntı yapmak gerekirse: “Hiçbir yasal kurum ya

da talimat, onu konumlandıran ve ona anlam veren anlatılardan ayrı olarak var olamaz. Her anayasa için bir destan, her on emir için bir kutsal kitap vardır,” (Cover, 96). Hukukun normatifliği, bu her ne kadar çok önemli olsa da yalnızca biçimsel geçerlilik zemininden, yani yasallığından ibaret değildir. Hukuk aynı zamanda kamusal hak talepleri için yeni sözcük dağarcıkları geliştirerek, yeni öznellik biçimlerini kamusal alanla ilişki kurmaya teşvik ederek ve mevcut iktidar ilişkilerini gelecekteki adalet beklentileriyle birleştirerek hukuk dışı bir normatif evren yapılandırabilir. Hukuk, gelecekteki adalet biçimlerini öngörür ya da Cover’ın sözleriyle, “Hukuk, bir gerçeklik kavramını hayal edilen bir alternatife bağlayan bir gerilim sistemi ya da bir köprü olarak görülebilir, yani normatif önemleri yalnızca anlatı aygıtıyla temsil edilebilen iki durum arasında bir bağ olarak görülebilir,” (Cover, 101).

Thomas Hobbes’tan Max Weber ve Michel Foucault’ya kadar pek çok teorisyenin savunduğu gibi, hukuk sadece bir tahakküm aracı ve zorlama yöntemi değildir; “hukukun gücü” (Jacques Derrida’nın bir ifadesini kullanacak olursak)⁶⁷ hiçbir zaman tam olarak yerine getiremeyeceği ama her zaman işaret ettiği geleceğe yönelik adalet beklentilerini içerir. Hukuk siyasal olanın yerini alamaz: onu çerçeveler, mümkün kılar ve yine de onun tarafından değiştirilir.

Cover’ın teorisinin, hem paideik toplulukların hem de devletin deneyiminin hakkını veren bir hukuk anlayışı geliştirme çabasına ne kadar bağlı olduğunu belirtmek önemlidir. “Yorumlama her zaman zorlamanın gölgesinde gerçekleşir,” diye yazar Cover. “Ve bu gerçekten yola çıkarak mahkemelere özel bir rol biçebiliriz. Mahkemeler, en azından devlet mahkemeleri, karakteristik olarak ‘yasa-yıkıcı’dır (*jurispathic*)” (Cover, 139). Mahkemelerin her zaman yasa-yıkıcı olup olmadığından şüphe etmek gerekir, çünkü böylesine kapsamlı bir ifade adaletin mahkeme sistemi aracılığıyla sağlanabileceği ihti-

malini sorgulamaktadır. Ancak Cover'ı anlamamanın en iyi yolu bu değildir. Cover, yasa-kurucu anlamın “devletçi” tekeli eleştirmekte ve “paideik” (genellikle dini karakterli) toplulukların değerini ve bütünlüğünü savunmaktadır. (Bkz. Cover, 107). Bu tür normatif topluluklar her zaman çoğul olarak mevcuttur. “Anlamın çokluğu sorunu,” diye yazar, “hukuk yaratımının fazla verimli güçleri tarafından asla tek bir dünyanın değil, her zaman birçok dünyanın yaratıldığı gerçeğidir – bu da aynı anda emperyal erdemlere ve emperyal bir dünyayı-idame-etme biçimine yol açar,” (Cover, 109). Cover için “emperyal” aynı zamanda bir tür dünya idame etme, daha da iyisi dünyanın, şiddetin her daim mevcut gölgesi aracılığıyla, düzenli ve öngörülebilir olarak idame ettirilmesi anlamına gelir. Cover'inki, bir yandan Tevrat'ın yasa koyucu gücünde, diğer yandan liberal anayasal demokrasilerin normlarının takdir edilmesinde derin kökleri olan, liberal devlet içinde Yahudi özyönetimi için bir çağrıdır. Ona göre, Kelsen'den farklı olarak, “izole topluluklar genellikle birbirleriyle rekabet eden, kesin ve kendi tanınma kurallarına sahiptir. Sıklıkla kendi farklı Grundnorm'larının kendi perspektifinden üstün olduğu bir *nomos* içinde yaşarlar” (Cover, 142). Cover, paideik toplulukların ve emperyal gücün her ikisinin de gerekli olduğunu kabul etmekte eli ağır davranmaktadır, zira paideik toplulukların ortaya çıkarabileceği şiddet gücünü engellemek için devletin emperyal gücüne ihtiyaç vardır. Bağlayıcı *nomos* ilan etme gücünü yalnızca mevcut otoriteye devretmeyen, aynı zamanda toplumsal hareketlerin yanı sıra paideik toplulukların da rakip yorumlayıcı ilkeler ışığında çoklu yinelemeler yoluyla anayasal anlamı yaratıcı bir şekilde sahiplenmesine ve dönüştürmesine olanak tanıyan “kurtarıcı bir anayasacılık” arayışındadır (Cover, 132). Cover'ın çalışmasının bu yönü yeniden ele alınmaya değerdir, devlet mahkemelerine olan düşmanlığı değil.⁶⁸

Moritz Goldstein'in 1906 tarihli makalesine geri dönelim: Demokratik bir kamusal alan "ebediyen yarı ötekilere; marjinalleştirilmişlere ve evsizlere" ses ve sığınak sunacaksa, bu alanın özellikleri ne olmalıdır? Demokratik yinelemeler ancak Kant'ın ifadesiyle "erweiterte Denkungsart"ı -"genişlemiş zihniyet"-i geliştirebildiğimiz ölçüde bu hedefe ulaşabilir.⁶⁹ Bu, yalnızca hukuk ve politika yoluyla başılamaz. Ahlaki ve politik muhakemenin ve kişinin diğer(ler)inin bakış açısını alma kapasitesinin geliştirilmesini gerektirir.

Genişlemiş Zihniyet

Bugün Batı toplumları, Holokost'a rağmen ve tam da Holokost nedeniyle, II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden bu yana hiç olmadığı kadar, ebediyen yarı-öteki olanla nasıl başa çıkılacağı sorunuyla bir kez daha karşı karşıyadır. Her ne kadar Yahudi kültürünün kalıntıları ve hatta yeni dalları günümüz Berlin, Fransa, İngiltere, Polonya ve İspanya'sında gelişiyor olsa da Avrupa Yahudileri için bu proje yok edilmiştir.

Bununla birlikte, dünyamızda kendilerini İslami Cihad, Avrupa ve Batı arasında küresel bir iç savaşın ortasında gören güçler vardır. Bu taraflar birbirlerinin ekmeğine yağ sürer. 2004'te Madrid'de ve 2005'te Londra'da meydana gelen bombalı saldırılar; Danimarka'da Muhammed Peygamberin temsiline ilişkin karikatür tartışması (2005); Hollanda'da Theo van Gogh'un Faslı bir militan tarafından öldürülmesi (2004); Fransa'daki "eşarp olayı" (1989-2004); 2015'te Paris'te *Charlie Hebdo*'nun ofisine ve Bataclan Müzik Salonu'na yapılan saldırılar; IŞİD veya DAESH'in yükselişi ve Afganistan'dan Brüksel'e, İstanbul'dan Parişe gerçekleştirdiği dehşet verici eylemler, siyasal İslam güçleri ile Batı demokrasilerindeki muhaliflerin karşı karşıya geldiği son on yılların en çekişmeli kamusal çatışma-

larından bazılarıdır. Bu arka plana bakıldığında, kozmopolit ideal-ler en iyi ihtimalle dindarca temenniler, en kötü ihtimalle de mede-niyetimizin karanlık güçlerinin naif yatıştırıcıları gibi görünmek-tedir.⁷⁰

Trajik ve ironik bir şekilde, bize Moritz Goldstein'in ebedi yarı öteki kavramını bir kez daha hatırlatan, 22 Temmuz 2011'de hem göçmen hem de Norveç kökenli yetmişten fazla genci katleden Oslo katili Anders Behring Breivik, Avrupa'nın özgürleşmesine ilişkin manifestosuna "2083" adını vererek, 1683'te Viyana'nın Osmanlılar tarafından fethinin 400. yıldönümüne atıfta bulunmuştur! Breivik'in amacı Avrupa'yı ötekilerinden kurtarmaktı ve ne o ne de onun gibi pek çok kişi misafirin artık bir ortak vatandaş, bir komşu, bir ortak hatta bir aile üyesi olduğunu kabul edemiyor. "Misafir" ve "misafir-perverlik" gibi terimler, bugün Avrupa'daki ikiye bölünmüş kimlik-lerin karmaşıklığıyla başa çıkmak için tamamen yetersizdir. Jacques Derrida'nın da gözlemlediği gibi, bu terimler Engizisyon ve Avrupa sömürgeciliğindeki kökenlerinden kolaylıkla ayrıştırılamazlar.⁷¹ Gü-nümüz Avrupa'sı "Mischmasch Deutschen" in⁷² (Karışım Almanlar) "Franco-Algériens" in (Cezayirli Fransızlar) ve "Franco-Maroua-ains" in (Faslı Fransızlar) Avrupa'sıdır. Etiyopyalı ve Arnavut-İtalyan-ların, Pakistanlı ve Hindu İngilizlerin Avrupa'sıdır. Moritz Goldste-in'in 1912'deki *cri de cœur*'ü, günümüzde bir Salman Rushdie'nin, bir Tahar Ben-Jelloun'un, bir Zafer Şenocak'ın, bir Orhan Pamuk'un, bir Deniz Utlu'nunkinden çok mu farklı?⁷³ Goldstein'i yankılayarak, bu-gün Alman kültürünün "hiç de azımsanmayacak ölçüde" Türk oldu-ğu gibi, Fransız kültürünün de "hiç de azımsanmayacak ölçüde" Ce-zayirli, Faslı, Tunuslu olduğunu söyleyemez miyiz? Çağdaş İngiliz edebiyatının göçmenlerin, sürgünlerin ve arada kalmışların diaspo-rasının edebiyatı olduğunu söyleyemez miyiz? "Das echt Deutsche" (Otantik Alman) ve "die Leitkultur" (baskın kültür) gibi -"yarı-öte-

ki”nin marjinalliğini sürdürmeye çalışan ifadeler – tanımlamaya yönelik Don Kişotvari girişim ne zaman sona erecek?

Çokça kötülen “çokkültürlülük” terimi; evinde olmayanların yine de bir yuva bulabileceği, ötekiliklerini hissedenlerin yine de her birimizin içindeki çokluğun farkına varmamızı sağlamak suretiyle hayal gücümüzün sınırlarını genişletecek yeni bir kelime dağarcığı yaratabileceği bir kültür yaratmanın karmaşıklığını yakalayamaz. Böyle bir kültür aramızdaki mesafeyi tam empatinin imkânsız beklentileriyle ortadan kaldırarak değil, daha ziyade, indirgenemez derecede benimkinden farklı bir tarihe, bedene, ihtiyaçlara ve hafızaya sahip somut bir öteki olduğunu bildiğim halde, karşımdakine eşitim olarak, ortak evrensel insan onurunun taşıyıcısı olarak saygı duymaya başladığım o *müzakere edilebilir arada bir yerde olma halini (negotiable in-betweenness)* yaratmamıza yardımcı olarak ötekinin bakış açısını almamızı sağlar. Kant ve onu takip eden Arendt⁷⁴, buna *genişlemiş zihniyet* adını vermiştir. Hukuki ve siyasi kurumların görevi, insan onurunu korumak ve halk egemenliğinin meşru bir şekilde kullanılmasını sağlamaksa, demokratik bir kültürün en önemli görevlerinden biri de genişlemiş zihniyeti beslemektir. Ne var ki bu tür bir besleme asla pasif bir tefekkür eylemi değildir; ötekiliği bizi içe dönmeye ve kendi içimizdeki yabancı üzerine düşünmeye zorlayan ötekiyle tedirgin edici bir karşılaşmayı gerektirir.

Amerikalı edebiyat eleştirmeni Daniel Aaron şöyle bir gözlemde bulunmuştur: “Azınlık’ yazarının, benim ‘tireleme’ olarak adlandırdığım süreçten ‘tirelememe’ye geçiş süreci çok kabaca üç aşamaya ayrılabilir... [B]irinci aşamada, o zamana kadar konuşulmamış bir azınlığın – etnik, ırksal ya da kültürel – öncü sözcüsü, zenci (negro) ya da Yahudi yurttaşları hakkında yazarak, eski tip Amerikalıların zihninde zaten damgalanmış olan azınlık karşıtı klişenin üstesinden gelmeye – ya da daha iyisi, onu bulanıklaştırmaya – çalışır... [İ]kinci

aşamada, tireli yazar daha az uzlaşmacı, daha az memnun etmeye istekli olma eğilimindedir... [N]ihayet, üçüncü aşamada, azınlık yazarı kendi toplumunun çevresinden merkezine geçer, belki daha az eleştirel değil ama daha bilinçli bir şekilde bakar... Yine de tirenin atılması marjinal bakış açısını tamamen ortadan kaldırmaz. Etnik ya da ırksal geçmişinden vazgeçmeden, kendisinin ve azınlığının kişisel deneyimlerini hayal gücünün hizmetine sunmuştur. Kısacası, F. Scott Fitzgerald'ın bu ifadeyi kullandığı gibi 'çifte görüş' edinmiştir" (vurgu bana ait).⁷⁵

"Çifte görüş" ifadesi "ebedi yarı-öteki" durumunu ifade etmenin daha zarif ve daha az aşağılayıcı bir yolu olabilir. Bu, siyasi modernitede eşitlik ve farklılıkla karşılaşma yoluyla kristalize olan, ancak ötekilikten gurur duyan ve bunu ortak insanlığımızın bir kaynağı olarak geliştiren özbilinçli parya vizyonudur.

3. BÖLÜM

Tikelin Ele Geçmezliği:

HANNAH ARENDT, WALTER BENJAMİN VE
THEODOR ADORNO

Benjamin ve Satranç Ustası

Satranç, Walter Benjamin için sadece bir eğlence değil; tarih, ilerleme, teleoloji ve kaderin ironileri hakkında düşünmek için karmaşık bir metafor gibi görünür. Benjamin'in Hitler-Stalin anlaşmasının imzalanmasının şokuyla kaleme aldığı "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler" in ilk tezi şu şekildedir: "Rakibinin her hamlesine bir karşı hamleyle cevap vererek oyunu kazanmak üzere tasarlanmış bir otomatın hikâyesi anlatılır. Türk kıyafetleri giymiş ve ağzında nargile olan bir kukla, büyük bir masanın üzerine yerleştirilmiş bir satranç tahtasının önünde oturuyordu. Aynalardan oluşan bir sistem, masanın her tarafının şeffaf olduğu yanılsamasını yaratıyordu. Aslında, usta bir satranç oyuncusu olan küçük bir kambur içeride oturuyor ve ipler aracılığıyla kuklanın elini yönlendiriyordu."⁷⁶ Benjamin için kukla, "tarihsel materyalizm"di. Arendt, Benjamin'in ölümünden sonra bu elyazmasının bir versiyonunu içeren bavulunu Amerika Birleşik Devletleri'ne götürmekle görevlendirilmişti. Yirmi yıl sonra, Benjamin'in bu ve diğer metinlerini sevgiyle düzenleyerek *Parıltılar. Denemeler ve Refleksiyonlar* adlı bir cilt haline getirdi.⁷⁷

Benjamin'in satranç oynayan kukla metaforuyla ifade ettiği "tarihsel materyalizm" doktrinine yönelik ironik küçümseme, kuşkusuz Arendt ve Blücher tarafından da paylaşılıyordu. Berlin'de Rosa Luxemburg tarafından kurulan Spartaküs birliğinin bir üyesi olan Blücher, Rosa Luxemburg'un ölümünden sonra onun grubundan ayrılmış ve Alman polisinden erken davranıp Paris'e kaçımtı. Yine de ne o ne Arendt ne de Benjamin, tarihin iplerini elinde tutan küçük gizemli kambur cüceyi, yani satranç ustasını bir şekilde yenme umudundan vazgeçti. "Geçmişı tarihsel olarak ifade etmek," diye yazıyordu Benjamin 6. Tezde, "... bir tehlike anında parıldayan bir anıyı ele geçirmek demektir Her çağda geleneği, onu alt etmek üzere olan konformizmden kurtarmak için yeniden bir girişimde bulunulmalıdır."⁷⁸

Bu birkaç satır, Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'ndaki antisemitizm ve emperyalizm tartışmalarından *Devrim Üzerine*'deki Fransız ve Amerikan Devrimleri anlatısına ve hatta *Eichmann Kudüs'te* eserine kadar uzanan kendi tarihsel anlatı pratiğini anlamak için bir kılavuz görevi görebilir. Benjamin için olduğu gibi Arendt için de anlatıda "kurtarıcı güç" vardır.⁷⁹ Anlatıcı olarak siyaset felsefecisi, "bir tehlike anında parıldayan bir anıyı yakalamak" ve tarihsel konformizmin ve sahte teleolojinin ağırlığı altında yeniyi boğarak tarihsel aktörleri her zaman alt eden satranç ustasının hamlelerini geri almak zorundaydı.

Geçen yüzyılın en ünlü sürgünlerinden ikisi olan Arendt ve Adorno arasındaki yeraltı yakınlıklarını en iyi ortaya çıkaran, çalışmalarındaki "Benjaminici an"dır.⁸⁰ Arendt ve Adorno'nun entelektüel yakınlıklar paylaştan düşünürler olarak ele alınmasının, Arendt'in özellikle Adorno'ya karşı beslediği derin hoşnutsuzluk nedeniyle baştan engelleneceği yaygın olarak bilinmektedir.⁸¹ 1929 yılında Adorno, Hannah Arendt'in ilk kocası Günther Anders'in (Stern) bir

Alman üniversitesinde öğretim görevlisi olabilmesi için gerekli olan “Habilitation”unu değerlendirecek Frankfurt Üniversitesi öğretim üyeleri arasındaydı. Çalışmayı tatmin edici bulmadı ve böylece Stern’in üniversite kariyeri umutlarına son verdi. Arendt’in Adorno’ya ilişkin meşhur sözü de bu dönemde söylenmiştir: “Der kommt mir nicht ins Haus,” – yani Adorno Frankfurt’taki evlerine adım atmayacaktı.⁸²

Arendt’in bu düşmanlığı hiç azalmadı, Adorno ise buna *kibar* bir şekilde katlandı. Arendt’in öfkesi Adorno’ya karşı birkaç kez daha alevlendi: Birincisi, Adorno ve meslektaşlarının Benjamin’in ölümünden sonra onun elyazmalarının yayımlanmasını engellediğine ikna olduğunda⁸³, ikincisi de Heidegger eleştirisi – Sahicilik Jargonu – yayımlandığında.⁸⁴

Elbette bu tür psikolojik tutumlar ve kişisel husumetler bir düşünürün eseri, metni ve mirası hakkındaki değerlendirmelerimize rehberlik edemez. Bu durum özellikle Arendt ve Adorno için geçerlidir; onlar sadece faşizmin ve Nazizmin yükselişi, Holokost ve Avrupa’da ve başka yerlerde işçi sınıfının yenilgisinin yol açtığı “uygarlık kırılması” üzerine düşünmekle kalmamış, aynı zamanda tüm bunlardan sonra “düşünmeye devam etmenin ne anlama geldiğini” de sormuşlardır. Geleneksel felsefe ve metodoloji okullarının ötesinde, yeniden düşünmeyi öğrenmek gerektiğine dair derin bir duyguyu paylaşmışlardır. İşte bu yeniden düşünme çabasına ben “Benjaminsci an” adını vereceğim. Kısaca söylemek gerekirse: Adorno kadar Arendt de düşüncenin kendisini “sahte evrensellerin” gücünden kurtarması gerektiğine inanmaya başladı. Bu sadece tarihsel teleolojilerin reddedilmesi anlamına gelmez, çok daha derin bir düzeyde, bütünleştirici ve sistem kurucu tüm felsefi girişimlerin kategorik bir eleştirisini içerir. Arendt’e göre dürüst düşünme ancak fragmanlar halinde gerçekleştirilebilir; Adorno’ya göre ise düşünme, nesneyi alt etme cazisi-

besine direnmeli, aksine onun ortaya çıkmasına ve özneliliğin epistemik emperyalizmine karşı kendini savunmasına izin vermelidir. Arendt için kültür, tarih ve toplumdaki eğilimlerin, trendlerin ve yapıların çapraz geçişlerini gösteren “parçalı takımyıldızlar” ve Adorno için “nesnenin önceliği”⁸⁵, Walter Benjamin’in mirasını ve etkisini ortaya çıkaran ana temalardır. Her ikisinin de paylaştığı bu sahte evrenselleştirme eleştirisi, düşünceyi “tikelin ele geçmezliği” (*the elusiveness of the particular*) ile yüzleşmek için özgülleştirir ve Kant’ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ile nihai bir karşılaşmaya yol açar.⁸⁶ Arendt, Kant’ın “reflektif yargı” doktrininde, tüm yargıların öznel-rarası niteliğini reddetmeden tikeli aydınlatmak için bir epistemoloji bulur. Adorno için estetik yargı, bir yandan “*Naturschöne*”nin (doğal güzel) sahte uyumlarının, diğer yandan da “*das Erhabene*”nin (yüce) yarattığı dehşetin ötesinde düşünmek için bir paradigma haline gelir. O halde ister ahlaki ister siyasi ister estetik olsun, reflektif yargı, düşüncenin gücünü geri getirebilir mi? Adorno’nun 1934 tarihli “Felsefenin Güncelliği” başlıklı makalesi ve Arendt’in 1946 tarihli “Varoluş Felsefesi Nedir?” başlıklı makalesi bu soruya giriş noktaları olacaktır.

Adorno’nun Erken Dönem Felsefe Eleştirisi

Adorno, 7 Mayıs 1931’de Frankfurt Üniversitesi Felsefe Fakültesi’nde göreve başladıktan sonra “*Zur Aktualität der Philosophie*” (“Felsefenin Güncelliği”) başlıklı bir konferans verdi.⁸⁷ Bu metnin açılış cümlesi, çoktan genç profesörün felsefe kurumunu karşısına almaya hazır olduğu militan titizliğe işaret etmektedir: “Bugün her kim felsefeyi bir meslek olarak seçerse, öncelikle daha önceki felsefi girişimlerin başladığı yanılsamayı reddetmelidir: Düşüncenin gücünün, gerçeğin bütünlüğünü kavramak için yeterli olduğu yanılsaması. Hiçbir

gerekçelendirici akıl, düzeni ve biçimi, her türlü akıl iddiasını bastıran bir gerçeklikte kendini yeniden keşfedemez; akıl yalnızca polemik yoluyla kendini tüm gerçekliği bilen olarak sunarken, *yalnızca izler ve yıkıntılar içinde doğru ve adil gerçeklikle karşılaşacağını ummaya hazırdır*,” Hegel’in “edimsel olan rasyondur ve rasyonel olan edimseldir”⁸⁸ (Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig) ifadesinin, Sol Hegelci eleştirisinden (Feuerbach, Marx, Engels) bu yana, aklın “gerçeğin bütünlüğünü kavrama” kapasitesine olan inancın en iyi ihtimalle bir hayal, en kötü ihtimalle de bir ideoloji olduğu gösterilmiştir. Bu geleneği takip eden Adorno, yalnızca felsefi düşüncenin kibrini eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda “gerçeğin” kendisinin “her akıl iddiasını bastırdığını” da belirtir; felsefenin başarısızlığı yalnızca düşünürün değil, aynı zamanda kendisinin rasyonel olarak kavranmasına izin vermeyen bir gerçekliğin başarısızlığıdır. “Yalnızca izlerde ve yıkıntılar içinde,” diye yazar Adorno, o zamanın felsefi söyleminde tamamen bilinmeyen Benjaminci bir ifade kullanarak, “doğru ve adil bir gerçeklikle” karşılaşılabilir.

Adorno, çağdaş Alman felsefe sahnesini inceleyerek devam eder. Kendisini en “radikal” (Heidegger) olarak adlandıran Varlık sorusu, Adorno’ya göre “güçsüzdür ... köhne saygınlığı her türlü içeriği örtmeye yardımcı olan bir boş-biçim ilkesinden başka bir şey değildir” (AP, 120). Buna karşılık, Marburg Okulu’nun yeni-Kantçılığı “bir sistem olarak kendi kendine yeten biçimini korumuş, ancak böylece gerçeklik üzerindeki her türlü haktan feragat etmiştir” (AP, 121). Georg Simmel’in *Lebensphilosophie*’si (*Yaşam Felsefesi*) kategorilerin ötesine geçerek gerçeğin kendisine ulaşma çabasıdır, ancak bunun yerine “kör ve aydınlanmamış bir doğa kavramı olarak ‘yaşayan’a teslim olur” (AP, 121). Dahası, Rickert’in Alman Güneybatı Okulu, gerçekliği bu değerlerle ilişkilendiren “değer” kategorileri üreterek

uçlar arasında arabuluculuk yapmaya çalışır. Ancak bunların yeri ve kaynağı belirsiz kalmaktadır: “Mantıksal zorunluluk ile psikolojik çokluk arasında bir yerde dururlar” (AP, 121).

Adorno’nun bu denemedeki en büyük saygısı Husserl’e ve onun “özne-ötesi bağlayıcı bir varlık düzeni” elde etmeyi amaçlayan “aşkınsal fenomenoloji” çabalarına ayrılmıştır (AP, 121). Başlangıç noktası olarak Descartes-sonrası “aşkınsal idealizmi” almış olsa bile, “türetilemez verili”nin (unableitbaren Gegebenheit) anlamını “akıl ve gerçeklik arasındaki ilişkinin temel sorunu” olarak kabul etmesi, “Husserl’in özgün bir şekilde üretken ve verimli bir keşfi” olmuştur (AP, 121-22). Ancak verili olana dair her Husserlci analiz hâlâ aşkınsal idealizme dayanır ve “aklın yargı yetkisinin” (Rechtsprechung der Vernunft) “nihai temyiz mahkemesi” olarak kalması Husserl’in “büyük ve açık dürüstlüğü” kanıtıdır (AP, 122).

Adorno bu bağlamda bir kez daha Heidegger’e döner: Husserl, fenomenolojisinin transandantal idealizmdeki kökenlerine rağmen, “verili” sorununu ve gerçekliğin aklın yargı yetkisine indirgenemezliğini kabul ederken, Heidegger varlığın ontolojisini “Dasein’in varoluşsal analitiğine” dönüştürür.⁸⁹ Adorno’ya göre, “Heidegger’in tam da Batı düşüncesi tarafından üretilen öznel bir ontoloji için en son plana, Søren Kierkegaard’ın varoluşçu felsefesine geri dönmesi tesadüf değildir” (AP, 123).

Bir sonraki bölümde göstereceğim gibi, Adorno’nun nesnel idealizmin çöküşüne ve Husserlci fenomenolojiden varoluşçu fenomenolojiye ve nihayetinde varoluşçuluğa geçişe dair anlatısı ile Arendt’in “*Varoluş Felsefesi Nedir?*”de aynı felsefi akımları yeniden inşa etmesi arasında şaşırtıcı paralellikler vardır. Arendt felsefenin dünyada evde olma duygusunu yeniden tesis etmedeki başarısızlığından Dasein analitiğinin siyasi sonuçlarına doğru ilerlerken, Adorno Kierkegaard’ın inanç sıçraması ile Heidegger’in ölüme doğru karar-

lılığı arasında düşündürücü bir paralellik kurar: Fakat öznel varlığın bir sıçraması ve diyalektik olmayan olumsuzlaması da Heidegger'in nihai gerekçelendirmesidir; tek fark şudur: Heidegger'in fenomenolojiye bağlı kalmasını ve Kierkegaard'ın idealist spekülasyonundan kopuşunu tesis eden “orada var olanın” [existing there] (Vorfindlichen – elde hazır – bulunan) analizi, inancın aşkınlığından kaçınır ve bunun yerine yalnızca ölümdaki vitalist bir “öyle olmaklığın” (So-sein) aşkınlığını tanır,” (AP, 123).

1931'de Heidegger NSDAP'ye katılmadan ve Freiburg Üniversitesi rektörlüğünü üstlenerek bir filozof olarak duruşuna sonsuza dek gölge düşürmeden önce yazan Adorno, 1946'da Arendt'in aksine, Heidegger'in ölüm ve kaygı üzerine varoluşsal ontolojisi ile Nazi siyaseti arasındaki olası bağlantıları ortaya çıkarmaya çalışmaz. Bunun yerine, Adorno hâlâ “Düşünce tarafından ortaya atılan bütünlük iddiasının, nasıl düşüncenin kendisine geri atıldığını ve sonunda orada da paramparça olduğunu” sormaktadır (AP, 124). Fırlatılmışlık, kaygı ve ölüm kategorileri “aslında yaşayan şeyin doluluğunu kovamaz”, ancak “saf yaşam kavramı” için irrasyonel bir coşku ile Dasein'in sonluluğu karşısında dehşet ve kaygı duyguları arasında salınan (AP, 124) Husserl sonrası fenomenolojinin sarkacı bu vahşi dönüşlerle dağılır.

Felsefi sistem inşasına yönelik bu girişimlerin başarısızlığından sonra, felsefenin kendisi güncel midir? Adorno, Viyana Okulu'nun felsefeyi bilim içinde eritme çabalarını ele alır. “Bu Okul'un olağanüstü önemi”ni (AP, 125) inkâr etmeyen Adorno, yine de bilimlere pozitivist dönüşle iki sorunun üstesinden gelinemeyeceğini savunur: Birincisi, Adorno'ya göre “tarih dışında özdeş ve aşkın olmayan, aksine değişen ve tarihsel olarak anlaşılabilir biçimler alan” (AP, 125) verili olanın anlamıdır; ikincisi ise ampirik-eleştiri için yalnızca “analoji yoluyla” erişilebilir olan “yabancı ego” sorunudur (AP, 125).

Adorno, “verili olan” ve “öznelarasılık” sorunlarını ampirik eleştirinin yanıt veremeyeceği iki sorun olarak belirtirken Georg Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*’ni takip ediyor olabilir; Lukács, “Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci” başlıklı ünlü makalesinde bu iki sorunun burjuva felsefesinin tuzakları olduğunu vurgulamıştır.⁹⁰ Lukács’a göre her iki sorunun da kökleri, Descartes’tan Kant’a, Locke’tan Hume’a burjuva düşüncesinin epistemik öznenin dünyayla ilişkisini salt bir tefekkür olarak değil, diğer insanlarla iş birliği içinde toplumsal emek sürecinde doğayı dönüştüren aktif, müdahil, maddi bir praksis biçimi olarak kavrayamamasına dayanıyordu. Adorno, modern felsefenin sorunlarını tarihsel olarak konumlandırılmış bir toplumsal emek öğretisi içinde eritmeye yönelik bu materyalist yolu seçmez.⁹¹ Bunun yerine, pozitivist ve ampirist saldırı altında “felsefe bilime dönüştürülmeyecek” olsa da “felsefi sorunların her zaman ve belli bir anlamda telafi edilemez bir şekilde ayrı bilimlerin en özel soruları içinde kilitli kalacağını” ileri sürer (AP, 125-26). Şöyle devam eder: “A açıkça söylemek gerekirse: Bilim (Wissenschaft) fikri araştırmadır; felsefe fikri ise yorumdur felsefe ısrarla ve hakikat iddiasıyla, yorum için kesin bir anahtara sahip olmaksızın yorumsal olarak ilerlemez,” (AP, 126; vurgu bana ait).

Adorno’nun felsefenin tarihi ve güncelliği üzerine yaptığı görkemli inceleme, “düşüncenin gerçeğin bütünlüğünü kavrama gücünün” reddedilmesiyle sonuçlanır (AP, 120). Husserlci fenomenoloji, türetilemez olarak verili olanla yüzleşir; Heideggerci ontoloji, bir korku ve ölüm varoluşçuluğuna yol açar; Simmel’in *Lebensphilosophie*’si, eleştirel olmayan bir yaşam kavramına yönelik irrasyonel bir coşkuyla sonuçlanır; yeni-Kantçılığın Marburg Okulu, gerçeğe ikna edici bir bağlantısı olmayan bir kategoriler öğretisine takılıp kalır; Rickert Okulu, ne kökenini ne de kapsamını açıklayabildiği değerleri varsayar; Viyana Okulu, Husserl gibi, ne verili olan sorununu ne

“alter ego” sorununu ne de öznelarasılığın oluşumunu çözebilir. O halde “yorum” kavramının bu zorlu sorunlar dizisine nasıl bir yanıt vermesi beklenir? Ve yorumlama ne anlama gelmektedir?

Yorumlama, anlam sorunuyla karıştırılmamalıdır; gerçekliği anlamlıymış gibi sunmak felsefenin görevi değildir; yorumlama, görünüşlerin ardında “ikinci, gizli bir dünya” önermemelidir. Adorno, Benjamin’in *Ursprung des deutschen Trauerspiel*⁹² (*Alman Tragedyasının Kökeni*) adlı kitabına açıkça atıfta bulunarak, ki o sırada bu kitap üzerine bir seminer vermekteydi, şöyle yazmaktadır: “Sahici felsefi yorum, sorunun arkasında zaten yatan sabit bir anlamla karşılaşmaz, ama onu aniden ve anlık olarak aydınlatır ve aynı zamanda tüketir. Tıpkı bilmece çözenin, sorunun tekil ve dağınık unsurlarının, soru ortadan kaybolurken çözümün ortaya çıktığı bir figürde bir araya gelmelerine yetecek kadar uzun bir süre boyunca çeşitli gruplamalara getirilmesiyle oluşması gibi, felsefe de bilimlerden aldığı unsurları değişen takımyıldızlarına ya da daha az astrolojik ve bilimsel olarak ve daha güncel bir ifadeyle söylemek gerekirse, değişen deneme kombinasyonlarına getirmelidir, ta ki bunlar bir cevap olarak okunabilecek bir figüre dönüşene ve aynı zamanda soru ortadan kaybolana kadar. Felsefenin görevi, gerçekliğin gizli ve açık kasıtlarını araştırmak değil, kasıtsız gerçekliği yorumlamaktır; öyle ki, gerçekliğin izole unsurlarından figürler ya da imgeler [Bilder] inşa etme gücüyle, tam olarak ifade edilmesi bilimin görevi olan soruları olumsuzlar [aufhebt]” (AP, 127; vurgu bana ait). Adorno bu pasajı “yorumlayıcı felsefe ile materyalizm düşüncesi arasındaki garip yakınlığa” (AP, 127) yönelik bir jestle sonlandırırsa da Max Horkheimer da dahil olmak üzere o dönemdeki Frankfurtlular, Adorno’nun düşüncesindeki bu anlaşılması güç materyalist yorum kavramına yönelik bu dönüş karşısında hayrete düşmekten kendilerini alamamışlardır.

1937 tarihli “Geleneksel ve Eleştirel Teori” başlıklı makalesinde Horkheimer, Adorno’nun iddialarını tersine çevirecekti: Birincisi, felsefenin görevi sorular ortaya atmaktır, daha doğrusu felsefenin görevlerinden geriye kalan. Bilimler, sonuçlarını “sonuna yaklaşan bir çağın”⁹³ bir tür analizine entegre edebildiğimiz için bir yanıt olanak sağlar, ancak felsefeye sorularını tedarik etmezler. İkinci olarak, Eleştirel Teori, Marx ve Lukács’ı izleyerek, verili olanın bir toplumsal emek süreci içinde ve bu süreç aracılığıyla oluştuğunu ve doğanın toplumsal-tarihsel olarak biçimlendiğini göstererek verili olan sorunun reddeder. Üçüncü olarak, Eleştirel Teori, sahte toplumsal бүтүнлүгү dönüştürme kapasitesine sahip muhalif güçlerle ittifak kurması bakımından eleştireldir.

1931 tarihli “Felsefenin Güncelliği” makalesi ile Horkheimer’ın 1937 tarihli “Geleneksel ve Eleştirel Teori” başlıklı programatik makalesi arasında Adorno’nun düşüncesi değişime uğramış olsa da Horkheimer ve Lukács tarafından benimsenen toplumsal emek programını asla kabul etmemiş, bunun yerine tüm paradoksal sonuçlarıyla birlikte “Naturgeschichte” (Doğal Tarih) kavramında ısrar etmiştir. O, ampirik ya da aşkınsal öznelere kasıtlı faaliyetlerine indirgenemeyen tarihin doğası ve doğanın tarihselliği fikrini savundu. Dahası, Adorno felsefenin sosyolojikleştirilmesine karşı çıkmıştı. Susan Buck-Morss’un (Benjamin Snow takma adıyla) gözlemlediği gibi, “Horkheimer da Adorno kadar burjuva felsefesinin bir çürüme içinde olduğuna inanıyordu, ancak metafizik artık mümkün değilse, filozofun hakikati bulmak için sosyal bilimlere bakması gerektiği sonucuna varmış görünüyordu. Horkheimer’a göre “nesne” sorunu (Marxçı) sosyolojide, “özne” sorunu (Freudçu) psikolojide çözümlene eğilimindeydi ve Eleştirel Teori bunların karşılıklı ilişkilerini açıklamaya çalışıyordu... Adorno... felsefenin içkin mantığına neredeyse Hegelci bir inanca sahipti.”⁹⁴

“Gerçekliğin yapılandırılması”; “değişen takımyıldızlar”; “tarihsel imgeler” aracılığıyla “kasıtsız gerçeğin yapılandırılması” – bunlar, bu görkemli denemenin son sayfalarında Adorno’nun kaleminden dökülen Benjaminci ifadelerdir. Ancak Adorno, yazının sonunda büyük bir diyalektik hamleyle bir kez daha Varlık sorununa döner ve kendi çabalarına karşı da ileri sürülebilecek şu itirazı değerlendirir. “Tarihin gücü karşısında duyduğum kör kaygıdan dolayı, ... tarihsel olgusallığa ya da onun düzenlenmesine, aslında değişmez, ontolojik ilk ilkelere ait olan gücü bahsettiğim, tarihsel olarak üretilmiş varlıkla putperestlik yaptığım, felsefede her kalıcı standardı yok ettiğim, onu estetik bir resim oyununa [*Bilderspiel*] dönüştürdüğüm ve *prima philosophia*’yı [ilk felsefe] denemeciliğe dönüştürdüğüm” itirazı ortaya atılamaz mı? (AP, 132). Adorno bu itirazların meşru olduğunu ve denemecilik suçlamasını memnuniyetle kabul edeceğini kabul eder. Deneme yazmak, “yeni ifşa edilmiş gerçekliğin gücü” ile bir deney biçimidir (AP, 132) ve eğer felsefi kesinliklerin ve kutsalların dağılmasıyla deneme felsefeye yeniden giriş yaparsa, Adorno bunu memnuniyetle karşılar. “Çünkü zihin [*Geist*] gerçekliğin bütünlüğünü üretme ya da kavrama yeteneğine sahip değildir, ancak ayrıntıya nüfuz etmek, salt var olan gerçeklik kitlesini minyatür olarak patlatmak mümkün olabilir,” (AP, 133). Bildiğimiz gibi, Adorno sadece deneme formunu uygulamadı ve yazılarının çoğunda Hegel’in bir ifadesini kullanarak diyalektiğin “kendi ellerinde şiddete maruz kalmasını” sağlayarak bütünlüğe yönelik dürtüyü korudu (ve ona ulaşmak için tekrarlanan başarısızlıklar gösterdi).⁹⁵ Yine de “Benjaminci an” olarak adlandırdığım şey bu erken dönem denemeye sınırlı değildir, Adorno’nun felsefesinde derin ve kalıcıdır, *nesnenin önceliği ve kavramın özdeş olmayan kavramı* gibi Adorno’nun iyi bilinen gelişkin tezlerini bilgilendirir.⁹⁶

“Yapılandırmalar”, “değişen takımyıldızlar” ve “kristal yapılar”

gibi kavramları böylesine belirgin bir şekilde kullanan bir sonraki Alman düşünür, *Totalitarizmin Kaynakları*'na yazdığı önsözde Hannah Arendt'ten başkası değildir. Bu çalışmanın Almanca başlığı – “*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*” – “*Totaliter Tahakkümün Unsurları ve Kökenleri*”, Benjamin'in “*Ursprung des deutschen Trauerspiels*”ini (Alman Yas Oyununun Kökenleri) daha açık bir şekilde hatırlatmaktadır.⁹⁷ 1950'deki ilk “önsöz”ünde Arendt, “anlama” ile reddettiği “emsallerden emsalsiz olanı çıkarma” arasında bir ayırım yapmıştır (OT [1950], viii). 1967'de *Totalitarizmin Kaynakları*'nın birinci bölümüne yazdığı önsözde, Benjamin'in *Parıltılar*'daki yazılarını yayına hazırladığı sıralarda, totalitarizmin “unsurları ve kökenleri” üzerine yazmıştır (OT 1967, xv). Arendt, geçmiş ile bugün arasında, olanları olması gerekenler olarak görmemizi sağlayacak kaçınılmaz bir süreklilik kurmakla ilgilenmez. Tarihselci anlayışın bu tuzağına karşı çıkar ve geleceğin radikal bir biçimde eksik belirlenmiş olduğunu savunur. Benjamin'in satranç oynayan kuklasını hatırlarsak, Arendt kuklanın arkasındaki gizemli kamburun tarihin iplerini çekmediğini göstermek ister. Bunun yerine, totalitarizmin unsurlarını, orijinal bağlamlarında olduğundan epey farklı bir şekilde unsurların belirli bir yapılandırmasını ve kristalleşmesini oluşturan düşünce akımlarını, siyasi olayları ve bakış açısını arar. Tüm tarih yazımı dolaylı olarak şimdinin tarihidir. Ve unsurların geçmişteki anlamlarına metodolojik rehberlik eden, şimdiki zamanda bir bütün halinde belirli bir şekilde bir araya gelmesi ve kristalleşmesidir. Dolayısıyla, değerlendirdiği unsurların hiçbirisi – antisemitizm, insan haklarının sonu ve ulus-devletin çöküşü, Avrupa'nın Afrika'yı ele geçirme mücadelesi, ırk düşüncesi ve bürokrasi – iyi işleyen bir bürokrasiye tamamen bağımlı olan ırk temelli imhacı Nazi antisemitizminin nasıl ortaya çıktığını açıklamak için tek başına yeterli değildir. “Bu nedenle kitap,” diye açıklar Arendt, “başlığının ne

yazık ki iddia ettiği gibi totalitarizmin ‘kökenleri’ ile gerçekten ilgilenmiyor, ancak totalitarizmi ‘kristalleştiren unsurların’ tarihsel bir açıklamasını veriyor. Bu açıklamayı, totaliter hareketin ve tahakkümün ‘temel yapısı’na ilişkin analiz takip eder. Totalitarizmin temel yapısı kitabın gizli yapısıdır.”⁹⁸ Benjamin’in düşünceleri üzerindeki derin ve kalıcı etkisi göz önüne alındığında, Adorno ve Arendt (ve ayrıca Scholem) arasında Benjamin’in mirası üzerine patlak veren mücadele geriye dönüp bakıldığında daha anlaşılır olabilir. Bu bölümdeki amacım, entelektüel etki ve kişisel ilişkilerin ötesine geçerek düşüncelerindeki çok daha derin bir yönelim düzeyine ulaşan Benjaminci unsurları tespit etmektir. Bunun için de Arendt’in II. Dünya Savaşı’ndan sonra kaleme aldığı ilk felsefi denemesine, yani 1946’da *Partisan Review* için yazdığı “Varoluş Felsefesi Nedir?” başlıklı makalesine dönmemiz gerekiyor.

Hannah Arendt: Avrupa Felsefesini Amerikalı Bir Kitleye Anlatmak

Adorno’nun “Felsefenin Güncelliği” adlı denemesi akademik kariyerinin bu kadar erken dönemlerinde yazan biri için şaşırtıcı derecede yüksek olan özgüvenliyle görkemli bir denemedir. Aynı şey Arendt’in “Varoluş Felsefesi Nedir?”i için söylenemez.⁹⁹ Muhtemelen İngilizceyi henüz akıcı bir şekilde konuşamadığı için durağan bir dille yazılmıştır; pedagojik bir tonu vardır, son dönem Avrupa düşüncesindeki eğilimleri merak eden Amerikalı bir okuyucu kitlesine Alman İdealizmindeki temaları tanıtmaya çalışmaktadır. Gereğinden fazla “ilk”ler ve dönemsellik atamaları vardır: Örneğin, “varlık” kelimesinin modern anlamda *ilk kez* Schelling’in geç dönem çalışmalarında kullanılması (EP, 167); “Modern varoluşçu felsefe Kierkegaard ile *başlar*,” (EP, 173); “Kant, modern felsefenin *gizli de olsa gerçek*

kurucusudur,” (EP, 168; vurgular benim) gibi. Okuyucu, Arendt’in, Hegel’in ölümünden bu yana Avrupa felsefesinin en derin akımlarından bazılarını genel ve felsefi olması gerekmeyen bir okur kitlesi için anlaşılabilir kılmaya zorlanarak çalıştığını sezebilir.

Adorno gibi Arendt de Hegelci sistemin çöküşünü, on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyıldaki felsefi eğilimlere girişin en önemli noktası olarak görür. “Hegel’in ölümünden hemen sonra, onun sisteminin, en azından Parmenides’ten beri düşünce ve Varlığın birliğini sorgulamaya cesaret edemediği ölçüde, tüm Batı felsefesinin son sözünü temsil ettiği açıkça ortaya çıktı,” diye yazar (EP, 164). Ancak bu sorgulama Kant tarafından zaten yapılmıştır; bu anlamda Hegel ile doruğa ulaşan şey kesintisiz bir gelenek değil, bir geleneği yeniden kurma yanılmasıdır. Anlama yetimizin kavramlarını, dış dünyanın duyu organlarımız üzerindeki etkisiyle ortaya çıkan duyusal izlenimlerden – sezgilerimizden (Anschauungen) – ayıran Kant’tır. Kavramsal aygıtımızın [işaret ettiği] *bu* [şey], duyu algılarımızın *neyi* [algıladığını] asla açıklayamaz. Bir leylağın ne olduğunu ve neye benzediğini bir başkasının tarifinden bilebilirim, ancak gerçekten bir leylak koklayana kadar onun nasıl koktuğunu asla bilemeyeceğim!

Ancak Arendt buradan Adorno’dan ayrılan iki sonuç çıkarır: Birincisi, “Eğer Varlık ve düşünme artık aynı değilse, eğer düşünme artık şeylerin gerçekliğine nüfuz etmemi sağlamıyorsa, çünkü şeylerin doğasının onların gerçekliğiyle hiçbir ilgisi yoktur, o zaman bilim istediği gibi olabilir; artık insana, insanı ilgilendiren hiçbir hakikat sunmaz,” (EP, 168). Arendt, Adorno’nun aksine, bilimler ve felsefe arasında entelektüel bir iş bölümü öngörmez. Ona göre, son eseri *Zihnin Yaşamı*’na kadar bile, bilimsel bilgi olgusal gerçekliği açıklar ve hakikati tesis ederken, genel olarak düşünmenin ve daha özel olarak felsefenin görevi anlam üretmektir (LM, cilt 1, Düşünme, 14-15;

61). Arendt'in olgunluk dönemi çalışmalarındaki bu anlam kavramı, Adorno'nun yorum kavramına epey yakındır. Anlam, takımyıldızlar inşa ederek ve gelenekteki kırılmayı, tüm ahlaki ve siyasi muğlaklıkları içinde yeni ve daha önce görülmemiş olanın ortaya çıkışını gösterecek şekilde düşünmeye çalışarak aydınlatma arayışındadır. (Tarihte yeni ve görülmemiş olanın hukuki ve siyasi boyutları için aşağıdaki altıncı bölüme bakınız, s. 107-9.) Arendt'in düşüncesinin bu özelliği en iyi şekilde, *Geçmiş ve Gelecek Arasında. Politik Felsefede Sekiz Çalışma*'da bir araya getirilen denemelerinde ortaya koyduğu siyaset felsefesi tarihine ilişkin yorumlarıyla örneklendirilebilir.¹⁰⁰

AdornO'nun aksine Arendt, 1946 tarihli denemesinde düşünce ve varlığın ayrılığına, ahlaki ve siyasi bir aktör olarak, daha sonra *İnsanlık Durumu*'nda (HC, 176) belirteceği gibi "eylemde bulunan ve söz söyleyen" olarak insan üzerindeki etkileri nedeniyle yönelir.¹⁰¹ Kantçılığın düşünce ve Varlık, kavram ve sezgi karşıtlığı, insanın kendisini bir dizi savunulamaz dualizme ve antagonizmaya maruz bırakır. Uzay ve zaman içindeki bedenler olarak insanlar, tüm maddeler gibi, bilimsel yasalara tabidir; insanlar, doğadaki güçler tarafından, insan doğası da dahil olmak üzere kendileri için belirsiz ve anlaşılmasız şekillerde belirlenirler. Ancak aynı zamanda, yalnızca kendilerinin formüle edebileceği ahlaki ilkeler temelinde hareket edebilen akıl sahibi yaratıklardır. İnsanlar eylemlerini ahlak yasasına uygun olarak belirledikleri ölçüde özgürdürler; yine de uzay ve zaman içindeki maddi bedenler olarak doğa yasalarına tabidirler. "Kant insanı insanın efendisi ve ölçüsü haline getirirken, aynı zamanda onu Varlığın kölesi haline de getirmiştir," (EP, 171). Arendt, "Doğrudan Kant'tan gelen bu konumla," diye yazar, "insan, mutlak, rasyonel olarak erişilebilir fikirler ve evrensel değerler alanından koparıldı ve tutunacak hiçbir şeyi kalmayan bir dünyanın ortasında terkedildi" (EP, 169). Elbette Arendt'in buradaki Kant okuması,

Kant'ın insan onurunun, antinomileriyle karşılaştığında aklın sınırlarını kabul etmekte yattığı şeklindeki kendi anlayışıyla kesinlikle uyumlu değildir. “İnsanlığın eğri odunu” hakkındaki birçok karamsar pasaja rağmen, insanlık durumu hakkındaki varoluşsal umutsuzluk Kant'ın eğilimi değildir. (Isaiah Berlin'in bu terimi kendine mal etmesiyle ilgili olarak aşağıdaki dokuzuncu bölüme bakınız).

Adorno'nun kendisi de diğer çalışmalarında bu Kantçı antinomiler üzerine düşündüğünde,¹⁰² insanın duyuşsal doğasını ve genel olarak doğayı aklın Ötekisi olmaktan kurtarmak, ama aynı zamanda daha radikal bir şekilde, kavram ve sezgi, biçim ve madde, akıl ve dürtüler arasındaki ilişkiyi, kendi kendini yasallaştırma metaforlarının ve dürtülerin akla hiyerarşik olarak boyun eğdirilmesinin ötesine geçecek şekilde yeniden düşünmek anlamına gelir. Burada Arendt ve Adorno hemfikirdir: “On dokuzuncu yüzyılın tarihsel gelişimi için hiçbir şeyin devrimci *citoyen* (vatandaş) kavramı kadar çabuk yok olmaması ne kadar belirleyici olduysa, Kant sonrası felsefenin gelişimi için de hiçbir şeyin henüz ortaya çıkmaya başlayan bu yeni insan kavramı kadar çabuk yok olmaması da o kadar belirleyici oldu.” (EP, 170). Adorno bu yeni insan kavramına hızlı bir veda etmekte isteksiz değilken, Arendt daha çok, *citoyen* (vatandaş) özerk bireyin kaybolduğu kadar hızlı bir şekilde ortadan kaybolduğunda, paylaşılan insan dünyasına verilen zararlar ilgilenir.

Rasyonel öznenin ve yurttaşın ortadan kalkmasının neden olduğu bu yarığa, Arendt ve Adorno tarafından Hegelci hakikatlerin ortadan kalkması kadar Kant'ın antinomilerinin de yarattığı uçurumla yüzleşen kişi olarak görülen Kierkegaard girer. Arendt, “Kierkegaard, dünya tini tarafından kontrol edilen bir bütünlük içinde ne yeri ne de anlamı olan ‘birey’i, tekil insanı, Hegel’in sisteminin karşısına koymuştur,” diye yazar (EP, 173). Bu nedenle, “ruhun ölümsüzlüğü, insanın özgürlüğü, dünyanın birliği gibi felsefenin tüm te-

mel soruları, yani Kant'ın saf aklın antinomilerinde antinomik yapısını gösterdiği tüm sorular, yalnızca 'özel hakikatler' olarak kavranabilir, nesnel hakikatler olarak bilinemez" (EP, 173). Evrensel olan yalnızca tekil olanla ilişkisi içinde anlamlıdır: Kierkegaard'ın derin kavrayışı budur. Benlik, rasyonel ahlaki varlık gibi soyutlamalarla yakalanamaz; Kierkegaard'ın terimleriyle "inanç şövalyesi", ortalama burjuva vatandaşına atıfta bulunan genel sosyolojik terimlerle de karşılanamaz. Ve benlik, kendi tekilliğiyle en yoğun şekilde karşılaştığı bu sınır durumlarda (Grenzsituationen) en tekildir. "Ölüm, içinde kesinlikle yalnız olduğum, gündelik hayattan kopmuş bir birey olduğum olaydır," (EP, 174). Arendt, bu düşünce akımlarını yeniden inşa ettiği bu noktada, tıpkı Adorno gibi, Kierkegaard'dan Heidegger'in Dasein felsefesine geçerek Kierkegaard'ın izinden giden varoluşsal ontolojinin nasıl bir dehşet, ölüm ve kaygı felsefesine dönüştüğünü araştırır.

Düşünce ve varlığın birliğinin çözülüşünün izini süren geniş fırça darbeleriyle ve en önemlisi, evrensel olana karşı tekil olanın ortaya çıkışını seçmeleriyle ve evrensel ile tekil olan arasında kolay dolaşımların ve uzlaşmaların olmadığını kabul etmeleriyle Arendt ve Adorno, Hegel sonrası felsefeye dair teşhislerinde birbirlerine her ikisinin de fark ettiğinden veya kabul etmeye istekli olabileceğinden daha fazla yaklaşır. Arendt'in bu makalede Heidegger'i ifşa etmesi ve eleştirmesinde – II. Dünya Savaşı'ndan sonra Heidegger'in düşüncesi üzerine ilk kez kendini ifade etmesinde – sahte evrensellerin ötesine geçerek benliğin tekilliği değil, kişinin biricikliği kavramına doğru nasıl düşünmeyi amaçladığının ana hatlarını görüyoruz. Adorno'nun teleolojisiz diyalektiği kendine özgü bir biçimde uygulayarak aklın ötekisinin onurunu yeniden canlandıracağı yerde, Arendt ilk kez Husserl tarafından denendiğini gördüğü bir hamleye, yani dünyanın epistemolojik ve hatta ontolojik bir kategori olarak

yeniden canlandırılmasına geri dönecektir. Arendt aslında bu makaleye fenomenoloji ve pragmatizmi (ikincisi hakkında hiçbir şey söylemiyor) “son yüz yılın en yeni ve ilginç dönemsel felsefi ekolleri” olarak değerlendirerek başlar (EP, 164). Arendt, Husserl’in “bilincin yönelimsel yapısı” (EP, 164) aracılığıyla “Varlık ve düşünce arasındaki kadim bağı yeniden kurma” girişimini asil bir başarısızlık olarak görür. Felsefi yeniden inşa, sandalyelerin ve masaların neden var olduğunu anlamamı sağlayabilse bile, “bu masanın neden var olduğunu anlamamı asla sağlayamayacaktır. Ve felsefi şoku uyandıran, genel olarak masalardan ayrı olarak, bu masanın varlığıdır” (EP, 165). Adorno, Husserl’in “indirgenemez verili”nin fenomenoloji için bir sorun olmaya devam ettiğini kabul etmesinde bir dürüstlük anı görür; Arendt’in bunda gördüğü ise “yabancılaşmış bir dünyadan sihirli bir şekilde yeniden bir yuva çıkarma” girişimidir (EP, 165; burada kullandığım orijinal Partisan Review versiyonunda 36). “Husserl’in ‘şeylerin kendilerine’ ifadesi, Hofmannsthal’in ‘küçük şeyler’inden daha az sihirli bir formül değildir” (EP, 165). “Bu yabancı Varlığı bilince dönüştürerek...” diye yazar Arendt Husserl için, “Hofmannsthal’in küçük şeylerin büyüyle içimizde dünyaya karşı eski şefkati yeniden uyandırmaya çalışması gibi, o da dünyaya yeniden insani bir yüz vermeye çalışır” (EP, 166). Arendt’in yirminci yüzyıldaki olaylarla birlikte bir daha tam olarak geri gelmemek üzere çöktüğünü düşündüğü şey, bu “dünyaya duyulan şefkat”tır. Yine de Benjamin’in Tarih Felsefesi Tezleri’nin 6. Tezinde yazdığı gibi, düşünürün görevi şudur: “Geçmiş tarihî olarak ifade etmek ... bir tehlike anında parıldayan bir anıyı yakalamak ... [Düşünür] Her çağda geleceği, onu alt etmek üzere olan konformizmden kurtarmak için yeniden bir girişimde bulunulmalıdır.”

Heidegger'in Hesabı Nasıl Verilir?

Arendt'in makalesinin ardındaki kişisel ve felsefi gerilim,¹⁰³ Hegel'den sonra Dasein'in varoluşsal analitiğinin ortaya çıktığı ve Richard Rorty'nin ünlü deyimiyle “dünyanın iyice kaybolduğu” noktaya kadar felsefe tarihini yeniden kurgulamasında kolayca yakalanamaz.¹⁰⁴ Arendt, II. Dünya Savaşı'ndan sonra ilk kez Heidegger'in Freiburg Üniversitesi rektörlüğü sırasındaki siyasi davranışını yorumlamakta ve onun eylemleri ile felsefesi arasında sadece karaktere dayalı değil felsefi bir bağ kurmaktadır. Şaşırtıcı bir hamleyle Arendt, Heidegger'in ontolojisinin tuzaklarının ötesine geçerek bir dünya kavramına doğru ilerlemek için Jaspers'in felsefesinin unsurlarına –sınır durumları (*Grenz-situationen*) ve iletişim kavramlarına – başvurur.

Arendt-Heidegger destanı birçok kez anlatıldı ve burası onu yeniden ele almanın yeri değil.¹⁰⁵ Arendt, Heideggerci Dasein analitiğini değerlendirirken Adorno'nun 1931'de olduğu kadar şüphecidir. Heidegger'i “Kant'ın ortaya attığı soruyu ele almakla” (EP, 177) övdükten sonra şöyle yazar: “Heidegger, özü ve varoluşu özdeş olan bir varlık bulduğunu iddia eder ve bu varlık insandır. Onun özü varoluşudur,” (EP, 177). Yine de Heidegger Dasein'in “ontik-ontolojik olarak üstün bir mertebeye” sahip olduğunu iddia ettiğinde, dünya-içinde-evde-olma hissini geri kazanmak bir yana, “insanı geleneksel ontolojide Tanrının işgal ettiği yere koyar,” (EP, 178).

“Fırlatılmışlık”, “zamansallık” ve “özen” ilkelerinin hakkını pek vermeyen bu yoruma itiraz etmek isteyebiliriz, zira bunların hepsinin kaynağı Augustinusçu köklere sahip daha geleneksel bir felsefi teolojidir. Heidegger'in de daha çok Adorno gibi, dönüşünden (*die Kehre*) sonra öznenin epistemik önceliğinden vazgeçtiğini ve “İnsan Varlığın çobanıdır”¹⁰⁶ gibi pastoral ifadelerle Varlığa karşı bir alıcılık ve açıklıkta ısrar ettiğini biliyoruz.

Arendt, Heidegger'in düşüncesindeki bu diğer boyutlardan habersiz değildir ve ölüme-yönelik-varlığa ve kararlılığa dair çok dikkatli yeniden yapılandırmalar sunar. Ancak "insanın dünya-içinde-varolmasının can alıcı unsurunun ve onun dünya-içinde-varolması için tehlikede olan şeyin epey basit bir şekilde dünyada hayatta kalmak olduğunda ısrar eder. İnsandan esirgenen şey tam da budur ve sonuç olarak dünya-içinde-varolmanın temel biçimi yabancılaşmadır, bu da hem evsizlik hem de kaygı olarak hissedilir. Temelde ölüm korkusu olan kaygıda, dünyada-evde-olmayış yansıtılır" (EP, 179). Dasein'in kimliği, ölümüyle yalnızca kendi ölümü olarak yüzleşebilen biricik, tekil benliktir. Ancak Arendt'e göre "Benlik, tek başına ele alındığında, anlamsızdır" (EP, 180). Bu Ben'in yapabileceği tek şey, tekilliğini kararlılıkla hesaba katmaktır ve bu "hesaba katmanın" belirli bir ahlaki ve siyasi içeriği yoktur. Aslında, ancak ya politik dünyaya ilişkin yargı eksikliğiyle naif ya da tarihin çağrısını duyduktan sonra olayların akışına kararlılıkla atlama isteğiyle uydurma bir politik içerikle doldurulabilir.¹⁰⁷

Adorno gibi Arendt de Heidegger'in Dasein analitiği aracılığıyla düşünce ve varlığın birliğini yeniden kurma girişimini, boş bir öznelciliğe doğru ilerleyen ve dünya-içinde-var olmayı yeniden yakalayamayan muazzam bir felsefi başarısızlık olarak görür. İşte bu noktada Arendt, Heidegger'in felsefesi ile siyaseti arasındaki bağlantının tesadüfi değil, içsel olduğunu tespit eder. "Sonra veya deyim yerindeyse malum olaydan sonra," diye yazar, "Heidegger, 'halk' ve 'yeryüzü' gibi çok sayıda muğlak kavrama başvurarak, izole benliklerin üzerinde durabilecekleri ortak bir zemin sağlamaya çalışmıştır... Ancak yeryüzünde kendi türünden olan diğerleriyle birlikte yaşamak insan kavramına ait değilse, o zaman ona kalan tek şey, atomize benliklere özünde doğalarına yabancı olan ortak bir zemin sağlayan mekanik bir uzlaşmadır. Bunun sonucunda ortaya çıkabilecek tek şey, ka-

rarlılıkla kabul edilen suçluluk duygusundan eyleme geçişi bir şekilde etkilemek için, yalnızca kendilerine odaklanan bu benliklerin bir Üst-Benlik olarak örgütlenmesidir” (EP, 181-82; vurgu bana ait).¹⁰⁸

Arendt’in bu yorumu, 1946’da henüz kapsamını tam olarak bilmediği bir *parti pris*’i (tarafında olma), Heidegger’in Naziler’in tarafında olduğunu teşhis etmekle kalmaz, aynı zamanda kendi olgun düşüncesinin önde gelen içgörülerinden birine, yani Benlik olarak *Dasein*’ın Heidegger tarafından ortaya konulan varoluşsal analizinin, her zaman başkalarıyla birlikte dünya-içinde-olmak olan politik alanı imkansız kıldığı fikrine de isabet eder. Heidegger’in kendisi zaten yazmıştır: “Dünya-içinde-varoluşun bu birlikteliğinin zemini üzerindeki dünya, zaten hep başkalarıyla paylaştığım dünya olmak durumundadır. *Dasein*’ın dünyası birlikte-dünyadır. İçinde-var-olmak demek başkalarıyla-birlikte-olmaktır. Onların dünya-içindeki bizatihi-varlığına birlikte-*Dasein* denir.”¹⁰⁹ Bununla birlikte, Benlik ve *Dasein* gibi kavramlar “*Mitsein*” (Birlikte-olma) boyutunu ortaya çıkarmak için tekil olarak uygun değildir. Bu böyledir çünkü “varoluşun kendisi doğası gereği asla yalıtılmış değildir. Yalnızca iletişim içinde ve başkalarının varlığının farkında olarak var olur. Eşlikçilerimiz (Heidegger’de olduğu gibi) yapısal olarak gerekli olan ama aynı zamanda Benliğin Varlığına engel teşkil eden bir varoluş unsuru değildir... İletişim kavramında, henüz tam olarak gelişmemiş olsa da yaklaşımı bakımından yeni olan ve iletişimi insanın varoluşunun öncülü olarak öne süren bir insanlık kavramı yatmaktadır” (EP, 186). Arendt’in programa dair yolu artık daha net görülebilmektedir: Bundan sonra Heidegger’in “dünya-içinde-birlikte-varolma” kavramını, ana hatları burada verilmeyen, ancak kendisini Jaspers’e borçlu gördüğü bir iletişim kavramı aracılığıyla yeniden yorumlayacaktır.

İnsanlık Durumu’nda yeni bir kategori olan “çoğulluk” bu boyutları bir araya getiren şey olarak ifade edilecektir (HC, 175 vd.). İn-

sanlar hem kendilerine eşit hem de kendilerinden farklı olan ötekilerle bir alanda yaşarlar. Çoğulluk konuşma yoluyla ifade edilir. “Başlangıç olarak eylem eğer doğum olgusuna karşılık geliyorsa, eğer insanın doğumluluk durumunun gerçekleşmesi ise, konuşma da farklılık olgusuna karşılık gelir ve insanın çoğulluk durumunun, yani eşitler arasında farklı ve eşsiz bir insan olarak yaşama durumunun gerçekleşmesidir” (HC, 178). Ancak Heidegger’in atmadığı adım tam da budur: Dünya her zaman başkalarıyla paylaşılan bir dünya olmasına rağmen, Mitsein Dasein’in temel bir koşulu olmasına rağmen, Mitsein’in ölüme-yönelik-var olma dışındaki tüm biçimleri sahici olmadıkları gerekçesiyle reddedilir. Bunlar Dasein’in gündelik olanın gevezeliğine (Gerede) ve “her şeyi karartan kamusal ışığa” – (Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles) düşüşünü temsil ederler. Bu noktayı burada geliştiremeyecek olsam da Arendt’in çoğulluk kategorisi ve konuşma ile eylemin birliği konusundaki ısrarıyla, Wittgenstein ile dilin konuşma olarak, insanlar arasındaki alışveriş olarak önemine dikkat çeken az sayıdaki yirminci yüzyıl düşünüründen biri haline gelmesi dikkate değerdir. Kuşkusuz, bu konuşma kavramı Arendt’in düşüncesinde çok fazla geliştirilmemiştir ve bunun yerine “insan ilişkileri ağı” gibi metaforlar aracılığıyla yorumlanmıştır (HC, 181-84).

Arendt’in 1946 tarihli eleştirisi, totalitarizm analizi için hayati önem taşıyan bir kavrayışı formüle eder: Toplumsal atomizasyon – sivil, siyasi ve kültürel birlikteliklerin parçalanması – ve atomize olmuş kitlelerin yalnızlığı, onları totaliter hareketlerin etkisine açık hale getirir. Bir kitle toplumunda atomize varoluş, dünyasızlık yaratır. Dünya, izlediğimiz yönelimlerin ve anlamlandırmaların az ya da çok başkaları tarafından da paylaşılır olduğuna güvenilebildiğimiz ölçüde, ortak ve paylaşılan deneyimlerimiz tarafından oluşturulur. Dünyanın bu ortaklığı, politik olanı oluşturan perspektiflerin çoğulluğunun or-

taya çıkabileceği arka plandır. Politika, bir müştereklik arka planının yanı sıra bu müşterek alanı paylaşanların çoğulluğunun ve yargılarının perspektifsel karakterinin tanınmasını gerektirir. Heidegger, Dasein'in dünyeviliğini bir Mitsein biçimi olarak analiz ederek "birlikte-olma"yı insanlık durumunun kurucu unsuru haline getirmiş olsa da Dasein analitiği, insanın çoğulluğunu aydınlatmaktan ziyade, Weimar Cumhuriyeti'nin son yıllarında bireyin giderek artan atomizasyonuna, yalnızlığına ve dünyasızlığına tanıklık etmiştir.

"Batı felsefesinin ölümle kurduğu aşk ilişkisi"¹¹⁰ olarak adlandırdığım şeyden yola çıkan Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda politik olanı düşünmek için kategorik bir alan açmak üzere doğumluluk, çoğulluk, konuşma ve insan eylemine yönelmiştir. Tekil olanın yeniden ele geçirilebilmesi ve evrensel olanın tahakkümünden kurtulabilmesi, ancak konuşan ve eyleyen benlikler olarak başkalarıyla birlikte-olmanın bu biçimi sayesinde mümkündür. Adorno'nun olgun düşüncesi, sahte tümellere karşı tekil ve tikel olanı geri kazanacak şekilde "kavram"ın yeni bir yorumunu formüle ederken, Arendt genel olarak anlatıda ve özel olarak Kant'ın yargı teorisinde, düşünce ve varlığın feshedilmiş ontolojik birliğinin ötesine doğru bir hareket görür. Benjaminci an Arendt için geri döner.

Totalitarizm ve Etik-Politik Yargı Sorunu

Avrupa'da faşizmin ve Nazizmin yükselişiyle birlikte, Adorno için olduğu kadar Arendt için de sahte evrensellerin ve ontolojik kesinliklerin iyi muhakemenin uygulanması üzerinden eleştirisi ivedi bir ahlaki ve siyasi boyut kazanmıştır. Çok az dikkat çekmiş olsa da Frankfurt Okulu ve dönemin diğer sosyal bilimcileri tarafından teorize edilen "otoriter kişilik" tipi, tekil olarak iyi yargı kapasitesinden yoksundur ve bu Arendt'i de büyük ölçüde meşgul eden bir konudur. Adorno ve

Çalışma arkadaşları için otoriter kişilik, katı kategorilere hapsolmaksızın bireyleri ve koşulları değerlendirmekten acizdi. Bu tür kişilikler, iradelerini ve yargılarını kendilerinden üstün olanlara teslim ederken, kendilerinden daha aşağı bir sosyal konumda olanları aşağılıyorlardı. Bu tür kişilikler, kendi saldırgan duygularını daha sonra, kendilerine düşman olduklarını, kendilerini yok etmek istediklerini ve benzerlerini iddia ettikleri bireylere yansıttıkları için paranoyaya eğilimliydi.¹¹¹ Adorno ve Horkheimer’a göre antisemitizm, karmaşık yansıtma ve paranoya süreçlerine dayanıyordu. *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde ifade edildiği gibi, “Eğer mimesis kendini vreleyen dünyaya benzetiyorsa, yanlış yansıtma da vreleyen dünyayı kendine benzetir. Birincisi için dışarısı içerinin yaklaşmak zorunda olduğu modelse, eğer onun için yabancı tanıdık hale geliyorsa, ikincisi içerideki gerginliği dışsallığa dönüştürür ve tanıdık olanı bile düşman olarak damgalar.”¹¹² Bu tür ruhsal yansıtma süreçlerinin sonucu yargı yetisinin, hem kişi- nin etrafındaki koşulları hem de eylemlerinin sonuçlarını doğru bir şekilde değerlendirme kapasitesinin kaybıdır.

Adorno bu genel yargı kapasitesi kaybını tanımlamak için psikanaliz ve sosyal psikoloji dilini kullanırken, Arendt tekrar tekrar “Düşme ve Ahlaki Değerlendirmeler” arasındaki ilişkinin ne olduğunu sorar.¹¹³ “İyi ve kötü sorunu, doğruyu yanlıştan ayırma yetimiz, düşme yetimizle bağlantılı olabilir mi?” diye sorar.¹¹⁴ Bu nedenle Eichmann’ın en çarpıcı özelliğinin aptallık, kötülük veya ahlaki ahlaksızlık değil, “dşncesizlik” olarak tanımladığı şey olduğunu iddia eder. Bu iddia, başka hiç kimsenin yapamayacağı şekilde dşnen Martin Heidegger ile hiç dşnemeyen Adolf Eichmann’ın her ikisinin de Nazi rejiminin suç ortağı olması gibi başka bir bilmeceye yol açmaktadır. Düşme gücü, tek başına kişiye kötülük yapmaktan alıkoymakla kalmayıp aynı zamanda belirli koşulların ahlaki ve siyasi önemini değerlendirmesini de sağlayabilir mi?

Eichmann olayı, insan ilişkilerinde yargının merkeziliğini pek çok ve çeşitli yollarla göstermiştir: her tarihçinin ve geçmiş olayları anlatanın uyguladığı geriye dönük yargı; Eichmann'a karşı yargılamayı yürüten ve eylemlerini yargılayan çağdaşlarının ahlaki yargısı ve ayrıca Eichmann'ın kendi tarafında yargı yetisinin bir eksikliği vardı. (Bkz. dördüncü bölüm.) Bu sorunların aciliyetinden hareket eden Arendt, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne başvurdu.¹¹⁵

Arendt'in Kant'ın ahlak felsefesini yargı sorunuyla ilişkili olarak alışılmadık ve biraz da kendine özgü bir şekilde okuması çokça tartışılmıştır. Richard Bernstein'ın belirttiği gibi: "Arendt, Kant'ın adını anmasına rağmen, Kant'tan radikal bir şekilde ayrıldığını çok iyi biliyordu. Kant'ta 'doğruyu yanlıştan ayırma yetisinin' tikellerden genellere ya da tümellere yükselen reflektif yargı yetisinin değil, pratik aklın meselesi olduğuna dair hiçbir şüphe yoktur."¹¹⁶ Kant için yargı, "tikeli tümelin altında içerilmiş olarak düşünme yetisi" olarak, tümel verili olduğunda ve tikel salt onun altında yer aldığı belirleyicidir. Ancak tikel verili olduğunda ve ona uygun tümelin bulunması gerektiğinde ise reflektiftir (CJ, 18-19). Kant yargı yetisine en çok doğaya ilişkin teleolojik yargılar ve güzel olanı tespit etmeye yönelik estetik yargılar açısından ihtiyaç duyulduğunu düşünse de Arendt, yargının sadece güzeli çirkinden ayıran değil, "doğruyu yanlıştan ayıran"¹¹⁷ bir yeti olduğunda da ısrar etmiştir.

Arendt'in 1946 tarihli "Varoluş Felsefesi Nedir?" makalesini incelediğimizde, onun için yargı sorununun, her ne kadar ahlaki ve siyasi alanda birincil öneme sahip olsa da aslında felsefe tarihindeki sahte evrenseller arayışına yönelttiği eleştiriyle ilk dönemlerinde ortaya çıktığını görebiliriz. Yeni ve daha önce görülmemiş olanı tüm tikellikleri içinde düşünmenin bir yolunu keşfederek felsefenin krizlerinin ötesine geçme girişimi, tam da Kant'ın "reflektif yargı"sının çözmesi gereken kavramsal soruna işaret etmektedir. Arendt'in yargı

sorununa olan ilgisine dair bu yorumun kanıtı, daha 1961’de, Eichmann davasından önce, Arendt’in “Kültür Krizi” üzerine yazdığı bir makalede Kant’ın reflektif yargı doktrininin ve *sensus communis*’in rolünü açıkça tartışmasıdır. Arendt’e göre bu ikincisi, “hepimiz tarafından paylaşılan bir duyu fikridir reflektif düşünürken, kendi yargımızı genel olarak insan aklıyla karşılaştırmak için, düşünce-mizde herkesin [bir şeyi] sunma tarzını da (*a priori*) hesaba katar” (CJ, 160).¹¹⁸ Dahası, “yargı gücü başkalarıyla potansiyel bir anlaşmaya dayanır ve bir şeyi yargılarken etkin olan düşünme süreci, saf akıl yürütmenin düşünce süreci gibi, ben ve kendim arasında bir diyalog değildir ... Ve yargı olarak kendi bireysel sınırlamalarını aşmayı bilen bu genişlemiş düşünme biçimi, katı bir yalıtılmışlık ya da yalnızlık içinde işleyemez: ‘Yerine’ düşünmek zorunda olduğu, bakış açılarını dikkate almak zorunda olduğu ve onlarsız hiçbir zaman işleme fırsatı bulamayacağı başkalarının varlığına ihtiyaç duyar.”¹¹⁹

Genişletilmiş düşünce (*erweiterte Denkungsart*) empati değildir, çünkü o ötekinin bakış açısını varsaymak anlamına gelmez. Ötekilerin bakış açısını kendine sunmak ve “onların rızasını alıp alamayacağımı” sormak anlamına gelir. Genişletilmiş düşünce, paylaşılan dünyanın perspektifsel ve çoğul niteliğinin hakkını vermek için gerekli olan yargılama niteliklerini sergiler. Yargı, dünyevilik için ahlaki ve bilişsel kapasiteleri, yani dünyaya ve dünyayı oluşturan insanlara ilgi duymayı gerektirir; aynı zamanda kişinin kendi sınırlarının nerede olduğunu ve başkalarının sınırlarının nerede başladığını sağlam bir şekilde kavramasını gerektirir. Düşünme özerklik, tutarlılık, azim, bağımsızlık ve kararlılık gerektirirken, yargılama dünyevilik, kişinin ahabalarına ilgi duyması ve başkalarının bakış açısını yansıtmaya, idealleştirme ve çarpıtma olmaksızın takdir etme kapasitesi gerektirir. Düşünme ve yargılama yetileri arasında kesinlikle gerilimler vardır. Düşünce azmi, kişinin başkalarının kendisi hakkındaki iddialarını

görmezden gelmesine ve onların bakış açılarının geçerli olduğunu reddetmesine yol açabilir. Çoğu zaman, felsefi düşünce belli bir dünyasızlıktan muzdariptir, çünkü perspektifsellliği değil tutarlılığı arar. Ancak dünyanın ortaklığını tüm çoğulluğu içinde yeniden tesis etmek yargının görevidir. O halde, ortaklığın yanı sıra tekilliklerinde de “yapılandırmalar” ve “kristalleşen unsurlar” oluşturmak için yargıya ihtiyaç olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu yapılandırmaları nasıl yakalayabiliriz? Bunu metaforlar inşa ederek yapabilir miyiz? “Başka bir deyişle,” diye gözlemler Arendt, “buradaki temel zorluk, – dili tamamen metaforik olan ve kavramsal çerçevesi tamamen metafor armağanına dayanan, görünen ve görünmeyen, görünüş dünyası ve düşünen ego arasındaki uçurumu kapatan – düşünmenin kendisi için, içimizdeki görünmez bir şeyin dünyanın görünmezleriyle uğraştığı zihnin bu özel faaliyetini makul bir şekilde aydınlatabilecek hiçbir metaforun olmaması gibi görünüyor,” (LM, 123). Düşünme metaforların dilinde yaşar ve görünen ve görünmeyen âlemler arasındaki boşluğu doldurmaya çalışır. Spekülatif filozofun aksine siyasi düşünür, metaforun gücünü ahablarıyla paylaşma kapasitesine sahip olmalıdır; öyle ki, her an propaganda, kitsch ve sağduyunun yitilmesiyle parçalanıp boğulabilecek olan ortak dünyanın kırılğan çoğulluğunu besleyip sürdürebilsin.

Adorno’nun Estetik Kuramında Yargı

Arendt, Kant’ın reflektif yargı ve *sensus communis* teorisinde tikelin özgüllüğünü geri kazanmak için kategorik bir strateji görürken, Adorno *Negatif Diyalektik*’te (ND, 268 vd.) yaklaşık seksen sayfa boyunca Kant’ın ahlak teorisiyle diyalektik bir mücadeleye girişir. Kant’ın benlik ve Kategorik Buyruk teorisine karşı psikanalitik kategorileri özgürce kullanan Adorno şöyle yazar: “Kantçı modele göre,

özneler kendilerinin bilincinde olarak kendileriyle özdeş oldukları ölçüde özgürlerdir ve böyle bir özdeşlik içerisinde, onun zorlaması altında durdukları ve onu gerçekleştirdikleri ölçüde yeniden özgürlüklerini kaybederler. Özdeş olmayan olarak, dağınık doğa olarak özgür değillerdir ve bu nedenle özgürlerdir, çünkü onları aşan dürtülerde – öznenin kendisiyle özdeş olmaması başka bir şey değildir – özdeşliğin zorlayıcı karakterini de açacaklardır,” (ND, 295 vd.). Adorno, genç Hegel’in eleştirisinden beri Kantçı ahlak felsefesine yöneltilen bir suçlamayı tekrarlar: Kategorik Buyruk ilkesi aracılığıyla formüle edilen Kantçı ahlak yasası bir totoloji ilkesi anlamına gelir. “Öyle eyle ki eylemlerinin maksimi herkes için bir evrensel yasa olabilsin” ilkesi, “Öyle eyle ki eylemlerinin maksimi kendi ile çelişmesin” ilkesine çevrilir.¹²⁰ Etikteki evrenselleştirilebilirlik ilkesinin totolojik özdeşliğe bu şekilde çevrilmesi retorik beceridir. Adorno’nun buna eklediği şey, kendisiyle çelişmeyen bir ahlaki ilke arayışı aracılığıyla sergilenen özdeşliğe yönelik zorlamanın aslında özerklik değil, özgürlük yoksunluğu olduğudur. Kant felsefesinin epistemik ve ahlaki öznesi – “tüm tamalgılarıma eşlik etmesi gereken ben” – sadece ötekiliği değil, benliğin içindeki ötekiliği de inkâr etme pahasına ulaşılabilecek bu katı kimlik arayışını açığa çıkarır. Kantçı ahlak yasası, içte ve dışta baskı yoluyla katı kimlik oluşumunun mükemmel bir örneğidir.

“Ütopya,” diye yazar Adorno, “öznenin kurban edilmeyecek kimliksizliği olacaktır,” (“Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts,” ND, 277). Ancak bu kurban edilmeyen özdeş-olmama bir uzlaşma, “ötekilikte-kendi-için-olmak” olarak anlaşılmamalıdır. Hegel’in “ötekilikte kendi-için-olmak” diye anladığı özgürlük anlayışında, ötekilik basitçe Tinin kendini düşünebileceği narsistik bir ayna haline gelir. Ötekilikte-kendi-için-olmak ancak Naturschöne’nin – “doğal olarak güzel”in – estetik deneyimi yoluyla elde edilebilir.¹²¹

Elbette Naturschöne'yi güzelliğin ebediyen verili ve değişmez bir alt katmanıymış gibi yorumlayamayız. Aksine, “doğal olarak güzel” antitezdir, toplumun antitezi (AT, 101-3) ve belirlenmemiş olarak, belirlenimin antitezidir (AT, 113). Bir “alegori”, bir “şifre”, bir uzlaşma “işareti”dir (Zeichen). İnsan ile doğa, özne ile nesne arasındaki dolaşımın düşünülebileceği bir kiptir; bir durum, nihai bir koşul değil, ancak “alegori” ve “şifre” olarak yakalanabilecek aporetik bir özlem-dir. Adorno, bize bir kez daha Benjamin'i hatırlatan terimlerle şöyle yazar: “Doğal olarak güzel olan, evrensel özdeşlik rotasına girmiş şeylerde özdeş olmayanın şifresidir [Spur],” (AT, 114).¹²² Kavramsal düşünce açısından doğal olarak güzel olan, tam da sadece ima edilebildiği ama ifade edilemediği için eksiktir. Ancak öznenin kurban edilmeyen kimliksizliğinin ütopyası, özneyi kendini unutmaya ve böylece uzlaşma anına bir bakış atmaya zorlayan ötekilikle zorunlu olmayan ilişkisinde sezilir. Albrecht Wellmer'in gözlemlediği gibi, “Adorno doğal güzellikte henüz var olmayan doğanın, uzlaşma halindeki doğanın bir şifresini görür; bu şifre böylece yaşamın zihin ve nesne olarak bölünmesinin ötesine geçmiştir... Doğal güzelliğin bir taklidi olarak sanat eseri, böylece dilini bulmuş bir doğanın, sessizliğinden kurtarılmış ve özgürleştirilmiş bir doğanın imgesi haline gelir, tıpkı uzlaşmış bir insanlığın imgesi haline geldiği gibi.”¹²³

Yine de bu imge felsefi bir yorum gerektirir (AT, 193). Sanat ve felsefe arasındaki uyumsuzluğun yanı sıra yorumsal tamamlayıcılığı da doğru bir şekilde yakalamak önemlidir: Wellmer'den tekrar alıntı yapmak gerekirse: “Ütopyası, kavramlar aracılığıyla ama kavramsal kategorilere indirgmeden ‘kavramsal olmayanın mührünü kırmak’ olan felsefe ... hakikatin estetik sunumunun dolaysızlığının yeniden oluşturulamadığı kavramsal dile (Adorno'nun ‘die meinende Sprache’ dediği şey) bağlı kalır. Bir körlük anı nasıl estetik algının dolaşım-sızlığına bağlıysa, bir boşluk anı da felsefi düşüncenin ‘dolaşım-

lılığına' bağlıdır. Ancak ikisi bir arada, tek başına ifade edemeyecekleri bir hakikati sınırlandırabilirler.”¹²⁴ Kuşkusuz, Adorno için doğal olarak güzel olan yalnızca estetik bir paradigma değil, aynı zamanda ahlaki bir idealdir: Öznenin “kurban edilmeyen kimliksizliği”, yalnızca sezindirme anlarında yakalayabileceğimiz bir yaşam biçimi ve davranış biçimi önerir.

Arendt'in ve her şeyden önce Kant'ın aksine, bu doğal güzel deneyiminde Adorno'da eksik olan bir boyut vardır: Bu deneyimin iletilebilirliği, güzel hakkındaki yargılarımızın iletilebilir ve başkalarıyla paylaşılabılır olması gerekliliği. Arendt için Kant'ın estetik yargı teorisi hem tikelliğin açığa çıkarılmasını hem de zorlamaya değil, yerine düşünmemiz gereken “başkalarının rızasını kazanmaya” dayanan bir iletişim modelini gerçekleştirir. Benzer bir düşünce çizgisini takip eden Albrecht Wellmer, Wittgensteinci bir kavram teorisini Adorno'nun “rasyonalist kurgu” olarak adlandırdığı şeyle yan yana koymuş ve şöyle yazmıştır: “Dilsel anlamın yaşamında işbaşında olan mimetik bir güç vardır, Adorno'nun söyleyeceği gibi gerçekte özdeş olmayanın dilsel anlamlarda özdeş olmayan bir şey olarak yansıtılmasını sağlayan bir güç.”¹²⁵ Arendt'in kendisi de bu “dilsel anlamdaki özdeş olmayana”, benliğin “kim”ini ve eylemlerimizin “ne”sini oluşturan anlatılara gömülü ilişkiler ağı aracılığıyla açığa çıkarılacak şekilde görmüştür (HC, 181-85). Dünyanın perspektifselliği, ben ve ötekinin bakış açısı arasındaki, eylemlerimin benim için ne anlama geldiği ve başkaları tarafından nasıl anlaşıldığı arasındaki bu sürekli ve kaçınılmaz gerilimde yatmaktadır. V eylem söz olduğu için, bu perspektifsellik kırık bir camın birçok parçasına ayrılmakla kalmaz, tıpkı bir ağ gibi örülebilir, çözülebilir ve yeniden örülebilir. Bu anlamda Arendt, Habermas'ın Adorno eleştirisini öngörmüş ve Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teori tarihinde araçsal akıl eleştirisinden iletişimsel rasyonaliteye geçişinin sinyallerini vermiştir.

Habermas, 1969 tarihli “Theodore Adorno-The Primal History of Subjectivity-Self-Affirmation Gone Wild” (“Theodore Adorno-Öznelliğin İlkel Tarihi-Kendini Onaylamanın Çılgına Dönmesi) başlıklı makalesinde, özdeş olmayanların ütopyasına atıfta bulunarak şöyle yazar: “Bu iddia üzerine düşünen herkes, tarif edilen durumun, asla gerçek olmasa da yine de bize en yakın ve en tanıdık durum olduğunun farkına varacaktır. Burada baskıdan uzak bir iletişim içinde birlikte bir yaşamın yapısı vardır. Doğru olanı söylemek istediğimiz her seferinde, en azından biçimsel olarak, böyle bir gerçekliği öngörmek zorundayız... Adorno bu sonucu kabul etmeyebilir ve uzlaşma metaforunun konuşulabilecek tek metafor olduğunda ısrar edebilirdi. Bütünüyle öteki olan yalnızca belirleyici olumsuzlaşma yoluyla gösterilebilir; bilinemez.”¹²⁶

Felsefe tarihindeki sahte evrensellere yönelik eleştirisinde Arendt’in kendisi, Kant’ın estetik teorisinden türettiği araçlar ve tam olarak geliştirmedeği konuşma, eylem ve anlatısallık kavramlarıyla bu iletişimsel-teorik dönüşü zaten yapmıştı.

Bu bölümde yapmaya çalıştığım gibi, Adorno ve Arendt arasındaki entelektüel yakınlıkları ve uyumsuzlukları keşfetmek, yalnızca Batı düşünce tarihinde hâlâ en etkileyici felsefi serpilme geleneklerinden birini yeniden inşa etmemize izin vermekle kalmaz, aynı zamanda ekoller arasındaki tüm bölünmelerin ve kişiler arasındaki kişisel düşmanlıkların ötesinde, Adorno ve Arendt’in kavramsal yapılandırmalarında, nefes kesici olan Alman-Yahudi geleneğinin felsefi hamlelerinin ve karşı hamlelerinin geniş ufkunun yattığını görmemizi sağlar.

4. BÖLÜM

Kimin Davası? Adolf Eichmann'ın mı Yoksa Hannah Arendt'in mi?

EICHMANN TARTIŞMASI YENİDEN ELE ALINDI

Hiç Bitmeyen Tartışma

Yirminci yüzyıl felsefesinde Hannah Arendt'in 1963 tarihli *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'tel*¹²⁷ kitabı kadar geniş bir kitleye ulaşmış ve bu kadar büyük bir öfkeye neden olmuş bir esere nadiren rastlanır. Adolf Eichmann'ın 11 Nisan - 15 Aralık 1961 tarihleri arasında Kudüs'te görülen duruşmasını New Yorker için kaleme almasına dayanan bu sert ve karışık tartışma, Arendt'in kamusal bir entelektüel ve akademisyen olarak parlak kariyerine uzun bir gölge düşürmüştür. Her ne kadar Yahudi cemaati tarafından ciddi saldırılara uğramış ve uğramaya devam ediyor olsa da¹²⁸ ironik bir şekilde bu kitap, Arendt'in en yoğun derecede Yahudilikten pay alan eseridir; modernite koşulları altında Yahudi kimliğini korumanın en derin paradokslarından bazıları, Adolf Eichmann'ın yargılanması ve cezalandırılması için ahlaki, siyasi ve hukuki temeller arayışında ön plana çıkmıştır.¹²⁹ Gershom Scholem'in Hannah Arendt'in "Aha-vath İsrail'den [İbranice Yahudi sevgisi] yoksun olduğu,"¹³⁰ "Yahudi halkına ait olmayı sevdiği" ifadesi gerçekten de acımasızdır. Arendt

Yahudi olduğunu hiçbir zaman inkâr etmemiştir hatta bu onun için verili düzenin bir parçasıdır ki Scholem’in “Sizi tamamen halkımızın bir kızı olarak görüyorum,”¹³¹ iddiası onu şaşırtmıştır ve şu şekilde cevap vermiştir. “Gerçek şu ki, hiçbir zaman başka bir şeymişim gibi ya da olduğumdan başka bir şekilde olabilirmişim gibi davranmadım ve bu yönde bir çekim bile hissetmedim... Yahudi olmak benim için hayatımın tartışılmaz gerçeklerinden biridir... Olduğu gibi olan her şey için temel minnettarlık diye bir şey vardır; verilmiş olan ve yapılmamış olan için; *physei* (doğası gereği) olan ve *nomō* (yasa gereği) olmayan için. Elbette böyle bir tutum politika öncesidir, ancak istisnai durumlarda – Yahudi siyasetinin koşulları gibi – olumsuz bir şekilde de olsa siyasi sonuçlar doğurması kaçınılmazdır.”¹³² Ancak Arendt, Judith Butler’ın *The Jewish Writings (Yahudi Yazıları)* adlı incelemesine başlık olarak koyduğu gibi “onlara safi mensup” değildi.¹³³ İki savaş arası yıllarda siyasi bir aktivist, Filistin’de iki uluslu bir devleti savunan bir sol Siyonistti; 1941’de Amerika Birleşik Devletleri’ne göç ettikten sonra Yahudi halkı adına Nazilere karşı savaşıacak bir Yahudi ordusunu savundu. Judah Magnes’in ölümünden ve “Akdeniz halkları birliğinin bir parçası olacak iki uluslu bir devlet”¹³⁴ hayallerinin yok olmasından sonra Arendt konuşabileceği alanı kaybetti. İsrail Devleti yeni bir ulus inşa etmek ve sağlamlaştırmakla meşguldü ve sürekli savaş tehditleriyle kuşatılmıştı. Holokost’un dehşeti karşısında donakalmış olan dünya Yahudileri, İsrail’i eleştirecek durumda değillerdi ve neredeyse koşulsuz bir dayanışma içinde olduklarını ifade ediyorlardı. 1961 yılına gelindiğinde, Judah Magnes, Martin Buber ve hatta Scholem gibi zaman zaman İsrail-Filistin arasında bir tür iki uluslu yönetim öngören Alman-Yahudi entelektüeller kuşağı, Holokost’tan kurtulan pek çok kişi gibi ortadan kayboluyordu. İsrail’de, dava Ben-Gurion hükümeti tarafından ulus inşası projesi ve Siyonist ide-

alin zaferi için duyguları harekete geçiren bir siyasi eğitim biçimi olarak kullanıldı.¹³⁵

Eşit derecede önemli olarak, Eichmann davası, bu olaylara ilişkin Holokost'tan bu yana ilk kez İsrail, Almanya ve dünyanın geri kalanında hüküm sürmeye başlayan normallik iddiasının parçalanması ve acı verici bir hatırlama ve yeniden ifade etme sürecinin başlamasıydı. Pek çok tarihçinin bu dönemle ilgili olarak belirttiği gibi, Nazi zulmü ve Holokost hakkında yarım yüzyıldan fazla bir süredir devam eden tartışma, araştırma ve tanıtımlardan faydalanan bizler için, 1960'ların başında bu tür kamusal bilgi ve araştırmaların ne kadar yetersiz olduğunu hayal etmek bile zor.¹³⁶

Psikanaliz bize travmanın hatırlanmasının ve anlatılmasının kendi zamansallığı olduğunu öğretir: Travmanın neden belirli anlarda hatırlanıp diğer anlarda bastırıldığını, insan hafızasını belirli noktalarda neyin tetiklediğini ve böylece geçmişin kabuğuna şimdiki zamandaki eklemlenmelerin nüfuz edebildiğini ortaya çıkarmak, iyileştirici analiz süreci için çok önemlidir. Yahudi ve İsrailli tarihçiler tarafından Arendt'in *Eichmann Kudüs'te* kitabı üzerine harcanan onca mürekkebe rağmen (ve David Cesarani ve Deborah Lipstadt'ın son çalışmalarında Arendt'i çürütme girişimlerinin devam etmesine rağmen),¹³⁷ Arendt'in kendisinin de hayatta kalan biri olduğu ve onun, Ralph Ellison'ın bir zamanlar adlandırdığı gibi,¹³⁸ "tanrısal mesafesi"nin Gestapo'nun eline düşmek gibi travmatik bir olasılığa karşı bir savunma olabileceğinin pek dikkate alınmaması gariptir. Fransa'nın güneyindeki Gurs'ta bulunan kadın toplama kampından kaçtıktan sonra, yakalanması halinde Arendt Auschwitz'e sürgün edilerek kesin bir ölümle karşı karşıya kalacaktı. Yakın ve şanssız arkadaşı Walter Benjamin'in aksine, o ve kocası Heinrich Blücher, 1941'de ABD'ye ulaşabildikleri için epey şanslıydı. Psikanalizi reddeden Arendt,¹³⁹ büyük olasılıkla bu yorumdan rahatsız olurdu, ancak

Eichmann Kudüs'te'deki dilinde ve anlatı sesinin inşasında, içinde kopan fırtınayı ortaya koyan o kadar çok kanıt var ki, bu okumaya direnmek zor. Arendt'in çokça yanlış anlaşılan alaycılığı ve bizatihi Eichmann'a yönelik üstü kapalı aşağılamaları, Avrupa Yahudilerinin yok edilişinin ilk ve en dramatik anlatılarından birini aktarmasına imkân tanınması için kendine giydirmek zorunda kaldığı ek deri katmanları gibiydi.¹⁴⁰

Tıpkı hafıza ve anımsama (*Erinnerung*) süreçleri gibi, metinlerin okunmasının ve alımlanmasının da kendi zamansallıkları vardır. *Eichmann Kudüs'te* kitabının birbiri ardına gelen okumalarının tarih yazımını inşa etmek artık mümkün. 1960'ların ortalarından sonlarına doğru Arendt'in kitabı, Stanley Milgram'ın otoriteye itaat eden ve kendi vicdanlarını susturan görünüşte sıradan bireyler tarafından zulüm ve işkencenin ne kadar kolay uygulanabileceğine dair ünlü deneylerinin ışığında yorumlandı. Milgram aslında bu deneyleri 1961'de Kudüs'te Eichmann davası sürerken yapmaya başlamış ve Arendt'in çalışmasına atıfta bulunmanın inandırıcılığını artıracığını düşünerek kendi sonuçlarını 1963'te yayımlamıştı.¹⁴¹ Otuz yıl sonra, Christopher Browning'ın *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (*Sıradan İnsanlar. 101. Yedek Polis Taburu ve Polonya'da Nihai Çözüm*) (1992) adlı kitabında *101. Yedek Polis Taburu* üzerine yaptığı ünlü analiz ve Daniel Goldhagen'ın büyük ölçüde Browning'ın iddialarını çürütmek için yazdığı *Hitler's Willing Executioners* (*Hitler'in Gönüllü Cellatları*) (1996) adlı kitapları, Arendt'in "kötülüğün sıradanlığı" tezinin yeniden okunacağı hermeneutik ufku tanımlayacaktı.¹⁴²

Browning ve Goldhagen, antisemitizm ve Holokost'un Üçüncü Reich için merkeziliğini yorumlayan farklı ekollerle özdeşleştirir. Hans Mommsen tarafından başlatılan "işlevselci" tarih okulu, "nihai çözüm" ve Avrupa Yahudilerinin imhasının Üçüncü Reich'teki pek

çok gelişmenin arkasındaki itici güç olmadığını vurgular.¹⁴³ Goldha-
gen ve daha yakın zamanda Saul Friedländer,¹⁴⁴ “apokaliptik antise-
mitizmin” gerçekten de Reich’in Nasyonal Sosyalist ideolojisi için
merkezi itici güç olduğunu iddia etmektedir. Richard Wolin de
Arendt’in pozisyonunu “işlevselci tarihçiler”e ait olarak nitelendir-
miştir.¹⁴⁵ Ancak üstünkörü bir inceleme, Arendt’in kendi yazılarının
her iki yaklaşımdan da unsurlar içerdiğini, ilk çalışmalarında ideo-
loji vurgusunun baskın olduğunu, son çalışmalarının ise daha çok
nasyonal sosyalizmin işleyişindeki kurumsal ve sistemik faktörlere
odaklandığını gösterir. Bu nedenle, onun düşüncelerini şu ya da bu
yorum ekolüne indirgemek basitleştiricidir.¹⁴⁶

Tartışmayı bir kez daha Eichmann’ın kişiliği ve antisemitizmi
meselesine odaklayan bu tartışmanın son halkası, Bettina Stangnet-
h’in *Eichmann vor Jerusalem* (Kudüs’ten Önce Eichmann) adlı etki-
leyici çalışmasıdır.¹⁴⁷ Stangneth’in bulgularının daha yakından ince-
lenmesi, “kötülüğün sıradanlığı” tezine daha fazla ışık tutulmasına
da yardımcı olacaktır.

Kudüs’ten önce Eichmann

Stangneth’in kitabının Almanca baskısına (2011) ilişkin tartışmalar,
Arjantin’de bir araya gelen Neo-Nazi sempatizanları, bu kişilerin savaş
sonrası Almanya ile bağlantıları, buradaki siyasi olayları etkileme
umutları ve birbirini izleyen Alman hükümetlerinin Adolf Eichmann’ı
yargılamakta direndiği iddiası etrafında yoğunlaşmıştı. Stangneth,
“1945’ten sonraki dönem kendileri için acı verici sorularla dolu bir
dönem olmasa bile, pek çok kişinin yararlandığı suç devletinin ağına
yakalanan çoğu kişi kendini suç ortağı olarak hissetti,” diye yazıyor,
“bu kolektif sessizlik ortamında, bir sembol haline gelmiş bir ismin
yeniden canlanması bile insanı rahatsız ediyordu,” (EvJ, 530-31).

Eichmann'ın kendisi de Almanya'da yargılanmak istiyordu, çünkü Nazi suçlarını "devlet suçu" olarak kabul eden yasaların, Üçüncü Reich döneminde yasal olan kanunlara uyduğu için bireylere idam cezası verilmesini yasakladığını biliyordu (EvJ, 263). Eichmann'ın izini süren Hessen Eyalet Başsavcısı Fritz Bauer, savaş suçlularını yargılama girişimleri Adenauer hükümeti tarafından engellendiği için İsraillilere Eichmann'ın yerini ilk haber veren kişi olabilir (EvJ, 163).¹⁴⁸ Stangneth, 2.425 sayfadan fazla belgenin hâlâ Alman Merkezi İstihbarat Servisi tarafından bir dosyada tutulduğunu ve bunların kamuya açıklanmasının reddedildiğini belirtmektedir (EvJ, 533). Alman Şansölyesi'nin ofisi, 10 Eylül 2009 gibi geç bir tarihte, "gerçeğin ortaya çıkarılmasındaki soyut çıkarların ... devletin çıkarı; muhbirlerin korunması ve ilgili üçüncü şahısların kişisel (mahremiyet) hakları" ile dengelenmesi gerektiği gerekçesiyle bu materyalin yayımlanmaması yönünde bir karar almıştır (EvJ, 524). Stangneth'in kitabının, savaş sonrası Almanya'sının "geçmişle yüzleşme" (*Vergangenheitsbewältigung*)¹⁴⁹ konusundaki başarısızlığındaki sessizlik ve baskı kültürünü doğrudan ele alan bu yönleri Amerikalı yorumcular tarafından ihmal edilmiştir. Bunun yerine Adolf Eichmann'ın yargılanması bir kez daha Hannah Arendt'in yargılanmasına dönüştürülmüştür. Sanki Kudüs yargıçları önünde yargılanması gereken Adolf Eichmann değil de Hannah Arendt'miş gibi!

Örneğin, tarihçi Deborah Lipstadt'a göre "eğer önceki araştırmacılar Arendt'in davasına ciddi zararlar verdiyse, Stangneth Hanım 'onu paramparça etmiştir.'" ¹⁵⁰ Entelektüel tarihçi Richard Wolin ise "bir efsanenin ölümünü" müjdeleyerek, Arendt'in "belki de eski akıl hocası ve sevgilisi Martin Heidegger'e olan yersiz sadakati nedeniyle ... Freiburglu filozofun 'düşüncesizlik' (Gedankenlosigkeit) kavramını Eichmann'a uygulamakta ısrar ettiği"ni ve "bunu yaparken de Eichmann'ın eylemlerini besleyen fanatik inancı büyük ölçüde hafife aldı"ğını duyurmuştur.¹⁵¹

Peki Eichmann hem inandırılmış bir Nazi antisemitist hem de sıradan olamaz mı? Arendt, Eichmann'ın "aptal olmadığını" hangi anlamda söylemiştir? "Onu o dönemin en büyük suçlularından biri olmaya yatkın kılan şey – hiçbir şekilde aptallıkla özdeş olmayan – katıksız düşüncesizlikti," cümlesini ne anlamda söylemiştir? (EiJ, 287-88.) Stangneth ne bu tür sorulara değiniyor ne de kitap Arendt'in analizinin altında yatan daha büyük felsefi meselelere ışık tutuyor, yine de Arendt'in çalışmasına saygılı: "Arendt sorgu ve duruşma tutanaklarını herkesten farklı olarak okudu. Ve böylece bir tuzağa düştü, çünkü Kudüs'teki Eichmann bir maskeden başka bir şey değildi. Bunu fark etmedi, ama etkileyici bir şekilde, o da bu fenomeni istediği kadar iyi anlamadığının farkındaydı," (Stangneth, EvJ, 21). O halde bu fenomen neydi?

Stangneth, Eichmann'ın kişiliği ve düşünceleri hakkında, esas olarak "Arjantin belgeleri" diye adlandırılan belgelere dayanan yeni kanıtları gün ışığına çıkarır. 1979'dan sonra, Alman vatandaşlığına geçen Hollandalı Nazi gazeteci Willem S. Sassen'in Eichmann'la yirmi yıldan uzun bir süre önce, 1957'de yaptığı röportajların büyük bir kısmı ulaşılabilir hale gelmiştir. Bu materyalin aşağı yukarı eksiksiz bir şekilde ortaya çıkması yaklaşık yirmi yıl alır çünkü Eichmann'ın ölümünden sonra yayımlanan belgeleri, avukatı Servatius'un ölümüyle birlikte, Koblenz'deki ulusal Alman arşivlerine konulmuştur. Sassen'in kendisi de o zamana kadar elindeki her şeyi Eichmann ailesine geri vermiştir (EvJ, 514-15). Bunlar arasında el yazısıyla yazılmış yorumlarla birlikte binden fazla sayfalık daktilo konuşması, (orijinalleri ancak 1998'de ortaya çıkacak olan) bant kayıtları ve bir kısmı Eichmann'a, bir kısmı da Sassen'e ait olan beş yüz sayfalık el yazısı materyal ve yorum da vardır (EvJ, 471). Röportajlar ve Eichmann'ın kendi notları, Eberhard Ludwig Ceasar Fritsch tarafından yönetilen Arjantin merkezli Neo-Nazi yayınevi Dürer Verlag tara-

findan yayımlanacak bir kitap için hazırlanmaktadır (EvJ, 151). 1950'lerin sonlarından beri bu yayınevinin ve etrafında toplanan eski Naziler ve Nazi sempatizanlarından oluşan çevrenin amacı, Almanya'daki olayları etkilemek ve özellikle de Avrupa Yahudilerinin kitlesel katliamı suçlamalarına karşı koymaktır. Eichmann, "Başkaları Konuştu, Şimdi Ben Konuşacağım" (Die anderen sprachen, jetzt will ich sprechen) başlıklı bir kitap yazıyordu. Sassen'den, ölmesi ya da İsraililerin eline geçmesi halinde bu belgeleri yayımlamasını istemişti (EvJ, 473). Eichmann'ın tutuklanmasından sonra Sassen bin sayfalık bir fotoğraf filmi hazırladı ama sadece yüz sayfasını satmaya karar verdi. Eichmann'ın karısı Vera, artık maddi olarak yoksuldu ve Arjantin'de dört oğluyla yalnızdı, satışı onayladı. Sonunda sadece 150 sayfalık el yazısı materyal ve altı yüz sayfalık dizgi, yani röportajların en fazla yüzde 60'ı ve el yazısı belgelerin yüzde 40'ı Life dergisine satıldı. Buna Eichmann'ın tutuklanmasının ardından oğlu tarafından hızla ailenin bahçesine gömülen ek yazılar ve arşivler dahil değildi. Bunlar ancak otuz yıl sonra, Ekim 1991'de İngiliz tarihçi ve Holokost inkârcısı David Irving'in kullanımına sunuldu (EvJ, 517).

Kısa süre içinde Eichmann'a ihanet ettiğinden şüphelenilen Sassen, Alman Der Stern dergisine ve diğer iki Hollanda yayınına bazı ek materyaller satmaya devam etti. Life dergisindeki dizinin yayımlanmasıyla, o sırada bir İsrail hapishanesinde bulunan Eichmann sinir krizi geçirdi, ancak yine de avukatı Servatius ile Sassen'in röportajlarının doğruluğu konusunda şüphe uyandıracak bir savunma yapmayı başardı.

Arendt bu materyalin ne tamamını ne de önemli bir kısmını okuyabilmiştir ancak Life'taki röportaja epey aşinadır. "Eichmann'ın röportaj için bolca not tuttuğunu, bu notların kasede kaydedildiğini ve daha sonra Sassen tarafından önemli süslemelerle yeniden yazıldığını" biliyordu ve ayrıca notların mahkemede delil olarak kabul edil-

mesine rağmen “ bir bütün olarak ifadenin kabul edilmediği”ni de biliyordu (EiJ, 238). İsrail devlet savcısı Gideon Hausner’in elinde daha bütünlüklü materyallerin kötü bir kopyası vardı, ancak onunla mahkeme, Life dergisinin materyalleri ile transkriptlerin aynı olduğunu varsaymaya devam etti. Oysa aynı değillerdi (EvJ, 496-97). Stangneth ayrıca, Israel’in elindeki 713 daktilo ve seksen üç el yazısı sayfadan Hausner’in yalnızca seksen üç sayfayı kullanabildiğini açıklamaktadır. Eichmann ve Servatius, mahkemeyi bu delilin kabul edilemez olduğuna ikna etmeyi başarmıştı, çünkü sözde kaydedilen ifadeler alkolün etkisi altındayken ve Sassen’in Eichmann’ı reklam amaçlı sansasyonel açıklamalar yapmaya teşvikiyle söylenmişti. Stangneth, her ikisinin de başarılı bir şekilde yalan söylediği sonucuna varmıştır: Eichmann, Avrupalı Yahudilerin öldürülmesindeki rolünü sarhoşken abartmaya meyilli bir sürgün, Sassen ise para kazanma hırsıyla yanıp tutuşan ve gazetecilik itiraflarına düşkün bir gazeteci rolü yapmıştı.

Arendt Eichmann Hakkında Yanılıyor muydu?

Arjantin Belgeleri bize Eichmann’ın antisemitist dünya görüşünün yoğunluğuna dair Arendt’in gözden kaçırdığı yeni bilgiler vermektedir. Stangneth, Eichmann’ın eski arkadaşı ve meslektaşı Dieter Wisliceny’nin Nuremberg duruşmaları sırasında yaptığı bir açıklamayı şöyle aktarır: “[Eichmann] dedi ki: Mezarına gülerek atlayacaktı çünkü vicdanında beş milyon insan olduğunu hissetmek onu olağanüstü derecede memnun edecekti,” (EvJ, 93).¹⁵² Bu da Göring’i şu yorumu yapmaya itmiştir: “Bu Wisliceny küçük bir domuz, sadece büyük görünüyor, çünkü Eichmann burada değil,” (EvJ, 93).

Bu malzemeye tam bir erişim, Arendt’in Eichmann’ın sıradan ve “düşüncesiz” olduğu yönündeki değerlendirmesini değiştirmesine

yol açar mıydı? Alıncayı onun gibi anlıyor ve kullanıyorsa ve okur Arendt'in tam olarak söylemeye çalıştığı şeyde kastettiği felsefi bağlamları anlıyorsa, hayır.

Şunu bir düşünün: Stangneth, Eichmann'ın bir "kitle katili" olmadığı iddiasını yorumlarken, onun "iç ahlakının, neyin doğru olduğuna dair bir fikre ya da evrensel bir ahlaki kategoriye hatta bir tür kendini incelemeye değil, Nasyonal Sosyalistler tarafından tartışmasız kabul edilen bir dogmaya, yani her *Volk*'un [halk] kendini mümkün olan tüm araçlarla savunma hakkına sahip olduğuna ve bunu yapmaya en çok kendi halkının hakkı olduğuna" dayandığını yazar (EvJ, 264). Vicdan, "her insanın içinde yaşayan bu Anavatan ahlakından" başka bir şey değildir. Eichmann da bunu "kanın sesi" olarak adlandırır (EvJ, 264).

Arjantin'deki sempatizanlarına gönderdiği bir veda mesajında Eichmann ayrıca "ihtiyatı elden bırakmadı" ve şöyle haykırdı: "Size dürüstçe söylüyorum... Ben 'vicdanlı bir bürokrat'tım. Gerçekten de öyleydim [ama] bu vicdanlı bürokratin ruhunda, içinden geldiğim ırkın özgürlüğü için fanatik bir savaşçı yatıyordu ... *Volk*'umun gerektirdiği şey benim için kutsal bir emir ve kutsal bir yasadır," (EvJ, 391).

Arendt, Eichmann'ın dil kullanımına çok iyi uyum sağladığı için, kabadayılık ile zalimliğin, vatansever idealizm ile ırkçı düşüncenin sığılığının bu garip karışımını sezebilmiştir. Stangneth'in ifadesiyle, "Hannah Arendt, klasik Alman edebiyatından aldığı dil ve kavram eğitimiyle, Eichmann'ın dilinin nasıl düşüncesiz bir grilik, alaycı bir şiddeti içeren düşünceler, içselleştirilmiş bir kendine acıma, kasıtsız bir komedi ve kısmen anlaşılmaz bir insani zavallılıktan oluşan değişken bir sel gibi olduğunu anlatır," (EvJ, 259).

Tam da Eichmann'ın dünya görüşünün, (Eichmann'ın sahte olduğunu bildiği) *Siyon Liderlerinin Protokolleri*'nden beri dolaşımda olan antisemitist klişelerin, Alman vatanseverliğinin modası geçmiş

bir deyiminin ve hatta savaşının şeref ve haysiyetine duyulan özlemin kendine bağışık bir karışımı olması nedeniyle, Arendt, Eichmann'ın rasyonel ve hesapçı zekâdan yoksun olduğu için değil, aksine klişelerin ötesinde kendisi için düşünemediği için “düşünemediği” sonucuna varmıştır. Eichmann tam da fanatik bir antisemitist olduğu için sıradandı, buna rağmen değil.

Arendt, Eichmann'ın antisemitizminin derinliği konusunda yanılmış olsa da kişiliğinin ve zihniyetinin bu önemli özellikleri konusunda yanılmamıştır. Eichmann'da gördüğu şey: çok tanıdık katı bir kendini üstün görme sendromu; abartılı metafizik ve dünya-tarihsel teorilerle beslenen aşırı bir savunmacılık; kişinin *Volk*'unun sözde saflığına dayanan ateşli vatanseverlik; Yahudilerin gücüne dair paranoyak tahminler ve bilim, edebiyat ve felsefedeki başarılarından dolayı onlara duyulan kıskançlık ve Yahudilerin sözde sapkınlığı, korkaklığı ve “seçilmiş halk” olma iddialarını küçümsemedir.¹⁵³

Bu sendrom, Nasyonal Sosyalistler arasında yaygın olduğu için sıradan bir sendromdu. Yine de Arendt, “kötülüğün sıradanlığı” ifadesini ortaya atarak ve Eichmann'ın eylemlerini failin şeytani veya canavarca doğasına atfetmeyi reddederek, kötülüğu nihai günahkârlık, ahlaksızlık ve yozlaşma üzerinden gören Batı düşünce geleneğine karşı geldiğini biliyordu. Eichmann'ın antisemitizminin fanatizmini vurgulamak, Arendt'in felsefi düşünce geleneğine meydan okumasını itibarsızlaştırmaz; sadece bu meydan okumayla yüzleşmekten kaçınır.

Düşüncesizlik-Kant mı Heidegger mi?

Davaya başkanlık eden İsraili yargıçlardan biri olan Yargıç Raveh ile Eichmann arasında Kant'ın ahlak felsefesi hakkında geçen ve Arendt'in *Eichmann Kudüs*'te kitabında alıntıladığı ünlü bir konuş-

ma vardır. Eichmann şöyle der: “Kant hakkındaki sözlerimle, irade-min ilkesinin her zaman genel yasaların ilkesi haline gelebilecek şekilde olması gerektiğini kastetmiştim,” (EiJ, 136). Arendt, Eichmann’ın kastının Kant’ın Kategorik Buyruğunu saptırdığına dikkat çeker: Kant’ın felsefesinde Kategorik Buyruğun kaynağı pratik akıl iken, “Eichmann’ın [Kant’ı] amiyane kullanımında bu kaynak Führer’in iradesidir” (EiJ, 137).

Arendt, Eichmann’ın vicdanı *kanın sesine* ve Kategorik Buyruğu Führer’in hükmüne indirgemesini eleştirel bir şekilde nitelemek için “düşünme acziyeti” ifadesini kullandığında, düşünmenin kendisi için düşünmek, tutarlı bir şekilde düşünmek ve aynı zamanda diğer herkesin bakış açısından düşünmek anlamına geldiği Kantçı terminolojiyi verili olarak kabul etmektedir.¹⁵⁴ Bu kaygılar Eichmann davasından öncesine dayanır. Arendt 1961 yılında *Geçmişle Gelecek Arasında* derlemesinde “Kültürde Kriz: Krizin Toplumsal ve Siyasal Önemi” başlıklı bir makale yayımlamıştı.¹⁵⁵ Bu makalenin bazı bölümleri daha önce Daedalus’ta (82/2, Bahar 1960) “Toplum ve Kültür” başlığıyla yayımlanmıştı ve ölümünden sonra 1950’lerin sonlarında yayımlanan Denktagebuch’ta da düşünme, yargılama ve başkalarının bakış açısından düşünme arasındaki ilişkiler üzerine önemli pasajlar vardı.¹⁵⁶

Kant’ın ahlak felsefesi üzerine bu düşünceler, ilk başta Eichmann vakasına ne kadar uzak görünseler de Arendt’in “düşüncesizlik” kavramını kullanışını anlamak için özellikle önemlidir. Yukarıdaki üçüncü bölümde de tartışıldığı üzere, Kant’ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nin “Kant’ın politika felsefesinin belki de en büyük ve en orijinal yönünü” içerdiğini yazdıktan sonra Arendt şöyle devam eder: “Bununla birlikte, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde Kant, kişinin kendisiyle hemfikir olmasının yeterli olmayacağı, ancak ‘diğer herkesin yerine düşünebilmeyi’ içeren ve bu nedenle ‘genişlemiş zihniyet’ olarak adlandırdığı farklı bir düşünme biçimi üzerinde ısrar etmiştir,” (met-

nin kendi vurgusu).¹⁵⁷ Ayrıca şunu da eklemiştir: “Yargılama kapasitesi, tam da Kant’ın işaret ettiği anlamda, yani olayları sadece kendi bakış açısından değil, orada bulunan herkesin bakış açısından görebilme yeteneği anlamında, özel olarak *politik* bir yetenektir ... bunlar neredeyse artiküle edilmiş politik deneyimler kadar eski içgörülerdir,” (vurgu bana ait).¹⁵⁸

Sadece Eichmann değil, totalitarizmin ideolojik at gözlüklerini takan herkes bu Kantçı ve Arendtçi anlamda düşünmekten acizdir. İdeolojik düşünce, bütün delilleri yanılsanamayan tutarlı bir şemaya oturtarak kendini dünyaya karşı bağımsız hale getirir ve kişiyi *Weltanschauung*’una (Dünya Görüşü) uymayan farklılıklara ve perspektiflere karşı körleştirir. Eichmann’ın İsraili bir subay olan Yüzbaşı Less ile günlerce oturup ona kendi hayatının hüznü hikâyesini ve kendisine yapıldığına inandığı yanlışları anlatmasına izin veren de bu ideolojik olarak koşullanmış düşüncesizliktir. Arendt şöyle yazar: “Onu dinledikçe, konuşamamasının düşümemesiyle, yani bir başkasının bakış açısından düşümemesiyle yakından bağlantılı olduğu daha açık hale geliyor,” (EiJ, 49).

Richard Wolin gibi yorumcular, Arendt’in “düşüncesizlik” kavramını kullanmasının Kantçı değil Heideggerci kaynaklarını vurgulamaktadır. “Arendt, Heidegger’in modern teknolojiyi modern yaşamın değiştirilemez bir koşulu olarak gören kaderci eleştirisi temelinde, Eichmann’ı bir insan otomatı olarak ya da – Eichmann’ın duruşma sırasındaki kendi tanımını izleyerek – Nazi imha makinesindeki salt bir ‘dişli’si olarak görmektedir,” diye yazar Wolin.¹⁵⁹ Oysa Arendt aslında makinedeki dişli teorilerinin hiçbirine inanmamış ve Eichmann’ın eylemlerinden tamamen sorumlu olduğunu düşünmüştür (EiJ, 91-93; 114; 140; 145). Wolin’in, Arendt’in Eichmann’ın düşüncesizliğine dair görüşlerini ve genel olarak Nazi totalitarizmi teorisini Heidegger’e borçlu olduğunu kanıtlama hevesi, onu olgusal bir

hataya, yani Arendt'in Kantçı düşünme, yargılama ve özellikle de başkalarının bakış açısından düşünme kategorilerine ancak 1970'ten sonra, yani duruşmadan neredeyse on yıl sonra yöneldiği iddiasına itmektedir. Ancak gördüğümüz gibi, Arendt bu temalarla dava öncesinde, sırasında ve sonrasında meşgul olmuştur.

Heidegger 1954'te "Düşünmek Nedir?" başlıklı bir deneme yayımlamıştır; bu denemede gerçekten de "düşündürücü zamanımızda en düşündürücü olan şey hâlâ düşünmüyor olmamızdır," diye yazar¹⁶⁰ Almanca metin açıkça, Arendt'in daha sonra Eichmann davasında kullanacağı aynı terimi kullanarak şöyle der: "überall herrsche nur die *Gedankenlosigkeit*", (düşüncesizlik her yerde hüküm sürüyor).¹⁶¹ Yine de Heidegger'e göre hâlâ düşünmüyor olmamız, "hakkında düşünülmesi gereken şeyin kendisinin insandan uzaklaştığı, uzun zaman önce uzaklaşmış olduğu"¹⁶² gerçeğinden kaynaklanmaktadır; yani düşünememe, "Varlığın unutulması"nın bir biçimidir. Heidegger'e göre, modern insanın düşüncesizliği başkalarının bakış açısından düşünememek değildir; tam tersine bu düşüncesizlik, başkalarının ne düşünebileceğine fazlasıyla bağlı olmaktan ve Varlığın kendisine sırt çevirmekten kaynaklanır.

Arendt hiç şüphesiz bu metni bilmektedir fakat Heidegger'i takip etmek yerine, düşünme kategorisine ondan oldukça farklı bir anlam yükler.¹⁶³ Çünkü toplama kampları ve Holokost ile insanlık tarihinde siyasetin özünü ve hatta belki de insan doğasının kendisini temelden değiştiren benzersiz bir şeyin gerçekleştiği konusundaki fikrini hiçbir zaman değiştirmemiştir. Sıradan olan bu kötülük değil, faillerin zihninin kalitesi ve karakteridir. Arendt, Eichmann'ın Nazi fanatizminin tüm derinliğini bilmesede de, ne onu asla sadece bir "makine dişlisi" olarak görmüş (Bettina Stangneth'in gösterdiği gibi Eichmann bunu kendini savunmak için icat etmişti),¹⁶⁴ ne de ona şeytani boyutlar atfederek onu onurlandırmıştır.

Düşünmenin Heideggerci anlamlarının aksine Kantçı anlamıyla meşguliyeti, düşünme, yargılama ve ahlaki olarak hareket etme arasındaki bağlantıları anlama çabasından kaynaklanmaktadır. *Eichmann Kudüs'te*'nin sonsözünde “kötülüğün sıradanlığı” kavramının tartışılmasını memnuniyetle karşılayacağını yazarak şöyle devam eder: “Eichmann ne Iago'ydu ne de Macbeth ve hiçbir şey onun aklından III. Richard gibi 'hain olmaya' karar vermek kadar uzak olamazdı ... [G]erçeklikten böylesine uzak olmak ve böylesine düşüncesizlik, belki de insanın doğasında var olan tüm kötülük içgüdülerinin bir araya gelmesinden daha fazla tahribata yol açabilir – aslında Kudüs'ten çıkarılacak ders buydu,” (EiJ, 287-88). Arendt, “kötülüğün sıradanlığı” ifadesini kullanırken ve Eichmann'ın eylemlerinin ahlaki niteliğini, eylemi gerçekleştirenin canavarca ya da şeytani doğası açısından açıklamayı reddederken, kötülüğü metafizik bakımdan nihai ahlaksızlık, yozlaşma ya da günahkarlık olarak gören Batı düşünce geleneğine ters düştüğünün farkına varmıştır. Bir kez daha sorar: “İyilik ve kötülük sorunu, doğruyu yanlıştan ayırt etme yetimiz, düşünce yetisiyle bağlantılı olabilir mi? ... Bu şekilde düşünme faaliyeti, sonuçlara ve belirli içeriklere bakılmaksızın, ortaya çıkan veya dikkat çeken her şeyi inceleme alışkanlığı, bu faaliyet insanları kötülük yapmaktan alıkoyan hatta onları buna karşı 'koşullandıran' koşullar arasında olabilir mi?”¹⁶⁵ Arendt ayrıca şöyle düşünmüştür: “Düşünememe hali ile yaygın olarak vicdan dediğimiz şeyin yıkıcı başarısızlığı aynı anda mı olur?”¹⁶⁶ Arendt'in bu konulardaki düşünceleri kesin olmaktan çok uzaktır.

Arendt'in, geniş düşünmenin ve başkalarının bakış açısını almanın siyasi ve kamusal yargılar için çok önemli olduğunu vurgulamasına rağmen, Eichmann davasından on yıl sonra 1971'de yazdığı “Düşünme ve Ahlaki Değerlendirmeler” başlıklı makalesinde, ruhun kendisiyle birliğine dair Platoncu bir modele geri dönmesi,

onun “politik düşünce egzersizleri”nin kafa karıştırıcı yönlerinden biridir. Bu makalede, *Gorgias*’taki Sokrates’i izleyerek, vicdanı ruhun kendisiyle uyumu ya da birliği olarak tanımlamıştır.¹⁶⁷ Ancak Mary McCarthy’nin de gözlemlediği gibi, Arendt yalnızca benliğin birlik ve tutarlığa duyduğu arzudan ilkesel bir ahlaki duruşun ortaya çıkacağı varsaymakta fazla aceleci davranmıştır.

McCarthy, on yıldan uzun bir süre önce Hannah Arendt’e sormuştu: Dostoyevski’nin *Suç ve Ceza*’sında Raskolnikov’un eski sorunu üzerine kafa yoruyordu.¹⁶⁸ “İstesem neden büyükannemi öldürmüyeyim? Bana iyi bir sebep söyleyin.” Arendt, McCarthy’nin sorusunun zorluğunun yanı sıra derinliğini de kabul eden bir profesör jestiyle yanıt verdi: “Felsefi yanıt Sokrates’in yanıtı olacaktır: Kendimle yaşamak zorunda olduğumdan, aslında asla ayrılamayacağım, sonsuza kadar arkadaşlığına katlanmak zorunda kalacağım tek kişi olduğumdan, bir katil olmak istemiyorum; hayatımın geri kalanını bir katille geçirmek istemiyorum.”¹⁶⁹ McCarthy ikna olmamıştır: “Farz ettiğim modern insan Sokrates’e omuz silkererek ‘Neden olmasın? Bir katilin nesi yanlış?’ derdi ve Sokrates başladığı yere geri dönerdi.”¹⁷⁰

Adolf Eichmann, McCarthy’nin bir katil olarak bile insanın kendisiyle yaşayabileceğine dair görüşünü kanıtlarcasına, duruşma sırasında kendisine emir verilmesi halinde kendi babasını öldürebileceğini itiraf etmişti ancak bunu sadece babası gerçekten davaya ihanet etmiş olsaydı yapacaktı. Eichmann’ın durumunda, Sokrates’ten farklı olarak, vicdanına üstün gelen bir ses vardı; aslında bireysel vicdanın yerini bütünüyle alan bir ses: Partinin ve hareketin sesi. Eichmann kendisini hiçbir zaman masum Yahudi kadın ve çocukların katili olarak görmedi; kendisini bir “idealist” olarak adlandırdı ve Reich’in “düşmanlarına” karşı savaştığını vurgulamaya özen gösterdi – o sırada Doğu-Orta Avrupa’daki gettolarda ve kamplarda toplanmış çaresiz, savunmasız ve yoksul Yahudi kitlelerini Reich’in “düş-

manları” olarak tanımlamak gerçeklikten ne kadar uzak görünürse görünsün. Eichmann kurnazdı, kendi çıkarı ve menfaati söz konusu olduğunda kesinlikle kendi adına düşünüyordu ancak partiden ve harekettten bağımsız bir ahlaki pusulaya sahip olmaması anlamında kendi adına düşünmüyordu.

Eichmann başkalarının bakış açısından da düşünemezdi, çünkü onlar onun için zaten “öteki” olarak tanımlanmış ve çoktan kategorize edilmişti. Eşit saygı ve dikkate layık ahlaki varlıklar olmaktan çıkmışlardı. İnsanlıktan çıkmışlardı. Ancak duruşma tutanakları aynı zamanda bu insanlıktan çıkarma sürecinin ne kadar zor ve gerçeküstü olduğunu da ortaya koyuyor, sanki ötekinin bizden biri olmasa bile her zaman aramızda olduğunu belgeliyordu. Eichmann, Viyana ve Budapeşte’deki Yahudi cemaatinin yetkililerine karşı düzgün ve ağırbaşlı davranışlarını, hatta onlarla sürdüğü dostane ilişkileri defalarca vurgulamaktan çekinmemiştir.¹⁷¹

O halde, ötekinin bakış açısını edinme kapasitesi sadece bazıların diğerlerinden daha iyi olduğu bilişsel bir yetenek değildir. Bazı insanların, kendilerini ötekilere çok fazla yansıttıkları için, “ben” ve “sen” arasında ayırım yapamadıkları doğrudur; oysa bazıları o kadar empattiktir ve o kadar zayıf ego sınırlarına sahiptir ki, “ben”in nerede bitip “sen”in nerede başladığını söyleyemezler. Eichmann’ın Yahudileri insanlıktan çıkarması ve başkalarının bakış açısını alamaması, ötekinin benliğin korkuları ve sanrıları için sadece boş bir ekran haline geldiği aşırı paranoyak bir yansıtma vakasıydı. O halde ötekinin bakış açısını benimsemek sadece bilişsel bir kapasite değil, aynı zamanda oldukça kompleks psikolojik ve motivasyonel boyutları da içeren bir kapasitedir.

Bireyler hangi koşullar altında bu kapasitelerini kaybederler? Benlik ve öteki arasındaki sınırları ortadan kaldıracak, ötekini şeytanlaştıracak, gerçekliğe karşı bağışıklık kazandıracak, gerçeklerin

izin vermediği bir tür tutarlılık arayacak ve yanlışlanamayan özge-
rekçelendirmeler içinde kaybolacak kadar büyük bir düşüncesizlik,
bireyler için, hangi koşullar altında ortaya çıkar?

Kuşkusuz bu psikolojik sendromlar düşündüğümüzden daha
yaygındır, ancak sosyal ve siyasi yaşamdaki büyük sosyokültürel çal-
kantılar ve ekonomik yerinden oynamalar olmaksızın tek başlarına
kitlesel katliam ve soykırıma yol açmadıkları da açıktır. Arendt, mo-
dernitenin ya da modern teknolojinin tek başına totalitarizme yol
açtığına inanmıyordu. Nazizm ve Sovyet totalitarizminin yükselişini
tarihsel olarak ele aldığı *Totalitarizmin Kaynakları*'nın hantal bir ça-
lışma olmasının nedeni de buydu. Tek-nedenli bir açıklama değil,
modern toplumlarda hukukun üstünlüğünün ulus-devlette çöküşü,
antisemitizmin yükselişi, Afrika ile karşılaşmada ırk düşüncesi ve
Batı sömürgelerinde idari katliamların uygulanması gibi pek çok un-
surun ve bunların konfigürasyonlarının zengin bir araştırmasıdır ve
bunların hepsi totaliter siyaseti mümkün kılmak için bir şekilde bir
araya gelir (OT, xxi-xl). Arendt'in anlatısında bir teleoloji yoktur, tıp-
kı Eichmann'ın sıradanlığını tanımlamasının kolay cevapları olma-
dığı gibi.

Avrupa Yahudilerine yönelik Holokost'un travması içimizde o
kadar derin ki, iyileşmeden kaşınan bir yara gibi kanamaya devam
edecek. Hannah Arendt'in *Eichmann Kudüs'te* kitabı yaranın iyileş-
mediği ve muhtemelen asla iyileşmeyeceği yeri kaşıyor. İşte bu yüz-
den tartışma Irving Howe'un bilge sözleriyle "sönecek, kaynayacak"
ama tekrar tekrar "patlak verecek."¹⁷²

Derkenar Yazısı

Corey Robin, Stangneth'in kitabının yol açtığı tartışmaları ele alan
ve "Hannah Arendt'in Mahkemeleri" adını taşıyan olağanüstü anla-

yıllı çalışmasında, Arendt'in kitabının kaderinin diasporal ve özellikle de Amerikan-Yahudiliğin değişen politik ve tarihi duyarlılıklarıyla yakından bağlantılı olduğunu belirtmektedir.¹⁷³ Holokost'tan kurtulan ve Holokost'a tanıklık eden neslin “neredeyse yok olduğunu ve Yahudi Konseyleri, iş birliği ve savaş meselesinin geriledi”ğini gözlemler. Ve bu esnada “*Eichmann* hakkındaki tartışmalar sürerken, tartışmacılar yollarına devam ederler. Bugünün odak noktası, Arendt'in *Eichmann*'ın antisemitizmini nasıl ele aldığıdır. Bu konu her zaman tartışmanın bekleme odasında gizlenmektedir, ancak son on yılda ana salona ve bununla birlikte İsrail Devleti'nin kaderine girmiş bulunmaktadır.”¹⁷⁴ Robin, Arendt'in Siyonizm ile uzun ve karmaşık ilişkisinin son yıllarda nasıl merkez sahneye çıktığını belirtir (bkz. aşağıdaki beşinci bölüm), ancak bu sulara bir kez daha dalmak yerine, Arendt'in ahlak ve hukuk felsefesinin ne kadar sıradışı olduğunu, bu felsefenin bir tür Yahudi etiğinde bulunan kökenlerini keşfederek gösterir.

George Steiner'in “aşkınlığın şantajı” ifadesi, yani Yahudilerin “adı konulamayan bir Tanrı adına dünyanın boşluğa doğru bir sıçrama yapması” yönündeki ısrarı üzerine düşünen Robin, Arendt'in “yeni bir politik ahlak” yaratma girişimini bu kaynağa bağlamaktadır.¹⁷⁵ Robin, Yahudiliğin “maddi hayata dair bir farkındalık” dayattığını belirtmekte ve Arendt'in metninin mekânı ve aynı zamanda ruhunun, Yunanlıların Atina'sı ya da Kant'ın ruhu değil, fakat Kudüs olabileceğini savunmaktadır. Robin'in iddiasına göre, “Gündelik yaşam etiğinin inatçılığı, her eylemin önemli olduğu, pratiğimizin tutanaklarına – ruhumuzun saflığına değil, ahlaki davranışımızın adillğine ve davranışımızın şeyleri nasıl etkileyeceğine – dikkat etmemiz gerektiği konusundaki ısrarı”¹⁷⁶ Arendt'in okuyucularına ve özellikle de Arendt'in Yahudi okuyucularına, “Yahudilere Tanrılarına karşı özel yükümlülüklerini hatırlatan bir ahlakı, sert bir ahlakı”

hatırlatmaktadır.¹⁷⁷ Ama eğer öyleyse, Hannah Arendt kimdi ki sadece cellatları değil kurbanları da bu kadar şiddetle yargılıyordu? Bu sertlik onun *hubris*'inin, tekelinde gibi görünen belli bir ahlaki uyumsuzluk adına sergilediği mutlak kibrinin, bir işareti değil midir?

Robin makalesini, Arendt'in kitabına Norman Podhoretz, Lionel Abel ve Irving Howe gibi New Yorklu entelektüeller tarafından yöneltilen eleştirileri yorumlayarak bitirir ve İsrail'in kuruluşunun Yahudiyi sadece Yahudiliğinden özgürleştirmekle kalmayıp belki de sonunda kendisine şunu söyleyebilmesini sağlayıp sağlamadığını sorar: "Artık bir devletimiz olduğuna göre, artık bir evimiz olduğuna göre, yargılama ve yargılanma yüklerinden vazgeçemez miyiz, Siyondaki rahatımızın tadını çıkaramaz mıyız, bu kanlı zihinli farkındalıktan vazgeçemez miyiz, nihayet diğer uluslar gibi olamaz mıyız?"¹⁷⁸ Bu normalleşme ve "aşkınlık etiği"nin yoruculuğundan kurtulma arzusunun aksine, Arendt, Tanrısını ve antlaşmasını terk etmesi halinde İsrail için kükürt ve ateşi öngören İsrail peygamberlerinin örtüsüne bürünmüş gibi görünür!

Belki de hiçbir pasaj bu peygamberane adalet arayışının ruhunu, Arendt'in Scholem'le yaptığı ve çokça alıntılanan şu konuşmadan daha iyi yakalayamaz: "İsrail'de din ve devletin – bana göre feci bir şekilde – birbirinden ayrılmamasını savunan önde gelen bir siyasi kişilikle yaptığım bir konuşmayı anlatmama izin verin. Söylediği şey – artık tam olarak ne dediğinden emin olmasam da – şuna benzer bir şeydi: 'Bir Sosyalist olarak elbette Tanrıya inanmadığımı anlayacaksınız: Ben Yahudi halkına inanıyorum.' Bu ifadeyi şok edici buldum ve şok olduğum için o anda cevap vermedim. Ama cevap verebilirdim: Bu halkın büyüklüğü bir zamanlar Tanrıya inanması ve O'na olan güven ve sevgisinin korkusundan daha büyük olmasıydı. Ve şimdi bu halk sadece kendine mi inanıyor? Bundan ne hayır gelebilir ki?"¹⁷⁹

Bu pasajı yorumlayan Ned Curthoys, “Arendt’in, 1916’da [Hermann] Cohen, 1934’te [Martin] Buber ve 1944’te [Ernst] Cassirer gibi, yalnızca kendi tarihsel olarak türetilmiş *ethos*una güvenen yalıtılmış bir Yahudi siyasetini reddettiği”ni¹⁸⁰ yazmaktadır. Curthoys burada Arendt’in “Yahudi siyasetini aşındıran bir asimilasyon çağı olarak Aydınlanmaya yönelik Siyonist etkiye sahip eleştirisinin yerine, etik ve entelektüel erdemler üzerine düşünmek için canlı bir kaynak olarak Aydınlanmanın liberal bir Yahudi olumlamasının aldığı”¹⁸¹ bir dönüm noktasını görmektedir.

Corey Robin’in bu gibi pasajları eski bir Yahudi peygamber ahlakına işaret olarak görmesine karşın Ned Curthoys’un aynı pasajları Hermann Cohen ve Ernst Cassirer geleneğindeki bir Aydınlanma Yahudi liberalizminin yeniden onaylanması olarak okuması ironiktir. Elbette Cohen ve öğrencisi Cassirer için, Aydınlanmanın zirvesi olarak gördükleri Kantçı etik ile Yahudiliğin ruhu, özdeş olmasalar da derinden akrabadır. Bu anlamda Robin, Kudüs ve Königsberg’in birbirinden bu kadar uzak olduğunu söylerken abartır; en azından Yahudi neo-Kantçılar için durum hiç de öyle değildir.

Yine de Arendt’in düşüncesinde ya da Cohen ve Cassirer gibi akraba neo-Kantçıların düşüncesinde bu izleri takip etmek ne kadar büyüleyici olsa da, yazılarının ruhunda sergilediği ahlaki jestin aksine, Arendt’in sistematik hiçbir ahlak felsefesi yazmadığı ve ahlaki sorular üzerine düşündüğünde kaynaklarının her zaman Sokrates, Aristoteles, Kant, Machiavelli ve Nietzsche olduğu gerçeğiyle mücadele etmek zorundayız.¹⁸² Arendt’in Kantçı etiğin gerçek kaynaklarını Kantçı Kategorik Buyrukta değil, Kant’ın yargı doktrininde bulmasının felsefi bir tuhaflık olduğunu da unutmayalım. Çağdaşlarının çoğu gibi o da genç Hegel ve Schiller ile Kantçı ahlak yasasının etikte “yasalcılığın” bir örneği olduğu eleştirisini paylaşmıştır (bkz. aşağıdaki yedinci bölüm). Bu, Arendt’i Hermann Cohen’in yorumla-

dığı şekliyle peygamberlik Yahudiliğinin yasalara acımasızca uyan zihniyetiyle derinden çelişkiye düşüren bir pozisyonudur.¹⁸³

Sonuç olarak, genişlemiş zihniyete yapılan çağrıların ve ötekinin bakış açısını benimsemenin kendi başlarına felsefi bir etik için yetersiz temeller olduğunu ileri sürmeme izin verilsin. Bu temeller, evrenselci bir etiğin tesis etmesi gereken şeyi, yani bakış açısı önemli olan ve dikkate alınması gereken biri olarak başkasına saygı duyma yükümlülüğümü gerekçelendirmekten ziyade varsaymaktadır. Her evrenselci etik, böyle bir yükümlülüğün neden haklı olduğuna dair rasyonel ve makul gerekçeler ortaya koymalıdır. Arendt, genişlemiş zihniyetin temeli olarak evrenselci bir etiği varsaymaya devam etse de bu tür gerekçelendirici söylemlere inanmaz.¹⁸⁴ O daha çok “bıçak kemiğe dayandığında” meydana gelen ve bireyin kendi muhakeme gücünü kullanması gerektiği durumlarla ilgilidir.

Ancak Arendt’in Eichmann olayı üzerine çalışması, ötekinin bakış açısını benimsemenin sadece ahlaki değil aynı zamanda siyasi bir mesele olduğunu da gösterir. “Düşüncesizlik”, tam da kendisine karşı koyacak güçleri olmadığı için ötekilerin öznelliğini ezecek şekilde kendi güç duygusunu yansıtabilen efendinin ve tahakküm edenin ayrıcalığıdır. Ötekinin direnişi ve mücadelesi, efendinin narsisizmine son vermek ve perspektiflerin tersine çevrilebilirliğini zorlamak için gereklidir. “Ötekinin bakış açısını almak” sadece ötekinin ne düşünebileceğini ve hissedebileceğini tahmin etmek anlamına gelmez, aynı zamanda diyalog ve ortak pratikler yoluyla ötekinin sesini duymamızı da gerektirir. Hegel haklıdır: Efendi, köle kendi öznelliğini âtil madde üzerindeki emeğiyle ortaya koyana kadar kölenin kendine ait bir zihni olduğunu bilmez.¹⁸⁵ Hegel’in düşüncesinde, efendi köleye eşit bir insan olarak borçlu olduğu saygıyı yine de göstermez. Hegel’e göre bu tür karşılıklı tanı(n)ma ve saygı ancak yüzyıllar süren mücadele ve modernitenin gelişyle elde edilebilirdi. Arendt’in bu

tür tarih felsefelerine pek tahammülü yoktu ama en azından bu tür karşılıklı saygıya ulaşmanın ve düşüncesizliğin üstesinden gelme becerisinin sadece bireyin ahlaki nitelikleri olmadığı, pratikler ve kurumlar aracılığıyla dünya inşa etmenin siyasi bir görev olduğu konusunda Hegel’le hemfikir olmak zorundaydı.

5. BÖLÜM

Normatiflik Olmadan Etik ve Tarihsellik Olmadan Siyaset

JUDİTH BUTLER'IN AYRILAN YOLLAR
KİTABI ÜZERİNE.

Yahudilik ve Siyonizm Eleştirisi¹⁸⁶

Judith Butler'ın 2012 yazının başlarında Frankfurt şehrinin Adorno Ödülü'ne layık görüldüğünün açıklanması, Alman-Yahudi ve İsrail toplumlarının yetkililerini, akademi üyelerini, gazetecileri ve kamu entelektüellerini içine alan yoğun bir tartışmaya yol açtı. Söz konusu olan, İsrail Boykot, Tecrit ve Yaptırımlar Hareketi'ne (BDS) verdiği destek ve 2006 yılında Berkeley'deki bir toplantıda yaptığı iddia edilen, Hamas ve Hizbullah'ın "küresel sol"un bir parçası olduğuna dair (ve bugüne kadar geri çekmediği) açıklamalar göz önüne alındığında,¹⁸⁷ Butler'ın Yahudi-Alman bir mülteci ve Frankfurt Okulu'ndaki Eleştirel Teorinin saygın kurucularından biri adına onurlandırılmasının doğru olup olmadığıdır.

Berlin'deki Yahudi cemaatinin resmi temsilcisi Butler'ı "bilindik bir antisemitist ve İsrail düşmanı" olmakla suçladı. Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi ile güçlü bağları olan ilerici entelektüeller, Butler'ın başarılarını öven ancak hem İsrail'i boykot etmesine hem de Hamas ve Hizbullah'a ilişkin açıklamalarına mesafe koyan bir di-

lekçe imzalayarak ödülü desteklediler. Ben de bu dilekçenin imzacılarından biriydim ve Butler'ın bu ödülü almasına verdiğim desteğin hâlâ arkasındayım.

Yine de bu tartışma Butler'ın İsrail politikası ve Yahudiliğin etik-ruhani mirası hakkında *Parting Ways (Ayrılan Yollar)*'de yaptığı önemli açıklamaya pek odaklanmamıştır. Sekiz etkileyici makalede Butler, İsrail-Filistin için garip bir terim olan “birlikte yaşama” (cohabitation) diye özetlediği bir politik vizyonun ana hatlarını çizer (PW, 176). Bu vizyon, “tek devlet, iki halk” gibi dar bir anlamda değil, Yahudi, Arap ve Filistin halklarının anlatılarının etik açıdan karşılıklı bağımlılığını kabul eden çok daha derin bir anlamda, radikal demokratik bir iki ulusluluk siyasetinden ilham alan bir vizyondur. Ne yazık ki “birlikte yaşama”, evlilik dışı birlikte yaşama veya birlikte ikamet etme gibi Viktoryen çağrışımlardan mustarip yanıltıcı bir terimdir. Daha isabetli bir terim tercih edilebilirdi. Yine de Butler'ın başarısı, Yahudilerin sürgün ve zulüm anılarını canlandırarak bir birlikte yaşama hayaline yönelik etik zorunlulukları geri getirmesidir; burada kültürel ve siyasi Siyonizm arasındaki uzun süredir unutulmuş ayrımları, Primo Levi, Walter Benjamin, Martin Buber, Hannah Arendt, Gershom Sholem, ve Edward Said'i ve hepsinden önemlisi – Butler'ın kendisine derinden borçlu olduğu ve bu kitap boyunca Siyonist politikalarına karşı mücadele ettiği – Emmanuel Levinas'ı dikkate alarak yeniden incelemesidir.

Bu makaleler; Butler'ın *Antigone'nin İddiası, Yaşam ile Ölümün Akrabalığı* ve *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence (Güvencesiz Yaşam: Yasın ve Şiddetin Güçleri)* kitabından bu yana yaptığı çalışmalarda belirginleşen etik dönüşü devam ettirmektedir.¹⁸⁸ Jacques Derrida'nın çalışmalarında, etik öznellik ve demokratik devrimlerin mirasıyla kurulan tamamen ikircikli bir ilişkilenden etik olanın – ve en azından Derrida'nın durumunda radikal de-

mokrasinin¹⁸⁹ – daha açık bir şekilde kucaklanmasına doğru yaşanan evrim gibi, Butler da önceki öznellik eleştirilerinden ve demokrasi projesine yönelik şüpheciliğinden uzaklaşır. Yine de etiği hâlâ normatiflikten ve siyaseti tarihsellikten yoksundur. Açıkça belirtmek isterim ki, onun etik ve siyasi felsefesi ile Hamas, Hizbullah ve İsrail BDS hareketine verdiği parti pris (yanlı destek) arasında zorunlu bir bağlantı görmüyorum. Bunlar politik yargı meseleleri olarak kalmaya devam ederler ve bana kalırsa, onun politik yargıları son derece hatalıdır. Yine de normatifliği olmayan bir etik ve tarihselliği olmayan bir siyaset vizyonu ile 1948’den bu yana Filistin ve Yahudi halklarının başına gelen tüm acılar ve adaletsizlikler için siyasi Siyonizmi suçlaması arasında tesadüfi bir bağlantıdan daha fazlası vardır. Butler’ın İsrail ve Ortadoğu siyaseti hakkında eleştirel diyalogu yeniden başlatarak yaratmaya çalıştığı söylemsel alanı memnuniyetle karşılasam da, “Siyonizm yerleşimci sömürgeciliğinin bir biçimidir” (PW, 4) ya da Filistinlilerin hakları ve özerklikleri için verilen mücadelenin Küresel Sol’un mücadelesinin bir parçasıdır gibi kalıpları tekrarlayarak çok fazla yol alabileceğimize inanmıyorum. Bunlar, Hannah Arendt’in zamanımızın siyasi zorluklarıyla yüzleşirken bize tavsiye ettiği “korkuluklar olmadan düşünme” örnekleri değil,¹⁹⁰ korkuluklar içinde düşünme örnekleridir. Felsefi açıdan Butler’ın çalışmasının en yenilikçi yönleri Levinas’ı Levinas’a karşı okuması ve kendi birlikte yaşama teorisi için Arendt’i yorumlamasıdır.

Levinasçı Etik

Butler şöyle yazar: “Levinas birçok kez ‘yüz, insanın öldüremediği şeydir,’” demiştir. “Bu söz gerçekten de dikkate değerdir,” diye devam eder Butler, “çünkü yüzün ve onunla birlikte belirli türden bir yüzün öldürülebileceğini tam anlamıyla biliyoruz. Ama Levinas haklıysa ...

o zaman beden öldürülebilse de yüzün bedenle öldürülmediği sonucu çıkar. Aksine, yüz öldürmeye karşı bir yasak taşır ve yüzle karşılaşan kişi bu yasağa bağlanmaktan kaçamaz ve yüzün iletmediği yasağa tabi olur” (PW, 54). İlk bakışta Levinas’ın iddiası tarihsel, antropolojik, kültürel ve hatta psikolojik olarak tamamen mantık dışıdır: Ötekinin yüzü ne zaman ötekinin öldürülmesini, kırıma uğramasını ve katledilmesini engellemiştir ki?”¹⁹¹ Ancak Levinas için yüz basitçe ötekinin fiziksel görünümü değil, ötekiyle-olmanın belirli bir biçimidir. Butler’ın gözlemine göre, “yüzü, tabi olduğumuz, tabi olmaktan başka çaremizin olmadığı, bize dayatılan yasaklarla bağlı olduğumuz için aslında hiçbir seçeneğimizin olmadığı yüzle o kesin karşılaşmadan ayırmanın bir yolu yoktur,” (PW, 54). O halde ötekinin yüzü bizi kendisine tabi kılar; ötekini gördüğümüz bu an aynı zamanda öldürmeme yasağının da bize dayatıldığı andır.

Levinas’ın merkezi felsefi kavrayışlarından biri olarak kabul edilen bu şaşırtıcı cümle, özerk öznenin ya da yalnız Dasein’in önceliğine dayanan tüm felsefelerle yönelik yıkıcı bir eleştiri içerir. Ötekinin yüzü bizimle konuştuğu, bizi çağırdığı ve biz ona borçlu olduğumuz için, ilk felsefe – prima philosophia – temelde etiklidir. Dasein’inin otantikliği ölümümle açığa çıkmaz; daha ziyade, öteki karşısında kendi kırılganlığımın ve ötekinin benim karşımdaki kırılganlığının farkına varmamdır esas olan. Bu kırılgan yüz-yüze oluşun, Hegel’in efendi-köle diyalektiğinde olduğu gibi, benliğin ötekini öldürme ya da yok etme dürtüsü olarak mı yoksa daha psikanalitik olarak ötekinin ortadan kaybolması ve egemen egonun kırılganlıklar olmaksızın hüküm sürmesine izin verme arzusu olarak mı anlaşıldığı önemsizdir. Levinas’ın bir yandan Descartes’tan Kant’a ve Husserl’e uzanan rasyonalist gelenekle felsefi mücadelesi, diğer yandan Heidegger’le süregiden çekişmeleri bu özlü ifadede toplanır: “Yüz, insanın öldüremediği şeydir.”

Bu, Butler için tam da Levinas'ın birçok görüşünü kabul ettiği için önemlidir. "Etik artık yalnızca hazır-verili bir öznde temellenen bir eğilim ya da eylem olarak değil, öznenin dışından kaynaklanan bir yükümlülüğe yanıt veren ilişkisel bir pratik olarak anlaşıldığında, o zaman etik egemen özne kavramlarına ve ontolojik öz-kimlik iddialarına karşı çıkar. Gerçekten de etik, "ben-olmayanlar" için bir yerin kurulduğu eylemi ifade etmeye başlar; beni, egemen bir iddia-nın ötesinde, başka bir yerden aldığım benliğe yönelik bir meydan okuma yönünde uyumlu hale getirir" (PW, 9; vurgu bana ait). Butler bu bağlamda "esrik ilişkisellik" ifadesini kullanır (PW, 9).

Bu içgörülerde son derece ikna edici bir yan vardır. Benzer sezgi-leri takip ederek, etiğin bu boyutunu "genelleştirilmiş öteki"nin aksine "somut öteki" olarak adlandırmıştım.¹⁹² Tüm etik ilişkiler, öteki-nin kederlerine olduğu kadar sevinçlerine, acılarına olduğu kadar coşkularına da yanıt verebilmek (*respond*) anlamında bu cevap verebilirlik (*responsiveness*) ve sorumluluk (*responsibility*) anını içerir. Yüzleri okumayı öğrenmek, insan olma sürecimizin bir parçasıdır. Yine de hem felsefi hem de psikogenetik olarak etiğin kökeni olsa bile, bu, tek başına etik olanın özü olamaz.

Bu "ek-statik (esrik) ilişkisel pratiğin" normatif olarak nasıl yanlış gidebileceğini düşünün: Böyle bir cevap verebilirlik ve sorumluluk hissettiğim kişilerin çemberi kaçınılmaz olarak dar olacaktır. Doğal insani sempatimi, iddialarına özel bir şekilde tabi olduğum ve özel bir cevap verebilirlik hissettiğim kişilerin ötesine nasıl genişletebilirim? Dahası, radikal ilişkisellik neyi gerektirir? Siz ve ben ortak bir ahlaki sorumluluk anlayışını paylaşıyor muyuz? Bunu kendi aramızda tartışmamız mı gerekiyor yoksa ne gerektirdiğini basitçe biliyor muyuz? Ve "ek-statik (esrik) ilişkiselliğe" kapılırsam ve bunun gerçekten de doğru davranış biçimi ya da üstlenmem gereken uygun sorumluluk olup olmadığına kendim karar veremezsem, başkaları-

nın sayısız talep ve isteklerine tabi olmaz ve bu süreçte kendi etik bireyselliğini kaybetmez miyim? Bu etik görüşü üç alternatife ayrışır: Çeşitli ailecilik ve kabilecilik biçimleri de dahil olmak üzere etik tikelcilik; etik sezgicilik ve/veya etik failliğin kaybı.

Ötekinin bakış açısını benimseme buyruğunda olduğu gibi, ötekinin öncelikle saygı ve özen borçlu olduğum tüm insanlar olduğu vurgulanmadıkça, “ek-statik ilişkisellik” muhataplarının çevresini tanımsız bırakır ve bu nedenle bir tür etik tikelcilik olarak yorumlanabilir.

Etik, sosyal ontoloji değildir.¹⁹³ Sosyal ontoloji, Butler’inki kadar incelikli ve psikanalitik olarak esinlenmiş olanı bile, ancak ben-öteki ilişkilerinin permütasyonlarını açığa çıkarmaya yardımcı olabilir ve benliğin etik bir kişi haline gelmesini sağlayacak şekilde alıcılığın oluşması için gerekli temelleri ortaya çıkarabilir, ama bizi normatifiğe götüremez. Bir çocuğun ahlaki deneyiminin gelişimi sırasında, ben-öteki ilişkisinin giderek daha soyut doğruluk ve yanlışlık kriterlerine tabi tutulduğu bir merkezleşme meydana gelir. “İyi oğlan, iyi kız” yönelimini geride bırakan ergen, hem yakın çevresiyle hem de kendi içinde çatışma yaşamaya başlar. Bu tür bir etik çatışma ancak toplumun kendi ahlaki emirlerinin daha genel ahlaki ilkeler ışığında eleştirel bir bakış açısına tabi tutulduğu daha soyut bir düzeye geçilerek çözülebilir. Ahlaki özerklik, kişinin karşılaştığı somut durumlar ve yükümlülüklerle soyut ahlaki emirleri nasıl dengeleyeceğini öğrenerek ilişkiselliğin çatışan iddialarını çözmeye çalışan bu tür girişimlerden ortaya çıkar.¹⁹⁴

Bir süredir, ilişkisellik etiğinden farklı olarak özerklik etiği üzerine yapılan pek çok tartışma yanlış ikiliklere takılmıştır: Ahlaki evrenselciler ailecilik, kabilecilik ve sezgiciliğin ötesine geçen bir normatifliğin gerekliliğinde ısrar ederlerse, yalnızca biçimsel kısıtlamalar tarafından yönlendirildiği ve etik olanın gerçek özünden habersiz

olduğu varsayılan yanlış bir egemen özne görüşünü kabul etmekle suçlanırlar. Evrenselciler ise “ek-statik (esrik) ilişkisellik” diline derin bir şüpheyle yaklaşmakta ve böyle bir kavramın ahlaki tikelciliğin ve hatta belki de siyasi muhafazakârlığın önünü açtığını düşünmektedirler.¹⁹⁵ Butler bu ikiliklerin farkındadır ancak kendi konumunu belirsiz bırakır: “Ötekinin yüzü böylece tüm biçimcilikleri bozar, çünkü bir biçimcilik her bir ötekine eşit ilgi göstermemi sağlar ve böylece hiçbir ötekinin benim üzerimde tekil bir iddiası olmaz. Ama gerçekten de bütün biçimciliklerden kurtulabilir miyiz? Ve eğer radikal eşitlik ilkesi de dahil olmak üzere tüm biçimciliklerden kurtulabiliyorsak, o zaman bu tür siyasi normlarla ilişkili olarak yüz hakkında nasıl düşüneceğiz? Yüz her zaman tekil olmak zorunda mıdır, yoksa çoğulluğa da uzanabilir mi?” (PW, 57).

Bu retorik sorunun gücü açıktır: Hayır, biçimciliğin sınırları olsa da tüm biçimciliklerden kurtulamayız. Gerçekten de iyi bir etik teorisini ya da etik olanın iyi bir açıklaması, tekil olanın olduğu kadar evrensel olanın da ya da benim terimlerle, somut olanın olduğu kadar genelleştirilmiş ötekinin de hakkını verebilmelidir. Ancak Butler bize bunun nasıl yapılacağını söylemez.

O halde Butler, neden Levinas’ın “yüzün gerektirdiği etik ilişkinin politik olanın alanıyla aynı olmadığı” (PW, 55) kabulüne atıfta bulunurken bile, “Yahudilik” ve “Siyonizm” hakkında eleştirel düşünmek için Levinas’a başvurur? Levinas’ın çalışmalarında, Yahudilik ve/veya Musevilik (çok net bir şekilde ayırt edilmez), felsefi bir kategori olarak ortaya çıkar ve Avrupa düşüncesine yönelik eleştirisinin temelini oluşturur. Levinas için Yahudilik her şeyden önce politik değil, ontolojik bir projedir.

Hilary Putnam, “Levinas ve Musevilik” başlıklı aydınlatıcı makalesinde, Levinas’ın çalışmalarındaki evrenselcilik ve tikelcilik arasındaki gerilimlere ışık tutarak, Levinas’ın “yazılarında örtük olan, özünde tüm insanların Yahudi olduğu şeklindeki paradoksal iddiayı anlamak gerektiğini” belirtir.¹⁹⁶ Putnam bu şaşırtıcı iddiayı İbranice *hineni* kelimesinin etimolojisi üzerinden çözümlemektedir. Hine genellikle “bak” olarak çevrilir ve “betimleme değil, dikkat çekme veya sunma söz-edimini gerçekleştirir” (LJ, 38). *Ni*, ben zamiri *ani*’nin kısaltmasıdır. Dolayısıyla, *hineni* “İşte buradayım” anlamına gelir” Putnam daha sonra şu gözlemde bulunur: “Levinas *me voici* [İşte ben] demekten bahsettiğinde, okur İncil’deki yankılanmanın farkında değilse, ne demek istediği neredeyse anlaşılmazdır. Levinas bize, sahip olduğumuz temel yükümlülüğün, kendimizi diğer kişinin muhtaçlığına (ve özellikle de acı çekmesine) hazır hale getirme yükümlülüğü olduğunu söyler... Bu, ötekine sempati duyduğumu varsaymaz ve kesinlikle (Levinas’ın kendini yücelten jest olarak gördüğü) ötekini ‘anlama’ iddiasını varsaymaz bu temel yükümlülük, bir davranış kodu ya da adalet teorisi değil, ‘mükemmeliyetçi’ bir yükümlülüktür. Ancak Levinas, bu yükümlülüğün üstlenilmemesi durumunda, en iyi davranış kuralının

* İbranice Hine Türkçeye İşte olarak çevrilebilir. (ç.n.)

** İbranicedeki Hine kelimesi ile aynı şekilde ve İngilizcedeki Here kelimesinden farklı olarak, Türkçedeki İşte kelimesi betimsel bağlamlarda kullanılamaz, ancak işaret edici olarak ve gösterimsel (ostensive) bir bağlamda kullanılabilir. Yani, nasıl ki İbranicede hine hameil diyebiliyorken etmol hameil haya hine diyemiyorsak, Türkçede de işte ceket diyebiliyorken, dün ceket işteydi, diyemiyoruz. Oysa İngilizcede hem here is the coat diyebiliyorken, hem de yesterday the coat was here, diyebiliyoruz. (ç.n)

ya da en iyi adalet teorisinin bile yardımcı olmayacağına inanır” (LJ, 38).

Putnam’ın müdahalesi birkaç açıdan aydınlatıcıdır: Birincisi, tıpkı Butler gibi, Levinas için Yahudiliğin özünün öteki karşısındaki bu sonsuz sorumluluk olduğunu kabul eder; ikinci olarak, Butler’dan farklı olarak, ahlak teorisinde – Stanley Cavell’i izleyerek – “yasa koyucular” ile “mükemmeliyetçiler” diye ifade ettiği şeyler arasındaki ayrıma duyarlıdır. O, Emmanuel Levinas’ın bir “ahlaki mükemmeliyetçi” olduğunu savunur (LJ, 36). Buna karşılık, yasa koyucular ahlaki ve siyasi kurallar sağlar ve ideal anayasalar tasarlayarak ahlaki ikilemleri çözmeye çalışırlar. Levinas, “Ahlaki mükemmeliyetçiler, kadim soruların – ‘Yaşamam gerektiği gibi mi yaşıyorum?’ ‘Hayatım gösteriştense ya da daha kötüsü, “salt riayet!”ten daha fazla bir şey mi?’ sorularının doğru sorular olduğuna inanırlar,” diye yazar. Putnam ve Cavell, Emerson, Nietzsche ve Mill’in ahlaki mükemmeliyetçilerin seçkin örnekleri olduğu konusunda hemfikirdir; Putnam’a göre büyük Yahudi filozoflar, “özellikle Buber, Cohen, Levinas ve Rosenzweig ahlaki mükemmeliyetçilerdir” (LJ, 37).

Bu ayırım, yasa koyucuların nitelendirilmesinin doğru ya da özellikle orijinal olmasından ziyade – ki öyle değildir – mükemmeliyetçilere göre etik ve siyasetin birbiriyle nasıl ilişkili olduğu ya da olması gerektiği sorusunu vurgulamamıza yardımcı olduğu için aydınlatıcıdır.

Levinas’a göre Museviliğin politikası ne olacaktır? Butler, Levinas’ın şu ifadesine hem ilgi duyar hem de ifadeden rahatsız olur: “Elbette, Sartre ne derse desin, Yahudiliği antisemitizme borçlu değiliz. Ama belki de İsrail’in nihai özü ... zulme maruz kalmak gibi istemsiz fedakârlığa doğuştan gelen yatkınlığından kaynaklanmaktadır. Zulme uğramak ... ilk günah değil, her günahattan daha eski olan evrensel sorumluluğun – Öteki’ne karşı sorumluluğun – zıttıdır.”¹⁹⁷ Si-

yonist olsun ya da olmasın pek çok Yahudi, tarihsel Yahudi deneyiminin bu formülasyonuna uygun yaşayamaz ya da yaşamak istemez. Siyonistler, tam da bu kurban etiğinin Yahudileri tarihleri boyunca pasifliğe ve mağduriyete mahkûm ettiğini ve Arendt'in iddia ettiği gibi, tam da bu nedenle Yahudilerin tarihsel ve siyasi sorumluluk üstlenmeleri ve kendileri için harekete geçmeleri gerektiğini savunacaklardır. Örneğin George Steiner gibi diğer düşünürler, Yahudilerin sürgün durumunda bir mağduriyet tarihi değil, kozmopolit bir ruh görmektedir. (Steiner hakkında yukarıdaki ikinci bölüme bakınız.)

Levinas'ın kendisi ise İsrail Devleti kurulduktan sonra Siyonist pozisyonu kabul etmiş ve hayatı boyunca Yahudi Devleti'ni neredeyse hiç eleştirmeden savunmuştur. Levinas, 1982 yılında, o zamanlar Ariel Şaron'un başında olduğu İsrail ordusunun koruması altında olduğu varsayılan Filistin mülteci kamplarında yaşanan ve Hıristiyan Lübnanlı Falanjistlerin elinde yüzlerce masum kadın, çocuk ve yaşlının ölümüyle sonuçlanan Sabra ve Şatilla katliamlarından sonra yapılan önemli bir röportajda, bu katliamlardan dolayı suçluluk değil ama sorumluluk duyduğunu kabul eder ve şöyle devam eder:

Bence etik ve politika arasında, bu iki talep de aşırıya kaçarsa doğrudan bir çelişki var... Bugün gördüğüm kadarıyla Siyonist fikir, bütün bu mistisizm veya sahte yakın mesihçiliği bir yana bırakılsa bile, yine de etik bir gerekçeye sahip siyasi bir fıkirdir. Yahudilerin durumuna damgasını vuran keyfiyete ve yüzyıllardır dünyanın dört bir yanında cezasız bir şekilde akan kana son vermenin bir yolu olarak siyasi bir çözüm şeklinde kendini dayattığı ölçüde etik bir gerekçeye sahiptir. *Çözüm, tamamen soyut olmayan koşullarda, yani sadece herhangi bir yerde değil, Yahudi çoğunluğa sahip bir siyasi birliğin varlığı olarak özetlenebilir.* Benim için Siyonizmin özü budur. Kelimenin tam anlamıyla bir Devlet, caydırıcı ve gerektiğinde savunmacı bir öneme sahip ola-

bilecek bir ordusu ve silahları olan bir Devlet anlamına gelir. Bunun gerekliliği etik bir gerekliliktir. Halkım ve akrabalarım hâlâ benim komşularımdır. Yahudi halkını savunduğunuzda komşunuzu da savunmuş olursunuz (vurgu bana ait).¹⁹⁸

Levinas, “uzun bir etik geleneğe sahip bir halk” olan Yahudiler için bile etik ve politika arasında bir çelişki olabileceğini kabul etmeye devam eder.¹⁹⁹ Gazeteci Shlomo Malka, bir “öteki” filozofu olarak Levinas’ın İsraililer için ötekinin her şeyden önce Filistinliler olduğunu kabul edip etmeyeceğini sorduğunda Levinas şu yanıtı verir: “Benim öteki tanımım tamamen farklıdır. Öteki, ille de akraba olması gerekmeyen ama olabilecek olan komşudur. Ama komşunuz başka bir komşunuza saldırırsa ya da ona adaletsiz davranırsa ne yapabilirsiniz? O zaman ötekilik başka bir karaktere bürünür, ötekilikte bir düşman bulabiliriz ya da en azından o zaman kimin doğru kimin yanlış, kimin adil kimin adaletsiz olduğunu bilme sorunuyla karşı karşıya kalırız. Yanlış olan insanlar vardır.”²⁰⁰

Levinas, çok fazla kelimeyle ifade etmese de Filistin halkının İsrail’e düşmanlık beslediği için İsrail’in gerçek komşusu olmadığını ima eder; bu nedenle Yahudiler karşısında varoluşsal bir ötekilik durumundalardır.²⁰¹ Ve bu durumda, komşum düşmanım olabilir.

Butler bu politik pozisyonu açıkça reddeder, ancak Levinas’ın etik felsefesinin çoğunu paylaştığı için, sonsuz sorumluluk ve komşu olma durumuna ilişkin kendi özgün yorumunu sunar: “Ben her zaman başka bir yer tarafından ele geçirilirim, rehin tutulurum, zulüm görürüm, iradem dışında engellenirim ve yine de zulüm gören bir ‘benlik’, daha doğrusu ‘ben’ vardır. Benim ‘yerimin’ zaten bir başkasının yeri olduğunu söylemek, yerin kendisinin asla tekil olarak sahip olunamayacağını ve aynı yerde birlikte yaşama sorusunun kaçınılmaz olduğunu söylemektir. İşte bu birlikte yaşama sorusu ışığında

şiddet sorusu ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de zulüm görüyorsam, bu, benim ötekine bağlı olduğumun işaretidir. Üzerimdeki bu iddia yüzünden zulüm görmeseydim, o zaman sorumluluğu hiç bilmezdim” (PW, 62). Yine de bu doğru mu? Eğer zulme uğramayı reddediyorsam ve bunun yerine ötekine karşı savaşıyor, direniyor, kaçıyor ve örgütleniyorsam neden ötekine eşit derecede bağlı olmayayım? Levinas’ın kendisinin de sonsuz sorumluluk dili ile Siyonist militanlık arasında şaşırtıcı bir şekilde gidip geldiğini görüyoruz. Zor bir ipte yürüyen Butler, bir yandan Levinasçı etiği toplumsal ontoloji olarak sürdürmek isterken, diğer yandan da Levinas’ın siyasi görüşlerine mesafe koymaktadır. Butler’a göre Levinasçı sonsuz sorumluluk etiği bir komşuluk siyaseti haline gelirken, Levinas’ın kendisi Siyonistlerle birlikte *raison d’état*’nın’ üstünlüğünü kabul eder ve etik ile politik olanın sorumlu bir şekilde dolayımlanması savunmakla yetinir.²⁰² Butler’ın Levinas’ı bu şekilde sahiplenmesinin bir sonucu olarak sürüklendiği kıvrımlar hiçbir yerde Hannah Arendt okumasında olduğu kadar belirgin hale gelmez.

Arendt Üzerine Butler

Butler, Hannah Arendt’in yazılarıyla epey geç tanıştığını itiraf eder (PW, 23). *Hannah Arendt’in Yahudi Yazıları*’nı 2007 yılında *London Review of Books*’ta “Ben sadece onlara aitim” başlığı altında incelemiştir. Yahudiliğin Halahacı,²⁰³ yani dini tanımları ile etnik tanımları arasındaki ayrımların, kişinin içine doğduğu şey ile olmayı seçtiği şey ya da etrafındaki toplum tarafından olmaya zorlandığı şey arasındaki ayrımların yapısını bozan Butler’ın Arendt’e yönelik tonu

* Fransızca hikmet-i hükümet, devletin varoluş amacı, ve buna dayalı olarak bekasının ve çıkarlarının üstünlüğü (ç.n).

şüphecidir. Fakat bu durum değişir. *Ayrılan Yollar*'da Arendt üzerine iki bölüm – “Yahudilik Siyonizm mi? Ya da Arendt ve Ulus-Devletin Eleştirisi” ve “Çoğulun İkilemleri. Arendt'te Birlikte Yaşama ve Ege-menlik” – iki yüz kırk sayfalık eserin yaklaşık yetmiş sayfasını kaplar. Açıkça görülmektedir ki Arendt [meselesi] çetrefillidir.

Nedenini anlamak zor değildir. Son yirmi yılda, Arendt'in Siyo-nizm ve Yahudi konuları üzerine yazıları İsraili revizyonist akade-misyenler tarafından yeniden keşfedilmiştir ve bu düşünürler Aren-dt'in 1940'lar boyunca Siyonizm üzerine düşüncelerinde sonraki yıllarda İsrail ve Filistin halklarının başına gelecek trajedilerin bir ön uyarısını görmüştür.²⁰⁴ Butler bu revizyonist İsrail tarih yazımının farkındadır ve şöyle yazmaktadır: “Ama eğer bu tarihi bir kurucu felaket olarak anlamak ve onun olumsal ortaya çıkış alanlarını baş-kaları değil de bu belirli devlet oluşumu olarak konumlandırmak tarihsel ve siyasi olarak gerekliyse, bu anlatı kilitlenmesinin dışında düşünebiliriz,” (PW, 25). Butler'ı en çok etkileyen şey, Arendt'in *Ei-chmann Kudüs'te* kitabının sonsözünde Eichmann'a karşı söylediği son sözlerdir. “Ona göre,” diye yazar Butler, “birlikte yaşamak bir se-çim değil, siyasi hayatımızın bir koşuludur,” (PW, 23). Bu, Arendt'e ait olmayan “birlikte yaşama” gibi terimleri kullanarak Arendt'i ken-di toplumsal ontolojisi için muhatap almaya yönelik tuhaf bir giri-şimdir.

Çokça atıfta bulunulan sonsözde Arendt şöyle yazmıştır: “Ve tıp-kı dünyayı Yahudi halkıyla ve diğer bazı ulusların halklarıyla payla-şmak istemeyen bir politikayı desteklemenizin ve yürütmenizin yanı sıra, *sanki siz ve üstleriniz dünyada kimin yaşayıp kimin yaşamaya-cağına karar verme hakkına sahipmişsiniz gibi, hiç kimsenin, yani insan ırkının hiçbir üyesinin dünyayı sizinle paylaşmasının beklene-meyeceğini görüyoruz. Asılmak durumunda oluşunuzun nedeni ve tek nedeni budur,*” (EiJ, 277-79).²⁰⁵ Butler sorar: “Arendt'in verdiği

nihai hüküm intikamdan başka bir şey midir?” (PW, 162). Arendt’in kendisinin de intikamı “barbarca” olarak reddettiği göz önüne alındığında, bu pasajda başka neler oluyor olabilir?

Eichmann Kudüs’te’nin sonsözü ve aslında tüm kitabın tonu, bir süredir Arendt akademisyenleri arasında tartışma konusu olmuştur.²⁰⁶ Butler dikkatli ve kışkırtıcı bir metin okuyucusudur. Bu pasajı okurken Arendt’in toplu katliam, idari katliam ve soykırım arasındaki ayrımlarını incelemekle kalmıyor, aynı zamanda Arendt’in metninden bir “ilke” (PW, 163) olarak adlandırdığı şeyi çıkarmaya çalışır. “Eğer Arendt haklıysa, o zaman bu [ilke] sadece kiminle yaşayacağımızı seçemeyeceğimiz değil, aynı zamanda kapsayıcı ve çoğulcu birlikte-yaşamanın seçilmemiş karakterini aktif olarak korumamız gerektiğidir; sadece hiç seçmediğimiz ve hiçbir toplumsal özlem duymadığımız kişilerle yaşamakla kalmayız, aynı zamanda onların yaşamlarını ve bir parçasını oluşturdukları çoğulluğu korumakla da yükümlüyüzdür. *Bu anlamda, somut siyasi normlar ve etik reçeteler bu birlikte yaşama biçimlerinin seçilmemiş karakterinden ortaya çıkar,*” (PW, 151; vurgu bana ait).²⁰⁷ Bu Butler olabilir, ancak kesinlikle Arendt değildir. Arendt “çoğulluk” üzerine yazar, “çoğul birlikte-yaşama” üzerine değil. Arendt’in çoğulluk anlayışının en ayırt edici özelliklerinden bazılarını hatırlatayım ki bu farklılıklar daha açık hale gelebilsin.

Arendt için çoğulluk, dünyevilik ve eylemle birlikte “insanlık durumunu”, yani “yeryüzündeki yaşamın insana verildiği temel koşulları”nı oluşturur (HC, 7). Çoğulluk, aynı türün üyeleri olarak indirgenemez aynılığımıza tekabül eden ve aynı zamanda birbirimize indirgenemez farklılığımızı ifade eden olgudur. “Çoğulluk insan eyleminin koşuludur, çünkü hepimiz aynıyız, yani insanız, öyle ki hiç kimse yaşamış, yaşayan ya da yaşayacak olan bir başkasıyla asla aynı değildir” (HC, 8). Bu çoğulluk, tüm politik yaşamın olasılığının ön-

koşuludur: Konuşma ve akıl yürütme yetisine sahip olan ve dolayısıyla *logos* – mantıklı konuşma – yeteneğine sahip olan aynı türün üyeleri olduğumuz için birbirimizle iletişim kurabilir, birlikte bir dünya inşa edebilir ve birbirimizi yok edebiliriz. Ve hepimiz benzer bedensel ihtiyaçlara tabi olduğumuz ve doğayla benzer şekilde mücadele ettiğimiz için, “adaletin koşulları”yla; insani ihtiyaçların, yeteneklerin, kapasitelerin, kırılğanlığın ve kıtlığın kabaca eşitliği koşulları altında adil kurumların nasıl kurulacağı sorusuyla karşı karşıyayız.

Çoğulluk aynı zamanda çeşitliliği ve perspektivizmi mümkün kılan şeydir. “İnsanlar eylerken ve konuşurken kim olduklarını gösterir, benzersiz kişisel kimliklerini aktif bir şekilde ortaya koyar ve böylece insan dünyalarında görünür hale gelirler; fiziksel kimlikleri ise beden benzersiz şekli ve sesin tınısında kendi etkinlikleri olmaksızın ortaya çıkar. Birinin ‘ne’ olduğundan farklı olarak ‘kim’ olduğunun ortaya konması – sergileyebileceği ya da gizleyebileceği nitelikleri, hünerleri, yetenekleri ve eksiklikleri – kişinin söylediği ve yaptığı her şeyde örtük olarak vardır,” (HC, 179). Eylemin ne olduğu kadar kim olduğuna dair anlatılardan oluşan bir dünyada yaşıyoruz; bu anlatılar ağı, insan ilişkilerine dair bakış açılarının çokluğu ve çeşitliliğinin birleştiği ve çatıştığı, birlikte örüldüğü ve parçalandığı ortamdır.

Hiçbir pasaj, çoğulluk kavramı ile soykırım sorunu arasındaki ilişkiyi aşağıdakinden daha iyi yansıtamaz:

Eğer bir şeyin gerçek olduğu doğruysa ...bu ancak kendini her yönden gösterebiliyor ve her yönden algılanabiliyorsa mümkün olur, o zaman her zaman çok sayıda birey ya da halk olmalıdır... ki gerçeklik mümkün kılınıp ve devamı güvence altına alınabilsin. Başka bir deyişle, dünya ancak bakış açıları varsa var olur...

Bir halk ya da bir ulus, hatta sadece kendi bakış açısından kaynaklanan benzersiz bir dünya görüşü sunan belirli bir insan grubu yok edilirse, bu yalnızca bir halkın, bir ulusun ya da belirli sayıda bireyin yok olması değil, ortak dünyamızın bir bölümünün, dünyanın şimdiye kadar bize kendini göstermiş olan ama bir daha asla gösteremeyecek olan bir yönünün yok olması anlamına gelir. Dolayısıyla yok oluş sadece dünyanın sonuyla eşdeğer değildir; aynı zamanda yok edeni de beraberinde götürür.²⁰⁸

Patricia Owens'ın bu pasajla ilgili gözlemlediği gibi, “Belirli bir grubu yok etmeyi amaçlayan imha savaşları, insan çoğulluğunun temel gerçeğine saldırır ve ‘şiddet eyleminin doğasında var olan sınırları’ ihlal eder. Soykırım söz konusu olduğunda ‘sadece’ çok sayıda ölüden değil, potansiyel olarak ölümsüz olan bir şeyden bahsediyoruz. Kamusal, siyasi dünya, bir halkın siyasi anayasası, insanların birlikte yaşamalarının ve ortak meselelerini tartışmalarının sonucu da soykırımla yok edilir.”²⁰⁹ Arendt, *Eichmann Kudüs'te* kitabında soykırımın “tamamen farklı bir düzeni” ihlal ettiğini yazar (EiJ, 272).

Arendt'in çoğulluk kavramı ile Butler'ın birlikte yaşama kavramı arasındaki en önemli fark, Arendt'e göre çoğulluğun insanlar için konuşma ve eylem yoluyla birbirleriyle etkileşimleri aracılığıyla ortaya çıkmasıdır. Sadece aynı türün üyeleri olduğumuz, az çok eşit olduğumuz ve eşit derecede savunmasız olduğumuz için, konuşma ve eylem bu verili olma arka planına karşı bir bireyleşme ve farklılaşma dünyası oluşturabilir. Anlatılar ağı, insan ilişkilerine dair bakış açılarının çokluğu ve çeşitliliğinin birbirine örüldüğü araçtır. Kim olduğumuzu ve ne yaptığımızı bir anlatı aracılığıyla ifade ederiz.

Buna karşın, Butler'ın birlikte yaşama anlatısında ne söze ne de eyleme vurgu vardır. Butler'ın metninde birlikte yaşama, çoğu zaman Arendtçi bir çoğulluk durumundan ziyade Heideggerci bir “fırlatılmışlık”, *Geworfenheit* (kişinin birlikte olmayı seçmediği diğerle-

riyle birlikte dünyaya fırlatılmış-olması) durumuna benzemektedir. “Bedenlenmiş yaratıklar olarak,” diye yazar Butler, “ihtiyaç, açlık ve barınma meselelerini bu çoğulluk için hayati olarak düşünmemiz gerekir; başka bir deyişle, çoğulluk belirli bir tür maddi karşılıklı bağımlılık olarak düşünülmelidir, öyle ki yaşayabilmek ve ölüme maruz kalmak da kısmen bu toplumsal durumda söz konusudur. Güvencesiz yaşam fikrini burada buluyoruz” (PW, 176-77).²¹⁰ Bu yorum, Arendt için politik olanın olmazsa olmazı olan başkalarıyla birlikte konuşmayı ve eylemi “güvencesizlik” lehine önemsizleştirmektedir. Butler neden bu kavramlardan kaçınır ya da sakınır? Temel olarak, özerk öznenin egemenliğine dair savunulamaz bir görüş barındıran Arendtçi eylem ve benlik kavramlarına şüpheyile yaklaştığı için. Butler ayrıca, Arendt’in “benliğin konuşma ve eylem yoluyla ortaya konulması”nı vurgulayan bazı pasajlarının, sanki bu tür eylemlerin ve sözlerin arkasında sabit bir benlik varmış gibi önerdiği olası özcülükten de rahatsızdır. Bir kez daha edimsellik sorununa ve “eylemin arkasında bir fail var mıdır?” sorusuna geri dönüyoruz (Nietzsche).²¹¹

Butler, geçmiş yıllarda feminizme hâkim olan özcülük ve performatiflik arasındaki tartışmaları tekrarlamaz. Daha ziyade, Arendt’in Kant’ı takiben kişinin “reflektif yargıda” bulunması gerektiği yönündeki ısrarında bariz olan yanlış yönlendirilmiş bir egemen benlik kavramı görüyor. “Arendt” diye yazar, “burada yalnızca egemen kararın ne olduğunu düşünür, iyi kararın ne olduğunu gösterir ya da adil egemen modelinde iyi kararı edimsel olarak hayata geçirirse, hem sosyal ontolojisini hem de teorisinin demokratik siyaset için faydalarını karakterize eden eşitlik kavramlarından ve çoğullaştırma ve evrenselleştirme süreçlerinden kesinlikle uzaklaşmış demektir. Demek istediğim, ne kolektif eylem pahasına egemen eylem nosyonuna boyun eğdiği ne de egemen eylem ve karar pahasına toplumsal

müzakere biçimlerini benimsediğidir. Daha ziyade, bu ikisi arasında bocaladığını ve bu gerilimin onun düşüncesinin yinelenen ve çözülmez bir boyutunu oluşturuyor gibi görüldüğünü söylüyorum,” (PW, 175).

Yine de neden bu kararsızlığı bir sorun ve kafa karışıklığı olarak görmek yerine Arendt’in düşüncesinde bir güç kaynağı olarak görmeyelim?²¹² Arendt’in kolektif azim ve müzakerenin yanı sıra bireysel eylem ve karar anını vurgulaması tam da bir politik düşünür olmasından kaynaklanmıyor mu? Peki “egemen” nitelemesi argümana tam olarak ne katıyor? Butler’ın burada yorumladığı düşünme ve ahlaki mülahazalar üzerine düşüncelerinde Arendt, tam da bıçak kemiğe dayandığında ve yalanlar ve ideolojilerin uydurulmasıyla siyasi dünya elimizden kayıp gittiğinde bireysel muhakeme yapabilme ihtiyacını vurgular. Tam da böyle anlarda, bazı bireylere ve tehlikeli olasılıklara meydan okuyan, muhakeme yapan ve politik eylemde bulunan birey gruplarına güvenmek zorundayız. Tüm bunlar Butler için fazla bireycidir ve onun güvencesizlik ve kırılganlık vurgusuyla çelişir. Kendisi de bunun farkındadır: “İşte bu nedenle egemen akla, onun yargılama yetisine, bireysel özgürlük uygulamasına başvurmamızın, hem Arendt’in Eichmann’a yönelik suçlamasından hem de çoğulluk üzerine kendi açık düşüncelerinden kaynaklanıyor gibi görünen birlikte yaşama fikriyle epey güçlü bir gerilim içinde olduğunu düşünüyorum,” (PW, 177, vurgu bana ait). Butler, Arendt’in eylem ve özgürlük kavramlarını doğru mu okumaktadır?²¹³

Eylem ve Trajedi Üzerine

Arendt, 1933 baharında Gestapo tarafından tutuklanıp annesiyle Prag üzerinden Paris’e kaçmak zorunda kaldığında, Siyonist lider Kurt Blumenfeld’in isteği üzerine Prusya Devlet Kütüphanesi’nde

sivil toplum kuruluşları, iş dernekleri, meslek kulüpleri ve diğerleri tarafından alınan antisemitik önlemlerin kapsamı hakkında araştırma yaptığını anlatır.²¹⁴ Arendt, Kurt Blumenfeld ile 1926 yılında Heidelberg'deki bir öğrenci etkinliğinde tanışmıştı. Blumenfeld de bu materyali on sekizinci Siyonist Kongre'de sunmaya hazırlanıyordu. İkili arasında ömür boyu sürecek bir dostluk kurulmuş, ancak bu dostluk 1963 yılında *Eichmann Kudüs'te* kitabının yayımlanmasıyla kesintiye uğramıştır.

Arendt'in Yahudi meselelerine olan ilgisi fazlasıyla belgelenmiştir, ancak belki de açıklanamayan şey, bu ilginin Alman orta sınıfına mensup asimile olmuş Yahudi bir ailenin kızı için neden bu kadar şiddetli olduğudur. Kuşkusuz, Elisabeth Young-Bruehl'ün de belirttiği gibi, cevabın bir kısmı ailevi arka planda yatmaktadır.²¹⁵ Arendt'in baba tarafından büyükbabası Max Arendt, Königsberg'deki (Kaliningrad) Yahudi cemaatinin sadık bir lideriydi ve anti-Siyonist olmasına rağmen, kendisini açıkça Yahudi olarak tanımlayan bir adamdı. Rosa Luxemburg'un ilk sempatizanlarından olan annesi, kızına okuldaki her Yahudi karşıtı söz ya da hareketi derhal kendisine bildirmesini tembihleyen, son derece gururlu bir kadındı. Ayrıca Arendt'in, kendisinin de ait olduğu Alman Yahudileri ile Arendt'in büyüdüğü Königsberg şehrine sürekli ve geçici işçi olarak akın eden Doğu Avrupalı Yahudi mültecilerin deneyimleri arasındaki zıtlığın derin farkındalığı da önemsiz değildir. Medeni ve siyasi haklardan yararlanan varlıklı ve özgür Alman Yahudileri ile Çarlık Rusya'sı altında sadece sınırlı medeni haklara sahip olan ya da hiç olmayan Doğulu kardeşleri arasındaki bu zıtlık Arendt'i derinden etkilemiş ve ona çeşitli Yahudi topluluklarının deneyimleri arasında o dönem için alışılmadık bir zıtlık hissi vermiştir.²¹⁶

Butler, Arendt'in Yahudiliğin kolektif boyutlarına ilişkin görüşlerindeki bu nüansları gözden kaçırmakta ve Arendt'i, büyük Kantçı

Yahudi düşünür ve bir Alman milliyetçisi olan Hermann Cohen gibi düşünürlerin yanına çok kolay bir şekilde yerleştirmektedir.²¹⁷ Butler'ın Arendt'i Cohen ile ilişkilendirmesi, ki bunun için çok az tarihsel ve metinsel destek vardır, Arendt'e karşı Avrupa-merkezcilik ve rasyonalizm suçlamalarında bulunmasına izin vermektedir.²¹⁸ Butler bu tür pasajlarda kendi hayranlık uyandıran hermeneutik becerilerine haksızlık etmekte ve rasyonalizm, egemen özne, Avrupa-merkezcilik ve Siyonist sömürgecilik arasında basit eşdeğerlikler kurmaktadır.²¹⁹ Butler, saflık siyasetinin anti-empyralist jargonuna borçlu görünmektedir. Bu bakımdan, garantiler olmadan eylemin ve korkuluklar olmadan düşünmenin önemini ıskalamakla kalmaz fakat aynı zamanda geç Edward Said'in Filistin hareketi hakkında not ettiği büyük hakikat anını da görmezden gelir.

Edward Said ve Birinci Körfez Savaşı

Birinci Körfez Savaşı (1990-91) sırasında, Saddam Hüseyin Kuveyt'i işgal edip ilhak etmeye çalıştığı ve George H. W. Bush Irak'ın başkentine füze yağdırmaya başladığında, Arap dünyasındaki pek çok kişi Saddam'ın işgalini canı ve diktatör bir rejimin güç gaspı olarak gördü, ancak Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra ilk kez kaslarını esneten ABD süper gücünün piroteknikleri karşısında aynı derecede dehşete kapıldı. Geç Yaser Arafat'ın liderliğindeki Filistin Kurtuluş Hareketi, mali destek sağladığı Irak rejimiyle dayanışma içinde olduğunu ilan etti. Edward Said, Filistin direniş hareketini naif sömürgecilik karşıtı, üçüncü dünya retoriği ve Oslo I Anlaşması'nı kabul etmesi nedeniyle eleştirdi.²²⁰ Irak rejiminin sona ermesiyle birlikte İran, Filistinli Hamas kanadının hamisi olarak Irak'ın yerini alırken, sonraki yıllarda Batı Şeria'da Mahmud Abbas liderliğinde daha ılımlı bir Filistin liderliği ortaya çıktı ki bu liderlik bazılarınca

– bana göre haksız bir şekilde – İsraililere ve ABD’ye satılmış olarak değerlendirildi. Filistin direniş hareketi için masumiyet çağı sona erdi, tıpkı erken dönem Siyonizm’in idealist vizyonları için sona erdiği gibi. Her iki ideoloji de – Filistinlilerin üçüncü dünya milliyetçisi kurtuluş retoriği ve ilk Siyonist yerleşimcilerin “holier than thou” (kendini beğenmiş) idealizmi – en parlak dönemlerini geride bırakmış ve zaferler kadar trajedilere, gerçekler kadar yalanlara da bulaşmıştır. Şimdi giderek çok kutuplu hale gelen Ortadoğu’da birbirleriyle karşı karşıyalar. Siyaset çoğu zaman trajik olaylara sahne olur. Burada “trajedi”yi, Yunan oyunlarında olduğu gibi “hamartia”nın, kahramanın bir tür küstahlığının ya da körlüğünün bir ürünü olarak değil, daha ziyade iki hakkın, bağlılığımız üzerinde eşit hak iddia eden iki ahlaki ilkenin mücadele içinde karşı karşıya gelmesi olarak gören genç Hegel’in geliştirdiği anlamda kullanıyorum.²²¹

Butler aşağıdaki gibi kesitlerde bu trajik tarihi görmezden gelmektedir:

“Boykot, Tecrit ve Yaptırımlar Hareketi’nin hedefleri arasında 1948’de mülksüzleştirilen Filistinlilerin haklarının yanı sıra Filistinli İsraililerin zarar gören haklarının da yer almasının nedeni,” diye yazar, “Filistinlilerin boyun eğdirilmesi sorununu yalnızca işgalle sınırlamanın mümkün olmamasıdır... Siyonistlerin demografik avantaj talebi ile diasporik hale gelen Filistinlileri etkileyen mülksüzleştirmenin çok yönlü biçimleri arasındaki yapısal bağı göremiyoruz... *Belki de bir arada yaşama projeleri, tek ve yol gösterici amaç olarak İsrail’in sömürgeci gücünü ve askeri kuvvetini ortadan kaldırmayı hedefleseydi daha başarılı olurdu,*” (PW, 217; vurgu bana ait). Butler’ın bu son cümleyle neyi kastettiğinden emin değilim. Sanki İsrail’in bir devlet olarak ve ordusunun dağıtılması için bir çağrı gibi görünüyor. O zaman Butler birlikte yaşamak yerine topyekûn savaşı mı savunmaktadır? Butler bu

paragrafı “umut verici iki ulusluluk biçimleri” (PW, 217) diyerek bitirir. Burada söz konusu olan, büyük ihtimalle İsrail Devleti’nin sona ermesinden sonra kurulacak bir iki ulusluluk mudur?

Butler’ın aksine ben Siyonizm’in başından beri Filistin halkını mülksüzleştirmeyi ve topraklarını ellerinden almayı amaçlayan bir sömürgeci-yerleşimci projesi olduğuna inanmıyorum. Viyanalı bir gazetecinin (Theodor Herzl) zihninde filizlenen ve özellikle Hıristiyan Avrupa’da eşitsizlik, hakaret ve baskı boyunduruğu altında acı çekmeyecek yeni bir Yahudi halkı yaratma vizyonuna sahip idealistler tarafından benimsenen (örneğin, Ahad Ha’am’ın vizyonu) Yishuv’daki bu topluluk, iki tarihi olay olmasaydı bir devlet haline gelemezdi: Yirminci yüzyılın başlarındaki tüm milliyetçi özerklik hareketlerinin başkalarının iddialarına karşı sahip olduğu aynı körlükleri gösteren Balfour deklarasyonu²²² ve daha da önemlisi Avrupa Yahudilerine yönelik Holokost. Holokost olmasaydı, Filistin’deki küçük idealist hayalperestler topluluğu elbette dünya Yahudi toplumunun sempatisini kazanacaktı, ancak er ya da geç ayrı bir siyasi varlık olarak yok olacaktı.

Butler psikanalitik açıdan ne kadar zeki olursa olsun, İsrail’de olsun ya da olmasın pek çok Yahudinin süregelen kolektif psikozunu, yani düşman bir dünyanın elinde yok olma korkusunu ve 1945 sonrasında Irak ve Yemen’de olduğu gibi Ortadoğu’daki Yahudilerin maruz kaldığı zulmü görmezden geliyor gibi görünmektedir. İsrail’in trajedisi, askerî açıdan güçlendikçe daha paranoyak ve kabadayı hale gelmesidir.²²³ Ortadoğu’da değişen siyasi ittifakların değişkenliği ve Kudüs ve Tel Aviv’i dakikalar içinde kolayca tehdit edebilen yeni silah teknolojileri bu artan paranoyaya katkıda bulunmuştur. Bu karışım, dini partilerin artan etkisi ve epey sağ görüşlü bir milyondan fazla Rus Yahudisinin göçü sonucunda İsrail’de ortaya çıkan ve kalıcı

gibi görünen muhafazakâr çoğunluk da eklendiğinde, İsrail siyasetinin geleceğinin epey tıkanmış durumda olduğu söylenebilir. Bu iki gelişme, 1948'deki kuruluşundan bu yana İsrail siyasetine hâkim olan merkez, merkez sol ve merkez sağ partiler arasındaki kırılğan ittifak koalisyonunu bozmuştur. Sonuç, son on beş yılda sağcı hükümetlerin seçilmesi, solun genel olarak zayıflaması ve hatta merkezci Kadima Partisi'nin çökmesi olmuştur. İsrail toplumu artık sadece Filistinli ve Arap gençlere karşı değil, Afrikalı misafir işçilere ve Afrikalı mültecilere karşı da korkunç ırkçılık patlamalarına tanık olmaktadır.

O halde herhangi bir umut var mı? Bence var ama İsrail-Filistin çatışması ile Güney Afrika'daki apartheid karşıtı mücadele arasında yanlış bir analogiye dayanan BDS hareketleri aracılığıyla değil, bölgedeki tüm ülkelerle sürekli, sürdürülebilir ve derin bir angajman yoluyla. Mısır'daki Arap Baharı bastırılmış ve Sisi yönetimindeki Mısır ordusu iktidara geri dönmüş olsa bile, hayatlarını ortaya koyan ve Hannah Arendt'in dediği gibi devrimlerin mirasının beklenmedik şekillerde ortaya çıktığını ve kamusal alanda yerleşik kurumlarla çelişen “temel cumhuriyetler” yarattığını bir kez daha gösteren yeni bir Mısırlı nesildi (OR, 254-63). Bu genç okuryazar erkek ve kadın kuşağı Arap dünyasının her yerinde mevcut; Avrupa ve ABD'nin yanı sıra birçok başka ülkede de akraba ve aile göç ağları aracılığıyla birbirleriyle bağlantılılar. Bugün bu yeni nesil kendi siyasi sesini bulamamıştır ve IŞİD ya da DAESH'in bölgedeki askeri zaferleri nedeniyle morali bozulmuştur.

Uzun bir süre kendilerini Ortadoğu'nun tek demokratik halkı olarak gören İsrailliler, Arap Baharı ve Tunus'un yanı sıra Suriye ve Yemen'deki ayaklanmalar karşısında şaşkınlığa uğradı. Ancak pek çok kişi de bu durumdan memnuniyet duymuştur. Tahrir Meydanı'ndan ilham alan İsrail hükümet politikalarına karşı protestolar

2011 yazında Tel Aviv’de patlak vermiş ve binlerce genç sosyal adalet, konut ve iş için slogan atmışlardır. Bu protestolara yüzlerce İsrail vatandaşı Arap da katılır. Artık tamamen iki dil bilen Arap gençlerinin sayısı ve bununla birlikte İsrail toplumuyla doğrudan ilişki kurabilecek siyasi kapasiteleri artmaktadır. İşgal altındaki Doğu Kudüs’te yaşayan pek çok Filistinli Arap, Hamas, IŞİD ya da DAESH’in yönetimi altında yaşamaktansa açık ve cinsiyet eşitliğine dayalı bir toplumda İsrail vatandaşı olmayı tercih etmektedir.

İsrail ve Filistin halkları arasında, İsraili Yahudilerin süregelen ve haklı yok olma korkusu ile Filistin halkının meşru talep ve isteklerini dengelemeyen herhangi bir birlikte yaşama çağrısı başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Bu da İsraililerin bir yandan bir Yahudi devletini ayakta tutmaya çalışırken diğer yandan da Batı Şeria topraklarını işgal etmeye devam ederek yarattıkları imkânsız durum hakkında iyice düşünceleri gerektiği anlamına gelmektedir. Ancak sahadaki gerçekler farklı bir yönde ilerler ve hâlâ iki devletli çözümü savunan liberal Siyonistleri oldukça üzer: Batı Şeria topraklarının İsrail’e askeri ve ekonomik bağımlılığı göz önüne alındığında, belki de iki parlamento ve iki ayrı seçim sistemine sahip, ancak toprak ve hava sahası üzerinde ortak bir savunma ve güvenlik politikası olan ve su ve diğer doğal kaynakları paylaşan bir “İsrail ve Filistin halkları konfederasyonu” çağrısında bulunmanın zamanı gelmiştir. Böyle bir senaryoda, İsrail Devleti ve toplumunun ekonomik, teknolojik, tıbbi ve entelektüel alanlardaki önemli başarılarının ortadan kaldırılması gerekmeyecek, ancak İsrail egemenliği ayrıştırılacak ve ortak bir konfederal modelde iç içe geçecektir.

Ortadoğu halklarının konfederasyonu fikri yeni değildir. Bu model ilk olarak 1940’larda Arendt önermiştir.²²⁴ Bu modeli bu kadar çekici kılan şey, Avrupa Birliği örneğinde kolektif ve bireysel hakların demokratik kullanımına saygı ile ulusal egemenliğin başarılı bir

şekilde parçalara ayrılmasının bir örneğini görmemizdir ve bu, son yirmi yılın tüm ekonomik ve siyasi sıkıntılarına rağmen olmuştur! Böyle bir modelin Ortadoğu'ya kolayca nakledilebilmesi mümkün değildir, ancak II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden bu yana bu ilk gerçek anlamda yeni hukuki ve siyasi oluşumla ilgili önemli olan şey, yeni bir hukuki ve siyasi egemenlik anlayışı adına militarize milliyetçiliklerin aşılmasıdır.

Bu vizyon aynı zamanda İsrail-Filistin ihtilafının çözümü için ve Ortadoğu'daki tüm halklar için arzu edilen bir alternatif sunabilir mi? Belki de mevcut çıkmazı aşmanın bir yolu, “iki halk için iki devlet” ya da “tek devlet ve iki halk” gibi yorgun formülleri geride bırakmak ve ulus-devletçiliğin ve milliyetçiliğin öldürücü siyasetinin ötesinde yeni bir siyasi birliktelik biçimi öngörme cesaretini göstermektir.

6. BÖLÜM

“Haklara Sahip Olma Hakkı”ndan “İnsani Aklın Eleştirisi”ne

Yirmi birinci yüzyılın ilk yirmi yılında mültecilerin ve sığınmacıların akıbeti dünya çapında bir sorun olarak ortaya çıkmıştır, ki bu şaşırtıcı bir durumdur. Sermayeden modaya, bilgiden habere, mikroptan paraya kadar her şeyin sınır ötesi hareketinin yoğunlaştığı bir çağda, insan hareketliliği kriminalize edilmeye devam eder Mülteci giderek sadece yabancı bir beden olarak değil; gözaltı kamplarında tutulan, sınır dışı edilen ya da saçma Avrupa bürokratik deyimiyle *hotspot*’larda toplanan bir düşman olarak muamele görmektedir.

Yahudi Soykırımı’ndan sonra küllerinden doğan ve arkasında iki dünya savaşının acı hatırasını taşıyan Avrupa Birliği’nin, son yıllarda Avrupa’ya girmesi istenen 2 ila 2.5 milyon Suriyeli ve diğer ülkelerden gelen mülteciler nedeniyle kendini çözülme noktasında bulması elbette büyük bir tarihi ironidir. Kuşkusuz, kimse 1930’larda olduğu gibi çalışma ya da imha kamplarına gönderilmez, ancak gözaltı kamplarının sayısı artar. Üstelik Avrupa Birliği daha önce; Çek ve Macar polislerinin yaptığı gibi mültecilerin kollarına silinmez mürekkep damgalayarak, Makedonların, Slovenlerin ve Macarların yaptığı gibi polis köpekleri ve tazyikli suyla kovalayarak, Yunanistan’ın adalarda barındırdığı yaklaşık 50.000 işleme tabi tutulmamış mülteciye hâlâ yaptığı

gibi, Fransa ve Birleşik Krallık'ın Calais'te şu an sökülmiş olan *jungle*'i yaratarak utanmazca yaptığı gibi, onları gelecekteki yaşamları konusunda dayanılmaz bir belirsizliğe maruz bırakarak kendi insan hakları taahhütlerini yerine getirmekte başarısız olmuştur.²²⁵

Her ne kadar mülteci krizi; ortak bir dış sınırı paylaşırken bazı durumlarda iç sınırları ortadan kaldıran Avrupa Birliği'nin özel mimarisi nedeniyle Avrupa Birliği'ni özel şekillerde etkiliyor olsa da²²⁶ bu zorlukla karşı karşıya olan sadece Avrupa kıtası değildir. Önsözde de belirtildiği üzere, 2016 yılı sonu itibarıyla dünya genelindeki mülteci sayısı 65.6 milyondur ve her 113 kişiden biri dünya genelinde yerinden edilmiştir.²²⁷

Dünya genelinde mültecilerin sayısı arttıkça, kampların sayısı da artmakla kalmamış, kamplar insanların geçici olarak tutulduğu yerler olmaktan çıkıp yarı kalıcı hale gelmiştir. Dünyanın en büyük mülteci kampı olan Kenya'daki Dadaab 20 yaşında ve 420.000 mülteciye evsahipliği yapıyor. Güney Lübnan'daki Filistin mülteci kampları, mülteci nüfusunun 1948'de mi yoksa 1967'de mi oluşturulduğuna bağlı olarak, çoğu durumda 70 ila 50 yıllıktır. Bu kamplarda yaşayan ve bazı durumlarda tüm yaşamlarını burada geçiren mülteciler, *PRS* yani “uzun süreli mülteci durumundakiler” haline gelmektedir.²²⁸

Mülteciler, sürgünler, *IDP*'ler (ülke içinde yerinden edilmiş kişiler), *PRS*'ler ve vatansız kişiler; dünyanın geri kalanı tarafından, kargaşa içinde yaşayan ve âdeta uluslararası bir devlet sistemi tarafından istikrarsız bir biçimde var olmuş yeni bir tür olarak görülmektedir. Arendt'in daha önce belirttiği gibi: “Savaş sonrası ortaya çıkan ‘yerinden edilmiş kişiler’ ifadesi, rahatsız edici ‘vatansızlık’ gerçeğini görmezden gelerek dünyadan silmek için açıkça icat edilmiştir.”²²⁹ Bu kişilerin durumu, sözde “insan hakları” – ya da eski deyimle “insanın hakları” ile “vatandaş hakları” arasındaki; insan onuruna ilişkin evrensel iddialar ile yalnızca insan haklarına sahip olanların ma-

ruz kaldığı aşağılanmanın belirlilikleri arasındaki en vahim ayrılığı ortaya koymaktadır. Sığınmacı, vatansız ve mülteci; Arendt'in haklı olarak ünlü "haklara sahip olma hakkı" tartışmasından Giorgio Agamben'in *Homo Sacer*'ine, Judith Butler'in "güvencesiz yaşamlar"ına ve Jacques Rancière'in "hakların yasalaştırılması" çağrısına kadar, geç modernite siyasetindeki çok daha derin bir rahatsızlığın *semptomları* olduğu gibi *metaforları* haline de gelmiştir.²³⁰

Bu bölümde, Hannah Arendt'in haklara sahip olma hakkı tartışmasını kısaca hatırladıktan sonra, Jacques Rancière'in Arendt'e yönelik keskin eleştirisini ele alacağım. Rancière'in Arendt'i yanlış okuyor olmasının ötesinde, hakların gerekli kılınması olarak savunduğu şeylerin çoğu Arendtçi bir siyasi eylemlilik anlayışıyla halihazırda epey uyumludur. Daha sonra Didier Fassin'in isabetli ifadesiyle "insani aklın" ikilemelerine döneceğim. Bunları ele almak için uluslararası hukuk ile özgürleştirici politika arasındaki ilişkinin yeni bir kavramsallaştırmasına ihtiyacımız vardır- uluslararası insani hukuk da dahil olmak üzere hukukun olgusallığını ve geçerliliğini (Habermas) nasıl müzakere edeceğimizi anlamanın yeni bir yoluna.

Haklara Sahip Olma Hakkı ve Pek Çok Bilmecesi

Arendt, 1933 yılından Amerikan vatandaşlığına geçtiği 1951 yılına kadar vatansız bir kişiydi.²³¹ Berlin'de Gestapo tarafından tutuklanmasının ardından Paris'e kaçtı ve burada Barones Germaine de Rothschild'in Yahudi hayır kurumlarına yaptığı bağışları denetleyerek mültecilere yardım etmeye başladı. Alman birlikleri Fransa sınırını geçmeye başladığında, 17 ila 55 yaş arasındaki tüm Alman erkeklerin ve çocuksuz kadınların toplama kamplarına gönderilmesi emredildi. Kötü şöhretli "Velodrome d'Hiver"de (şimdiki adı "Place des Martyrs Juifs" yani Yahudi Şehitler Meydanı) geçirilen bir haftanın

ardından Arendt ve diğerkleri, İç Savaş'tan kaçan İspanyol mültecilerin ve Uluslararası Tugay savaşçılarının hapsedildiğı bir kamp olan Gurs'a gitmek üzere Paris'ten bindiler.

Altı hafta sonra Fransa Nazilerin eline geçtiğinde ve tutukluların Gestapo'ya teslim edileceğı söylentileri yayıldığında, Arendt, o karışada Gurs'taki kamptan kaçmanın bir yolunu buldu. O ilk günlerin karışasında; bisiklete bindi, yürüdü ve otostop çekerek Toulouse'dan çok uzak olmayan Montauban'da bir arkadaşının evine gitti. Bir gün sokakta onu arayan Heinrich Blücher'e rastladı ve ikisi Fransa'ya geçmeyi beklerken bir ev buldular. Sonunda Marsilya'ya, oradan da İspanya üzerinden Lizbon'a ulaştılar²³² ve New York kıyılarına giden gemiye bindiler. *Totalitarizmin Kaynakları* (1951) bu dönemde şekillendi.

Arendt 1949 yılında *Die Wandlung* dergisi için yazdığı, Karl Jaspers'ın da editörlüğünü yaptığı *Totalitarizmin Kaynakları*'nda kısmen yeniden yazılan bir makalesinde; tek bir insan hakkı olduğunu ve bunun da örgütlü bir siyasi topluluğun üyesi olarak tanınmak için "Haklara sahip olma hakkı" olduğunu savunmuştur.²³³ İki yıl sonra yazacağı gibi: "Haklara sahip olma hakkının (ki bu kişinin eylemleri ve fikirleriyle değerlendirildiğı bir çerçevede yaşaması anlamına gelir) ve bir tür örgütlü topluluğa ait olma hakkının varlığından ancak yeni küresel politik durum nedeniyle bu haklarını kaybeden ve yeniden kazanamayan milyonlarca insan ortaya çıktığında haberdar oluruz. Bu kayba tekabül eden ve insan hakları arasında adı bile geçmeyen hak, on sekizinci yüzyılın kategorilerinde ifade edilemez çünkü bu kategoriler hakların doğrudan insanın 'doğasından' kaynaklandığını varsaymaktadır ... haklara sahip olma hakkı ya da her bireyin insanlığa ait olma hakkı, insanlığın kendisi tarafından garanti altına alınmalıdır. *Bunun mümkün olup olmadığı hiçbir şekilde kesin değildir,*" (OT, 296-97. Vurgu bana ait). O zamandan bu yana "haklara

sahip olma hakkı”, vatansızların, mültecilerin, sığınmacıların ve yerinden edilmiş kişilerin, yani “kişinin eylemleri ve fikirleriyle yargılandığı” çerçevenin dışına itilmiş olanların müşkül durumunu yakalamak için kullanılan en bilindik ifade haline gelmiştir.

Arendt’in ünlü satırları, birbirinden ayrılması gereken birkaç felsefi meseleyi gündeme getirmektedir ve bunlardan ilki hakların normatif gerekçelendirilmesidir. Bu tartışma boyunca Arendt, insan haklarının herhangi bir insan doğası ya da tarihi anlayışına dayandırılmasına karşı polemik yürütür. Ona göre, insan doğası kavrayışları, insanları doğada bulunan varlıklara benzer salt tözlermiş gibi ele alma hatasına düşmektedir. Augustine ve Heidegger’i izleyerek, varlık sorusunun kendileri için bir soru haline geldiği kişilerin insanlar olduğunu savunur. Augustine’den alıntı yapar: “Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?” (“O halde ben neyim, Tanrım? Benim doğam nedir?”) Cevap basitçe, “quaestio mihi factus sum”, “kendim için bir soru haline geldim,”dir (HC, dn. 2, 11). Bu kendini sorgulama kapasitesi aynı zamanda kişinin özgürlüğünün de kaynağıdır. Her ne kadar insan özgürlüğü sınırsız olmasa da ve “insanlık durumu”nun – yani dünyevilik, çoğulluk, doğallık ve emek, çalışma ve eylemin – olgusallığına tabi olsa da haklara sahip olma hakkını sabit bir insan doğası kavramı ışığında değil, yalnızca bu duruma atıfta bulunarak gerekçelendirmeye çalışmalıyız.

Arendt’in tarih kavramının oynayabileceği her türlü meşrulaştırıcı rolü reddetmesi karmaşıktır. Arendt, 1950’lerin sonlarından itibaren, bir siyaset felsefesi yerine bir tarih felsefesi ikame ederek Batı siyasi düşünce geleneğini sona erdirmekle suçladığı Karl Marx ile tartışmaya girmiştir.²³⁴ Arendt’in Marx okuması genellikle küçümseyici ve yanıltıcı; Marx’a tarihsel nedensellik ve teleoloji gibi çok az savunulabilir kavramlardan bazılarını atfetmektedir. Üçüncü bölümde tartışıldığı üzere, bu açıdan Walter Benjamin’in “*Tarih Felse-*

fesi Üzerine Tezler”inden çok etkilenmiştir.²³⁵ Ağustos 1939’da imzalanan Alman-Sovyet Saldırmazlık Paktı’nın etkisiyle faşizmin saldırısına karşı direnişe geçemeyecek kadar sersemlemiş olan dönemin Alman sosyal demokratlarıyla polemige giren Benjamin, onların determinist tarih anlayışlarına karşı çıkmıştır. “Üretim güçleri” olarak adlandırılan gayrişahsi toplumsal güçlere, kaçınılmaz siyasi değişimin motoru olacaktırmış gibi davranma ayrıcalığı tanınmanın, tarihe bir nihai hedef, bir *telos* atfeden teleolojik bir açıklamadan daha az yanıltıcı olmadığını iddia etmiştir. Bu tür açıklamalar ahlaki açıdan kınanabilir çünkü insanları “dünya ruhunun” (Hegel) ya da üretim güçlerinin (Marx) pasif araçları haline getirirler ve onları muhalif eylemlilikten yoksun bırakırlar. Benjaminsci bir deyimle “tarihi tersine çevirmek” gerekir.²³⁶

O halde Arendt’in haklara sahip olma hakkı için kendi felsefi gerekçelendirmesi nedir?²³⁷ Aşağıdaki gibi pek çok kesit Arendt’in kararcılığını ve/veya siyasi varoluşçuluğunu sergilediği şeklinde okunmuştur: “Eşit doğmayız; bir grubun üyeleri olarak kendimize karşılıklı olarak eşit haklar sağlama kararımızın gücüyle eşit oluruz. Politik yaşam, örgütlenme yoluyla eşitlik üretebileceğimiz varsayımına dayanır, çünkü insan eşitleriyle birlikte ve yalnızca eşitleriyle birlikte hareket edebilir, değişebilir ve ortak bir dünya inşa edebilir,” (OT, 301). Bazıları bu kesitleri yalnızca Arendt’in varoluşsal kararcılığının bir göstergesi olarak değil, aynı zamanda hakların “Fransız” yorumunun aksine “İngiliz” yorumunu kabul ettiği şeklinde yorumlamıştır. “İnsan Haklarının Aporia’ları ve ‘Tek’ İnsan Hakkı. Hannah Arendt’in Argümanının Tutarlılığı Üzerine” başlıklı makalesinde Christoph Menke, Arendt’in Edmund Burke’ün insan hakları eleştirisine yaptığı “gecikmiş” ve “ironik” atfı değerlendirmektedir (OT, 299-301). Menke şöyle yazar: “Dolayısıyla, ‘olduğu gibi’ haklar yoktur çünkü ‘olduğu gibi’ yasalar da yoktur. Arendt’e göre bu çifte kav-

rayış – ilk olarak tüm hakların yasalara bağlı olduğu ve ikinci olarak tüm siyasi mevzuatın kaçınılmaz olarak belirli bir ‘yerele’ bağlı olduğu kavrayışı – Burke’ün ‘bir İngilizin haklarını’ insanın haklarına tercih ettiğine dair ünlü ifadesinin gerçek özüdür.”²³⁸ Hakların bu sözde “İngiliz yorumu”, Arendt’in pozisyonunu, insan haklarının, kişinin bir topluluğun öznesi olarak statüsü sayesinde kendisine tahakkuk eden “hak sahiplikleri” veya “gerektirimler” olarak görüleceği bir sosyal gelenekçilik biçimine indirger. Arendt’in, Edmund Burke’ün Fransa’daki devrimin çılgınlıkları üzerine düşüncelerini “ironik” bir şekilde onaylamasından ne çıkarırsak çıkaralım, onun haklara sahip olma hakkı tartışmasının tamamı, Burke’ünkünden farklı olarak, statükonun bir eleştirisi ve devlet sisteminin egemen ayrıcalıklarını dönüştürmeye yönelik bir savunudur. Arendt, o zamanlar Jeremy Bentham’ın ve günümüzde Alasdair MacIntyre’ın aksine, insan haklarını “saçma sapan bir şey” olarak görmez.²³⁹

Menke, bunun Arendt’in tek niyeti olamayacağını kabul eder ve Arendt’in *Devrim Üzerine*’deki düşüncelerinin temelinde, Déclaration de Droits de l’Homme (İnsan Hakları Beyannamesi) ile Bill of Rights (Haklar Bildirgesi) arasında ayrım yapması yatmaktadır. Haklar Bildirgesi her zaman belirli bir insan topluluğu için geçerli-yken, “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi”nin herkesin evrensel hak talepleri için geçerli olduğu varsayılır. Haklara sahip olma hakkı, halihazırda bir yönetimin üyesi olan kişilerin sahip olduğu haklarla aynı düzende olamaz; bu nedenle bir Haklar Bildirgesi onun anlamını yakalayamaz. Bu hak bir üyelik hakkıdır “onsuz diğerlerinin gerçekleştiremeyeceği tek haktır.”²⁴⁰ Menke bu üyelik hakkını vatandaşlık ve milliyet hakkı olarak değil, Arendt’in insan onuru kavramı ışığında yeniden yorumlamaktadır. İnsan onuru, siyasi topluluğun bir üyesi olarak haklara sahip olmaktan ibarettir.²⁴¹ Menke daha sonra epey şaşırtıcı bir sonuca ulaşır: “Bir kavram olarak insan onuru, an-

cak ilk olarak modern doğal hukuktan tamamen farklı bir antropoloji, yani yarı-doğal insan ‘ihtiyaçları’ veya ‘çıkarları’ antropolojisi yerine politik-dilsel bir yaşam biçimi antropolojisi getirirse ve ikinci olarak insan onuru kavramı tamamen farklı bir temel hak kavramı, yani öznel hakları insan için doğru olanın ne olduğu deneyimine dayandıran bir kavram haline getirirse insan hakları krizinden bir çıkış önerebilir.”²⁴²

Elbette Arendt’in modern doğal hukuk teorisyenlerinden epey farklı bir felsefi antropoloji geliştirdiği konusunda hemfikir olabiliriz. İnsanın özü ile insanlık durumu arasında yaptığı ayırım, insan doğası teorilerinin bu reddine dayanır. Yine de insan onuru politik-dilsel bir yaşam formunun antropolojisinde kök salmış olsa bile, bu iddia o kadar geneldir ki içi boştur. Aynı insanlık durumu, insani aidiyet koşullarını olumsuzlamaya ve yok etmeye çalışan totalitarizme ve devletin yokluğuna da yol açabilir. Bu nedenle, Menke’nin “öznel hakları insan için doğru olanın ne olduğu deneyimine” dayandırmaya yönelik yarı-nesnelci çağrısı ikna edici değildir, çünkü bütün mesele “insan için doğru olanın” ne olduğunu tanımlamaktır. Menke’nin Arendt’in insan hakları aporia’sına verdiği yanıt, nihayetinde, yeni bir felsefi antropoloji olarak yorumlanan insanlık durumundaki insan onurunun ontolojik temeline başvurmaktadır. Arendt’in “özgürlük uçurumunu” ve çalışmalarındaki politik olanın beklenmedik ve olumsal boyutlarını vurgulayan Arendt okumaları bana Arendt’in niyetine daha yakın görünüyor.

Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants (Haklar Çağında Haksızlık. Hannah Arendt ve Göçmenlerin Çağdaş Mücadeleleri)* isimli kitabında bu meseleleri yeni bir şekilde ele alır. Çıkış noktası “haklaştıracı prosedürler yoluyla elde edilen bir temel değıl ... insan haklarını kuran siyasi pratikler ... Haklara sahip olma hakkı, çarpıcı te-

melsizliğıyle bizi, belgesiz göçmenler tarafından dile getirilenler gibi yeni hak taleplerini, yeni bir siyasi ve normatif dünyanın icadını ve ifşasını içeren beyanlar olarak anlamaya sevk eder.”²⁴³ Menke gibi beyanları evrensel hakları temellendirme girişimleri olarak görmek yerine Gündoğdu, Arendt’in devrimci “özgürlük uçurumu”nun yarattığı yeni başlangıçlar analizine başvurur (Arendt, *The Life of the Mind*, cilt 2, Willing, 207). Bu tür başlangıçlar “zamanın doğrusal sürekliliğini kırar”²⁴⁴ ve yeni kuralların ve kurumların kurulmasını gerektiren yeni bir siyasi pratik başlatır. Bu bağlamda, “söz konusu olan yalnızca gerekçelendirme ya da akıl verme değil, *yeni bir dünyanın siyasi icadı ve ifşasıdır*” (vurgu metinde).²⁴⁵

Yeni başlangıçlar, ortaya çıkışları tümdengelsel olarak öngörülebilir veya bu ilkelerden çıkarılabilir olması anlamında bu ilkelere dayandırılmasa bile, “ilkeler” tarafından canlandırılır. Arendt, Montesquieu’yu izleyerek, ilkeyi canlandırıcı bir ruh olarak anlar.²⁴⁶ O halde haklara sahip olma hakkı çağrısını canlandıran ilke nedir? Gündoğdu, haklara sahip olma hakkı çağrısını canlandıran ilkenin, “siyasi faaliyette eşit hak talebini ifade eden ve eşitlik ile özgürlüğün ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiş doğasını vurgulayan” eşit-özgürlük (equaliberty) olduğu konusunda Étienne Balibar²⁴⁷ ile hemfikirdir.²⁴⁸ Bir ilke olarak eşit-özgürlük, “hakların, vatandaşlığın ve insanlığın kurumsallaşmış konfigürasyonları tarafından tam olarak yetkilendirilmeyen” yeniden kurulumların içinde ve aracılığında canlandırılır. Bu tür yinelemeli uygulamalar, bizi daha önce haklara sahip insan varlıkları olarak tanınmayan yeni öznelerle tanıştırdığı için politik ve normatif evrenimizin sınırlarını değiştirir.”²⁴⁹

Gündoğdu’nun da belirttiği gibi, Arendt’in bu okuması benim demokratik yinelemeler ve hukuk-yaratıcı siyaset kavramlarıma epey benzemektedir.²⁵⁰ Ancak Gündoğdu, evrenselci ve kozmopolitan insan hakları normlarının geçerliliğinin yalnızca demokratik yi-

neleme eyleminden değil, söz edimlerine içkin olan bağlam-aşkın normlardan kaynaklandığı iddiama itiraz etmektedir. Geçerlilik iddialarını gündeme getiren söz edimlerinin varsaydığı bağlam-aşkın normlara başvurmam, basitçe, bu tür geçerlilik iddialarını kurtarmayı amaçlayan herhangi bir diyalogda, eşit – özgürlüğün – yani, konuşma ortaklarının eşitliğinin ve “evet” veya “hayır” deme konusunda eşit – özgürlüklerinin – karşı olgusal olarak varsayıldığı anlamına gelir. Siyasi otorite rasyonel olarak gerekçelendirilebilir olduğu ve sadece zora, baskıya, şiddete ve hileye dayanmadığı sürece,²⁵¹ birbirimize her hitap ettiğimizde ve karşılıklı olarak kabul edilebilir gerekçeler sunmaya çalıştığımızda, eşit-özgürlüğü karşı-olgusal olarak yürürlüğe koyarız.

Bu görüş; yeni bir ilkenin siyasi hayatımıza girdiği, yeni öznelere hakların, vatandaşlığın ve insanlığın anlamını yeniden yapılandıracak şekilde kamusal alana girdiği anlarla hiç de uyumsuz değildir. Böyle bir yeniliğin farkına varmak için evrensel ve tikeli yeni bir takımyıldız içinde sunmamız gerekir çünkü yeni ancak eskinin, verili kabul edilenin tanınabilir bir arka planı karşısında yenidir. Yeni takımyıldızlar terimleri, pratikleri, kurumları ve özne konumlarını farklı bir dünyanın şeklini ortaya çıkaracak şekilde yeniden düzenler. Yeni olanın aynı zamanda tiksindirici ve hayal edilemez olabileceğini ya da Arendt’in imha kamplarının benzeri görülmemiş yönünün yaptığını düşündüğü gibi “ayaklarımızın altında bir uçurum” açabileceğini ihmal ederek yeniye romantikleştirmemeye dikkat etmeliyiz.²⁵² Yeni olan her şey iyileştirici değildir; yeni, savunulabilir daha iyi ve daha adil bir dünya yaratmak için mevcut unsurların tekrar yapılandırılmasıdır.

Haklara sahip olma hakkını harekete geçiren eşit-özgürlük ilkesi, gücünü tam da felsefenin neden ötekinin hak sahibi bir kişi olarak tanınmaktan dışlandığına dair gerekçeler arama hakkını inkâr ede-

meyeceği gerçeğinden alır. Herhangi bir insanı, eninde sonunda gerekçelerle temellendirilmesi gerekecek bir geçerlilik iddiasının muhatabı olma hakkından mahrum bırakacak kadar iyi gerekçeler yoktur.²⁵³ Bu ince ama hayati kavrayış, haklara sahip olma hakkının gücünü anlamak için elzemdir. Arendt, bu iddiaya başvurarak, bir yandan bu tür hakları tüm insanlardan esirgemek için iyi bir neden olmadığını gösterirken, diğer yandan da mevcut “devlet-insan-toprak” (OT, 282) üçlüsünü bu tür hakları barındıracak şekilde yeniden yapılandırmanın zorluğunu ortaya koymaktadır. Bu ifadenin aporetik doğası, yeni bir düzenlenişin neye benzeyebileceğini buyurmadan mevcut hak düzenlenişini aşar. Bu nedenle, onun pozisyonunu bir tür hukuki pozitivizm ya da sözde bir insan onuru ontolojisi ile karıştırmamak, haklara sahip olma hakkının radikalliği konusunda ısrar etmek önemlidir.

Bir Yer Edinme Hakkı Olarak Haklara Sahip Olma Hakkı

The Right to Have Rights: Citizenship, Humanity, and International Law (Haklara Sahip Olma Hakkı Vatandaşlık, İnsanlık ve Uluslararası Hukuk) adlı yakın tarihli bir çalışmada Alison Kesby, haklara sahip olma hakkını beş başlık altında incelemiştir: “Dünyada bir yer edinme hakkı” olarak haklara sahip olma hakkı; ulusluluk hakkı, vatandaşlık hakkı; insanlık hakkı ve siyasi eylemlilik hakkı.²⁵⁴ Arendt’in “dünyada bir yer”e sahip olma tartışması çok önemlidir çünkü aynı anda birçok boyutta hareket eder ve bu nedenle dikkatli bir analiz gerektirir.

Arendt’in kendisi de iki düzlemde yazar ve sıklıkla duraklama ya da açıklama olmaksızın birinden ötekine geçer. Ben bunları fenomenolojik ve kurumsal yer analizi olarak adlandıracam. Arendt (OT,

376), “İnsan haklarının temel yoksunluğu, ilk olarak ve her şeyden önce, dünyada fikirleri anlamlı ve eylemleri etkili kılan bir yerden yoksunlukta kendini gösterir,” diye yazar ve şöyle devam eder: “Bu aşırılık ve sadece bu aşırılık, insan haklarından yoksun bırakılan insanların durumudur. Özgürlük hakkından değil, eylem hakkından; istediklerini düşünme hakkından değil, fikir hakkından mahrumlardır,” (OT, 376; benim vurgum). Arendt için dünyadaki bir yer her zaman insan davranışının ve etkileşiminin gerçekleştiği, düşünce ve kanaatlerin iletildiği bir alandır çünkü insanlar ancak birbirlerine görünerek var olabilirler (HC, 179).²⁵⁵ İnsanlık durumu, içinde hareket ettiğimiz, konuştuğumuz ve etkileşimde bulunduğumuz bir görüşler alanında ortaya çıkar. Bu görüşler alanı her zaman kamusal ve siyasi bir alan olarak kurumsallaşmaz; yalnızca belirli koşullar altında görüşler alanı kendi kurumları, yasaları ve diğer alanlardan sınırlarıyla kamusal bir alan haline gelir. Tek ve aynı pasajda fenomenolojik bir kayıttan kurumsal bir kayda geçen Arendt için vatansız, mülteci ve yerinden edilmiş kişinin “özgürlük hakkından değil, eylem hakkından; istediklerini düşünme hakkından değil, fikir hakkından” mahrum bırakıldığı söylenir. Açıkça söylemek gerekirse; bu tür bireyler, özellikle kamplarda tutuldukları koşullarda, elbette belirli şekillerde hareket etme özgürlüğünden mahrumlardır ancak aynı zamanda, söylediklerinin ve yaptıklarının başkaları tarafından tanınabileceği ve yanıtlanabileceği kurumsal ve etkileşimsel bir çerçeveden yoksun olmaları anlamında “eylem hakkından” ve “fikir hakkından” mahrumlardır. Sadece dünyada paylaşılan bir kamusal çerçeveye göre ayrıştırılabilen tanınmış geçerlilik iddialarının kaynağı olmaktan çıkmışlardır. Sorumluluk ve eylemlilik kapasiteleri giderek azalmaktadır. Tam da içinde konumlanabilecekleri kanıtlanabilir, kurumsal ve etkileşimsel bir çerçeveye sahip olmadıkları için dünyasız kalma tehdidiyle karşı karşıyalardır. Kişinin küçük dü-

şürülmesi ile gözaltı ve toplama kamplarında zaman geçtikçe artan gerçekdışılık hissi, özellikle Elie Wiesel'in, Primo Levi'nin, Imre Kertesz'in ve benzerlerinin edebiyat eserlerinde incelenmiştir.²⁵⁶ Bruno Bettelheim gibi kamplardaki bu fenomenleri inceleyen sosyal psikologların bulgularının farkında olan²⁵⁷ Arendt'in tartışması, bir dünyasızlık fenomenolojisi ile vatansızların kamusal alan kaybı arasında gidip gelmektedir. Dünyadaki yerlerini kaybetme sürecinde olan insanlara ne tür bir ahlaki ve siyasi eylemlilik atfedebiliriz? Kamplarda insan eylemlerinin ve sözlerinin ortaya çıktığı alanın öylece sona ermediği ve insanların eylem ve fikir kapasitelerini tamamen kaybetmedikleri açıktır. Bununla birlikte, bu tür kamp mahkûmları arasında sıkça görülen depresyon, ilgisizlik, boşluğa bakma ve çözölüm fenomenleri, Arendt'in dünyasızlık fenomenolojisinin epey yerinde olduğunu kanıtlamaktadır (OT, 439).

Haklara Sahip Olma Hakkı ve II. Dünya Savaşı Sonrası Hukuki Gelişmeler

Arendt'in haklara sahip olma hakkına ilişkin tartışmasını kaleme almasından bu yana, uluslararası kurumlar ve uluslararası hukuk, Arendt'in yazdığı arka plana karşı manzarayı değiştirmiştir. 1948'de kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 13, 14 ve 15. maddeleri bu sorulardan bazılarını ele almıştır. Madde 13 şöyledir: "Herkes, her devletin sınırları içinde serbestçe dolaşma ve oturma hakkına sahiptir." Bu maddenin ikinci fıkrası şöyledir: "Herkes, kendi ülkesi de dahil olmak üzere herhangi bir ülkeyi terk etme ve ülkesine geri dönme hakkına sahiptir." Madde 14 "sığınma hakkı"nı düzenlemektedir: "Herkes zulüm karşısında başka ülkelere sığınma ve sığınma olanaklarından yararlanma hakkına sahiptir." İkinci fıkra, "bu hakkın, gerçekten siyasi olmayan suçlardan veya Birleşmiş Mil-

letler'in amaç ve ilkelerine aykırı eylemlerden kaynaklanan kovuşturmalarda kullanılamayacağını" öngörerek bazı sınırlamalar getirmektedir. 15. Madde, "herkesin bir vatandaşlık hakkına sahip olduğunu" belirterek "vatandaşlıktan çıkarılma" veya "vatandaşlığın kaybedilmesine" karşı güvenceler arar ve ayrıca "hiç kimse keyfi olarak vatandaşlığından mahrum bırakılamaz ve vatandaşlığını değiştirme hakkından yoksun bırakılamaz."²⁵⁸

Birleşmiş Milletler'in 1948 tarihli *Soykırım Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılması Sözleşmesi*, 1951 tarihli Mültecilerin Statüsüne İlişkin Cenevre Sözleşmeleri ve özellikle de iki ulusal insan hakları sözleşmesi, yani *Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme* [(MSHUS); 1966 yılında imzalanan ve 1976 yılında yürürlüğe giren, 2016 yılı itibarıyla 168 devletin taraf olduğu] ve *Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesi* [(ICESCR); aynı yıl yürürlüğe giren ve 2016 yılı itibarıyla 164 devletin taraf olduğu], bu belgeler ve yarattıkları uyum ve izleme kurumları, uluslararası insan haklarına hak kazanma ve bu haklardan yararlanma konusundaki yasal manzarayı değiştirmiştir.²⁵⁹

Uluslararası insan hakları teorisi ve pratiği Arendt'in düşünceleri için çıkarımlara sahiptir. İlk olarak, İHEB'in 15. Maddesi "vatandaşlıktan çıkarma" ve insanları "vatansız" kılmanın uluslararası insan haklarının ihlali olduğuna dair Arendt'in niyetiyle tam bir uyum içindedir. Vatandaşlıktan çıkarmanın tersi "vatandaşlığa kabul" veya vatandaşlığa erişim ya da bir yönetimde bir tür daimî üyelik veya ikamettir. Vatandaşlıktan çıkarılmaya karşı birçok hüküm bulunmasına rağmen, uluslararası sözleşmelerin hiçbirinde böyle bir insan hakkı bulunmamaktadır. Günümüz dünyasında on milyon vatansızın hâlâ tanıklık ettiği gibi, vatandaşlık vermek ve bunun verilebileceği koşullar egemen devlet ayrıcalıkları olarak kalmaktadır. *Ötekilerin Hakları* adlı kitabımda, üyelik ve vatandaş-

lğa ilişkin böyle bir insan hakkının nasıl formüle edilebileceğini önermişim.²⁶⁰

Arendt, uluslararası insan hakları hukukundaki gelişmelerin vatsansızların ve yerinden edilenlerin kötü durumunu ele almak için kesinlikle gerekli olduğunun farkında olsa da *The Origins*'in yazıldığı dönemde uluslararası hukukun “yalnızca egemen ulusların barış ve savaştaki ilişkilerini düzenleyen yasalar ve anlaşmalarla ilgili olduğuna” inanıyordu (çeviri bana ait).²⁶¹ Nürnberg duruşmalarında Başyargıç Jackson tarafından önerilen “insanlığa karşı suçlar” kavramını “ulusların üzerinde” duracak bir yasallık biçimi öngördüğü için desteklemiş, ancak o dönemde var olan devlet egemenliği anlayışı altında bunun imkânsız olduğunu iddia etmiştir.²⁶²

Bununla birlikte, egemenliği aşan hak talepleri ile egemenlik normları arasında süregelen bu gerilim, savaş sonrası dönemin mülteci ve sığınma hareketlerini düzenleyen başlıca hukuki belgelerinde olduğu kadar hiçbir yerde bu kadar belirgin değildir. 1951 Mülteci Sözleşmeleri ve 1967 Protokolü, konvansiyon mültecileri ile iç savaş, genel şiddet ve doğal felaketler nedeniyle yerinden edilen diğer kişiler arasında bir dizi ayırım yaratmaktadır. Bir yandan, “geri göndermeme ilkesi o kadar temeldir ki, buna hiçbir çekince veya istisna getirilemez. Bu ilke, hiç kimsenin bir mülteciyi, yaşamına veya özgürlüğüne yönelik tehditlerden korktuğu bir bölgeye, kendi isteği dışında, her ne şekilde olursa olsun sınır dışı edemeyeceğini veya geri gönderemeyeceğini (*refouler*) öngörmektedir.”²⁶³ Öte yandan, korunan beş kategori şunlardır: Irk, din, milliyet, belirli bir sosyal gruba mensubiyet veya politik görüş. Kanada ve ardından Amerika Birleşik Devletleri'nin öncülüğünde, bu kategoriler yakın zamanda kadın sünneti ve çocuk evlilikleri gibi cinsiyete dayalı ve cinsiyetle ilgili suçları da kapsayacak şekilde genişletilmiştir.²⁶⁴ Sözleşme mültecisi esas olarak muhalif, vicdan mahkûmu ve direniş savaşçısından

esinlenerek modellenmiştir. Sözleşme, bireysel zulmün kanıtlanmasını gerektirmekte, mültecilerin kendilerine ve kabul eden devletlere epey ağır bir idari inceleme ve doğrulama prosedürü yüklemektedir.

Genel şiddetin, etnik temizliğin, iç savaşların ve devlet dışı gruplar arasındaki silahlı çatışmaların arttığı bir çağda, 1951 Sözleşmesi en savunmasız kişilerin haklarını ele almak için ne anlamda yeterlidir? Bu tür endişelere yanıt olarak, Afrika Birliği Örgütü (şimdiki adıyla Afrika Birliği) devlet başkanları, 10 Eylül 1969'da Addis Ababa'da kabul edilen ve 20 Haziran 1974'te yürürlüğe giren *Afrika'daki Mülteci Sorunlarının Özel Yönlerini Yöneten Sözleşme*'yi formüle etmiştir.²⁶⁵ Benzer bir belge olan Cartagena Mülteciler Bildirgesi, 1922 Kasım 1984'te Kolombiya'nın Cartagena kentinde düzenlenen bir kolokyumda kabul edilmiştir. Bu belge bağlayıcı olmamakla birlikte, Orta Amerika, Meksika ve Panama'da mülteci işlemleri ve yeniden yerleştirme için bölgesel standartlar belirlemiştir.

Cartagena Bildirgesi'ne göre "genel şiddet, yabancı saldırganlığı, iç çatışmalar, insan haklarının kitlesel ihlali veya kamu düzenini ciddi şekilde bozan diğer durumlar nedeniyle yaşamları, güvenlikleri veya serbest yaşamları tehdit altında olduğu için ülkelerinden kaçan kişiler mülteciler arasındadır."²⁶⁶

Ne 1951 Mülteci Sözleşmesi ne de diğer yasal belgeler aşırı yoksulluk ve maddi yoksunluk koşullarını meşru sığınma gerekçesi olarak tanımaktadır. Ekonomik göçmenler, sahte koruma ve sığınma taleplerinde bulunan bireyler olarak kabul edilmektedir. Peki, aşırı yoksulluk ve maddi yoksunluk neden bunlardan kaçma fırsatı aramak için meşru bir gerekçe değildir? Özellikle de küresel ekonomik karşılıklı bağımlılık koşullarında, gelişmiş kapitalist ekonomilerin tüm dünyada çevreye zarar veren politikalarının geniş kapsamlı sonuçları varken, sözde ekonomik göçmenleri kapıdan çevirmek ya da daha iyisi Calais'teki sözde "*jungle*"da yapıldığı gibi üzerlerine taz-

yikli su sıkmak ya da polis köpeklerini salmak ne kadar mantıklıdır? Aşırı yoksulluğun giderilmesi, işkence görmeme hakkı kadar temel bir insan hakkı değil midir?

Dahası, bireyleri sığınma ve iltica arayışına iten koşullar ve nedenler her zaman kolektif olsa da insan hakları hukukunun öznesi bireydir; bireyi merkeze alan hukuk, *devletler toplumunda bu kolektif koşullara yol açan ekonomik, iklimle ilgili, askeri ve diğer faktörlerin karşılıklı bağımlılığını* ihmal etmek zorunda kalmaktadır. Yasalar ve hukuki rejimler, bireyleri idari bağımlılık koşullarına hapseden başka ayrımlar ve farklılaşmalar yaratır. Yerinden edilmiş kişiler, uzun süreli durumlardaki mülteciler ve vatansız kişiler arasında bu tür ayrımlar yaratan *legal yönetimselliğin* bu yönü, iki ucu keskin bir kılıçtır ve genellikle bireyleri, insan haklarının korunmasının en başta garanti altına almayı amaçladığı özerklik, haysiyet ve inisiyatiften mahrum bırakır. Mülteci kampları ister şehirlerde ister çöllerde olsun, aşağılanma ve insan hakları ihlallerinin yaşandığı yerlerdir. Bu arada kelle sayma, statü verme ve yasal sınıflandırmaya ilişkin ayrıntılı oyun, ulusötesi bir dizi kurumlar, anlaşmalar ve davaların yanı sıra yüzlerce STK ve INGO (uluslararası sivil toplum kuruluşları)'ya ek olarak yardım çalışanları, insancılar, kamp yöneticileri ve uluslararası hukukçulardan oluşan ordular yarattı. Yasal araçların bu sınırlamaları, doğurdukları legal yönetimsellik aygıtıyla “insani aklın” tuzaklarıyla sonuçlanmaktadır.

İnsani Aklın Eleştirisi

Bu terimi kendisine borçlu olduğumuz Didier Fassin şöyle tanımlıyor: “İnsani akıl güvencesiz hayatları yönetir: İşsizlerin ve sığınmacıların hayatlarını, hasta göçmenlerin ve AIDS’li insanların hayatlarını, felaketzedelerin ve çatışma mağdurlarının hayatlarını – insani

yönetimin koruyarak ve ortaya çıkararak var ettiği tehdit altındaki ve unutulmuş hayatları.”²⁶⁷ Uzun yıllar Médécins Sans Frontières (Sınır Tanımayan Doktorlar) ile üst düzey bir görevde çalışmış olan Fassin, kesinlikle uluslararası insan hakları siyasetinin dallarından biri olan “insani aklın” eksiklikleri konusunda acımasızca dürüsttür. Şöyle yazıyor: “İnsani aklın ne anlama geldiğini ve neleri gizlediğini kavramaya çalıştım, onu ne mümkün olan tüm hükümetlerin en iyisi olarak ne de bizi yanıltan bir yanılsama olarak ele aldım. Bana öyle geliyor ki, ona çeşitli açılardan bakarak... insancıl aklın küresel mantığını daha anlaşılır hale getirebiliriz.”²⁶⁸

İnsani aklın Arendt’in haklara sahip olma hakkı ile ilişkilendirildiği daha erken ve etkili bir eleştirisi Jacques Rancière tarafından “*Who Is the Subject of the Rights of Man?*” (İnsan Haklarının Öznesi Kimdir?) adlı eserde formüle edilmiştir.”²⁶⁹ 2004 yılında, ABD’nin Irak’ı işgali gerçekleştikten ve Afganistan ile Irak’taki savaşlar doruk noktasına ulaştıktan sonra kaleme alınan Rancière, 1970’ler ve 80’lerde Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği’ndeki muhalif hareketler tarafından canlandırılan İnsan Haklarının ya da daha çağdaş bir dile İnsan Haklarının, yirmi birinci yüzyılın ilk on yılında nasıl “haksızların, evlerinden ve topraklarından kovulan ve etnik kıyım tehdidi altındaki halkların haklarına” dönüştüğüne dikkat çekerek başlıyor. Bu haklar giderek daha fazla mağdurların hakları, kendi adlarına herhangi bir hak ya da hatta herhangi bir talepte bulunamayanların hakları olarak ortaya çıktı, öyle ki sonunda bu hakların ‘insani müdahale’ hakkı adına – ki bu hak büyük ölçüde işgal hakkına indirgenmiştir – Uluslararası Haklar binasını yıkma pahasına.”²⁷⁰ Haksızların hakları olan insan hakları, en iyi ihtimalle insani aklın, en kötü ihtimalle de insani müdahalenin ideolojik iskeleti haline geldi.

Rancière’in makalesi polemik açısından zengin ve genellemeleri açısından geniş kapsamlıdır. Çoğu zaman Arendt’in söylediklerine

dair kendi anlayışı ile Arendt'in sözlerinin Giorgio Agamben gibi başkaları tarafından nasıl kullanıldığını ayırt etmek zordur. Agamben'in "kamp modernitenin '*nomos*'u olarak ifade edilebilir"²⁷¹ iddiasını yorumlayan Rancière, mülteci kamplarının, İspanya'daki Meluia veya İtalya'daki Lampedusa gibi ulusal otoriteler tarafından yasadışı göçmenlerin park edildiği bölgelerin ya da geçen yüzyılın Nazi ölüm kamplarının,²⁷² böylece "biyo-iktidar" uygulayan bir egemenliğin kapsamlı mantığı altına alındığını belirtir. Bu gerçekten de Hegel'in deyimiyile "içerisinde bütün ineklerin siyah olduğu gece"dir,²⁷³ yani ilgili tüm ayrımların ortadan kalktığı bir düşünce tarzıdır. Totalitarizmin kendine özgü mantığını modern kitle demokrasilerinden ve tiranlık ve despotizm gibi diğer birçok rejim biçiminden dikkatle ayıran Arendt gibi kamplar da burada moderniteye içkin kapsamlı bir biyo-iktidar mantığının doruk noktası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rancière, Arendt'in İnsan Hakları'nın "hiçbir hakkı olmayanların hakları, hakkın sadece alay edilmesi" olduğunu savunduğunu düşünmektedir.²⁷⁴ Ona göre bu denklem, dünyadaki yerlerini kaybetmiş ve bir yönetimdeki üyeliğin kamusal çerçevesinin dışına atılmış olan bu bireylerin salt yaşama hapsolmuş olmaları nedeniyle mümkün olmaktadır; bu da Arendt için *idiotes*'in yaşamı anlamına gelmektedir – Yunanca "özel yaşam"ın, yani apolitik bir yaşam sürerlerin yaşamının etimolojisinden türeyen bir sözcük. Yukarıda Arendt'in kendisinin *görünüşler alanı fenomenolojisi* ile *kamusal alan* arasında net bir ayrım yapmadığını, bunun sonucunda da vatanlıkların eylem ve fikir hakkından mahrum olduğunu iddia ettiğini ve böylece kamusal bir üyelik çerçevesinin kaybının bir şekilde görünüşler alanının tamamen sona ermesine eşdeğer olduğunu öne sürdüğünü belirtmiştim. Öyle değildir. Birey için görünüşler alanı yalnızca ölümle sona erer.

Rancière'in Arendt'le temel anlaşmazlığı demokrasi sorusu etra-

fında toplanır; Arendt'in insan haklarının paradokslarına ilişkin teşhisinin "aslında bir demokrasi eleştirisi" anlamına geldiğini iddia eder.²⁷⁵ Rancière'in okumasına göre, "insan hakları"nı "*idiotes*"ın ya da yalnızca özel bireyin haklarıyla özdeşleştiren Arendt, demokrasi-nin özünün kamusal ile özel arasındaki sınıra meydan okumak olduğunu göremez. Bunun yerine kamusal/özel ayrımını özsellerleştirir. Ve eleştirel bir el çabukluğuyla, "vatansız, mülteci ve sığınmacı", "özel, yoksul, politikleşmemiş birey" ile özdeşleştirilir. Oysa Arendt'in işaret ettiği nokta tam da yoksul, özel ve politikleşmemiş bireylerin bir yönetime ait olduklarıdır; onlar bir insan topluluğunun üyeleridir ve durumları, hiçbir insan topluluğunun onları istemiyor gibi görüldüğü devletsizlerin durumuyla karşılaştırılmaz. Bu noktada, Arendt'in kölelerin bile devletsizlerden daha fazla hakka sahip olduğuna dair ironik yorumunu hatırlayın!²⁷⁶

Rancière, Arendt'i neden bu kadar açık bir şekilde yanlış okuyor? Öncelikle Arendt'in konumunu, "iktidar ve baskı meselelerinin depolitize edilmesi [ve] artık politik olmayan bir istisnailik alanına, politik uzlaşmazlığın erişiminin ötesinde yer alan antropolojik bir kutsallık alanına yerleştirilmesi" olarak anladığı "arketipolitik" şemasına uydurmak istediği için.²⁷⁷ Bu daha sonra Arendt'in özel ve kamusal alanlar arasında yaptığı ayrımın ve en nihayetinde teknolojik ve ekonomik meseleleri siyasi olanlardan ayırmasının eleştirisine dönüşür. Arendt'in bu konudaki kuşkusuz hatalı görüşlerinin ne bir kutsallık alanıyla ne de bir istisna durumuyla ilgisi vardır ve dikkatli okuma sanatına inanan pek çok kişi, özellikle de feminist kuramcılar, onun düşüncesinin bu yönlerini Rancière'in yaptığından daha açık bir eleştiriye tabi tutmuştur.²⁷⁸

Bununla birlikte, Rancière'in insan haklarının paradoksunu çarpıcı bir şekilde yeniden ifade etmesi, yani kişinin "yalnızca" insan olduğunda bu haklara en az sahip görüldüğünü belirtmesi dikkate

değerdir. Şöyle yazar: “İnsan Hakları, sahip oldukları haklara sahip olmayanların ve sahip olmadıkları haklara sahip olanların haklarıdır.”²⁷⁹ Hakların öznesi, hakların öznelleştirilmesi veya yürürlüğe konması sürecine katılanlardır, örneğin bu denklemin iki tarafı arasında köprü kurmaktır. Bu paradoksun ilk yarısı, “İnsan Hakları, sahip oldukları haklara sahip olmayanların haklarıdır..”, Rancière tarafından devrimin yanında yer alan ancak Jakobenler tarafından yurttaşlığın erkek alanına katıldığı ve Rousseau’nun gerici toplumsal cinsiyet rolleri teorisinin etkisi altında devrimcilerin tasarladığı kadın-anne-yurttaşın yerini sorguladığı için giyotinle idam edilen aristokrat kadın Olympe de Gouges ile ilgili olarak somutlaştırılmıştır. Olympe de Gouges, bildirgenin sahip olduğunu ilan ettiği ancak kadın olduğu için kullanma hakkına sahip olmadığı insan haklarını kullanır. Ve bunu yaptığında, sahip olmadığı hakların, yani kamusal alana katılım hakkının öznesi haline gelmiş ve ihlalleri nedeniyle giyotinle idam edilmiştir!²⁸⁰

Rancière’in formülünde güçlü bir yan vardır ve gerçekten de insan hakları ile yurttaş hakları arasındaki kopukluk (*décalage*) üzerine düşünmenin yararlı bir yoludur. Ancak bunu yapmak için metinden bağlama, kavramsal analizden 1948’den bu yana hak sahibi olmayanların haklarına ilişkin kurumsal ve yasal gelişmelerin bir taslağına geri dönmemiz gerekir. Rancière’in “İnsan Hakları, sahip olmadıkları haklara sahip olanların haklarıdır” formülünün ikinci yarısı, hak sahibi olmayanlara ancak talep ederek sahip olabilecekleri haklar tanıyan ve aşağıda inceleyeceğim gibi bazı durumlarda ironik bir şekilde bu hakları keyfi ayrımlar temelinde kısıtlayan çağdaş insan hakları hukuku ışığında ayrıştırılabilir.

Mülteci ve Göçmenlerin Politik Temsiliyeti

Arendt'in vatansızların durumuna ilişkin tasviri, “*We, Refugees*” (*Biz, Mülteciler*) kitabındaki şu dokunaklı ve güçlü pasajda olduğu gibi, zaman zaman onları iğrenç/perişan (*abject*) özneler haline getiriyor gibi görünmektedir: “Günlük hayatın aşinalığı anlamına gelen evimizi kaybettik. Mesleğimizi kaybettik, bu da bu dünyada bir işe yaradığımıza dair güven anlamına geliyor. Tepkilerin doğallığı, jestlerin sadeliği, duyguların etkilenmeden ifade edilmesi anlamına gelen dilimizi kaybettik.”²⁸¹ İronik bir şekilde, Arendt'in kendisi burada tanımlanan güven kaybı ve dünyevileşme hissine etkileyici bir karşı örnektir: Bir mülteci olarak ne inisiyatiften ne de özerklikten yoksun kalmıştır ve bu diğerleri için de geçerlidir.

Yine de dünyamızda bazı şeyler değişti ve mülteci, sığınmacı ve vatansız kişiler, “sahip olmadıkları (varsayılan) hakları”, yani kendilerinden esirgenen hakları talep eden politik aktörler haline geldiler. Fransa'da “*Les Sans Papiers*”; Amerika Birleşik Devletleri'nde “*Dreamers*” ve DACA alıcıları (*Deferred Action Childhood Arrivals*) ve İspanya'da birçoğu göçmen işçi olan “*Los Indignados*”, ikamet ettikleri devletlerin anayasalarına göre sahip oldukları kabul edilmeyen ancak çeşitli uluslararası insan hakları sözleşmeleri uyarınca basitçe insan olarak sahip oldukları hakları talep etmekteLERdir. Bunlar, eşit çalışma koşulları, çocukları için eğitim, sağlık hizmetleri, kabul mülakatları sırasında kendi dillerinde avukat aracılığıyla temsil edilme hakları²⁸² ve çok daha fazlasıdır. Günümüz mültecileri ve sığınmacıları, uluslararası hukuk²⁸³ kapsamındaki bu haklarının, birçok sivil toplum grubu ve kuruluşu tarafından sergilenen kayda değer dayanışma sayesinde farkındadır. Bu dayanışma sayesinde, inatçı ve düşmanca davranan sınır muhafızları ve polisler karşısında bu hakları kullanmaktan çekinmezler.

Alison Kesby, bu tür bir politik eylemlilik anlayışı ne kadar çekici olursa olsun, Rancière'in *hakların yürürlüğe konması* olarak *haklara sahip olma* doktrinine karşı hâlâ ciddi itirazlar olduğunu, çünkü insanların bu tür hakları ileri sürme yeteneklerinde sınırlamalar olabileceğini belirtir. "Örneğin, bir göçmen gözaltı merkezinin sosyal izolasyon sınırları ve süresiz gözaltının sinir bozucu çıkmazı içinde bir fikir ayrılığı siyasetinin gerçekleşmesi mümkün müdür?" diye sorar... Göçmen gözetiminde, yani 'hakları hayata geçirme kabiliyetini durdurma' ve 'coğrafi ve sosyal izolasyon gibi susturma stratejileri' olarak adlandırılan bir mantığa göre işleyen bir gözaltı merkezinde, izole edilmiş bireylerden kolektif bir özne ortaya çıkabilir mi?"²⁸⁴

Kesby'nin zekice tespitleri bizi çağdaş politik düşüncede göçmen ve mülteci figürünün inşasındaki kilit bir meseleye geri götürür: Onlar ya iğrenç/perişan [abject] özneler ya da yeni *homini sacri*'ler egemenlik sistemleri veya sadece kendilerini savunabildikleri ölçüde haklara sahip görünen muhalif fikir ayrılığı özneleridir (Rancière). Rancière'in mültecilerin, göçmenlerin ve sığınmacıların faillğine yaptığı vurgu faydalı olmakla birlikte, haklara sahip olmayı, onları ileri sürme ve tanınmalarını sağlama kapasitesine bağlı kılarak gönüllülük esasına dayanmasının yanı sıra, en savunmasız olanlara kendi savunmalarını yüklemesi riskini de taşımaktadır. Şüphesiz ki hak iddiası, bunu yapmaya meyilli olan ya da olmayan başkalarının onları tanımalarını sağlama becerisine dayanamaz. Politika ile uluslararası insan hakları ve insancıl hukuk arasındaki karşılıklı bağımlılığın gönüllülük ve kinizmin ötesinde nasıl yeniden düşünebiliriz?

1948'den bu yana uluslararası insan hakları hukuku, devletlerin vatandaşı olmayanlara, belgelenmiş ve belgelenmemiş göçmenlere, mültecilere, sığınmacılara ve yerinden edilmiş kişilere yönelik muamelelerine ve uluslararası haklarının ihlaline itiraz edilebileceği ve dava açılabilceği normlar, araçlar ve kurumlar yaratmıştır. Ulusla-

rarası insan hakları hukukunun ortaya çıkmasıyla birlikte, bireylerin doğrudan uluslararası hukuk kapsamında insan haklarına sahip oldukları kabul edilmektedir. Bu somut olarak ne anlama gelir? Bu, her şeyden önce, vatandaşların çeşitli anayasalarda ve haklar bildirgelelerinde yer alan medeni ve siyasi haklarının, uluslararası kabul görmüş insan hakları standartları ışığında eleştirilebileceği anlamına gelmektedir. Özellikle dünyanın dört bir yanındaki ulusötesi kadın hareketleri CEDAW'ı (Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi) kullanarak hükümetlerini ve kamu kurumlarını Sözleşme'nin eşit işe eşit ücret, cinsel taciz, cinsel ayrımcılık ve kadınların özel sağlık ve fiziksel ihtiyaçlarının dikkate alınması gibi standartlarına uymaya zorlamıştır. ICESC'nin Küresel Güney'de yerli grupların kendi toprakları ve kültürel mirasları üzerinde hak iddia etmelerini mümkün kıldığı toplumsal mücadeleler ve davalardan başka örnekler de verilebilir. Avrupa İnsan Hakları ve Temel Özgürlükler Sözleşmesi'ne taraf olan Birleşik Krallık'ta mahpusların oy hakkından mahrum bırakılması veya oy haklarını kaybetmesi konusunda yoğun bir tartışma yaşanmıştır. İngiliz hükümeti birçok kez Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi tarafından mahkûmların insan haklarını ihlal ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.²⁸⁵ Tüm bu örneklerde, uluslararası insan hakları belgeleri, uluslararası insan hakları normları ile yasal olarak kurumsallaşmış medeni ve politik haklar arasında hukuksal bir mücadelenin gerçekleşebileceği kavramsal ve normatif bir alan yaratmıştır. İnsani akıl ve yasa-üretkenliği arasındaki diyalektik, vatansız, mülteci ve sığınmacının, merhamet ve idari mantığın sefil bir öznesi olmakla, uluslararası insan haklarının tanınmasını talep eden hukuki bir kişi ve politik bir aktivist olmak arasındaki çizgiyi müzakere etmeleri için olanaklar yaratmıştır.

Yukarıdaki ikinci bölümde tartışıldığı üzere, *yasa-üretkenlik* ile hukukun, kamusal hak talepleri için yeni sözcük dağarcıkları geliştiri-

rerek, yeni öznellik biçimlerini kamusal alanla ilişki kurmaya teşvik ederek ve mevcut iktidar ilişkilerini gelecekteki adalet beklentileriyle birleştirerek hukuk dışı bir normatif evreni de yapılandırabileceğini kastediyorum (bkz. yukarıda s. 52-55). Ancak özellikle de kimliği belirsiz göçmen, vatansız kişi ve tanınmayan sığınmacının statüsü söz konusu olduğunda, *yasa-üretkenliği* devlet egemenliği tarafından kısıtlanmakta ve yeni hukuksallık biçimleri ortaya çıkmaktadır. Bu, devletin hukuku şiddete dönüştürme gücünün en çok hissedildiği zamandır. Kesby, “uluslararası insan hakları sisteminin varsayımının, çeşitli uluslararası insan hakları sözleşmelerinde yer alan haklardan bir devletin yetki alanı içinde bulunan herkesin yararlanması gerektiği” ve “uluslararası insan hakları hukukunun temel bir ilkesinin eşitlik ve ayrımcılık yapmama ilkesi” olduğunu gözlemlemektedir (vurgu bana ait).²⁸⁶ Bununla birlikte, *Tüm Göçmen İşçilerin ve Aile Fertlerinin Haklarının Korunmasına Dair Uluslararası Sözleşme* (New York, December 1990. Yürürlüğe giriş tarihi Temmuz 2003) gibi birçok sözleşmede uyruk yasaklanmış bir ayrımcılık zemini olmasına rağmen (Madde 1(1)), “göçmenlik statüsü” ayrımcılık yapılması yasaklanmış bir kategori olarak listelenmemiştir,²⁸⁷ böylece belgesiz ve vatansız göçmenler devlet şiddetine karşı savunmasız ve korumasız bırakılmıştır. Disiplinci devlet aygıtları, kayıtsız ve düzensiz göçmenlerin statüsüne ilişkin yasanın bu “sessizliğini” istismar etmiş ve giderek artan bir şekilde bu kişilerin alıkonulmasına ve zorla sınır dışı edilmesine başvurmuştur.

İnsani aklın ve hukuk yaratıcı gelişmelerin bir paradoksu da çeşitli kişi kategorileri arasında yeni ayrımlar, bölünmeler ve eşikler yaratmalarıdır. Özellikle insan hakları hukukundaki bu gelişmeler devletlerin teritoryal egemenliğine saygıya bağlı olduğundan, ironik bir şekilde devletleri uluslararası hukuk kapsamındaki sorumluluklarından kaçınmak için gözaltı ve sınır dışı etme taktiklerini kullan-

maya teşvik etmektedir. Güvenlik devletinin dünya çapında gelişmesi ve terörizmle mücadele için daimî acil durum ideolojisinin yayılmasıyla, geri göndermeme ilkesi bile tehlikeye girmiştir. Gündoğdu, “2000’den 2012’ye kadar Avrupa’da göçmenlerin alıkonulması için kullanılan ‘kampların’ sayısı 324’ten 473’e çıkmıştır,”²⁸⁸ diyerek, ABD’de de yaygın olan ve akademisyenlerin “krimmigrasyon” olarak adlandırdığı bir rejimin ortaya çıktığını belirtmektedir.²⁸⁹

Düzensiz göçmenlerle mücadelede gözaltı ve tutuklama uygulamalarının artan kullanımına ek olarak, devlet sınırlarının doğası da değişmiştir. Son yıllarda sınırlar ulusötesi hale gelmiş ve uluslararasılaşmıştır. Örneğin, mültecileri denizde durdurmak için askeri gemilerin kullanılması yoluyla sınırlar genişletilmiş;²⁹⁰ havayolu personeline veya özel güvenlik şirketlerine göçmenlerin statülerini kontrol etme ve belirleme, kabul etmeme ve hatta yasadışı göçmen olarak gördükleri kişileri alıkoyma yetkisi verilerek sınır ötesi hale getirilmiştir.²⁹¹ Bu koşullar altında, vatansız mülteci ve belgesiz göçmen birbiriyle eşitlenebilir mi? “Ulus-devlet sınırları belirli bir bölgeyi kapatırken ve sınır ötesi hareketleri ve işlemleri düzenlemek için tasarlanmış kurumlar iken, bugünün sınırları belirli kişileri çevrelemektedir. Kayıtsız göçmenler, sınırların ortadan kalkmasına dair sıkça dile getirilen görüşe bir karşı örnek teşkil etmektedir... göçmenler bu sınır bölgesiyle her yerde karşılaşmaktadır. Dolayısıyla belgesiz göçmen, sınırın başka hiçbir şeye benzemeyen bir figürüdür, sınırı temsil eder ve onun özel bir öznesidir.”²⁹² Elbette hepsi olmasa da bazı belgesiz göçmenler vatansız mülteciler veya ülke içinde yerinden edilmiş kişilerdir. Julia Schulze Wessel’e göre bu iki grup arasındaki farkı yaratan, Hannah Arendt’in tanımladığı vatansızların eylemlilik yoksunluğuna kıyasla günümüzün belgesiz göçmenlerinin inisiyatifi, girişimci ruhu, akışkanlığı ve direnişidir. Bu da onu, bu türden bir yaklaşımın yararlılığını sorgulamaya itmekte-

dir. Arendt'in analizi günümüz için de geçerlidir. Ancak haklara sahip olma açısından bakıldığında, belgesiz göçmenlerin sınırsız öznel olarak yaratıcılıkları ne olursa olsun, artık ülke dışı yargı yetkisi ve devlet dışı aktörlere emanet edilen paylaşılan egemenlik şeklinde olsa bile, hâlâ aynı hukuksal ülkesellik ve egemenlik mantığı ile karşı karşıyalardır. Bu nedenle, mültecinin belgesiz göçmen tarafından analitik olarak yerinden edildiğini düşünmüyorum.

Sonuç

Arendt'in haklara sahip olma hakkı üzerine düşüncelerini bu kadar cazip kılan şey, aynı anda ele aldığı felsefi, ahlaki ve hukuki boyutlardır. Felsefi püristler için Arendt'in haklara ilişkin temelden yoksunluğu ve netlikten yoksunluğu bir sorun teşkil edecektir, ancak "haklara sahip olma hakkı" ifadesi o kadar çok şeyi çağırıştırır ve aynı anda o kadar çok düzeyde ele alınabilir ki, günümüzde aynı politik muammalarla yüzleşmeye devam ederken bile yankılanmaya ve bizi aydınlatmaya devam edecektir. Bu çeşitli boyutların birbiriyle ilişkisi sayesinde Arendtçi özgürlük anlayışının karmaşıklığını da fark edebiliriz. Arendt'e göre özgürlük başkalarıyla birlikte bir dünya inşa etmektir ve eylem ve etkileşim ağları içinde yer aldığımız dünyada bir yer gerektirir. Sadece mekândaki bedenler olduğumuz için dünyada bir yere de ihtiyacımız vardır. Her ne kadar Arendt, Rancière ve Butler tarafından bedenleşmeden vazgeçmek istiyormuş gibi sıklıkla yanlış okunsa da bu doğru değildir. İnsanlık durumu derinlemesine bedenleşmiştir ve ancak "bedenimizin emeği ve ellerimizin çalışması" (HC, 79) yoluyla oluşturulan maddi bir dünyada barındırılacak anlatı ağlarına gömülüdür.

Bu bedenlenmiş faillik anlayışı yalnızca geçici feminist teorilerin bedene ilişkin kavrayışları için temel olmakla kalmaz, aynı zamanda

Arendt'in “doğallık” teorisini olduğunu ve benim “Batı felsefe geleneğinin ölümle olan aşk ilişkisi” olarak adlandırdığım şeye açıkça karşı çıktığını da unutmamalıyız.²⁹³ Onun için doğumluluk sadece insanın bağımlılığı ve güvencesizliği anlamına gelmez, aynı zamanda doğan hiçbir insan çocuğunun eylemleri ve konuşmalarıyla diğerlerine benzemeyeceği ontolojik gerçeğinin de altını çiziyor. İnsan eylemliliğine yönelik bu somutlaşmış kapasite, dünyada içinde ve aracılığıyla ortaya çıkabileceği bir yer gerektirir. Dünyadaki mülteci kampları, bedensel ihtiyaçları nedeniyle daha savunmasız olan ve erkek meslektaşlarına göre dünyada istikrarlı bir yere daha bağımlı olan kadın ve çocuklara ev sahipliği yapmaktadır. Mülteci kamplarında yetişkinlerden daha fazla çocuk hayatını kaybetmekte ve kamplardaki kadınlar cinsel saldırı ve istismara maruz kalmaktadır. Haklara sahip olma hakkının toplumsal cinsiyet politikalarını analiz etmek ve insani aklın toplumsal cinsiyet karmaşıklıklarını ele almak önümüzdeki bir görevdir.

Bu bölümde, haklara sahip olma hakkından insani aklın eleştirisine doğru yaşanan deniz değişiminin bizi ne egemenlikçi ulus-devlet sisteminin savunulmasına götürmesi ne de uluslararası hukuk alanının ve uluslararası kurumların hayali bir uzlaşının ürünleri olarak kayıtsızca göz ardı edilmesine yol açması gerektiğini savunmaya çalıştım. Daha ziyade, hukukun ve genel olarak kurumların olgusalılığı ve geçerliliği arasındaki bitmek bilmeyen gerilimi, bir yasa-üretkenliği politikasının müdahale edebileceği çatlakları ve yarıkları üretirken tanımak gerekir.

7. BÖLÜM

Judith Shklar'ın Çalışmalarında Legalizm ve Paradoksları

Şüpheli Bir Göçmen

Hannah Arendt'in *Eichmann Kudüs'te* kitabı etrafında patlak veren tartışmalar sırasında, Harvard Üniversitesi Hükümet Bölümü'nde az tanınan bir öğretim görevlisi olan Judith Nisse Shklar 1964 yılında *Legalism: An Essay on Law, Morals and Politics* (*Legalizm: Hukuk, Ahlak ve Politika Üzerine Bir Deneme*) adlı kitabını yayımladı.²⁹⁴ Shklar, bu kitabı kendi stili haline gelecek olan dobra ve keskin üslubu ile kaleme almıştır: "O halde bu polemikçi ve inatçı bir kitaptır. Ancak yıkıcı olması amaçlanmamıştır. Buradaki amaç; sadece nazik akademik tabloyu altüst etmek değil, uyumsuz pozisyonların açık bir şekilde karşı karşıya getirilmesiyle tartışmayı alevlendirmektir," (*Legalism*, viii). Shklar'ın tartışma yaratma arzusu karşılıklı bulmaz. Kitap o dönemde hem hukuk teorisyenleri²⁹⁵ hem de politika felsefecileri tarafından büyük ölçüde görmezden gelinmiş, ancak o yıllarda politika teorisi alanında Amerikan akademisine hâkim olan Hannah Arendt ve Leo Strauss gibi Alman-Yahudi aydınlardan çok daha genç bir aydının kendine özgü sesinin ortaya çıkışına işaret etmiştir.

Shklar, en dokunaklı ve bildiğim kadarıyla tek otobiyografik ya-

zısında ifade ettiği gibi, dünyası paramparça olmuş ve çocukluğu Hitler tarafından sona erdirilmiş Avrupalı Yahudi göçmenler kuşağına aittir.²⁹⁶ 1928’de Letonya’nın Riga kentinde yaşayan, Rus Yahudi akrabaları da olan ve Almanca konuşan bir doktor ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelen Shklar, anne babası ve kız kardeşiyle İsveç üzerinden Sibiryaya, oradan Japonya’ya ve son olarak da Kanada’ya kaçar. McGill’de Frederick M. Watkins ile politika teorisi çalışan Shklar, Harvard’da Watkins’in de danışmanı olan Carl Friedrich ile doktora çalışması yaptı. Shklar’ın “çıplak iskeletinde liberalizm” (Legalism, 5) olarak adlandırdığı şey, çıldırmış bir dünya karşısında inançsızlığın silinmez izlerini taşıyordu. Yine de göçmen bir politika teorisyeni olarak sesinin ayırt edici özelliği ve onu kendisinden yarım kuşak büyük olan Strauss ve Arendt’ten ayıran şey, aile dünyasının yıkımını ve çocukluğunun sonunu gösteren pathos eksikliğidir. Almanca konuşan Yahudi bir ailede yetişmiş olmasına rağmen Judith Shklar bir Alman-Yahudi filozofu değildir. Şüpheli ve ölçülü mizacı onu daha ziyade Franz Kafka, Milan Kundera ya da György Konrad gibi Doğu Avrupalı ironi yazarlarına benzer kılmaktadır.²⁹⁷

Çağdaş düşüncede Shklar, William Galston’un ifadesiyle “Amerikan liberal teorisinin ahlakçılığını, legalizmini ve dar görüşlülüğünü” eleştiren “realistlerin” öncüsü olarak kutlanmaktadır.²⁹⁸ Shklar’ın düşüncesinin karakteristik özelliğinin bir yandan insan doğasına ilişkin psikolojik realizm olduğunu, ancak aynı zamanda; Shklar’ın bir noktada savunucularını “hayal kırıklığına uğramış liberaller” olarak adlandırdığı bir devlet davranışı ve uluslararası ilişkiler teorisi olarak realizmin reddi olduğunu iddia edeceğim.²⁹⁹ Dahası, Shklar için hukukun politikayla ilişkisi tartışmalıdır, ancak yerel alanda hukukun üstünlüğü ve uluslararası ceza hukukunun meşruiyeti demokratik liberalizm ve daha sonra “korku liberalizmi” olarak adlandıracağı şey için çok önemlidir.³⁰⁰

Bu bölümde ilk olarak, legalizmin ideoloji, yaratıcı politika ve hukuk ahlakı boyutlarını birbirinden ayıran Shklar'ın erken dönem kitabı *Legalism: An Essay on Law, Morals and Politics*'i ele alıyorum. Shklar, legalizmin bu çeşitli boyutlarının birbiriyle nasıl makul bir şekilde uzlaştırılabileceğini açıklayamamıştır. Çalışmasında, hukukun “olgusallığı” ve “geçerliliği” (Habermas) uzlaştırılamayan boyutlar olarak karşı karşıya gelmektedir.³⁰¹ Dahası, Shklar'ın uluslararası ceza hukukuna yönelik eleştirisi bugün uluslararası hukuk kurumlarına yönelik belli bir şüphecilik adına yeniden canlandırılrsa da bu eleştirinin Shklar'ın Nürnberg yargılamalarının meşruiyetini yüksek sesle savunmasıyla dengelenmesi gerekir. Shklar'ın Nürnberg yargılamalarına ilişkin tartışması, Hannah Arendt'in *Eichmann Kudüs'te* kitabıyla birlikte değerlendirilmelidir. Arendt ve Shklar'ın çalışmalarındaki hukuk ve politika arasındaki tartışmalı ve karmaşık ilişki bu bölümün son kısımlarında ele alınacaktır.

Legalizm: Mantalite Üzerine Bir Deneme

Nürnberg duruşmalarının ve ABD'deki McCarthy duruşmalarının hatırası hâlâ çok canlıken, Shklar *Legalizm*'de kendini liberal demokrasilerin kendilerini çok fazla kutlamalarına karşı konumlandırmıştır. Serbest piyasa kapitalizmi ideolojileri ile liberalizmin politik özü arasında epey keskin bir çizgi çizerek, kendi katkısı hakkında şunları yazmıştır:

En basit haliyle, ilerleme teorisini ve ekonominin her türlü özel şemasını terk ederek, sadece hoşgörünün temel bir erdem olduğu ve fikir ve alışkanlık çeşitliliğinin sadece katlanılması gereken değil, aynı zamanda beslenmesi ve teşvik edilmesi gereken bir şey olduğu inancına bağlı olan çıplak iskeletinde liberalizmden

esinlenen bir toplumsal çeşitlilik savunusudur. Bütün varsayım, toplumsal çeşitliliğin modern ulus-devletlerin esas koşulu olduğu ve teşvik edilmesi gerektiğidir (Legalism, 5).

Ona göre Avrupa faşizmi ve Holokost, Adorno ve Horkheimer’in iddia ettiği gibi “Batı rasyonalitesinin sonu”nu³⁰² ya da Arendt’in formüle ettiği gibi “Batı tarihinin sürekliliğinde bir kopuşu” kanıtlayan olgular olarak yorumlanmamalıdır (BPF, 26). Shklar, Batı aklının tek bir geleneği olduğundan emin değildir ve Batı’ya yönelik kendini beğenmiş vurgulardan hoşlanmaz. Şöyle yazmıştır: “Tek bir Batı geleneği yoktur. Bu bir gelenekler geleneğidir. Dahası, politik özgürlük,” diye ekler Soğuk Savaş savunucularına karşı, “Avrupa’nın uzak ve yakın geçmişinde bir istisna, nadir bir durum olmuştur,” (Legalism, 22).

Peki legalizm nedir? “Ahlaki davranışın bir kurallara uyma meselesi olduğunu ve ahlaki ilişkilerin kurallar tarafından belirlenen görev ve haklardan oluştuğunu savunan etik tutumdur” (Legalism, 1). Bu iddia ilk başta Shklar’ın belli bir tür ahlak felsefesiyle ilgilendiğini düşündürmektedir. Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi* üzerine bir kitap yazacak olan Shklar,³⁰³ Hegel’in Kant’ın ahlak felsefesinin yasalıcılığına ve soyut titizliğine yönelik eleştirisini düşünüyor olabilir. *Tinin Fenomenolojisi*’nde “gesetz-prüfende” (yasa sınavan) ve “gesetz-gebende Vernunft” (yasa koyan akıl) olarak adlandırılan ünlü bir tartışmada Hegel, Kantçı ahlak teorisinin antinomilerini incelemiştir.³⁰⁴ Eğer ahlaki akıl insan eyleminin maksimlerini sınavacaksa, çelişmezlik işlemi tek başına bu maksimlerin ayırt edilmesi için yeterli olacak mıdır?³⁰⁵ Pratik akıl böyle maksimler yasayacaksa, sadece Kategorik Buyruğun saf biçiminden daha somut maksimleri nasıl türetebilir? Kantçı ahlaki akıl ya boştur ya da içerik üretiyorsa bile, bunu Kategorik Buyruğun içeriğine insan ve toplum hakkındaki ön kabul-leri dahil ettiği için yapabiliyordur.

Kantçı ahlakın eleştirisine birkaç sayfa ayırmış olsa da (Legalism, 47-49; 57), Shklar aslında ahlak teorisiyle değil, hukuku ahlaktan olduğu kadar politikadan de yalıtmaya çalışan bir düşünce biçimi olarak hukukçulukla ilgilenmiştir. Kitabın ilk bölümü, Hans Kelsen ve H.L.A. Hart'ın görüşleri de dahil olmak üzere analitik pozitivizmin ve doğal hukuk teorilerinin eleştirisini ele almaktadır. Analitik pozitivizm ideolojik tarafsızlık ve biçimcilik iddiasıyla hukuku hem politikadan hem de ahlaktan ayırmaya çalışırken, doğal hukuk yaklaşımları hukuka ve ahlaki uzlaşmaya öncelik verir ki bu da çeşitlilik ve hoşgörü ile bağdaşmaz (Legalism, 5). Shklar, legalizm eleştirisinin her iki perspektif için de aynı derecede geçerli olduğunu düşünmektedir ancak bu ikna edici değildir. Doğal hukuk teorilerindeki zorluk, hukuk ile ahlakın ve hatta hukuk ile politikanın birbirinden ayrılması değil, birbirine karıştırılmasıdır (Legalizm, 8). Eleştirisinin asıl hedefi hukuki pozitivist gelenek ve özellikle de legalizmin liberalizmle olan ilişkisidir. Ve burada legalizmle ilgili olarak, orijinal iddialarının netliğini bulanıklaştırmaya başlayan bir dizi ayırım yapar.

Legalizmin onu uygulayanların ideolojisi olduğu söylenir çünkü hukuk sisteminin hukukun üstünlüğünden oluştuğuna ve hukukun Max Weber tarafından belirtilen anlamda biçimsel olarak doğru rasyoneliteye dayandığına inanışır (Legalizm, 21). Shklar bunu bir “ideoloji” olarak adlandırmaktadır çünkü zorlayıcı güç ve gücün yöneldiği kişiler tarafından bu güce itaat edildiği gerçeği hukuk sistemlerinde bariz olmaktan uzaktır (Legalism, 35);³⁰⁶ daha ziyade, hukukun bu yönleri amaçlarına ulaşır çünkü hukuk sistemi “sosyal bir sürekliliğin parçasıdır” (Legalism, 3). Hukuki biçimciliğe yönelik bu eleştirisi ve hukukun toplumsal bir bağlamda görülmesi gerektiği yönündeki ısrarı, bazılarının Shklar'ı “postmodernist”³⁰⁷ olarak adlandırmasına ya da daha makul bir şekilde “eleştirel hukuk çalışmaları hareketinin” öncüsü olarak sınıflandırmasına yol açmıştır.³⁰⁸ Her

iki sınıflandırma da Shklar'ın hukukçuluğun liberalizmle ilişkisine dair kendi çelişkili açıklamasının hakkını veremez. Shklar'ın kendisi bu ilişkiyi paradoksal bir formülle yakalamaya çalışmıştır: “Burada ortaya çıkan büyük paradoks, bir *ideoloji* olarak legalizmin, *yaratıcı bir politika* olarak legalizmin muazzam potansiyelini fark edemeyecek kadar katı olması, bunun yerine gerçekleşmesi mümkün olmayan geleneksel ilke ve prensipleri dile getirerek kendini tüketmesidir. Bu elbette ideolojilerin daimî karakteridir. Ancak bu durum legalizmin, hukukun karakteristik kurumlarında kendini ifade ettiğinde bir ethos olarak büyüklüğünü unutturmamalıdır,” (Legalism, 112; vurgular bana ait).

Bu ifade, kitabın hukuk ve politikada, özellikle de uluslararası hukuka ve Nürnberg ve Tokyo'daki yargılamalara ayrılmış olan ikinci bölümünün açılış kısmında yer almaktadır. Legalizm en az üç boyutu vardır: Legalizm bir ideolojidir; yaratıcı bir politikadır ve hukukun bir ethosudur. Eğer hukukçuluk bir ideoloji ise, yaratıcı bir politika olarak kabul görmesi ve bir ethos olarak takdir edilmesi gerçekten de paradoksaldır. Uygulayıcılar bir politikayı diğerine tercih eder ve bir ethos yerine diğerini benimserler çünkü bunu yapmak için iyi ve haklı sebepleri olduğuna inanırlar. Söz konusu politika ya da değerlerin sadece ideolojik olduğunu düşünsele, bunları kabul etme konusunda daha az iyimser olurlardı. Shklar “ideoloji” derken Marksist anlamda “yanlış bilinç” ya da “çarpıtma”yı değil, “toplumsal deneyimlere verilen bir dizi kişisel tepkinin çoğu zaman farkına varılmaksızın tüm düşünce kategorilerimize rengini vermesini” kastetmektedir (Legalism, 41). Bu şekilde bakıldığında, kendisinin de dediği gibi “fikirler tarihçisi” için (Legalism, önsöz, vii), legalizm bir yanlış bilinç biçimi olduğu için değil, J. L. Austin, Kelsen ve Hart'ın teorilerinde ifade edildiği gibi “olgun hukuk sistemleri”³⁰⁹ uygulayı-

cılarının kaçınılmaz bakış açısını yansıttığı için ideolojiktir. Bu bağlamda ideolojinin, bir pratiğin onsuz bir anlam ifade edemeyeceği kaçınılmaz ön kabuller gibi bir anlama geldiğini söyleyebiliriz. Geç dönem Wittgenstein'in dilini kullanırsak, poker oynamanın ya da cebir yapmanın ne anlama geldiğini oluşturan bazı kurallar vardır ve poker oyuncusu için olduğu kadar cebir problemleri çözen kişi için de belirli bir bakış açısı kaçınılmazdır. Ancak Shklar'ın aklında olan şey bu da değildir, çünkü "olgun hukuk sisteminin kaçınılmaz perspektifi" olarak adlandırılan şeyin, bir sistemin onsuz bir oyuncu ya da problem çözücü olunamayacak kurucu kuralları ve uygulamaları anlamına geldiğini reddeder; daha ziyade, hukuku ahlak ve politika-dan radikal bir şekilde ayırmanın epistemik bir kaçınılmazlık değil, bir seçim olduğunu öne sürer.

Kelsen'in; Shklar'ın "evsiz bir hayalet" (Legalism, 34) olarak adlandırdığı – saf hukuk bilimine ilişkin Shklar'ın tarihsel bağlamsallaştırması canlı ve isabetlidir ve legalizmin bu çeşitli boyutlarına ilişkin düşünce tarzını örneklemektedir: "Aslında," diye yazar, "Kelsen'in 'saf teorisinin' kökenlerinin psikanaliz ve mantıksal pozitivizmin de evi olan Viyana'da olmasının tesadüfi olmadığı bir tarihçi için yeterince açıktır. Geleneksel mitlere ve her türden mantıksızlığa yönelik tüm bu yoğun saldırılar, gerçek bir dini, sosyal ve ideolojik çatışma kazanının ortasında ortaya çıkmıştır. Hepsi de fanatikleşmiş bilince ve onun yol açtığı çarpıklıklara verilen olumsuz yanıtlardır Burada liberalizm kendisini ideolojinin ve dolayısıyla ahlakın savaşlarının üstünde ve uzağında duran güçlü ama tarafsız bir devlet idealiyle özdeşleştirmek zorundadır. Saf hukuk bilimi böyle bir devletin hukukunun vizyonudur" (Legalism, 41).³¹⁰ Entelektüel tarihçiler Allan Janik ve Steven Toulmin'in *Wittgenstein'in Viyana'sı*³¹¹ adlı eserlerinin Anglo-Amerikan okuyuculara Kelsen'in teorisinin ortaya çıktığı ortamın inceliklerini öğretmesinden on yıl önce kitabını yazmış

olan Shklar, Kelsen'in teorisini bu şekilde bağlamsallaştırarak zamanın ötesine geçmiştir.

Shklar, kitabının yayımlanmasından kısa bir süre sonra yazdığı "In Defense of Legalism" (Legalizmin Savunusu) adlı makalesinde bu kavrama dördüncü bir boyut daha eklemiş, ancak bunu açıkça tanımlamamıştır. "Legalizm" burada ahlak filozofları, hukukçular ve başkaları tarafından hukuka teorik bir şekilde bakma yolunu ifade etmektedir. Burada vurgulanan içeriden birinin, uygulayıcının bakış açısı değil, hukuk sistemlerini anlamaya çalışan dışarıdan birinin bakış açısıdır. Örneğin şöyle sorar: "Hangi olgun ahlaki tutumlar ve politik ideolojiler 'olgun' hukuk sistemleriyle uyumludur veya değildir? Hukuksal geleneklerin toplumsal sınırları nelerdir?"³¹² Shklar, Max Weber'in bu soruları zaten tartıştığını ancak hukuk kuramcılarının ona yeterince ilgi göstermediğini gözlemler ve Weber'den şu alıntıyı yapar: "Avukat için bir emir ya geçerlidir ya da değildir, ancak sosyolog için böyle bir alternatif yoktur. Geçerlilik ve geçersizlik arasında akışkan geçişler mevcuttur."³¹³

Bununla birlikte, legalist hukuk teorilerinin gizemini ortadan kaldırmak için ne kadar kaçınılmaz olsa da, hukukçuluğun belirli bir sosyal çevrenin tercihlerini yansıtan tarihsel olarak olumsal bir perspektif olduğunu bilsek dahi, bağlamsallaştırma ve sosyolojik bir tutumun hukuk uygulayıcıları tarafından benimsenmesini gönülden tavsiye edebilir miyiz? Shklar'ın entelektüel dürüstlüğü onu bu soruyla doğrudan yüzleşmeye yönlendirir: "Adaletin bir politika olduğunu ve yargı sürecinin politikanın antitezi değil, birçok politik eylem biçiminden biri olduğunu iddia eden herkes, bazı öfkeli suçlularla karşılaşmayı beklemelidir" (Legalism, 143). Cevap şudur: "Politika vardır, politika vardır" (Legalizm, 143).

Galiplerin adaleti ve sahte politik yargılamaların aksine, "politik yargılamaların liberal amaçlara gerçekten hizmet edebildiği, anayasal

politikaya ve düzgün bir hukuk sistemine katkıda bulunacak şekilde hukuksal değerleri teşvik ettiği durumlar vardır. Nürnberg'deki Uluslararası Askeri Mahkeme'nin Büyük Savaş Suçlularını Yargılaması muhtemelen bu etkiyi yaratmıştır" (Legalizm, 145). Bu cevap tatmin edici midir? Shklar, Nürnberg yargılamaları hakkındaki "galiplerin adaleti" (Siegerjustiz) suçlamalarını gerçekten ortadan kaldırabilir mi? Shklar'ın bu yargılamalarla ilgili açıklamalarına geçmeden önce, legalizmi ideoloji, politika ve ethos olarak uzlaştırmamanın kavramsal muammalarını ve hatta imkânsızlıklarını vurgulayalım. İdeolojinin aşağılayıcı olmayan anlamında bile, legalizmi bir politika olarak savunmak ve entelektüel tarihçinin bağlamsal çalışmasıyla gizemi çözülmüşken bir ethos olarak tavsiye etmek zordur. Shklar'ın liberalizm ve legalizmi uzlaştırmaya yönelik temel hedefi uzak ve paradoksal kalmaktadır. Yargı sürecinin yalnızca politik eylem biçimlerinden biri olarak algılanmasının, liberalizmin bağlı olduğu eşitlik ve tarafsızlık idealleriyle uzlaştırılıp uzlaştıramayacağı belirsizdir.³¹⁴

Samuel Moyn'a göre "legalizm sadece işe yaramakla kalmaz, aynı zamanda asil bir yalan olarak da işe yaramalıdır: Filozoflar ve belki de ilgili koruyucular bunun yanlış olduğunu bilirler, ancak birçok taraftarının doğruymuş gibi hareket etmesine izin verirler, çünkü sadece efsane onların davranışlarını mümkün kılar."³¹⁵ Moyn, Shklar'ın Nürnberg'in savaş sonrası Almanya ve hukuktaki gelişmeler üzerindeki etkisine ilişkin hafif neşeli değerlendirmesine kökten katılmamaktadır. Moyn, Nazi rejimi altında hukukun aşırı politikleşmesine maruz kalan Alman halkının, "aynı anda bir mit olduğunu bildikleri ancak tamamen ve özbilinçli bir şekilde politik fayda meselesi olarak benimsedikleri bir legalizmi benimseyerek" daha insancıl ve liberal bir politikaya geçmeye hazır olacağına şüpheyile yaklaşmaktadır.³¹⁶ Moyn'a göre, "legalist mitlerin bir zorluğu; ölümcül olup olmadıkları tartışmalı bir konudur – halkın gerçeği öğrenmesidir."³¹⁷

Burada dikkatli hareket etmeliyiz. Shklar’a göre, asil olsun ya da olmasın, legalizm bir yalan değildir. Shklar, düşüncelerinin “bir ethos olarak legalizmin ya da bir kurum olarak hukukun eleştirisi anlamına gelmediğinde ısrar etmektedir. Tekrar etmek gerekirse, daha fazla toplumsal öz-farkındalığın legalizmi daha etkili bir toplumsal güç, daha anlaşılır ve savunulabilir bir politik ideoloji ve sosyal teo-ride daha kullanışlı bir kavram haline getireceği umulmaktadır.”³¹⁸ Shklar, “daha fazla toplumsal öz-farkındalığın” legalizme karşı tüm boyutlarıyla küçümseyici bir tavır takınılmasına yol açmayacağını düşünerek fazla iyimser davranmış olabilir.³¹⁹ Niyeti ne olursa olsun, legalizmin ideoloji, politika, ethos ve hukuk sosyolojisi gibi çeşitli boyutlarının Shklar’ın çalışmasında uzlaştırılmamış olduğu sonucuna varmak zorundayız. Dahası, politika kuramcısının “fikirler tarihçisi” (Legalism, “preface”, vii) olarak yaptığı bağlamsal gizemden arındırma çalışması, legalizm ile liberalizm arasındaki normatif ilişkiyi³²⁰ ya da hukukun üstünlüğü ile ahlaki ve politik özerklik arasındaki ilişkiyi netleştirmemektedir.

Nürnberg Duruşmalarının Önemi ve Bilmeceleri

1962-63 yıllarında genç Judith Shklar, Harvard Üniversitesi Kütüphanesi’nde oturup Nürnberg duruşmalarının tutanaklarını okuyordu; tıpkı Eichmann davasının açılış oturumlarına katılmak üzere Kudüs’e giden Hannah Arendt’in yanında getirdiği binlerce sayfalık duruşma tutanaklarını incelediği gibi. Shklar, II. Dünya Savaşı sonrası dönemde uluslararası ceza hukukunun felsefi zorluklarını ilk ele alanlardan biridir. “Uluslararası ceza hukuku sistemi yoktur ve hiç olmamıştır,” diye yazmıştır; “tıpkı ceza kanunlarını formüle edecek veya düzenli olarak uygulayacak uluslararası bir topluluk ve uluslararası politik kurumlar olmadığı gibi” (Legalism, 157).³²¹ Uluslararası

sı ceza hukukunun bu neredeyse militanca reddine rağmen, Shklar şu şaşırtıcı sonuca ulaşır: “Nürnberg Davası’nı bu kadar dikkate değer kılan şey, katı bir hukuki gerekçelendirmenin yokluğunda, büyük bir legalist eylem ve mümkün olan tüm politikaların en legalisti olması, ve bu nedenle legalist ahlak için güçlü bir ilham kaynağı olmasıdır,” (Legalizm, 170).³²² Dava, politik bir düşmanı ve onun ideolojisini ortadan kaldırmayı amaçladığı için politik bir dava olsa da “ne legalist ne de liberal değerlere hakaret etmemesi gerekir.” Ve “tüm bunların mümkün olmasının tek sebebi insanlığa karşı işlenen suçların davanın ahlaki merkezi olmasıdır” (Legalizm, 170).

Duruşmada ele alınan üç suçlama arasında; barışa karşı suçlar veya agresif savaş yürütmek, savaş suçları ve insanlığa karşı suçlar, Shklar’ın ısrarla insanlığa karşı suçlara odaklanması şaşırtıcıdır. Gerekçelerini şöyle sıralar: Nazilere yönelik ilk suçlamanın haklı olarak *tu quoque* [Sen de!] argümanına (Legalizm, 161) tabi olduğunu, yani Nazileri yargılayan devlet liderlerinin barışa karşı Nazilerden daha az suç işlemediğini düşünüyordu.

Nazilerin savaş suçu işlediği suçlamasıyla ilgili olarak Shklar’ın cevabı, elbette işledikleri, ancak Mahkemedeki Fransız temsilcinin bağlayıcı belge olarak kabul etmek istediği 1907 Lahey Sözleşmesi’nin çok ötesine geçen eylemlerde bulundukları yönündedir. Shklar, Arendt gibi, insanlığa karşı suç isnadını haklı çıkaran şeyin Nazilerin giriştiği eylemlerin yeniliği olduğuna inanmaktadır: “Dolayısıyla insanlığa karşı işlenen suçların bilinmediğini söylemek, buna karşı bir argüman değildir,” (Legalizm, 163).

Eichmann Kudüs’te kitabında Arendt, Kudüs Mahkemesi’nin Eichmann’ı ilk etapta “Yahudi halkına karşı işlenen suçlar” nedeniyle mahkûm ederek ve “insanlığa karşı işlenen suçları” yalnızca üçüncü ve ayrı bir suçlama olarak adlandırarak hata yaptığını savunmuştu (EiJ, 244-45).³²³ Kitabın dramatik sonsözünde (EiJ, 277), Kudüs Yar-

gıçlarının sesiyle konuşan Arendt, insanlığa karşı işlenen suçların kendisi için ne anlama geldiğini açıklamıştır. İnsanlığa karşı suçların en üstünü olan soykırım, “yeryüzünde yaşamın insana verildiği” koşul olan insan statüsüne ve insan çoğulluğuna yönelik bir saldırdır (HC, 7). Arendt’e göre, insan çoğulluğunun tam teşekküllü bir ontolojik savunusundan aşağı hiçbir şey, insanlığa karşı suçların ve onun zirvesi olan soykırımın ciddiyetini gerekçelendiremez.

Shklar, insanlığa karşı işlenen suçların meşrulaştırılması hakkında hiçbir şey söylememektedir. Kuşkusuz Shklar, Arendt’in bu kavramı insanın çokluklar halinde olma durumuna ontolojik olarak sabitlemesini doğal hukuk düşüncesinin bir çeşidi olarak reddedecektir. Yine de yeni ve benzeri görülmemiş eylemlerle başa çıkmak için sadece yeni bir ceza kanununun ortaya konmasıyla yetinebilir miyiz? Bilindiği üzere hem Nürnberg’de hem de Eichmann davası sırasında Alman savunma avukatları “*nulla crimen, nulla poene sine lege*” (“kanun yoksa, ne suç olur ne ceza”) itirazını sürekli olarak dile getirmişlerdir, ancak hiçbiri masum sivillerin, kadınların ve çocukların kitlesel olarak katledilmesinin haklı bir savaş eylemi olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmemiştir. Daha ziyade, rejimin genel suçluluğunun Führer’in iradesini ülkenin yasası olarak kabul etmekten başka seçenek bırakmadığını savunuyorlardı. Bu anlamda, Üçüncü Reich’ta yasallık suçluluk anlamına geliyordu.³²⁴

Eichmann gibiler tarafından uygulanan bu sapkın legalist bilinç biçimi, açıkça Shklar’ın kendisinin de “legalizm” ile kastettiği şeydi, yani ne kadar sapkın ve suçlu olursa olsun emirlere ve ülkenin yasalarına körü körüne itaat etmekte. Yine de insanlığa karşı suç kavramını bu kadar ayrıntısız ve felsefi olarak gerekçesiz bırakarak, kendi argümanını *Siegerjustiz* (kazananların adaleti) suçlamasına açık bırakmıştır. “Eichmann davasına gelince, o da hukuk teorisi için gerçekten yeni sorunlar yaratmamaktadır,” diye yazar.

“Eichmann, ne yazık ki, her zaman bir Yahudi sorunuuydu” (Legalism, 155). Shklar’a göre, hukuki olmayan bir bakış açısıyla, davanın ilgili çeşitli Yahudi toplulukları için politik değeri açısından değerlendirilmesi gerekiyordu, ancak teorik bir bakış açısıyla, sorunlar Nuremberg’de ve Eichmann davasında aynı olduğundan, bunları ayrı ayrı ele almaya gerek yoktu (Legalism, 155). Ancak durum böyle değildir. Nazilerin Yahudilere yönelik soykırımına ilişkin Nüremberg yargılamalarının merkezinde yer almayan kanıtlar olmaksızın, insanlığa karşı suç kategorisi havada asılı kalmaktadır. Bu anlamda, Eichmann davası uluslararası ceza hukuku projesine Shklar’ın kabul etmek isteyebileceğinden çok daha fazla katkıda bulunmuştur. Bu durum, Arendt’in muazzam katkısı karşısında Shklar’ın olası bir “etki kaygısı” mıdır, yoksa iki düşünür arasındaki daha derin farklılıkların bir göstergesi midir? Ya da belki de her ikisinin de mi?

Etkileme Kaygısı mı? Arendt’e Dair Shklar

Judith Shklar 1963 ve 1984 yılları arasında beş kez Hannah Arendt hakkında yazmıştır.³²⁵ Arendt’in 4 Aralık 1975’teki ölümünden kısa bir süre sonra *The New Republic*’te yazdığı ve “Hannah Arendt’in Zaferi” adını verdiği matemli ve derin takdir dolu denemesinden, 1984’te Arendt’in *Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* adlı kitabına yazdığı kısa eleştiriye kadar Shklar’ın tonu saygıdan sabırsızlığa ve hatta küçümsemeye doğru değişmektedir. “Hannah Arendt’in Zaferi”nde Arendt, paramparça olmuş bir kültürün “son ve en iyi sesi” olarak övülmektedir. “Artık Alman Yahudilerinin deneyimleri hakkında ve bu deneyimlerin derinliğinden konuşabilecek kimse kalmadı. O, sosyal tarihi entelektüel açıdan parlak ve kalıcı olduğu kadar korkunç ve kısa olan manevi bir cumhuriyetin hayatta kalan son kişilerinden biriydi.”³²⁶ Ancak sadece sekiz yıl sonra, 1983’te Shklar,

“Parya Olarak Hannah Arendt” başlıklı yazısında Arendt’i “parya” ve “parvenu” (sonradan görme, üst sınıf toplumuna göreceli olarak yeni giriş yapmış insan) arasındaki ayrımı kullandığı için eleştirir ve Yahudi asimilasyonunu “yanlış ve aptalca olarak değil, bayağı olarak” kınamanın nihai bir züppelik işareti olduğunu savunur.³²⁷ Arendt’in Yahudi olmanın “kendi ayinleri ve konuşma kalıpları olan kültürel ve dini bir geleneği aktif olarak sürdürme meselesi değil, kişisel bir meydan okuma eylemi” olduğuna dair “tuhaf bir fikre” sarıldığı söylenmektedir.³²⁸ Arendt Yidiş ya da İbranice bile bilmemektedir (Shklar ikisini de biliyordu), ancak Yunanca, Latince ve felsefe de dahil olmak üzere mükemmel bir Alman eğitimi almıştır! Belki de en ağır sözler Shklar’ın “Amerikan Yahudiliği gelişen bir toplulukken, Alman-Yahudi kültürü Hannah Arendt’le birlikte öldü” şeklindeki sonuç gözlemleridir.³²⁹

Eichmann davası, Shklar’ın 1983 yılında *Partisan Review*’da yayımlanan “Parya Olarak Hannah Arendt” başlıklı makalesinde geniş bir yer kaplar, ancak daha önceki makalelerde bu davadan neredeyse hiç bahsedilmez.³³⁰ Adeta Eichmann tartışmasından yirmi yıl sonra Shklar’ın yapması gereken bir hesaplaşma varmış gibi görünür. Önce Arendt’in, kamu görevlilerinin devlet görevlisi sıfatıyla gerçekleştirdikleri eylemlerin sorumluluğunun nasıl belirleneceği ya da onları yargılayacak olanların kim olduğu hakkında söyleyecek çok yeni bir şeyi olmadığını iddia ettikten sonra, *Eichmann Kudüs’te* eserinde, “bunlar türevsel ve amatörce bir şekilde tartışıldı. Hukuk teorisi onun uzmanlık alanı değildi” sonucuna varır.³³¹ Shklar daha sonra Arendt’in “tarihi ve yapısı hakkında hiçbir şey bilmediği Doğu Avrupa’nın sonsuz derecede karmaşık ve çeşitli toplulukları hakkında çılgınca genellemeler yaptıran” (EiJ, 373) kibrine ve “olağanüstü cehaletine” (EiJ, 372) hayret etmeye devam eder. “Olağanüstü cehalet” Arendt’in çalışmalarının sıklıkla karşı karşıya kaldığı bir suçlama

değildir. Arendt'in Raul Hilberg'in *The Destruction of the European Jews* (*Doğu Avrupa Yahudilerinin Yok Edilmesi*) adlı kitabına ne kadar güvendiği iyi belgelenmiştir; bu kitap yetersiz olabilir, ancak "olağanüstü cahillik" sayılmaz.³³²

Shklar'a göre Arendt, *Eichmann Kudüs'te* kitabında sergilediği "cehalet ve ayrışmanın ötesinde, acıya ve haklı öfkeye de neden olmuştur. İlkini isteyerek yapmıştır ve ikincisine de şaşırmaması gerekir."³³³ Acıyı isteyerek ve kasıtlı olarak vermek zalimlikler ve Shklar için zalimlik temel bir ahlaki erdemsizliktir. Bir yıl sonra *Ordinary Vices* (*Gündelik Kötülükler*) (1984) kitabında şöyle soracaktır: "Kontrolsüz bir züppeliğin neden olduğu aşağılamalara katlanmamız nasıl beklenebilir? Tek tesellimiz; ahlaki iştihak olmasa ahlaki ikiyüzlülüğün, güven olmasa ihanetlerin de olmayacağı olabilir ancak zalimliği ve aşağılanmayı telafi edecek hiçbir şey yoktur."³³⁴ Arendt'i dört temel ahlaksızlıktan en az ikisini, yani ikiyüzlülük ve züppeliği – diğer ikisi ihanet ve insan düşmanlığıdır – barındırmakla suçlayan Shklar, Scholem'in Arendt hakkındaki yargısının kendi versiyonunu sunmuştur. (Bkz. yukarıdaki dördüncü bölüm.) Arendt bir kez daha Yahudi halkına karşı sevgisizlikle suçlanmıştır, çünkü onlara isteyerek zulüm uygulayacak kadar ileri gidebilmektedir.

Bu suçlamalar kesinlikle doğru değildir. Shklar, Arendt'in metnin de ortaya koyduğu acı ve kendini dahil etme derecesini sempatik bir şekilde değerlendirememiştir. Biz ise bugün, *Eichmann Kudüs'te*³³⁵ kitabının yayımlanmasından yirmi yıl sonra Shklar'ın bu sert çıkışına neyin sebep olduğu ve "Hannah Arendt'in Zaferi"nde sergilenen ağlamaklı sevgi tonu ile "Parya Olarak Hannah Arendt"te Alman-Yahudiliğinin sonunun ilan edildiği garip neşe arasındaki fikir değişikliğine neyin yol açtığı hakkında sadece spekülasyon yapabiliriz.

Arendt ve Shklar Hukuk, Anayasa ve Devrim Üzerine

Shklar'ın *Eichmann Kudüs'te* üzerine düşünceleri uluslararası hukuk ve uluslararası yargı sorunlarına pek ışık tutmasa da Arendt'in *Devrim Üzerine* yazısına ilişkin değerlendirmeleri hem yerindedir hem de her iki düşünür için de hukuk ve politika arasındaki bağı daha iyi aydınlatır. Çoğu yorumcunun aksine Shklar, Arendt'in uğraştığı türden bir tarih yazımının sadece bir nostalji egzersizi değil, Nietzsche'nin "anıtsal tarih" dediği şeyin bir biçimi olduğunu çok kesin bir şekilde hissetmiştir. Şöyle yazmıştır: "Anıtsal tarih en iyi haliyle politik aktörlere hitap eder, onlara büyük işlerin önemli adamlar tarafından gerçekleştirildiğini ve bir zamanlar mümkün olanın en azından yeniden mümkün olduğunu hatırlatır. Geçmiş, kişinin kendi mesuliyeti altında görmezden gelebileceği politik açıdan yararlı bir bilgi deposu olarak sunulur."³³⁶ Shklar, Arendt'in *Devrim Üzerine*'sini anıtsal tarih üzerine bir alıştırma, devrimlerin kayıp hazinesini arama çalışması olarak okumayı önermiştir. Her kurucu eylem kendi içinde, gelecek nesillerin ona saygı duymayı ve ona göre hareket etmeyi bırakması tehlikesini barındırır. Kuruculuğun keyfilığının iki boyutu vardır: Birincisi, "gerekçelendirme için herhangi bir önceki kurala bağlı değildir. İlkesi kendi gerekçelendirmesidir... İkinci olarak, sadece normatif olarak keyfi değil, aynı zamanda tarihin ve politik hayatın olağan akışının öngörülemez ve düzensiz bir şekilde kesintiye uğramasıdır."³³⁷

Arendt'in Amerikan ve Fransız Devrimleri arasındaki çok tartışılan karşıtlığın kaynağında bu keyfilik korkusu yatmaktadır: Yeni bir Roma kurduklarını düşünen Fransız devrimciler, kurucu meclis (*assemblée constituante*) ve kurulmuş meclislerin (*assemblée constituée*) yıkıcı dinamiğine kapılmışlardır. Kurucu meclis olarak ulusun iradesi tüm gücün ve hukukun meşruiyetinin kaynağı olarak görüldüğün-

de, Ulysses'i direğe bağlayacak ve sirenlerin çağrısına direnecek ipler yoktu – burada Jon Elster'in Ulysses ve sirenler hakkındaki ünlü argümanını hatırlayalım.³³⁸ Bunun yerine, her bir kurucu anın otoritesinin, kendisinden önce gelen daha kökensel ve kurucu bir an arayışıyla istikrarsızlaştırılacağı durdurulamaz bir dizi zorluk ortaya çıkacaktır. Halkın iradesi en içten ve otantik şekilde nasıl temsil edilebilir? Arendt'in, Robespierre'in acı çeken kitlelere seslenişini ve onları gerçekten temsil eden tek kişi olduğu iddiasını kınaması iyi bilinir.³³⁹ Arendt, Amerikan devrimcilerinin ilk etapta "ulus"un değil, Bağımsızlık Bildirgesi'ni ilk imzaladıkları on üç koloninin temsilcileri olmalarının tarihsel bir olumsuzluk ve şans meselesi olduğunu düşünmüştür. Bu kurumsal olumsuzluk, Fransız devrimcilerin yakalandığı yıkıcı kuruculuk ve yeniden kuruculuk "*ricorso*"sundan (tekrar) kaçınmalarını sağlayan faktörlerden biriydi.³⁴⁰ Şklar, gelenek ve devrim, kuruculuk ve otorite arasındaki gerilimin çözülebileceği konusunda daha az iyimserdir.

Arendt'in devrimler okumasının bazı yönleri, özellikle de Amerikan politik deneyiminin yorumlayışı Şklar'ı şaşırtır, ki *American Citizenship. The Quest for Inclusion*³⁴¹ (*Amerikan Vatandaşlığı. Kapsayıcılık Arayışı*) üzerine olan son kitabı birçok yönden Arendt'in *Devrim Üzerine*'sine gecikmiş bir cevaptır. Şklar, Arendt'in yaptığı gibi Afro-Amerikan kölelerin yeni cumhuriyetteki kötü durumunu marjinalleştirmek yerine, köleliğin adaletsizliğini ve Amerikan vatandaşlığının anlamı üzerinde açtığı yaraları analizinin tam merkezine yerleştirir. Ücretli çalışan olma ve iş sahibi olma statüsünün, Amerikalıların kamusal kimliği için, politik hayatın kamusal mutluluğuna katılımları kadar temel olduğunu savunarak, burjuva dönemindeki ilk modern sivil toplum olan Amerikan cumhuriyetinin başlangıcından itibaren sosyoekonomik sorunu siyasi sorunla birleştirdiğini göstermektedir.³⁴² Arendt'e karşı Şklar, ekonomik adalet

ile ekonomik eşitliğin, siyasi bağımsızlık ile katılımın birbirinden ayrılamayacağını ve ayrılmaması gerektiğini iddia eder.

Shklar için hukuk geri dönülemez ve bütünüyle siyasi iken, Arendt çalışmalarında iki hukuk modeliyle hareket etmiştir; bunlardan biri hukuku siyasi olanın yıkıcı dinamiklerinden korumaya çalışırken, diğeri bunların iç içe geçtiğini kabul eder. Bu ayrım genellikle *nomos* ve *lex* terimleriyle özetlenir. *İnsanlık Durumu*’nda hukuk (*nomos*), siyaseti ilk kez mümkün kılan kentin etrafına çekilen çitlere ve duvarlara benzetilir.³⁴³ Hukukun amacı, *demos*’un üyelerini birleştirmek olduğu kadar, özel olanı kamusal olandan, *oikos*’u *polis*’ten ayıran sınırları tanımlayarak ayırmaktır. Arendt’in bu çalışmasında “hanenin özel alanı” ile “*polis*’in kamusal alanı” arasında yaptığı katı ayrım, muazzam kavramsal zorluklarla doludur – en önemlisi de kadınların statüsü açısından doğurduğu sonuçlardır.³⁴⁴ Bunu kabul etmekle birlikte, Arendt’in hukukun siyasetle olan ilişkisini doğallaştırdığını, Shklar’ın ise hukukun baştan aşağı siyasi olduğunu ileri sürdüğünü düşünmek hata olur. Arendt, siyasetin kurucu eyleminin tehlikelerle dolu bir insan eylemi olduğunu ve antik çağın yasa koyucularının da modern çağın devrimcileri kadar otoritelerinin reddedilmesi riskiyle karşı karşıya olduklarını çok iyi biliyordu. Kuşkusuz modernite ve “gelenekteki kırılma” ile otorite ve gelenek artık Roma’da olduğu gibi birbirine karışamazdı.³⁴⁵ Shklar için olduğu kadar Arendt için de hukuk, bir yandan siyasal olanı çerçeveler ve bu nedenle onun dışında durmak zorundadır; diğeri yandan da hukuku mümkün kılan, sözleşme, birliktelik ve söz verme yoluyla bir araya gelen insanların siyasal eylemleridir.

O halde Arendt ve Shklar hukukun siyasi karakteri konusunda anlaşmazlığa düşmez, ancak Shklar, hukukun kaynaklarının gizemi- ni çözmüş, hayal kırıklığına uğramış bir evrende legalizm ve liberalizmin yeniden birleştirilmesi gerektiğine ikna olmuşken, Arendt

hukuku ontolojikleştirmeksizin ona sağlamlık kazandırmak için Batı geleneğindeki bazı unsurları, siyasi deneyimin bazı yönlerini arar. *Nomos*'tan farklı olarak Roma kökenli *lex* kavramında bulduğu ikinci hukuk modeli budur ve bu sözcük “yakın bir bağlantı veya ilişki” anlamına gelen *ligare* kelimesinden ileri gelir; *lex* daha sonra sözleşme anlamına gelir. “Roma *lex*'i, vatandaşlar ve halklar arasındaki öznelerarası ilişkileri hukukun temeli haline getirir. *Lex* aracılığıyla siyasi ilişkiler genişletilir.”³⁴⁶ *Lex* sınırsızdır; oluşturulabilecek insan birlikteliklerinin çokluğuna sınır koymaz. Carl Schmitt'in *nomos* kavramı, hukukun toprakla olan özgün bir ilişkiden doğduğunu öne sürmenin sahte somutluğuna takılmışsa, *lex* baş döndürücü bir ittifaklar, yanlış anlaşmalar, söz tutma ve tutmama, uyum ve çekişme olasılığı önerir. Arendt'e göre eylemin sınırsızlığını sabitleyen şey, kurumların yaratılması, iradenin geleceğe doğru bağlanması, yani *constitutio libertatis* projesidir. Başarılı devrimler *novus ordo saeculorum*'u (çağın yeni düzeni) başlatır; eylemin artık içinde ortaya çıkabileceği yeni bir insan ilişkileri dünyasını mümkün kılar. Shklar için olduğu gibi onun için de ne doğa ne de tarihsel gelişim böyle bir başarıyı garanti edebilir. İyi kurumların istikrarı her zaman kırılgandır. Politika felsefesi, ister Arendt'in kendini meşgul ettiği gibi geçmiş hazinelerin geri kazanımı olarak, ister Shklar'ın kendi yaptığını düşündüğü gibi gizemden arındırmaya eğilimli bir fikirler tarihçisinin pratiği olarak, hiçbir gelecek garantisi sunamaz.

Arendt ve Shklar kendilerini doğal hukuk geleneğinden olduğu kadar hukuki pozitivizmden de uzak tutar. Arendt hukuku kendi insanlık durumu teorisi – çoğulluk, eylem ve kalıcı kurumlar inşa etme ihtiyacı – bağlamına yerleştirmeye çalışırken, Shklar hukuku daha geniş bir insan kapasitesi anlayışına oturtmaz. Her ikisi için de iyi hukuk ve sağlam yasal kurumlar iyi politikanın önkoşullarıdır. Her ne kadar liberalizmin legalizmle ilişkisini biraz muğlak bıraksa ve legalizmin

otoriter sistemler tarafından bir kontrol aracı olarak kullanıldığını belirtse de (Legalism, 57; 119-21), Shklar adalet ve eşitliğin el ele gittiği konusunda ısrarcıdır – çatışmasız olmasa da.³⁴⁷ Arendt’in kaygısı, yeni bir polis olarak demosun, iradesini geleceğe bağlama vaadiyle bu şiddeti yüceltebileceği şekilde, polislerin kuruluş anına içkin olan köken-sel şiddeti kontrol altına almak veya bağlamaktır.³⁴⁸

Judith Shklar, John Rawls’un çalışmalarının işaret ettiği siyasi liberalizmin yeniden kuruluşuna büyük saygı duymasına rağmen, “korku liberalizmini” sivil-cumhuriyetçi bir kamu özerkliği anlayışına genişletmek için fazla şüphelidir.³⁴⁹ Arendt ise sivil cumhuriyetçi özerkliği savunmuş, ancak modern anayasal demokrasilerde hukukun neden üzerinden kamusal aklın ifade edileceği merkezi bir araç olduğunu asla analiz etmemiştir. Shklar, katıksız legalizmin nasıl ve neden yanlış gidebileceği ve asla demokratik katılımın yerini alamayacağı konusunda net ve gözünü kırpmayan bir anlayışa sahiptir. Bu temalar *The Faces of Injustice (Adaletsizliğin Yüzleri)* ve *American Citizenship (Amerikan Vatandaşlığı)* gibi daha sonraki kitaplarında ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, ilk kitabı *Legalism*, siyasetten uzak, tarafsız ve kendi başına ayakta duran bir sistemmiş gibi anlaşıldığında, hukukun üstünlüğünün yanılsamalarını keskin bir şekilde özetlediği kadarıyla örnek bir kitap olmaya devam etmektedir. Yine de hukukun üstünlüğünün bütünlüğünün korunması gerektiğinden ve uygulayıcılarının, örneğin Nürnberg duruşmalarında olduğuna inandığı gibi, hukukun üstünlüğünün titizlikle uygulanmasına içkin değerler için mücadele etmesi gerektiğinden asla şüphelenmemiştir.

Robert Post’tan bir pasaj, Shklar’ın hedeflemiş olabileceği hukuk ve siyasetin karşılıklı bağımlılığını özlü bir şekilde ifade etmektedir:

Dolayısıyla politika ve hukuk, anlaşmanın ve anlaşmazlığın kaçınılmaz sosyal olgularını yönetmenin iki farklı yoludur. Sosyal pratikler olarak politika ve hukuk hem bağımsızdır hem de birbirine bağımlıdır. Uyumsuz olmaları anlamında bağımsızlardır. Politik bir ihtilafı hukuki çözüme tabi tutmak, onu siyasi alandan çıkar-maktır; hukuki bir ihtilafı siyasi çözüme tabi tutmak ise hukukun altını oymaktır. Hukukun uygulayacağı ortak normları üretmek için siyasete ihtiyaç duyması, politikanın de elde etmeye çalıştığı ortak değerleri istikrara kavuşturmak ve sağlamlaştırmak için hukuka ihtiyaç duyması anlamında birbirlerine bağımlıdırlar.³⁵⁰

Yükümlülük, Sadakat ve Sürgün

Shklar hayatının son yıllarında Harvard'ın ana müfredatında "Moral Reasoning" ("Ahlaki Akıl Yürütme") başlığı altında sunulmak üzere yükümlülük ve sürgün üzerine bir ders hazırlıyordu.³⁵¹ Bu konuda çeşitli Amerikan üniversitelerinde dersler vermişti ve 17 Eylül'deki beklenmedik ölümünden önce 1992 sonbaharında İngiltere'nin Cambridge kentinde vereceği bir dizi ders için hazırlık yapıyordu. Shklar'ın hayatının bu noktasında kendisi için böylesine otobiyografik bir yankı uyandıran temalara geri dönmesi elbette büyüleyicidir. Bu konularda yayımladığı iki deneme kişisel boyutu açıkça ele almaktadır.³⁵² Shklar, siyaset teorisinde çağdaş tartışmalara hâkim olan iki tür siyasi yükümlülük yaklaşımından duyduğu memnuniyetsizliği dile getirerek başlar: Birincisi evrenselci ahlak ve yasal bağlılıklar arasındaki ayrımları ayırıştırıran bir tartışmadır; ikincisi ise Sivil Haklar Hareketi ve Vietnam Savaşı ile ilgili tartışmaların bir yan ürünüdür ve vicdani redde odaklanır ("OLE," 39). Her iki yaklaşım da Shklar'ı tatmin etmemiştir çünkü onu en çok ilgilendiren sadakatlerin çatışmasıdır. Yükümlülük, bağlılık, sadakat, biat ve vefa arasında ayrım yapmaya devam etmiştir ("OLE," 40).

Yükümlülük, yasalara ve kamu otoriteleri tarafından yapılan yasa benzeri taleplere atıfta bulunan “kural yönetimli davranış”tır (“OLE,” 40). Ama ahlaki ve siyasi ikilemler bu düzeyde ortaya çıkmaz, ancak kişinin “seçilmiş yükümlülükleri”, yani bağlılıkları, diğer seçilmemiş bağlanmalarla çatışmaya başladığında önemli çatışmalar ortaya çıkar. Sadakat, üyeliğin seçilmiş olabileceği ya da olmayabileceği “bir sosyal gruba bağlılık” olarak anlaşılmaktadır. “İrk, etnik köken, kast ve sınıf söz konusu olduğunda, seçim açık değildir. Sadakatin duygusal karakteri onu zorunluluktan ayırır” (“OLE,” 41). Sadakat gibi vefa da duygusal bir boyuta sahiptir ve aile üyeleri, arkadaşlar ve sevgililer gibi bireylere borçludur. Bağlılık bu bağlanmaları tanımlamak için en genel kategori iken, “biat” sadakat ve bağlılık arasında durur; varlığını bayrak gibi soyut sembollere borçlu olabilir (“OLE,” 43). Bu çeşitli insani bağlılık türleri arasında sadece çatışmalar değil, aynı zamanda her birinin içine gömülü çelişkiler de olabilir, örneğin kişinin sadık olduğu aile ve arkadaşlarının kendi çatışmaları olabilir ve kişi arada kalabilir.

Sadakat ve yükümlülük arasındaki çatışma, devlet ve milliyetin nadiren olduğu gibi çakışmadığı milliyetçilik çağının en karakteristik özelliğidir (“OLE,” 44). Modern devletlerin etnik, dilsel, dinsel ya da ideolojik açıdan homojen olması beklenemeyeceğinden, bu tür bağlılık çatışmalarının modern ulus-devletler çağında artması kaçınılmazdı. Sürgünlerin kaderini inceleyerek, bu tür çoklu sadakatlere doğasında var olan çatışmalar hakkında biraz anlayış kazanılabilir. Bir sürgünü neyin oluşturduğuna dair “listesini tamamlamaktan” umudunu kestiğini itiraf eden Shklar, yine de “sürgünü, vatandaşı olduğu ülkeyi istemeyerek terk eden kişi olarak tanımlamaya girer. Bu genellikle siyasi güç sayesinde gerçekleşir, ancak aşırı yoksulluk bir tür zorlayıcı sürgün olarak kabul edilebilir” (“OLE,” 45). Antik çağın en ünlü sürgünlerinden ikisi Themistokles ve Aristides’tir;

modern döneme gelindiğinde ise Yüzbaşı Dreyfus (“OLE,” 48), Willie Brandt (“OLE,” 51), Japon Amerikalılar (“OLE,” 49) ve Alman Yahudileri (“OLE,” 50) hatırlanmalıdır.

Shklar’ın modern sürgünleri tartışırken Cenevre Sözleşmelerinde tanımlanan mülteci statüsüne hak kazanma gerekçelerini teyit etmesi oldukça ilginçtir. Yukarıda da belirtildiği üzere, Sözleşme’de belirlenen beş kategori ırk, din, milliyet, belirli bir sosyal gruba mensubiyet veya siyasi görüştür.³⁵³ Sözleşme mültecisi, Shklar’ın sürgün analizinde olduğu gibi, temelde siyasi muhalif, vicdan mahkûmu ve direniş savaşçısından esinlenerek modellenmiştir. Bilinçli olarak seçilmiş bağılıklar veya siyasi muhalefetten ziyade tanımlayıcı gerekçelerle zulüm gören Alman Yahudileri ve Japon Amerikalıların büyük çoğunluğunun bu modele uymayacağı açıktır; yine de sürgün ve mülteci arasındaki çizgi genellikle gözeneklidir. Bunu kabul eden Shklar şöyle yazar: “Dünyamızın korkunç gerçeği, kimsenin bu devasa sürgün nüfusunu kabul etmek istememesidir. İhtiyaçları olan şey gidecek bir yer ve bu yeri bulmak da giderek zorlaşıyor,” (“OLE,” 51). Kuzey Afrika’dan gelen “*pieds noirs*”ın³⁵⁴ (Cezayir doğumlu Fransızlar), tıpkı dünyanın dört bir yanındaki Yahudilerin istedikleri takdirde İsrail’e gidebilmeleri gibi, evlerine dönebildiklerini belirten Shklar, dünyadaki sürgün nüfusun büyük çoğunluğu için durumun böyle olmadığını gözlemler (“OLE,” 52). Çeyrek yüzyılı aşkın bir süredir dünya çapındaki mülteci sorununa maruz kaldıktan ve nedenlerini (öyle umuyoruz ki) daha iyi anladıktan sonra, Shklar’ın sözleri doğru tonlamadan yoksun olmaları nedeniyle bize çarpar: “Mülteci kamplarında yaşayanlar en iyi Amerika’nın Afrikalı köleleriyle karşılaştırılabilir. Ve sayıları her geçen gün artan insan çöplüklerine çaresizce bakarken, belki de vicdanın sesine kulak verebiliriz,” (“OLE,” 52; vurgu bana ait).

Shklar, yukarıda altıncı bölümde tartışıldığı üzere, Afro-Amerikan köleler ile çağdaş mülteciler arasındaki bu benzetmenin yanlış

olduğunu fark edebilecek kadar zeki bir tarih öğrencisiydi, ancak bu son sayfalarda bir kez daha başvurduğu Arendt gibi, farklı bir dil konuştukları, farklı bir dili uyguladıkları veya farklı bir ırka veya etnik kökene mensup oldukları için insanların bir yönetime üye olmasını reddetmenin büyük bir adaletsizlik olduğuna inanıyordu. “Sürgünlere vatandaşlık sunmak, siyasi sadakati evcilleştirmenin en önemli yolu olabilir,” (“OLE,” 54) diye gözlemde bulunur. Ve her ne kadar dünyanın, pek çok kişinin başka topraklara sığınmak zorunda kalmayacağı bir *modus vivendi*’ye (yaşam biçimi) ulaşabileceğine inanmak zor olsa da “yine de, adaletsizlik ne kadar az olursa, mültecilerin dünyayı doldurması ve *korkunç sefalet ve hasarı* beraberinde getirmeleri o kadar az olasıdır” (“OLE,” 55; vurgu bana ait).³⁵⁵ Shklar’ın sürgünler ve mülteciler hakkındaki dili, onların kaderine duyulan ahlaki şefkat ile inatçı bir siyaset dünyasında mülteci durumunun katıksız savunmasızlığına dair katı gerçekçilik arasında gidip gelir.

Andreas Hess şu sonuca varır: “Shklar’ın akademik kariyeri ve çalışmaları gerçekten de Shklar’ın belirli bir tür mülteci olmaya ilişkin kendine dair imajı ve yorumuyla açıklanabilir. Dahası, buradaki öneri, Shklar’ın kökleri sürgün ve göç deneyimine dayanan belirli bir *habitus* ve bakış açısı geliştirdiği ve aktif olarak desteklediği yönündedir. Kendi kendini yetiştirmiş ve entelektüel bağımsızlık ve tarafsızlık arayışında olan biri olarak kendini algılamasının kökleri açıkça bu erken deneyime dayanmaktadır.”³⁵⁶

Yirmi bir yaşında Harvard’a gelen ve ölümüne kadar burada kalan Shklar, büyük bir istikrar ve akademik saygınlık kazanmıştır ancak Riga’dan İsveç’e, oradan Sibiryaya üzerinden Japonya’ya, New York’a ve nihayet Montréal, Kanada’ya yaptığı o uzun ve tehlikeli yolculuk, korku ve zulüm, sürgün ve ötekileştirme gibi insani koşullar üzerine düşünmeye devam ettiği yazılarında izlerini bırakmış gibidir.

8. BÖLÜM

Sürgün ve Sosyal Bilim

Albert Hirschman hakkında

Doğabilimlerinde olduğu kadar sosyal bilimlerde de bazı açıklayıcı paradigmaların basitlikleri ve zarafetleri nedeniyle rakiplerine üstünlük sağladıkları sık sık dile getirilir. Şüphesiz, “çıkış” ve “ses çıkarma”, “Gemeinschaft ve Gesellschaft” (Tönnies); “mekanik” ve “organik” dayanışma (Durkheim); “araçsal” ve “değer” rasyonel eylem (Weber); ve “onur” ve “saygı” (Bernard Williams) sosyal bilimlerdeki en zarif kavram çiftleri arasındadır. Her ikilikte olduğu gibi, bunlar da kolayca karıştırılabilir ve zıtlık çizgileri silinebilir. Yine de bir kez formüle edildiklerinde, sosyal dünyayı kavramamızı sağlayan güçleri devam eder. O halde kavramsal analizin asıl işi, atlanmış ya da bastırılmış olan üçüncü terime odaklanmalıdır. Hirschman’ın çıkış ve ses ikilemini üçüncü bir terim olan “sadakat” ile karmaşıkleştirilmesi takdire şayandır. “Çıkış” ekonomistlerin, “ses” ise daha çok siyaset bilimcilerin alanına giriyorsa, “sadakat” kültür sosyolojisi, antropoloji, din çalışmaları ve psikanalize dahil olur. Albert Hirschman, Clifford Geertz, Quentin Skinner ve 1970’lerin sonu ve 1980’lerde İleri Araştırmalar Enstitüsü’nde bir araya gelen diğer

meslektaşlarıyla bu yaklaşımı “yorumlayıcı sosyal bilim” olarak adlandırmıştır.³⁵⁷

Albert Hirschman *Exit, Voice, and Loyalty* (Çıkış, Ses ve Sadakat) adlı kitabında şöyle yazmıştır: “Ekonomiyi, bireysel firmaların talihlerindeki değişikliklerin *yalnızca* karşılaştırmalı üstünlüğündeki temel değişimlerden kaynaklanan tam rekabetçi bir sistem olarak görmek, kesinlikle gerçek dünyanın kusurlu bir temsildir,” (vurgu bana ait).³⁵⁸

Kibarlık etmektedir: Gerçek dünya, neoklasik ekonomi modellerinin bizi inandırmak istediği gibi, yalnız pazardaki marjinal faydalarını veya rekabet avantajlarını artırmaya çalışan rasyonel aktörlerden oluşmaz. Aile, devlet, dini, sivil ve mesleki kurumlar gibi birlikteliklerde sadakat baskındır ve çoğu zaman ses çıkarma, çıkışa baskın çıkar; ekonomik davranışın birçok durumunda da “ses çıkarma seçeneği, çıkış seçeneği mevcut olmadığında memnuniyetsiz müşterilerin veya üyelerin tepki gösterebilecekleri tek yoldur” (EVL, 33). “Çıkış” bir ürünü, hizmeti, firmayı ya da ülkeyi geride bırakıp başka arayışlara girmek anlamına gelirken, “ses çıkarma” ürünlerin ya da kurumların gelecekteki kalitesinin belirlenmesinde söz sahibi olma ve etki yaratma tercihini ifade eder. Çoğu zaman sadakat, dengeyi, çıkmak yerine kalmak ve söz sahibi olmak lehine çevirir.

Hirschman için çıkış rasyonel bir davranıştır ve Judith Shklar’ın “Yükümlülük, Sadakat ve Sürgün” başlıklı makalesinde “yükümlülük” olarak adlandırdığı şeyle yakından paralellik gösterir. Yükümlülük, yasalara ve yasa benzeri taleplere uymayı ifade eden, kurallarla yönetilen bir davranıştır (“OLE,” 40). Ahlaki ve siyasi ikilemler, kişinin seçtiği yükümlülükler, yani bağlılıkları, diğer seçilmemiş bağlılıklarla çatışmaya girdiğinde ortaya çıkar. Sadakat hem Shklar hem de Hirschman için duygusal bağlılık anlamına gelir, ancak Shklar bunu üyeliğin seçilebileceği veya seçilemeyeceği “sosyal bir gruba bağlılık”

olarak anlarken (“OLE,” 41), Hirschman için sadakat, bir ürüne veya hatta bir marka adına bağlılığı içerebilen daha soyut bir bağlılık biçimidir.

Albert Hirschman çıkış, ses arayışı ve sadakat çatışmalarını olaylarla dolu yaşamı ve seyahatleri sayesinde ilk elden biliyordu. Kendisinin de yazdığı gibi: “Sınırları aşmak sadece hayatım boyunca yaptığım (ya da yapmak zorunda kaldığım) fiziksel hareketlerin bir özelliği değil; aynı zamanda yazmaya başladığımdan beri yaptığım disiplinler arası seyahatlerin de bir özelliğidir.”³⁵⁹ Gerçekten de Jeremy Adelman’ın gözlemlediği gibi, “Hirschman’ın hayatı yirminci yüzyılın kişisel tarihiydi”³⁶⁰ ama aynı zamanda yoğun siyasi bağlılık ve aktivizmle geçen ve zaman geçtikçe amansız bir reformizme dönüşen bir hayattı. Hirschman ahlaki bir sorgulama biçimi olarak sosyal bilimle ilgileniyordu ya da kendi deyimiyle “torunlarımız için bir sosyal bilim”, gelecek nesillere miras bırakmaya değer bir sosyal bilim hayal ediyordu.³⁶¹

Hudutları Aşmak, Sınırları Aşmak

Otto Albert Hirschmann, 1915 yılında Berlin’de hali vakti yerinde bir Yahudi ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi ve Alman İmparatorluğu’nun askeri zaferlerinin yarattığı milliyetçi coşkunun 1918’deki yenilgiyle henüz sönmediği bir dönemde Otto von Bismarck’ın adını aldı. Ailesi, Almanya’nın asimile olmuş Yahudilerinin yanlısamalarını tamamen paylaştı, bazıları sosyal hareketliliklerini ve mesleki kabullerini sağlamak için Hristiyanlığa geçti. Amos Elon’un dokunaklı ifadesiyle, henüz “her şeyin kahrını” çekmemişlerdi.³⁶² Genç Albert Hristiyanlığın onaylanmasını reddetti ve ergenlik çağında, kendisini çoktan komünist ilan etmiş olan ablası Ursula’nın etkisiyle politikleşti. Kız kardeşi, Hirschman’ın hayatındaki en büyük entelek-

tüel etkilerden biri haline gelen *Socialismo liberale* (Liberal Sosyalizm) hareketinden İtalyan sosyalist Eugenio Colorni (1909-44) ile evlendi. *Voice, and Loyalty* (Çıkış, Ses ve Sadakat), 1944 yılında Roma'da bir Nazi pususunda öldürülen Colorni'nin anısına ithaf edilmiştir.

Kız kardeşinin yanı sıra, 1920'lerde dokuz yıl boyunca gittiği Berlin'in seçkin "Französisches Gymnasium"undaki öğretmenlerinin çoğu kendini adanmış sosyalistler ve komünistlerdi ve kısa süre içinde Hirschman'ı Hegel, Marx ve Lenin'in eserleriyle tanıştırdılar. Fransız dili ve eğitimine girmesi ona Arendt, Horkheimer ve Adorno'dan epey farklı bir yönelim kazandırdı. Alman diline olan bağlılığını "Die Sprache ist ja nicht verrückt geworden" ("dil delirmedi") cümlesiyle savunan Arendt'in aksine³⁶³ ve özgün felsefi dilleri Alman idealizmi olarak kalan Adorno ve Horkheimer'dan farklı olarak Hirschman, "Alman dilinin anadili (*Muttersprache*) olabileceğini, ancak yuvası (*Heimat*) olmadığını" düşünüyordu."³⁶⁴ Nisan 1933'te, babasının ölümünden ve Berlin'in antisemitik şiddetle sarsılmasından sonra, on sekiz yaşındaki Hirschman kız kardeşiyle Fransa'ya gitti ve ancak uzun yıllar sonra geri dönebildi.³⁶⁵

İki savaş arası yılların Paris'i mülteciler, militanlar ve her siyasi çizgiden gurbetçilerle dolup taşıyordu. Arendt ve Walter Benjamin oradaydı; Hegel üzerine verdiği derslerle Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir ve Maurice Merleau-Ponty'nin de aralarında bulunduğu bir Fransız entelektüel kuşağını heyecanlandıran Alexander Kojève gibi Beyaz Ruslar (White Russians) da oradaydı. Çok geçmeden onlara Mussolini'nin faşizminden kaçan başkaları da katıldı. Yine sürgündeki Rus İşçi Sosyal Demokrat Partisi'nin lideri olan ve Stalin'in adamlarından kaçan Rafael Abramovitch Rein gibi başkaları da vardı. Daha sonra *Amerikan Jewish Daily Forward* gazetesinde gazeteci olarak çalışan Rein, birkaç yıl boyunca Hirschman için vekil bir baba figürü olarak hareket etti. Bu gruplar, Adelman'ın deyimiyle "ülke-

sinden koparılmış ama davasına sadık” antifaşist direnişin “öteki Avrupa”sını oluştuyordu.³⁶⁶

Hirschman 1935 ve 1938 yılları arasında Fransa, İtalya, İngiltere ve İspanya sınırlarını geçerek dört ülke arasında mekik dokudu. Temmuzdan Ekim 1936’ya kadar Barcelona yakınlarında İspanya İç Savaşı’nda savaştı; bu deneyim onda sadece fiziksel değil, derin psikolojik yaralar da bıraktı; hayatının sonuna kadar, Litvanyalı-Yahudi ve Fransız eğitilmiş bir mülteci olan eşi Sarah Chapiro ile bile bu konu hakkında konuşmayı reddetti. Başkaları İspanya İç Savaşı yenilgisinden sonra Avrupa solunun yaşadığı acı ve kayıplara “öğlen karanlığı” (Arthur Koestler) ya da “adeta okyanustaki bir gözyaşı” (“*Wie eine Träne im Ozean*”, Manès Sperber) gibi ifadelerle tepki verirken, yirmi üç yaşındaki Hirschman sadece “Lascia perdere,” “Bırak gitsin”) diyerek tüm hayatını karakterize edecek olan pragmatizm ve prensip karışımının habercisi oluyordu.³⁶⁷

Hirschman’ın Avrupa kıtasındaki dramatik yaşamının son bölümü, 1938’de İspanya’dan döndükten sonra, ertesi yıl Fransa’nın 1940 yazında Hitler’e teslim olmasından önce Almanya’ya karşı kısa bir süre savaşmak üzere Fransız ordusuna alınmasıyla başladı. Fransız ordusundan 14 Ağustos 1940’ta terhis edildikten sonra Albert Herman takma adını alan Hirschman, Acil Kurtarma Komitesi adına Avrupa’ya gelen Harvard mezunu genç klasikçi Varian Fry ile tanıştı.³⁶⁸ Tam o sıralarda Walter Benjamin, İspanya’nın kıyı kasabası Port Bou’da Portekiz’e geçmek için evrak beklerken intihar etmişti.

Fry ve Hirschman birlikte bir yıl boyunca ünlü mültecilerin gi-dişlerini hazırladı. Hirschman’ın kendisi ünlüler arasında değildi ama sonunda Rockefeller Vakfı ona SS Excalibur’da bir yolculuk im-kânı ve Jack Condliffe’in bursuyla okuyacağı Berkeley’deki California Üniversitesi’ne ulaşması için bir seyahat ödeneği verdi. Bu onun dördüncü ya da beşinci göçüydü; artık kendisi bile emin değildi.

Amerika'ya geçişi isim değişikliğiyle sona erdi: Otto Albert Hirschmann, Albert O. Hirschman oldu.

Hirschman Avrupa'dan mütthiş entelektüel becerilerle ayrıldı: Almanca, Fransızca, İngilizce, İtalyanca ve İspanyolcayı akıcı bir şekilde konuşabilmesinin yanı sıra Almanya'da hukuk, Fransa'nın Paris'teki Ticari Araştırmalar Koleği'nde (HEC) idari bilimler ve istatistik, 1936'da London School of Economics'te ekonomi eğitimi almış ve burada Keynes ve Hayek'in çalışmalarına aşına olmuştu. Ayrıca Flaubert, Dostoyevski, Montaigne, Montesquieu ve Machiavelli'ye yaşamı boyunca hayranlık duymuştur. Bu disiplinlerarası bilgi birikimi ve yönelimi, Hirschman'ın sözde “post-ideolojik” Amerikan sosyal biliminin kendini kutlayan cehaletinden ve büyük paradig-malar ve modeller için kolaycı arayışından neden hep rahatsız olduğunu anlaşılabilir kılmaktadır. “*The Search for Paradigms as a Hindrance to Understanding*”³⁶⁹ (Anlamanın Önünde Bir Engel olarak Paradigma Arayışı) adlı makalesinde sosyal bilimlerdeki belli bir bilişsel tarzı sert bir dille eleştirmişti. “Üçüncü Dünya ölkelerinin,” diye yazıyordu, “model kurucular ve paradigma oluşturucular için tahammöl edilemez derecede kolay hedef haline geldiğine inanıyorum,” (“*The Search for Paradigms*,” 335). Bu tür sosyal bilimleri sadece entelektüel tembellikle değil, aynı zamanda bu ölkeleri “sürekli olarak kaderci ve kaçınılmaz bir ikilemin boynuzlarına takılmış” olarak sunmakla suçladı (“*The Search for Paradigms*,” 336). Hirschman, gelişmekte olan dünyayla ilgili “taşralı” Avrupa³⁷⁰ ve Amerikan düşüncesinden yola çıkıp 1952'de ailesiyle birkaç yıllığına Kolombiya'ya göç etmeden önce, Avrupa sosyalizminin ancak II. Dünya Savaşı'nın yıkımlarından sonra meyvelerini verecek olan büyük ütöpik projelerinden birine katılmıştı.

Avrupa Federalizminin Hayalleri

Hirschman, Adelman'ın zarif ifadesiyle “devrimin romantizmi ile gericiiliğin gök kubbesi arasındaki o ihmal edilmiş, harap alana”³⁷¹ ilk kitabı *National Power and the Structure of Foreign Trade (Ulusal Güç ve Dış Ticaretin Yapısı)* ile girdi.³⁷² Almanya'nın Orta ve Doğu Avrupa'ya ve İtalya'nın Etiyopya'ya yönelik emperyal ekonomik tasarımları üzerine düşünerek, güçlü devletlerin devletin gücünü desteklemek için ticareti zayıf devletler pahasına nasıl manipüle ettiğini inceledi: “Dünya sisteminin çöküşü ve büyük bloklar arasındaki çatışma pek de irrasyonel, milliyetçi bir patoloji değildi”³⁷³ ve daha büyük küresel entegrasyon, ülkeleri birbirine daha bağımlı hale getirerek bu tür davranışları kontrol altına almadı. Hirschman daha sonra zamanının çok ötesinde bir fikir ileri sürdü ve bu, onun kolaycı tahminlere direnirken gelecekte neyin gerekli olduğunu öngörme konusunda kâhin benzeri bir kapasite sergilediği tek durum olmayacaktı. Avrupa'da ve ötesinde barış ve refahı sağlamanın tek yolunun “uluslararası ekonomik ilişkilerin ulusal güç amaçları için kullanılmasının kökeninde yatan kuruma, yani ulusal ekonomik egemenlik kurumuna cepheden saldırmak” olduğunu savundu.³⁷⁴ “Ticareti organize etme, düzenleme ve ticarete müdahale etme münhasır yetkinin tek tek ulusların elinden alınması” ve “konsolosluk hizmetleri”, “ticaret odaları” ve “ihracat-ithalat bankaları”na devredilmesi gerektiğini ileri sürdü.³⁷⁵

Askeri saldırganlık ve dış ticaret arasında açık bağlantılar kurarak Hirschman, kapitalizmin zorunlu olarak emperyalizme yol açtığına dair standart sol inancın çok ötesine geçen yeni bir ulusal egemenlik modelini savundu. Avrupa para birimlerini birbirleri arasında transfer edilebilir hale getirmekle ilgileniyordu ve “bir Avrupa merkez bankası ve para birimi için bir proje taslağı hazırlamaya”

başladı.³⁷⁶ Avrupalılar ancak II. Dünya Savaşı'nın Avrupa kıtasını harap etmesinden sonra, Nisan 1948'de OEEC (Avrupa Ekonomik İş Birliği Örgütü)'nin kurulmasıyla bu yönde ilk adımı atacaklardı.

Hirschman için savaş sonrası Avrupa'nın yeniden inşası üzerine çalışmak, Paris günlerinden kalma İtalyan sosyalist arkadaşlarına olan siyasi olduğu kadar ahlaki bir borçtu. İlk kez İtalyan teorisyen Carlo Rossi tarafından dile getirilen siyasi liberalizm ve sosyalizmin bu eşsiz karışımı, Eugenio Colorni, Altiero Spinelli (Hirschman'ın kız kardeşi Ursula'nın ikinci kocası) ve Ernesto Rossi'ye, bazıları hâlâ faşist İtalya'da hapisteyken, savaş sonrası Avrupa için bir manifesto üzerinde birlikte çalışma ilhamını verdi. Rossi'nin eşi tarafından Ventotene Adası'ndaki hapisneden kaçırılan Ventotene Manifestosu, sadece bir devletler birliği değil, aynı zamanda Avrupa halklarının uluslar üstü bir federasyonu olacak savaş sonrası bir Avrupa öngörüyordu.

“Özgür ve Birleşik bir Avrupa için. Bir Manifesto Taslağı” (“*Per un’Europa libera e unita. Progetto d’un manifesto*”) başlıklı Ventotene Manifestosu (*Manifesto di Ventotene*), kısa sürede Avrupa Federalist Hareketi'nin (Movimento Federalista Europeo) resmi bildirisi haline geldi ve siyasi ve ekonomik kurumlarının yeniden yapılandırılması yoluyla Avrupa'nın milliyetçi geçmişinden kopması çağrısında bulundu.³⁷⁷

Manifesto, özgürlüğün modern uygarlığın ilkesi olduğunu ve “tüm ulusların kendilerini bağımsız devletler halinde örgütleme eşit hakkının” (Madde I, alt bölüm a) bir süre için “ilerleme için güçlü bir teşvik” olduğunu ilan ederek başlar. Ulus-devletlerin oluşumu, dış baskıdan kurtulmayı, demokratik kurumların pekişmesini ve vatandaşlar arasında dayanışmanın artmasını sağlamıştır. Ancak Manifesto, Avrupa'nın mevcut durumunda, “ulusun ilahi bir varlık haline geldiğini, başkalarının bundan görebileceği zararı hiç dikkate alma-

dan sadece kendi varlığını, kendi gelişimini düşünmesi gereken bir organizma haline geldiğini” ilan eder. Ulusal Devletlerin mutlak egemenliği, her birinin egemen olma arzusuna yol açmıştır, çünkü her biri diğerlerinin gücü karşısında kendini tehdit altında hissetmekte ve ‘yaşam alanının’³⁷⁸ kendisine serbest dolaşım hakkı veren ve başkalarına muhtaç olmadan kendi geçimini sağlamak için gidecek genişleyen toprakları içermesi gerektiğini düşünmektedir.” Bu koşullar altında devlet, “yurttaşın özgürlüğünün koruyucusu” olmaktan çıkıp “köleliğe bağlı tebaanın efendisi” haline gelmiştir. Totaliter devletler, tahakküm ve otarşi hayallerinin peşinden gitmek için tüm sosyal ve ekonomik güçleri merkezileştirmeyi başarmışlardır. Manifesto, Avrupa’nın “ayrıcılık sınıflarını” I. Dünya Savaşı sonrasında diktatörlüklerin yükselişine yardım ve yataklık ettikleri için kınamakta ve “ırk” inancını bilimsel açıdan sahte bir kavram olarak alaya almaktadır.

Yazarlar, Nazi “jeopolitik sahte-biliminin” yaşam alanıyla ilgili emperyalist teorilerin doğruluğunu kanıtlamak için yaratıldığını iddia eder ancak “tüm dünyanın ekonomik karşılıklı bağımlılığı nedeniyle, modern uygarlıkla uyumlu bir yaşam standardını sürdürmek isteyen herhangi bir halkın ihtiyaç duyduğu yaşam alanının yalnızca tüm dünya olabileceğini” gözlemlerle (Madde I, alt bölüm c). Savaştan sonra Nazi Almanyası ve müttefiklerinin yenilgisini bekleyen yazarlar, Manifesto’nun ikinci bölümüne “Almanya’nın yenilgisi otomatik olarak Avrupa’nın uygarlık idealimize uygun olarak yeniden örgütlenmesine yol açmayacaktır” gözlemiyle başlarlar (2. bölüm, “Savaş Sonrası Görevler. Avrupa Birliği”). Eski ulusal sistemlerin ayrıcalıklı sınıfları enternasyonalizm duygu ve tutkularını köreltecek, İngiliz liderler muhtemelen Amerikalılarla aynı fikirde olarak “güçler dengesi” politikasını savunacak, anarşistler ve bazı sosyalistler “kurucu meclis” çağrısında bulunacak ve komünistler Rusya’ya çeşit-

li derecelerde bağıllık ya da mesafe sergileyerek proletaryanın zaferi hayalinin peşinden gideceklerdir. Kendi teknokratik ve halkçılık karşıtı önyargılarını açığa vuran yazarlar, bir noktada kurucu meclislerin ideallerine atıfta bulunarak şöyle söylerler: “Kurumların sadece yönetilmesi değil, yaratılması gereken devrimci zamanlarda, demokratik prosedürler sefil bir şekilde başarısız olur. Rus, Alman ve İspanyol devrimlerinde demokratların acınası iktidarsızlığı en son üç örnektir,” (bölüm 2).

O halde ne yapılmalıdır? Manifesto, savaş sonrası Avrupa’nın yeniden inşası için Amerikan hükümetiyle çalışan Hirschman’ın tamamen uygun bulacağı bir dizi önlem sıralar: i. Avrupa’nın ulusal, egemen devletlere kesin olarak ayrılması; ii. militarist Almanya diğer ülkelerle eşit düzeydeyken Avrupa devletleri arasında bir güç dengesi sağlamanın imkânsız olduğunun kabul edilmesi; bununla birlikte Almanya’nın parçalara ayrılmayacağı; iii. Avrupa’daki Alman hâkimiyeti; küçük ülkelerin bağımsızlıklarını kaybetme korkuları (Balkan sorunu, İrlanda sorunu, vs.) “Avrupa federasyonunda kolay çözüm bulacak meseleler”dir; iv. Avrupa Birleşik Devletleri “sadece federe ülkelerin cumhuriyetçi anayasasına dayanabilir”;³⁷⁹ v. İstikrarlı bir federal devlet oluşturmak için, buradaki Avrupa’nın emrinde “ulusal ordular yerine Avrupa silahlı kuvvetleri” olmalıdır; vi. bununla birlikte, “her devlet, çeşitli halkların belirli özelliklerine göre siyasi yaşamın plastik bir şekilde ifade edilmesi”³⁸⁰ ve geliştirilmesi için ihtiyaç duyduğu özerkliği koruyacaktır.”

Şimdi, yetmiş yılı aşkın bir geçmişe bakma ayrıcalığıyla, bunların hiçbirinin yazarların hayal ettiği kadar kolay olmadığını biliyoruz. Avrupa Birliği hâlâ federal bir Avrupa devleti fikri ile ulusal egemenliğin unsurlarının ayrıştırıldığı ama aynı zamanda yeni şekillerde yeniden bir araya getirildiği “post-ulusal” bir egemen varlık arasında huzursuz bir gerilimde durmaktadır.³⁸¹ Bir “Avrupa ordusu” yoktur;

bunun yerine FRONTEX aracılığıyla faaliyet gösteren ve temel amacı göçmenlerin ve mültecilerin Avrupa sınırlarını geçişini kontrol etmek ve önlemek olan bir Avrupa sınır muhafızlığı vardır. (bkz. yukarıdaki Altıncı Bölüm).

Yine de Ventotene Manifestosu'nun yazarları, II. Dünya Savaşı sonrası Avrupasında barış ve refahı, insan haklarına ve onuruna saygıyı, sosyal adaleti ve dayanışmayı garanti altına almanın tek yolunun bir tür ulus sonrası Avrupa federalizmi olduğu konusunda haklılardı. Detaylarda yanılmış olabilirler ancak genel vizyonları bugünkü Avrupa Birliği'nin ilkeleriyle epey tutarlıdır.³⁸²

Reform ve Devrim Arasında: Avrupa'nın Dışında

Hirschman'ın 1944'ten 1945'e kadar Amerikan askeri ve tercümanı olarak görev yaptığı Avrupa ile devam eden yoğun ilişkisi göz önüne alındığında; hayatının bir noktada bu kadar radikal bir şekilde dönmesi ve kendisini ve genç ailesini Avrupa ve Kuzey Amerika'dan uzaklaştırarak sonraki 10 yılı geçirecekleri Kolombiya'ya götürmesi şaşırtıcıdır. İronik bir şekilde Hirschman'ın Latin Amerika'ya yönelmesinin nedeni Avrupa'daki solcu geçmişinin Washington'daki kariyerine gölge düşürmesi ve Federal Rezerv'den Hazine Bakanlığı'na geçme isteğini engellemesiydi. Giderek artan bir antikomünist histeriye kapılan Hazine'nin İcra Dairesi onu güvenlik için aklamayı başaramaz ve sonunda İspanya'da sosyalistlerin yanında ve komünistlere karşı savaştığı ortaya çıkar. Genç Hirschman'ın Avrupa solunun bir üyesi olarak yaşamına kattığı bu kırmızı ve pembe tonların Washington'daki bürokratların çözemeyeceği kadar ince olduğu ortaya çıkar ve Hirschman'lar 1952 yılında Kolombiya'ya giderler. Orta Amerika, ardından tüm Latin Amerika ve nihayetinde Hindistan ve Afrika ile olan ilişkisi, Hirschman'ın yalnızca kalkınma ekonomisine değil, aynı zamanda

siyaset sosyolojisi, sosyal psikoloji ve kültürel antropolojiye yaptığı önemli teorik katkılara da ilham kaynağı olmuştur.

İlk olarak 1958 yılında yayımlanan ve on dile çevrilen *The Strategy of Economic Development*, (*Ekonomik Kalkınma Stratejisi*), “geri kalmışlığın patolojik hale getirilmesine” karşı çıkarak zamanının hâkim ortodokslarının tersini savunmuştur.³⁸³ O dönemde; limanlar, yollar ve elektrik şebekeleri gibi mega projelere yatırım yapmayı güçlü bir şekilde tercih eden ekonomistlerin yanı sıra düşünce kuruluşu uzmanları ve kalkınma girişimcileri arasında “dengeli büyüme” perspektifleri hâkimdir. Buna karşın Hirschman, bir ülke ekonomisinin ilk bakışta görünmez ve hatta önemsiz görünen sektörlerine yapılan yatırımlarla ilgileniyordu. İnsanların kapitalist bir dünyada sorunları çözme kapasitesini ve kalkınma kararları alma yeteneğini geliştirecek yatırımları tercih etti. Şöyle yazmıştır: “Dolayısıyla kalkınma teorisi ve pratiği, bu kusurlara rağmen, hızlandırma araçları veya teşvik mekanizmaları yoluyla hangi koşullar altında kalkınma kararlarının öne çıkarılabileceğini inceleme göreviyle karşı karşıyadır.”³⁸⁴

1994 yılında yayımlanan *Development Projects Observed* adlı kitabına yazdığı önsözde, Robert McNamara ve onun PPBS (Planlama, Programlama ve Bütçeleme Sistemi) kısaltmasını kullanarak çeşitli amaçlar için fon tahsisini tanımlayan ve “teknokratik bir hava” yaratmaya çalışan “Zeki Çocukları”nın liderliğindeki ABD Savunma Bakanlığı’ndaki entelektüel atmosferi anlatmıştır.³⁸⁵ Kitabı bir anlamıyla “oyunbozan” olarak nitelemiştir (“Hidden Ambition” 128). Ayrıca, *Development Projects Observed* kitabındaki “The Principle of the Hiding Hand” (Gizli El İlkesi) bölümünün “bir provokasyona yakın”³⁸⁶ olduğunu, çünkü operasyonel açıdan çok yararsız görüldüğünü itiraf etmiştir. Yine de saklı bir ajandası yok değildir: “İnsan türünün kalkınma hikâyesini, şimdiye kadar üstlendiği en yüksek arayışlarla çok ortak noktası olduğunu ortaya çı-

karacak bir merak ve gizem duygusuyla donatmak ve kuşatmak” (“Hidden Ambition,” 129).

Kalkınma projeleriyle ilgili bu “merak ve gizem” duygusu Hirschman’ın peşini hiç bırakmaz. Daha sonraki bir makalesinde kalkınma iktisadı fikrini yeniden gözden geçirerek, neoklasik iktisat ve neo-Marksist teorilerin ortodoksilerinin birbirlerini nasıl yansıttığını gözlemlemiştir.³⁸⁷ Neoklasik yaklaşım, ekonominin basit ama evrensel olarak geçerli teoremlerden oluştuğunu, bu teoremlere göre piyasa ekonomisine katılımın ister birey ister ülke olsun tüm katılımcılara fayda sağlayacağını ve gelişmiş ve az gelişmiş ekonomiler arasındaki ticaretin ve artan alışverişin ikincisinin avantajına olacağını iddia etmiştir.

Neo-Marksist iktisat ise sömürü ve “eşitsiz mübadelenin” gelişmiş merkez ile az gelişmiş çevre arasındaki ilişkilerin temel ve kalıcı bir özelliği olduğunu, dolayısıyla bu ülkelerin ekonomik yapılarının ve kalkınma yollarının kapitalist himaye altındaki sanayileşme modelinin aynısını izleyemeyeceğini iddia eder.³⁸⁸ Hirschman, Marx’ın “bu ikinci konudaki düşüncelerinin son derece karmaşık olduğunu” belirtmektedir; zira bu düşüncelerden bazıları, az gelişmiş ülkelerin daha az gelişmiş ülkelere kendi geleceklerinin imajını sunduğu tek bir evrimsel kalkınma modelini onaylıyor gibi görünmektedir. Diğer zamanlarda Marx, piyasa ilişkilerinin ve sanayileşmenin ortaya çıkmasında farklı yolların mümkün olduğunu ve aslında bazı ülkeler için sosyalizme giden yolun kapitalist meta piyasasından tamamen kaçınmak olabileceğini kabul eder.³⁸⁹

Hirschman, ortodoks iktisadın Keynesyen devrimle derinden sarsıldığını ve neoklasik modellerin sadece tam istihdam olduğunda geçerli olduğunu, insan ve maddi kaynakların önemli ölçüde işsizlik veya eksik istihdamı olduğunda geçerli olmadığını gösterdiğini gözlemlemektedir. Keynesçiliğin bir sonucu, kırsal eksik istihdamdan

mustarip az gelişmiş ekonomiler ile endüstriyel eksik istihdam yaratan gelişmiş ekonomiler arasındaki uçurumun görüldüğü kadar radikal olmamasıdır. Her iki durumda da verimsizlikler vardır.

Hirschman, “az gelişmiş ülkelerin sadece iş gücü, tasarruf, girişimcilik ve belki de diğer kaynaklar açısından değil, gizli rezervlere de sahip olduğunu” ileri sürmüştür. Ancak bunları harekete geçirmek için Keynesyen çözümler de yetersiz kalacaktır. İhtiyaç duyulan şey ‘hızlandırma araçları’ ve ‘baskı mekanizmaları’ idi; benim dengesiz büyüme stratejim de buradan gelir.”³⁹⁰ Kalkınma ve az gelişmişliği bu şekilde ele almanın bir sonucu, “Batı’nın ekonomik yapılarına ilişkin anlayışımızın, diğer ekonomilere müdahil olarak değiştirilmesi ve zenginleştirilmesi” olacaktır (“Rise and Decline” 9). Bilimsel fikirlerin ve modellerin bu evriminde, ötekinin ötekiliğinin kendi grubumuzun o kadar da farklı olmadığını keşfedilmesiyle tersine çevrileceği bir “diyalektik tersine dönüş” olacaktır. Hirschman, 1970’lerde Latin Amerika’da ortaya çıkan faşist ve otoriter rejimler üzerine düşünürken, bu açıdan 1930’lar boyunca Avrupa’yı harap eden gelişmelerden çok da farklı olmadıklarına dikkat çekmiştir. Kurnazca şu sonuca varır: “Ezici bir yoksulluk sorunu olarak görülen az gelişmiş ülkelerden kurmalı oyuncaklar gibi hareket etmeleri ve kalkınmanın çeşitli aşamalarını tek başlarına ‘hantalca’ geçmeleri bekleniyordu; değişime verdikleri tepkiler Avrupalılarınki kadar travmatik ya da sapkın olmayacaktı.... [B]ir kez daha aksini öğrendik.”³⁹¹

Hirschman’ın “Gizli El” ilkesi gibi ufuk açıcı fikirleri bu karşılaşmalar sayesinde ortaya çıkmaya başladı. Bu ilkeyi Adam Smith’in “Görünmez El”inden ya da Hayek’in “sosyal eylemlerin istenmeyen sonuçları” kavramından net bir şekilde ayırmak kolay değildir. Kuşkusuz Hirschman her ikisine de yakınlık duymuştur. Yine de Amartya Sen, *The Passions and the Interests* ((*Tutkular ve Çıkarlar*))’in yirminci yıldönümü baskısına yazdığı önsözde, onu ön plana çıkaran şeyin

“amaçlanmamış ama gerçekleşmiş etkiler” değil, “amaçlanmış ama gerçekleşmemiş etkilerin” önemi olduğunu belirtir (vurgu bana ait).³⁹²

Bu kavrayışın kökenleri Nijerya’daki seyahatlerinden beri aklını kurcalayan bir soruya dayanmaktadır: Nijerya demiryolları, limanlardan yaklaşık sekiz yüz mil uzakta yetiştirilen yer fıstığının nakliyesinde bile kamyonlar ile rekabeti karşısında neden bu kadar kötü bir performans sergiliyordu?”³⁹³ Hirschman, bu durumda rekabetin varlığının, demiryolu sisteminin zayıflıklarının pek çok kişinin şikâyetlerini dile getirerek mücadele etmek yerine sistemden çıkmasına yol açacağı anlamına geldiği gibi mantıksız bir gözlemde bulunur. Demiryolu sisteminin inşasının *amaçlanan etkisi*, kamyon taşımacılığı sisteminden uzaklaşarak *verimlilik* elde etmektir; bunun yerine, *istenmeyen* etki kamyon taşımacılığının varlığını sürdürmesi ve demiryolunun verimsizliğinin hükümet yöneticileri tarafından görmezden gelinmesi ve hoş görülmesi olmuştur. “Gizli El”in açıklayıcı paradigmasının, birçok kalkınma projesinde amaçlanan ancak gerçekleşmeyen etkilere odaklanması gerekmektedir; bu etkilerin her zaman Nijerya demiryolu sistemi örneğinde olduğu kadar zararlı olmadığı böylece ortaya çıkacaktır!

Hirschman şöyle açıklar: “Nijerya’da o zaman çıkış ve ses kombinasyonunun herhangi bir iyileşme [süreci] için özellikle bozucu olduğu bir durumla karşılaştım: Gelir kaybı yönetim için en yüksek öneme sahip bir mesele olmadığından, çıkış her zamanki dikkati odaklama etkisine sahip değildi; ses ise en çok uyarılmış ve dolayısıyla potansiyel olarak en sesli müşteriler demiryollarını kamyonları tercih ederek ilk terk edenler olduklarından, bir işe yaramadı.”

Hirschman daha sonraki bir çalışmasında, kendi “Gizli El” ilkesinin, muhafazakâr ve liberal düşüncenin birçok teorisleriyle “sosyal eylemin istenmeyen sonuçları” üzerine bir vurguyu paylaşırken, “istenmeyen” ve “arzu edilmeyen” arasında bir ayrım yaptığını açıklığa

kavuşturur.³⁹⁴ Sosyal eylemin tüm istenmeyen sonuçları istenmeyen sonuçlar değildir; tam tersine, evrensel askerlik hizmeti yoluyla erkek okuryazarlığının yaygınlaşması veya zorunlu kamu eğitiminin imkân tanıdığı, kadınların ev dışında çalışma şansı gibi bazıları epey memnuniyet vericidir.³⁹⁵

Çıkış, Ses ve Devlet:

Alman Demokratik Cumhuriyeti’nin Kaderiyle Yüzleşmek

Hirschman’ın sosyal ve siyasi bir düşünür olarak en etkileyici özellikleri arasında, çeşitli sosyal bilimlerin sınırlarını aşma konusundaki incelikli kapasitesinin yanı sıra, kendi kendini yıkma konusundaki eğilimi de yer almaktadır.³⁹⁶ Kendi varsayımlarını sorgulamaktan yorulmaz. Kaderin bir ironisi olsa gerek ki, çıkış ve ses ikiliğine yönelik en önemli meydan okuma 1989’da Berlin Duvarı’nın yıkılması ve Doğu Almanya’daki devrimle gelmiştir. “1989 olayları,” diye yazar, “toplumsal süreçlerin işleyişindeki esrarengiz bir dönüşten kaynaklanmıyordu... Bir sorun yalnızca daha derin bir anlayış arayışında olan ve bu çabası sırasında başlangıçta işi kolaylaştıran, ancak daha sonra daha karmaşık hale getirebilecek bir kavramsal çerçeve oluşturan sosyal bilimci için ortaya çıkar, neler olup bittiğini anlamak için. Bu durumda, elbette, analistimiz olayların orijinal şemadan sapmış olmasının ne kadar öğretici olduğunu göstererek yine de zirveye çıkabilir!”³⁹⁷ Hirschman, Doğu Alman’daki muhalif ve rakiplerin Batı Almanya’ya çıkış seçeneğinin -Doğu Almanya’daki Komünist rejimin sistemlerinde değişiklik yapılması yönündeki baskıyı hafifletmek için çıkışı bir emniyet supabı olarak kullanması ve muhalif entelektüelleri düzenli olarak Batı Almanya’ya sınır dışı etmesi nedeniyle- söz hakkının kullanılmasını önemli ölçüde zorlaştırdığı gerçeğine atıfta bulunmaktadır. Ancak bir noktada, Doğu Almanya vatan-

daşları, ayrılabilirler halde ayrılmayı reddetmişler ve “Wir bleiben hier” [burada kalıyoruz] sloganı etrafında birleşen muhalif bir hareket oluşturmaya başlamışlardır. Gençliğinde Berlin’den ayrılmış olan eski sosyalist devrimci, bölünmüş anavatanında yaşanan bu olaylardan ve hatta Alman akademisyenlerin kendi çıkış/ses teorisinin Doğu Almanya’daki karışıklık tarafından “büyük ölçekte deneysel olarak” test edildiğini iddia etmelerinden açıkça etkilenmiştir.³⁹⁸

Doğu Almanya örneği Hirschman’ın çatallanmasını sadece siyasi olarak değil, teorik olarak da karmaşık hale getirir, çünkü Hirschman’ın kendisi de daha önceki bir makalesinde ekonomik faaliyetlere daha fazla önem verdiğini ve ünlü kitabında devlete sadece kısaca değindiğini kabul etmiştir. Dolayısıyla, “Çıkış, Ses ve Sadakat”ın, “Çıkış, Ses ve Devlet”e dönüşmesi gerekir.³⁹⁹ Çünkü bir birlik olarak devlet, piyasa ya da firmadan çok farklıdır. Modern devletin özellikle iki özelliği öne çıkmaktadır: Bölgesellik ve meşruiyet. Modern devlet biçimi, mekânın “bölgeselleşmesi”, yani yerkürenin yüzünün ayrı siyasi ve yargısal otorite alanlarına bölünmesiyle ortaya çıkar. Bu sözde “Vestfalya” modeline göre devlet, bölgesi üzerinde yaşayan ve ölü olan her şeyi kontrol etme yetkisine sahip en yüksek otoritedir. Tarihsel olarak, çok az devlet biçimi bu modelin öngördüğü merkezileşme, tutarlılık ve kontrol derecesine ulaşmıştır. Stephen Krasner’in ünlü sözleriyle, “egemenlik ikiyüzlülüktür.”⁴⁰⁰ Bununla birlikte, tamamen başarısız devletlerle ya da günümüz Irak, Suriye ve Afganistan’ında olduğu gibi iç savaş koşullarındaki devletlerle uğraşmadığımız sürece, bir devletten çıkış her zaman başka bir devlete giriş anlamına gelir. Bölgeselleşmiş dünyada *bir yerden göç (emigration)* ve *bir yere göç (immigration)* aynı madalyonun iki yüzüdür. Bir ülkeden göç etmeden başka bir ülkeye göç edilemez. Modern devlette çıkış, söz hakkı ve sadakat, sınırlar arasındaki hareketle karmaşık bir şekilde bağlantılıdır.

Meşruiyet, bir devletin sakinlerinin merkezi yargı otoritesinin kendilerinden itaat ve uyum talep etme hakkını tanıdıklarını ifade eder. Böyle bir tanıma sadakat anlamına gelebilir ya da gelmeyebilir: Etnik azınlıklar sadık oldukları için değil, kendilerine ait bir devlete dönüşmek için başka seçenekleri olmadığı için böyle bir tanıma gösterebilirler. Böyle bir seçenek görürlerse, ayrılıkçı hareketlere girişebilirler.⁴⁰¹

“*Exit, Voice, and the State*” (Çıkış, Ses ve Devlet) başlıklı makalesinde Hirschman, bu meselelere kendine özgü ve neredeyse sezgisel bir mercekten yaklaşır (en azından bu okuyucu için). Makalenin ilk bölümünde, antropoloji literatüründe “başsız”, “parçalı soy sistemleri”, “fizyon ve füzyon” olarak da bilinen, devletsiz toplumların “ikiye bölünerek üreyen politikası”na odaklanır. Hirschman şöyle der: “Bu literatürün büyük bir kısmı modern politikada ‘göç’ yerine ‘ayrılma’ olarak bilinen durumla ilgilidir. Başka bir deyişle, bölünme eğilimi sıklıkla bir grubun daha büyük bir gruptan ayrılırken aynı bölgede kalması (ya da göçebe kabileler söz konusu olduğunda hareket etmesi) biçimini alır. Çıkış konsepti elbette bu tür vakaları kapsayacak şekilde genişletilebilir.”⁴⁰² Böyle bir çıkış seçeneğinin olduğu yerde, “uzmanlaşmış devlet organlarına sahip merkezi toplumlar” oluşmaz. Ancak bu gözlemin bölünmüş topraklara sahip bir dünyada ne gibi bir önemi olabilir? Modern dönemde devletler arasında sınır ötesi hareketleri düzenleyen uluslararası yasalar, normlar ve kurumlar çıkış-ses-sadakat üçlüsünü nasıl etkiler? Hirschman’ın bu konulara bakış açısı uluslararası hukukçu veya insan hakları teorisyeninin bakış açısı değildir, ancak her ikisi için de etkileri söz konusudur. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki mutlakiyetçi Avrupa devlet sistemi dönemiyle ilgili olarak, James Harrington’dan Sir James Steuart’a, Montesquieu ve Hume’a kadar hükümdarların, devlet adamlarının ve politika filozoflarının, tebaalarının göçüne, sermaye kaçır-

şından veya “taşınabilir servetin” kaçışından daha az takıntılı olduklarını gözlemler. Genel olarak onlar sermayenin hareketliliğini keyfi hükümet uygulamalarına karşı yararlı bir kısıtlama olarak algılamışlardır (EVS, 99). “Bugün,” diye belirtir Hirschman, “sermayenin hareketliliği (kapitalist dünya içinde) Montesquieu ve Adam Smith’in zamanından çok daha fazladır” (EVS, 100). Ulusötesi şirketler yalnızca ortaklıklarını bir ülkeden diğerine taşımakla kalmayıp, “hızdan çıktığını” düşündükleri ülkelerin (ya da Dünya Bankası dilinde “yapısal uyum” programlarını kabul etmeyen ülkelerin) kredilerini geri çevirmeyi reddedebilir ya da büyük çaplı sermaye kaçışına girişebilirler.

Politik olarak, kapitalist merkezin en büyük ve en merkezi ülkelerinde, kaçış, vergilendirme ve yeniden dağıtımdaki reform tehditlerine yanıt olarak ortaya çıkar, ancak Hirschman’a göre bu büyük oyuncular için “ses, çıkışın imkansızlığı ile harekete geçecektir” (EVS, 100). Kapitalizmin “aktif bir sorun çözücü” olarak hareket ettiği Viktorya dönemi İngiltere’si ve yirminci yüzyılın Amerika Birleşik Devletleri örnek olarak verilebilir (EVS, 101). Daha çevre ülkelerde, kapitalizme yönelik güçlü bir desteğin olmaması, “etkili reform zorlukları” ile bir arada bulunmaktadır (EVS, 101).

Kuşkusuz, finansal varlıkların dünya çapında hareketinin ve finansal sermayenin üretim sermayesi üzerindeki hâkimiyetinin yükselişte olduğu neoliberal küreselleşme çağında bu gözlemlerin hâlâ ne ölçüde geçerli olduğunu değerlendirmek zordur. Avrupa ve Kanada sosyal demokrasileri, Birleşik Krallık ve Avustralya ve Yeni Zelanda gibi diğer ortak zenginlik ülkeleri ile Hirschman’ın modeline, yabancı iş gücünün tercih edildiği dış yatırımların ve sermaye hareketliliğinin son on yıllarda yurtiçinde işgücü ve kaynaklara yapılan yatırımların aleyhine arttığı ABD’den daha iyi uyuyor gibi görünmektedir. Bu farklılıkların bazılarının açıklanmasında sadece ser-

mayenin değil, emeğin de hareket kabiliyetinin dikkate alınması gerekiyor olabilir mi?

“Çıkış, Ses ve Devlet”in son bölümleri, önce on dokuzuncu ve daha sonra (ve çok daha kısa bir şekilde) yirminci yüzyıldaki “dış göç” sorunlarına ayrılmıştır. On dokuzuncu yüzyılda göç, sermaye kaçışının aksine, ekonomik olduğu kadar siyasi sorunları da hafiflettiği için serbestçe yapılabilirdi. Hirschman şöyle ifade eder: “Göçmenleri taşıyan gemilerde birçok gerçek ya da potansiyel anarşist ve sosyalist, reformcu ve devrimci bulunuyordu,” (EVS, 102). Böylece kitlesel göç, göç veren ülkelerdeki toplumsal protestoları azaltmıştır. Ama aynı zamanda daha mantıksız bir sonucu da doğurur: “Bir dizi hoşnutsuz insan ayrıldığı için, sistemi daha fazla sayıda kalanlara açmak nispeten güvenli hale geldi. Böylelikle, çıkış göçü I. Dünya Savaşı öncesinde birçok ülkede demokratikleşme ve liberalleşmenin, siyasi istikrar ciddi şekilde tehlikeye girmeksizin ilerlemesini mümkün kılmış olabilir. (EVS, 102). Bu gözlemi 1970’lerin ortalarında Avrupa’daki gerçekliklere taşıyan Hirschman, “kapıları açmanın ve dış göçe izin vermenin bir rejimin kendisini liberalleştirmesine izin verme olasılığının” ne kadar mantıksız olduğunu bizzat belirtir (EVS, 103). Yine de o, 1960’lar ve 1970’lerde Yunan, Portekizli ve İspanyol işçilerin Fransa ve Almanya’ya göç etmesinin bu ülkelerin demokrasiye geçiş müzakerelerini kolaylaştırmış olup olamayacağını merak etmektedir.⁴⁰³

Bir Politika Teorisyonu Olarak Hirschman

Olayların ve insan eylemlerinin tesadüfi ve öngörülemeyen takımyıldızları Hirschman’ı büyülemeye devam etmiştir. Kapitalizmin ortaya çıkışına ilişkin fikirler tarihine yönelerek *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Tut-

kular ve Çıkarlar. Zaferi Öncesinde Kapitalizm İçin Politik Argümanlar)⁴⁰⁴ adlı eserini ortaya koymuştur. On yedinci ve on sekizinci yüzyıl düşünce tarihine ilişkin zarif bir deneme olan kitap, bir zamanlar “tutku”, “açgözlülük” ve “hırs” olarak kınanan parasal ve ticari arayışlara yönelik tutkuların nasıl her yerde bulunan “faiz” kavramına dönüştüğüne ve ahlaki kınama dilinden kurtulduğuna ışık tutmaya çalışmıştır. İnsan doğasının kaçılmaz bir yönü olarak görüldüğünde, bu çıkarlar ortadan kaldırılamazdır; sadece başka etkiler ve çıkarlarla dengelenebilirler. Bölünmüş hükümet ve güçler ayrılığı fikri, “yaygın olarak kabul edilen ve tamamen aşına olunan karşıt tutku ilkesinin bir uygulaması olarak sunulmak suretiyle” kabul görmüştür (PI, 30).

Aydınlanma ideallerine duyduğu derin takdir ve duyguların ve tutkuların siyasette oynadığı role ince bir şekilde odaklanmasıyla Hirschman, Judith Shklar ile yakın bir müttefiktir. Onun gibi, insan ilişkileri hakkında derin bir ironi ve olumsuzluk duygusunu paylaşır ve onun gibi, sosyal ilerici amaçlara bağlı kalır ve Amerikan politikasının aptallıkları karşısında oldukça şaşkındır. Neo-muhafazakârlığın yükselişi ve ABD’de refah devletine yönelik devam eden saldırılar onu *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility and Jeopardy* (Tepki Retoriği: Sapkınlık, Beyhudedelik ve Tehlike)’yi yazmaya yöneltmiştir.⁴⁰⁵ Entelektüel tarih, sosyal bilimsel gözlem ve politik analizin alışılmadık bir karışımı olan bu kitap, muhafazakâr düşüncenin kökenlerini Edmund Burke, Joseph de Maistre, Gustav le Bon, Adam Muller ve diğerlerinin Fransız Devrimi’ne verdikleri tepkilere kadar götürmektedir. Hirschman bu tepkileri Charles Murray’nin, Milton Friedman’ın ve Commentary kalabalığının Amerikan refah devletine yönelik son eleştirilerine ustalıkla bağlamaktadır. Sapkınlık, sosyoekonomik ve siyasi hayatı iyileştirmeye yönelik her türlü eylemin, düzeltmeye çalıştığı koşulları daha da kötüleştirmesi anlamına gel-

mektedir (RR, 7). Refah devletinin yarattığı “yoksulların bağımlılığı” üzerine literatür buna bir örnektir. Muhafazakâr beyhudelik tezi, bu tür girişimlerin hiçbir işe yaramayacağını, hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini savunur. Yoksulluğun nedenlerinin irksal veya genetik zekâ özelliklerinden ya da grup patolojilerinden kaynaklandığını düşünenler, muhtemelen beyhudelik tezini savunacaklardır. Tehlike tezi, önerilen değişiklik ya da reformun maliyetinin çok yüksek olduğunu, çünkü daha önce elde edilen bazı başarıları tehlikeye attığını savunur. Örneğin asgari ücret yasaları, tam da bu yasaların en çok korumayı amaçladığı gruplar arasında işsizliği artırabilir.

Hirschman’ın amacı sadece muhafazakârlığın anatomisini analiz etmek değil, aynı zamanda “uzlaşmazlığın retoriğini” aydınlatmaktır (RR, 168). Tehlike, beyhudelik ve sapkınlık tezlerinin ilerici düşüncede karşılıkları vardır (ve çoğu durumda bu düşünce biçimleri birbirlerini karşılık olarak üretmiştir): Tehlike tezine karşılık, ilericiler reform önerilerinin “sinerjisine” ve “karşılıklı desteğine” olan inancı yan yana koymaktadır. İlerici düşünce, “tüm iyi şeylerin bir arada olduğu” (RR, 151) ve trajik değiş-tokuşların gerekli olmadığı bir dünyayı benimser. Toplumun derin yapılarına veya değişmez hareket yasalarına olan inanca dayanan muhafazakâr beyhudelik tezi, “kapitalist toplumun hareket yasalarını” ortaya çıkardığını iddia eden Marksizmde de tam olarak yansıtılmaktadır (RR, 157). Sapkınlık tezinin ilerici ve muhafazakâr versiyonları arasındaki etkileşim daha da inceliklidir: İnsanların toplumsal koşulları değiştirmek için yaptıkları her şey onları daha da kötüleştirmekle sonuçlanıyorsa, o zaman gelecekteki eylemler tam da içinde bulunduğumuz umutsuz çıkmaz nedeniyle gereklidir. Sol için “eski düzen yıkılmalı ve ortaya çıkabilecek ters sonuçlar *ne olursa olsun* sıfırdan yeni bir düzen inşa edilmelidir” (RR, 163; vurgu metinde). Yani sapkınlık tezi aslında aynı derecede sapkın bir kıyamet politikasını teşvik etmektedir! Hir-

schman, ilerici düşüncenin zayıflıklarına ilişkin teşhisinin kendisine pek çok dost kaybettirmeyeceğini umarak (RR, 164), “ahlaki öfkede açısından zengin ve ironi bakımından yoksul “ (RR, 165) diye eklediği çekingen bir notla bitirir.

Hirschman 2012’de ölmüştür. O zamana kadar ünü dünya çapında yayılmış, pek çok övgü ve ödüle layık görülmüş ve düşüncelerine adanmış konferanslarla onurlandırılmıştır. Onun bağlılığının asaleti ve vizyonunun ağırbaşlılığına günümüzde çok az rastlanır: Siyasetimiz, onun deyimiyle “uzlaşmazlık retoriğinin” ve “öldürücü ve kin dolu bir aşağılamanın” kıyısındaki bir alana saplanmış durumdadır; sosyal bilimler bölümlerimizin çoğu ise öğrencilerimizi uzmanlar ve rakam kırıcılar ya da onun deyimiyle “paradigma sahipleri” olarak yetiştirmeye odaklanmış durumdadır. Hayatının ve çalışmalarının hikâyesi, yalnızca politik ilkelerinin ve ahlaki adanmışlığının ne kadar derin olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda bize, politik yaşamın en iyi haliyle “doğamızın daha iyi meleklerini” çağırmaya dayandığını ve çabalarımızı yenebilecek öngörülemeyen ve beklenmedik sonuçlara rağmen bile ironi duygusunu asla kaybetmememiz gerektiğini hatırlatır.

9. BÖLÜM

Isaiah Berlin

Kararcılık ile Çoğulculuk Arasında Bir Yahudilik

Sir Isaiah Berlin'in 5 Kasım 1997'deki ölümü üzerine *The New Republic*'in en etkili editörlerinden biri olan Leon Wieseltier, Talmudik bir deyiş olan "Bir Bilge Öldüğünde, Herkes Onun Akrabasıdır" başlıklı bir anma yazısı kaleme aldı.⁴⁰⁶ Wieseltier'in yazısı ağıt niteliğindedir: "Çoğulcular onun akrabasıdır ve yas tutmalılardır"; "Rasyonalistler onun akrabasıdır ve yas tutmalılardır"; "Demokratlar onun akrabasıdır ve yas tutmalılardır"; "Milliyetçiler onun akrabasıdır ve yas tutmalılardır"; son olarak da "Yahudiler onun akrabasıdır ve yas tutmalılardır."⁴⁰⁷

Berlin'in çalışmaları üzerine yorum yapanlar – insani değerlerin kaçınılmaz çoğulluğu, iki tür özgürlük ve düşünce tarzları olarak kirpi ve tilki gibi en iyi bilinen tezlerine en sempati duyanlar bile – bu kadar iyimser olmamıştır: Berlin'in Talmudik becerilerine rağmen tüm akrabalarını uzlaştırp uzlaştıramayacağı can sıkıcı bir soru olmaya devam etmektedir.⁴⁰⁸ Liberalizmin Berlin'in değer çoğulculuğu ile ilişkisi, değer çoğulculuğunun görecelilikten kaçınılabilip kaçınamayacağı sorusu gibi, sorunlu olmaya devam etmektedir.

Ailesi 1915'te, o altı yaşındayken Letonyadan Rusya'ya ve ardın-

dan 1921’de Birleşik Krallık’a göç etmiş olsa da bu derlemede ele alınan “ebediyen yarı-ötekiler”in (der ewig halb-anderen) aksine (bkz. yukarıdaki ikinci bölüm) Isaiah Berlin bir göçmendi, ancak ne vatsız ne de sürgündü.

Aksine, o, başarılı bir göç ve uyumun mükemmel bir örneğini temsil eder. Wieseltier’in söylediği gibi, “Berlin bir sadakatler yaratıyordu ve eleştirel bir sadakat felsefesi ortaya koydu. Saygılı, çok merkezli, cömert ve bağınaz olmayan bir hayat yaşadı. ‘İngiltere’ye, Oxford’a, liberalizme ve İsrail’e tamamen sadık kalmaya devam ediyorum,’ dedi. Onun köklü bir Yahudi kozmopolit ve bu yüzden de en kutsanmış insan olduğu söylenebilir.”⁴⁰⁹ Judith Shklar, sadakatler arasındaki çatışmanın endemik olduğunu ve ulus-devletler çağında artacağını yazdığında gerçeğe daha yakındı (bkz. yukarıdaki yedinci bölüm). Kişinin kimliğinin tüm bu boyutlarının kusursuz bir şekilde uzlaştırılması bir yanılsamaydı. Shklar, Berlin’in çalışmasına ilişkin bir değerlendirmesinde şöyle demiştir: “Kişi, Berlin’in açıkça yaptığı gibi, bir grubun parçası olarak nasıl davrandığını, sadakat ve kişisel onur gibi değerleri önemiye, o zaman gerçek hayatta ahlaki seçimlerimizin sınırsız olmadığını ve cesur hedefler yerine daha çok nüansları seçmek zorunda olduğumuzu kabul etmelidir.”⁴¹⁰ Ancak Shklar, Berlin’in çalışmasında bunun “söylenmekten ziyade ima edilmiş gibi görüldüğünü” kabul etmektedir (“*Review of Against the Current*,” 35). Shklar’ın önerdiğinin aksine, Isaiah Berlin’in değer çoğulculuğuna ilişkin görüşleri onu nüanslardan ziyade cesur hedefleri dile getirmeye yöneltmiş ve Wieseltier’in övdüğü çatışan taahhütleri arasında uzlaşmaya varamamıştır.

Shklar ve Berlin birbirlerine hayrandı ve şüpheli bir mizacın yanı sıra kendi dönemlerinde politika felsefesi yapmanın vazgeçilmez yöntemi olarak fikirler tarihi çalışmalarına adanmışlığı paylaşıyorlardı.⁴¹¹ Her ikisi de politik çalkantılardan mustarıptı. Rusya’daki

Sosyal Demokrat ve Bolşevik devrimlerinin anısı Berlin'i hiç terk etmedi ve Shklar tekrar tekrar Weimar'ın çıkmazına ve liberalizmin yasal ve anayasal kurumlarının kırılğanlığına geri döndü. Her ikisi de Hannah Arendt'in başarısız devrimlerin mirasına ancak kendi kendini yöneten toplulukların aktivist sivil cumhuriyetçiliği ile karşı konulabileceği inancını paylaşmıyordu. Shklar, Arendt'e karşı zamanla zayıflamış gibi görünen saygılı bir hayranlık beslerken, Berlin, hâlâ tam olarak araştırılması gereken nedenlerden ötürü Arendt'in çalışmalarını ve kişiliğini yoğun bir şekilde sevmiyor ve hatta onu hor görüyor gibi görünüyordu.⁴¹²

Berlin'in çalışmaları ve kişiliği hakkındaki bu çelişkili görüşleri Max Weber'in değer çoğulculuğu doktrininin prizmasından geçirerek bir bağlama oturmama izin verin. Weber'in "varoluşçu çoğulculuğunu" Berlin'in "liberal değer çoğulculuğundan" ve her ikisini de "yargının yükleri" analizi hem Arendt hem de Berlin'den kaçan değer çoğulculuğu ve perspektifsel çoğulculuk bulmacalarına bazı çözümler öneren John Rawls'un "epistemik çoğulculuğundan" ayıracağım.

Büyü Bozumu ve Değer Çoğulculuğu Üzerine Max Weber

Max Weber'in moderniteyi "savaşan tanrılar" ve "kaçınılmaz bir çok-tanrıcılık" ile karakterize edilen bir büyü'nün bozulması veya *Entzauberung* süreci olarak teşhis etmesinin Isaiah Berlin'in düşüncesi üzerindeki etkisi, Peter Lassman'ın yanı sıra Steven Lukes tarafından da tartışılmıştır. "Isaiah Berlin Steven Lukes İle Söyleşide" başlıklı metinde Lukes sorar: "Sizin dışınızda aklıma gelen başka yazarlar da var – örneğin Max Weber, Nietzsche ya da Carl Schmitt, değerler arasındaki bu çatışmayı gözlemlemiş ama sizinkinden epey farklı sonuçlara varmışlar."⁴¹³ Buna Berlin şöyle cevap verir: "Öncelikle size çok utanç

verici bir şeyi itiraf etmem gerektiğini söylememe izin verin. Bu fikri ilk formüle ettiğimde, ki bu uzun zaman önceydi, Weber'in bir sayfasını bile okumamıştım. Onun böyle şeyler söylediğine dair hiçbir fikrim yoktu. İnsanlar bana sık sık bunu söyleyen ilk kişinin Weber olup olmadığını soruyor. Ben de emin olduğumu ama bundan haberim olmadığını söylüyorum," ("Conversations," 102). Peter Lassman, Lukes'la olan bu görüş alışverişi hakkında şu yorumda bulunur: "Berlin'in buradaki hafıza kaybı mazur görülebilir, ancak başka durumlarda Weber'in çalışmaları hakkında itiraf etmeye hazır olduğundan daha fazla farkındalık göstermiş gibi görünmektedir."⁴¹⁴ Lassman, 1969'da *Four Essays on Liberty* (Özgürlük Üzerine Dört Deneme)'ye yazdığı girişte Berlin'in "bu ruh halinin [yani çoğulculuğun] en klasik – ve bana öyle geliyor ki hâlâ en iyi – açıklaması Max Weber'in '*Bir Meslek Olarak Siyaset*'te vicdan etiği ile sorumluluk etiği arasında yaptığı ayrımında bulunabilir," dediğini hatırlatır."⁴¹⁵ Weber'in konferansını 28 Ocak 1919'da, "Karl Liebknecht ve Rosa Luksemburg'un Berlin'de öldürülmesinden on üç gün ve Weimar Cumhuriyeti Kurucu Meclisi seçimlerinden dokuz gün sonra, Münih'te liberal ve vatansever öğrencilerden oluşan bir dinleyici kitlesine" vermesi ilginçtir.⁴¹⁶ Eich ve Tooze'a göre, bu dersle "Weber, Münih'te hâlâ iktidarda olan radikal sosyalist hükümet de dahil olmak üzere, Rus ya da Alman Devrimlerinin gerçek tarihsel önemini inkâr etmek için elinden geleni yapmıştır."⁴¹⁷ Bu politik ve tarihi arka plan göz önüne alındığında, Bolşevik ve diğer devrimcileri en az Max Weber kadar küçümseyen Berlin'in bu makaleden alıntı yapması kesinlikle tesadüf değildir.

Berlin'in Weber'in çalışmalarının ne kadarına aşına olduğunu kabul ettiğine bakılmaksızın, Weber'in büyü bozulması ve çoktanrıcılık teorisi, Berlin'in kendi görüşlerini keşfetmek için sezgisel bir araç olarak önemlidir. Weber, "büyü bozulması" ile öncelikle, ilk olarak on dokuzuncu ve on yedinci yüzyıllarda matematiksel doğabi-

limlerinin yükselişiyile elde edilen büyü'nün kaybolmasını kastetmiştir.⁴¹⁸ Bu gelişmelerin bir sonucu olarak, doğaya ilişkin açıklamalarımız artık mito-mantıksal [*mytho- logical*], kozmolojik, dini veya diğer doktrinlere başvurmayı gerektirmez. Büyü'nün kaybolması sadece doğa olaylarını açıklamaya yönelik yöntem ve teorilerde bir değişim anlamına gelmez; aynı zamanda pre-modern toplumların meşrulaştırıcı tutkalı olarak işlev gören din, mitoloji veya kozmolojiye dayalı dünya görüşlerinin toplumsal olarak bütünleştirici gücünün de kaybolması anlamına gelmektedir. Weber için *Entzauberung* [büyü bozumu] bir rasyonelleştirme ve farklılaştırma sürecidir; aslında Weber “rasyonelleştirme” ve “büyü'nün yitimi” terimlerini sıklıkla aynı bağlamda kullanmıştır.⁴¹⁹

Weber modernliği sadece *Entzauberung* olarak değil, aynı zamanda bir *Ausdifferenzierung* – farklılaşma süreci olarak nitelendirerek ne kastetmektedir?⁴²⁰ Farklılaşma, değer farklılaşmasının yanı sıra toplumsal farklılaşmayı da ifade eder. Modernite, tarımsal köylü ekonomisinden piyasa temelli ve nihayetinde sanayileşmiş meta ekonomisine geçişle birlikte, emek gücünün bir meta olarak alınıp satılması da dahil olmak üzere, ekonominin hane halkı ve yönetimden “ayrılması”⁴²¹ yoluyla toplumsal düzeyde farklılaşma süreçlerini beraberinde getirir. Ayrıca, ekonominin yönetimden ayrılmasıyla birlikte devlet işlerinden sorumlu bağımsız bir idari kadro ortaya çıkar. Devlet bürokrasisi artık kişisel hizmetlerin yerine getirilmesi ya da toprak, emek ve tahıl, av hayvanları ve tarım ürünleri gibi diğer metaların haraç ya da ondalık olarak bağışlanması yoluyla tazmin edilmemektedir. Politik otorite ve tahakküm ilişkilerinin (*Herrschaft*) kademeli olarak parasallaşması, politik meşruiyetin doğasını da değiştirmektedir. Weber’in “yasal-rasyonel otorite” olarak adlandırdığı, kişisel yönetimden gayrişahsi ve bürokratik yönetim biçimlerine doğru bir kayma meydana gelir.⁴²²

Weber'e göre bu tür gelişmeler yalnızca geniş fırça darbeleriyle çizilmiş "ideal tipleri" belirlemiştir.⁴²³ Tarihsel olarak, Batı Avrupa toplumları bile bu ideal tip modelinde özetlendiği gibi tek bir toplumsal farklılaşma modelini takip etmemiştir. Protestan ve Kalvinist esintili kapitalizmi ve devlet yapısının Batı Avrupa'da olduğu gibi piyasa ve sivil toplumdan önce değil de sonra geliştiği Amerika Birleşik Devletleri, Katolik İspanya ve hatta piyasa ve sivil toplumun devletin gücünden kurtulmasının çok daha uzun zaman alacağı Almanya'dan tamamen farklı bir toplumsal farklılaşma yolu sergilemiştir.⁴²⁴

Değer farklılaşmasına giden yol, toplumsal farklılaşmadan farklıdır, ancak onunla ilgisiz değildir. Modernitenin entelektüel gelişmeleri sadece matematiksel doğabilimlerinin yükselişini beraberinde getirmekle kalmamış, bu baskın entelektüel paradigmanın prestijinin yayılmasıyla din, etik, estetik ve hukuk gibi diğer araştırma alanları da kendi sorgulama yöntemlerini ve doğrulama kriterlerini sorgulamak zorunda kalmıştır. Weber, yeni doğabilimlerinin rasyonel sorgulamanın tek modelini sağladığına inanmadığı ölçüde bir anti-pozitivisttir. Kant'ı ve neo-Kantçı epistemoloji ekolünü takip ederek, her bilgi alanının belirli önvarsayımlara sahip olduğunu ve bu önvarsayımlara göre oluşturulduğunu savunur.⁴²⁵ Örneğin, doğabilimlerinde – Kant'ın ifadesiyle – "doğanın yasalar altında var olan şeyler" olduğunu ve açıklamalarımızın yasa tarafından yönetilen düzenlilikler biçiminde olduğunu varsayabiliriz. Weber'e göre sosyal bilimlerde, zaman ve mekân olarak bizden ne kadar uzakta olurlarsa olsunlar, insan eyleminin anlamlı seyrini bir araç-amaç ilişkisinin ideal yeniden inşası yoluyla anlayabileceğimizi varsaymak zorundayız.⁴²⁶ Bir insan eylemi örüntüsü bize çok garip ve yabancı gelse bile, sosyal bilimciler olarak, insan failinin bu eylemlerle neyi başarmaya çalıştıklarını, amaçlarının ve bu amaçlara ulaşmak için kullandıkları araçların neler olduğunu hayal gücümüzle yeniden inşa ederek açık-

lamak için bir model oluşturabileceğimizi varsaymak zorundayız. Weber bu yöntemi, tümdengelim ve tümevarımsal akıl yürütme ve “nomotetik” açıklamaların aksine *Verstehen* (açıklayıcı anlayış) olarak adlandırmıştır.⁴²⁷

Weber kültür ya da insan bilimlerini (die Geisteswissenschaften) – bugün “beşeri bilimler” olarak adlandırdığımız, felsefe, tarih ve sanat, müzik, tiyatro ve film tarihi gibi – doğabilimlerinden ve sosyal bilimlerden ayırmıştır. Bu alanlarda araştırma nesnemiz yalnızca toplumsal eylem değildir; daha ziyade, kültürün değerli olduğunu ve insanlar ona bir anlam ve değer attetikleri sürece evrenin herhangi bir yönünün ilginç ve kültürel olarak önemli hale gelebileceğini varsayıyoruz. Weber’in yazdığı gibi: “Kültür kavramı bir değer kavramıdır. Ampirik gerçeklik, onu değer idealleriyle ilişkilendirdiğimiz için ve ilişkilendirdiğimiz ölçüde bizim için “kültür” haline gelir. Bununla birlikte, bizim için neyin anlamlı olduğunu ampirik verilerin ‘övarsayımsız’ araştırılması yoluyla keşfedemeyiz.”⁴²⁸

Ayrı değer alanlarının oluşumuna dair bu Kantçı varsayımlar, Weber’in modernite koşulları altında farklılaşmanın bir değerler çoktanrıcılığına ya da “*Bir Meslek Olarak Bilim*”in dramatik terimleriyle “rakip tanrılar”ın savaşına yol açacağını ileri sürmesine yol açmıştır: “Birçok eski tanrı mezarlarından kalkar; hayal kırıklığına uğrar ve bu nedenle kişisel olmayan güçlerin şeklini alırlar. Onlar hayatlarımız üzerinde güç kazanmaya çalışırlar ve yine birbirleriyle olan ebedi mücadelelerine devam ederler.”⁴²⁹

Weber’in değer çoğulculuğunu “varoluşçu” olarak nitelendirmek şu nedenlerden dolayı uygundur: Sadece bu değerler birbiriyle rekabet halinde olduğu, yani bir şey iyi olmadan doğru olabildiği ve güzel olmaksızın iyi olabileceği için değil; aynı zamanda bu rekabet halindeki değerler arasında seçim yapmak için kapsayıcı ve orantılı kriterlere sahip olmadığımız için de [varoluşçu nitelemesi uygun-

dur]. Hayattaki nihai hedeflerinin ne olacağına karar vermek bireye bağlıdır ve Weber'in metodolojik denemelerinden birinde çarpıcı bir şekilde ifade ettiği gibi: "Bu gerçekten sadece değerler arasındaki alternatifler değil, 'Tanrı' ve 'Şeytan' arasındaki gibi uzlaşmaz bir ölüm-kalım mücadelesi meselesidir. Bunlar arasında ne görelileştirme ne de uzlaştırma mümkündür."⁴³⁰ Bu doğrultuda, Weber, şiirsel bir kreşendoya yükselerek devam eder: "Bilgi ağacının meyvesi, kayıtsızlar için tatsızdır. Ancak yine de kaçınılmaz olan, her bir önemli faaliyetin ve nihayetinde bir bütün olarak yaşamın, doğadaki bir olay olarak devam etmesine izin verilmeyecek, bunun yerine bilinçli bir şekilde yönlendirilecekse, Platon'da olduğu gibi ruhun kendi kaderini, yani faaliyetinin ve varlığının anlamını seçtiği bir dizi nihai karar olduğu içgörüsünden oluşur" (Weber, "Ethical Neutrality," 18).

Weber'in epey dramatik formülasyonları ve görüşlerinin varoluşsal karanlığı, Leo Strauss'tan itibaren birçok düşünürün onu nihilizmle suçlamasına yol açmıştır (bkz. yukarıdaki ikinci bölüm). Ancak bu doğru değildir. Weber'in bir sosyolog olarak mesleğinin ihmal edilemez bir rasyonalist çekirdeği vardır. Sosyal bilimin bize hangi hedefleri seçmemiz gerektiğini söyleyemese de böyle bir seçim yapıldıktan sonra eylemlerimizin ve politikalarımızın sonuçları hakkında bizi aydınlatabileceğini vurgular. Sosyal bilimci, tam istihdam yoluyla herkes için eşitlik peşinde mi koşmamız gerektiğini yoksa bunun yerine eşitsizlikleri daha da kötüleştirecek piyasa rekabetini mi tercih etmemiz gerektiğini dikte edemez. Bu değerler, hedefler ve politikalar politikacılar ve vatandaşlar tarafından belirlenir. Sosyal bilimcilerin sağlayabileceği tek şey, tam istihdamı sağlamak istiyorsanız, muhtemelen belirli bir miktarda enflasyonla sonuçlanacağı yönünde genellemelerdir. Sosyal dayanışmanın peşinden gitmek istiyorsanız, sermaye kaçışı ve artan sınıf kızgınlığı gibi zorluklarla karşılaşabilirsiniz. Ahlaki bir sorgulama biçimi olarak sosyal bilimle

ilgilenen ve “torunlarımız için bir sosyal bilim”, gelecek nesillere miras bırakmaya değer bir sosyal bilim hayal eden Albert Hirschman’ın aksine,⁴³¹ Weber’in böyle hayalleri yoktur. Onunki, “zamanın kaderine bir erkek gibi” katlanabilenler için bir sosyal bilimdir; geri kalanlar teselliyi “eski Kilise”nin kollarında arayabilir.⁴³²

Sosyal bilimin toplumsal eylemin sonuçları hakkında bizi aydınlatma ve bilgilendirme işlevi, Weber’in ideal tipteki iki etik yönelimi – vicdan etiği (*Gesinnungs-ethik*) ve sorumluluk etiği (*Verantwortungsethik*) – üzerinde etkilere sahiptir. Berlin, yukarıda gördüğümüz gibi, bu iki etik yönelimi değer çoğulculuğunun örnek vakası olarak gösterir. Vicdan etiğinin peşinden giden kişi şöyle der: “Dünyanın canı cehenneme, ben ilkelerimin ve hedeflerimin peşinden gideceğim. Önemli olan yalnızca benim vicdanımdır; eylemlerimin sonuçları önemli değildir. Sonuçları ne olursa olsun, ilkelerime göre hareket edeceğim. *Pareat mundus, fiat justitia*. Adalet yerini bulsun ve dünya yok olsun!” Ancak sorumluluk etiği, kişinin eylemlerinin öngörülebilir sonuçlarının maliyetleri ve sonuçları ile kişinin ilke ve değerleri arasında arabuluculuk yapmaya çalışır. Weber her ne kadar ilkelere sıkı sıkıya bağlı olanlara hayranlık duysa da sadece araç ve amaçlar arasındaki dengeyi kurabilenlerin, yani sorumluluk ahlakına sahip devlet büyüklerinin ve karizmatik politikacıların “tarihin tekerleğine” ellerini koymaları gerektiği, onun için açıktır (Weber, “Politics as a Vocation,” 115). Geri kalanlar aziz ve maceracıdır ama devlet büyüğü değildir!

Sosyal bilimin toplumsal dünyaya ışık tutma kapasitesine duyduğu güvene rağmen Weber, bilimle, herhangi bir bilimle uğraşıp uğraşmamanın rasyonel olarak cevaplanamayacak bir soru olduğunu kabul eder. Modern bireylerin, dünyaya yeniden büyü katarak modernitenin demir kafesini aşmaya çalışacaklarını sezmiş ve dünyayı ye-

niden büyülemek için kasıtlı ve irrasyonel davranmaya yöneleceklerini öngörmüştür. Seçeneklerden biri dinde uçmak, diğeri ise estetik ve tensel dünyalarda aşkınlığı aramaktır. Ancak politika alanında, modernitenin, rasyonelleşmenin ve bürokrasinin demir kafesinden kaçmaya yönelik bu tür çabalar, karizmatik bir liderin ve/veya plebisiter demokrasinin kollarına yönelecektir ki her ikisi de resmi, kurumsal rasyonaliteyi zayıflatarak yasal-rasyonel meşruiyet paradigmasına meydan okuyacaktır. Weber'in çoğulculuğu liberalizme duyulan pek fazla bir güvenle sonuçlanmamıştır. Liberal kurumların zamanın gelgitlerine dayanamayacak kadar zayıf olduğunu düşünmüş ve devlet gemisini yüzdürebilecek güçlü, milliyetçi devlet adamlarını övmüştür.⁴³³

Berlin'in Değer Çoğulculuğu

Berlin, Weber'in rakip değerler arasındaki trajik seçim hissini paylaşır, ancak bunun yalnızca modernitenin bir sorunu olduğuna inanmaz. On beşinci ve on altıncı yüzyıl Floransa'sında bile birbiriyle çelişen değerler olduğunu göstermek için sık sık Machiavelli'nin düşüncesine atıfta bulunur: Tevazu, dürüstlük ve hizmeti savunan Hıristiyanlık değerleri; şan şöhrat arayışı, medeni cesaret ve şehrin iyiliğini kendi iyiliğinden üstün tutan antik cumhuriyetlerin erdemleriyle tezat oluşturmaktadır.⁴³⁴ Berlin ayrıca bize Yunan trajedilerinin çoğunun uyumsuz değerlerin çatışmasıyla ilgili olduğunu hatırlatır: Kente karşı ayaklandığı için, Antigone'nin kardeşi Polyneikes'i gömmesine, kentin kralı Kreon tarafından izin verilmez. Çünkü Polyneikes kente karşı isyan etmiştir. Antigone için kardeşinin gömülmesi dindarlık yasaları ve aile yükümlülüklerinin dini gereklilikleri tarafından belirlenmiştir; kardeşi uygun bir şekilde gömülmezse, ruhu cehennemin kapıları önünde sonsuza dek dolaşacak ve asla huzura

kavuşamayacaktır. Buna karşılık Kreon, Polyneikes'in yaptığı gibi, devlete karşı silahlananlara karşı devletin bütünlüğünü savunmak için oradadır. Yine de bu değerler çatışmasına rağmen, Kreon'un dogmatizmi ve Polyneikes'i affedememesi onun trajik kusurudur: Oyun kentin ve ailenin değerlerinin uzlaştırılması çağrısında bulunur, çünkü kentin kimliği ailelerin ait olduğu kabilelerin tanrılarına, *Demei*'lere saygıya dayanır.⁴³⁵

Berlin'e göre bu tür değerler çatışması, insanlık tarihi boyunca insanlık durumunun temel bir yönüdür.⁴³⁶ Yaşam biçimleri zaman ve mekân boyunca farklılık gösterir ve hatta kendi toplumlarımız içinde bile farklı yaşam biçimleri bir arada bulunur ve farklı gruplar tarafından güçlü bir şekilde farklı değerler savunulur. Değerler çatışır ve onun da Weber kadar çarpıcı bir şekilde, ifade ettiği gibi: "Değerlerin bu çatışmaları, onların ve bizim ne olduğumuzun özünü oluşturur. Bize bu çelişkilerin, tüm iyi şeylerin ilkesel olarak uyumlu hale getirilebileceği mükemmel bir dünyada çözüleceği söylenirse, bunu söyleyenlere, bizim için çatışan değerleri ifade eden isimlere yükledikleri anlamların bizim anlamlarımız olmadığı cevabını vermeliyiz," (Berlin, "*The Pursuit of the Ideal*," 11). Bu değerler arasında uyum olamayacağı gibi, aralarında bir hiyerarşi de yoktur: Berlin, yine Weber'i hatırlatan sözlerle haykırır: "Bazıları en yüksek iyiler arasında birlikte yaşayamaz... Seçmeye mahkûmuz ve her seçim telafisi mümkün olmayan bir kayba yol açabilir" (Berlin, "*The Pursuit of the Ideal*," 11).

Weber'in değerler varoluşçuluğu, yaşadığı "karanlık zamanların cazibesine" çok uygunken,⁴³⁷ Berlin'in değer çoğulculuğu, liberalizm savunusuyla rahatsız edici bir şekilde örtüşmekte ve ona olan rasyonel bağlılığı zayıflatıyor gibi görünmektedir. Bilindiği üzere, Berlin'in değer çoğulculuğu tezinin kökeni, sınıfsız toplum, yetenek aristokrasisinin kurulması, "herkesten yeteneğine göre, herkese ihti-

yacına göre” ideali gibi tek bir hedefin gerçekleştirilmesini amaçlayan tekçi insan özgürlüğü ve tarih görüşlerine yönelttiği eleştiridir. Bu tür pozitif özgürlük vizyonları, kamu otoritesine sıradan insanları idealin gücüne uygun yaşamaya zorlama yetkisi verecektir. Rousseau’nun ünlü sözleriyle “*On les forcera d’être libre.*”⁴³⁸ Sadece insan yaşamındaki değerlerin çoğulluğunun kabul edilmesi ve insanlar tarafından takip edilebilecek hedeflerin çeşitliliğine hoşgörü gösterilmesi özgür bir toplumun idealleriyle bağdaşır.

Berlin’in “tekçilik” olarak adlandırdığı şey, Karl Popper, Raymond Aron ve Friedrich Hayek gibi Soğuk Savaş düşünürlerinin antitotalitarizm eleştirisine benzemektedir. Bütünlük ideale ve Marksist “meta-anlatılara” yönelik postmodernist eleştiri de bu perspektifle ilgisiz değildir.⁴³⁹ Peki o zaman bireysel seçim özgürlüğünün ya da liberalizmin değer çoğulculuğu temelindeki değeri nasıl gerekçelendirilebilir? Schmittçi bir karar verici, en yoğun ve en yüce değer olarak politik vizyonun seçiminin doğru olduğunu iddia edemez mi? Böyle bir bağlılığa zorunlu olarak dost ve düşman arasındaki ayrımlar eşlik edecektir. Berlin’in buna cevabı ne olurdu? Weberci bir perspektiften bakıldığında, Schmittçi bir politika vizyonuna karşı ikna edici bir cevap yoktur ve Schmitt’in kendisini Weber’in öğrencisi olarak görmesinin ve *Siyasal Kavramı*’nda ona atıfta bulunmasının nedeni de budur.⁴⁴⁰

Yine de Berlin ne bir göreci ne de bir nihilisttir. Daha da önemlisi, betimleyici ve değer yargıları arasındaki pozitivist ayrımı ya da rasyonelliğin yalnızca ilkinde atfedilmesini kabul etmez. İlk kez 1964 yılında yayımlanan “Değer Yargılarının Rasyonelliği” başlıklı kısa makalesinde, başkalarına iğne batırma alışkanlığı olan bir adam örneğini verir. Bu adamla hayali bir konuşma yapar ve ona “kendisine yapılmasını engellemeye çalıştığı şeyi başkalarına da yapıp yapmaması gerektiğini” sorar. Adam anlamadığını söyler: Kendisine batırı-

lan iğneler ona acı verir ve bunu önlemek ister; başkalarına batırdığı iğneler ona acı vermez, aksine olumlu haz verir ve bu nedenle bunu yapmaya devam etmek ister.”⁴⁴¹ Hayali muhatabı tarafından tenis toplarına mı yoksa insanlara mı iğne batırıldığının kendisi için bir fark yaratıp yaratmadığını açıklaması için sıkıştırılan adam, muhatabının bu tuhaf endişesine cevap veremeyeceğini söyler. “Bu noktada,” diye yazar Berlin, “onun bir şekilde dengesiz olduğundan şüphelenmeye başlıyorum. (Hume ile birlikte) ‘İşte benimkinden çok farklı bir ahlaki değerler skalasına sahip bir adam demiyorum. Değerler tartışmaya açık değildir. Onunla aynı fikirde olmayabilirim ama muhakeme edemem,’ demem, suç işlemeye ya da soykırıma inanan bir adam için bunu söyleme eğiliminde olmamam gerektiği gibi. Ben daha ziyade, sorum karşısında şaşkınlığa düşen topluiğne batırıcısının cinayete meyilli delillerle aynı kategoride değerlendirilmesi ve sıradan bir hapishaneye değil, bir tımarhaneye kapatılması gerektiğine inanıyorum,” (*“Rationality of Value Judgments,”* 317).

Berlin’in “soykırıma inanan” bir insanın “acı çekmenin insan hayatında büyük önem taşıyan bir mesele olduğunu göremeyen” (“Değer Yargılarının Rasyonelliği,” 317) bir insandan daha anlaşılır olduğu yönündeki tavizine ayak diremek gerekir; zira soykırım, belirli kimlik işaretlerinin taşıyıcısı ve belirli türden insanlar olarak bir halkın yaşam biçiminin yok edilmesidir. Şüphesiz patolojik sadizm, soykırımcıların davranışlarından daha aşırı değildir. Berlin’in tüm tartışması, Nazi subaylarının yanı sıra normallliği aynı şekilde sorgulanan ve çeşitli türlerde sadizm atfedilen doktorların (bkz. yukarıdaki dördüncü bölüm) davranışlarına ilişkin öne sürülen bazı psikolojik açıklamaları tamamen anımsatmaktadır. Ancak Berlin bu konuda garip bir şekilde sessiz kalmakta ve bunun yerine şu sonuca varmaktadır: “Bu bana -ne kadar genel ve ne kadar az olursa olsun- bazı değerlerin tanınmasının aklı başında bir insanı oluşturan şeyin nor-

mal tanımına girdiğini gösteriyor. Bu anlamda, belirli amaçların peşinden gitmek ya da gitmemek, akıldışılığın kanıtı ve aşırı durumlarda tanımının bir parçası olarak görülebilir” (*“Rationality of Value Judgments,”* 317). Bu bir insan doğası ya da insan özü anlayışına geri dönüş müdür? Berlin “Aristoteles ve Kant’a çok şey borçlu olduğunu” kabul eder ancak bundan fazlasını söylememektedir (*“Rationality of Value Judgments,”* 317).

Berlin’in başvurduğu şey insan doğası, insan özü ve hatta insanlık durumu değil, “insan ufku” kavramıdır. *The pursuit of the Ideal (İdealin Peşinde)*’da çoğulculuk kavramının görecelilikten neden farklı olduğunu bir kez daha açıklamaya çalışır: “Ben kahveyi tercih ederim, sen şampanyayı tercih edersin, farklı zevklerimiz var. Söylenecek başka bir şey yok.’ Bu göreceliliktir. Ancak benim çoğulculuk olarak tanımlamam gereken şey farklıdır. Herder’in ve Vico’nun görüşü bu değildir: Çoğulculuk olarak tanımlamam gereken şey, yani insanların arayabileceği ve hâlâ tamamen rasyonel, tamamen insan olabilecekleri, birbirlerini anlayabilecekleri ve Platon’u veya ortaçağ Japonya’sının romanlarını okurken aldığımız gibi birbirlerinden zevk alabilecekleri birçok farklı amaç olduğu anlayışıdır. Elbette bu uzak figürlerle hiçbir ortak değerimiz olmasaydı, her bir uygarlık kendi aşılmaz baloncuğunun içine hapsolurdu ve biz onları hiç anlayamazdık.”⁴⁴²

Weber gibi Berlin de tarih ötesi insani anlayışın olasılığı üzerinde ısrar eder ve *Verstehen*’in sadece olasılığını değil aynı zamanda gerçekliğini de vurgular. Weber böyle bir anlayışın mümkün olduğunu savunurken ortak bir insanlığa başvurmaz; sadece sosyal bilimciler olarak bu tür insan eylem ve davranışlarını anlamlı ve ilginç bulduğumuzu ve bunları anlamaya çalıştığımızı ileri sürer. Berlin’e göre, sosyolojik sorgulama nasıl sosyal dünyadaki olasılığın sınırlarını aydınlatıyorsa, temel insani değerlere ilişkin sorgulama da bizi ortak

dünyamız hakkında eğitir. Bu, siyaset teorisinin aydınlanma işlevi-
dir ve mantıksal pozitivistlere göre insani değerlerin incelenmesinin
kendi başına değerli olmasının nedenidir.

“*Does Political Theory Still Exist*” [Politika Teorisi Hâlâ Var mı?] başlıklı makalesinde Berlin, Weber’in değer alanlarının farklılaşması modeline epey benzer kavramlarla modern bilimlerin gelişiminin ve bunların politik düşünce üzerindeki etkisinin izini sürmektedir. “İn-
sanları tanımladığımız temel kategorilerin tümevarım ve hipotez meseleleri olmadığına” ısrar eder.⁴⁴³ Toplum, özgürlük, zaman duy-
gusu, acı, üretkenlik, mutluluk, hakikat, yanılsama ve benzerleri kavramlar insan olmanın ne olduğunu oluşturur. Politik felsefe bize bu tür kategorilerin yeniden düzenlendiği modeller, paradigmlar ve kavramsal yapılar ile bir insanın ve bir yönetimin üyesinin ne oldu-
ğuna dair bir anlayış sağlar. Bu tür “öğretiler spesifik konularla ilgili değildir. Olguları değil, onlara bakma biçimleriyle birlikte, dünyaya ilişkin birinci dereceden önermelerden oluşmazlar. Bunlar, dünyaya ve insanın dünyadaki faaliyetlerine ilişkin tanımlamaların ya da bunlara verilen yanıtların bütün sınıfları hakkında ikinci ya da daha yüksek dereceden önermelerdir” (“*Does Political Theory Still Exist?*”, 220). Bu tür modeller, paradigmlar ve kavramsal yapılar “bir çağ-
dan diğerine önemli ölçüde süreklilik ve benzerlik” taşır ve politika teorisi, bu farklı ve genellikle birbiriyle rekabet eden modelleri, para-
digmları ve yapıları anlamaya çalışan ve bunları “yalnızca işlevsel korelasyonların veya istatistiksel olasılıkların nedenlerine değil, gü-
düler ve nedenler açısından gerekçelendirme ve açıklama arzusuna” tabi kılan rasyonel bir merak egzersizidir (“*Does Political Theory Still Exist?*”, 224).

O halde ne yapılmalıdır? Her şeyden önce, politika felsefesi çalış-
maları bu önermeye ne tümdengelim ne de tümevarım yoluyla kanıt sağlayabilse bile, tüm eylemlerimizde aşırı acı çektirmekten kaçın-

malıyız. Bu, saygın bir toplumun temel yükümlülüğüdür. Dahası, böyle bir toplumda denge, uzlaşma ve değiş tokuşa dayalı deneysel bir politika yürütülebilir. Berlin hem Arendt hem de Adorno'nun odaklandığı Kierkegaard'ı anımsatan bir ifadeyle (bkz. yukarıdaki 3. bölüm) şu sonuca varır: “Kaçış yok, nasıl karar veriyorsak öyle karar vermeliyiz; ahlaki riskten zaman zaman kaçınılamaz. Tek isteyebileceğimiz, ilgili faktörlerin hiçbirinin göz ardı edilmemesi, gerçekleştirmeye çalıştığımız amaçların, kararlarla geliştirilebilecek veya zarar görebilecek toplam bir yaşam biçiminin unsurları olarak görülmesidir.”⁴⁴⁴

Berlin'in kendisi için böyle bir karar anı, Washington DC'de bir İngiliz yetkilisi olarak görev yaparken geldi. ABD ve İngiliz hükümetlerinin Siyonist kışkırtmaları kınayan ortak bir bildiri yayımlayacağı haberini aldı. David Caute'a göre, Berlin “hikâyeyi Siyonist bir yayıncıya sızdırdı, o da ABD Hazine Bakanı Henry Morgenthau'yu bilgilendirdi. Böylece Yahudi lobisine tüyo vermiş olan Berlin, kendi rolünü son İngiliz Büyükelçisi Lord Halifax'tan gizlemeyi başardı.”⁴⁴⁵ Böylece işler sarpa sardığında ve bir değerler dizisi yerine diğlerinin lehine hareket etme zamanı geldiğinde Berlin seçim yapmakta tereddüt etmedi: Dindar bir Yahudi olmamasına rağmen İsrail'e ve Yahudi halkına olan sadakati, İngiliz Kraliyetine olan sadakatının önüne geçti. Arendt, genç Scholem ve Judah Magnes gibi evrenselci ya da iki uluslu da değildi. Her ne kadar özel olarak İsrail Devleti'nin kurulması uğruna itibarını ve kariyerini riske atmaya hazır olsa da, “Araplardan üstünkörü bir şekilde 'Araplar' olarak bahsetme eğilimindeydi ve Filistinli nüfus ile komşu Arap devletleri arasında bir ayırım yapmıyordu. Prizması Batı politikasının ve kişiliklerinin prizmasıydı ve ABD ve Birleşik Krallık'ın Yahudi mültecileri ve Holokost'tan kurtulanları gerekli sayıda kabul etmeyi reddetmesine açıkça meydan okumadı.”⁴⁴⁶

Bu yıllarda Hannah Arendt, New York'taki Yidiş haber gazetesi *Der Aufbau* için Filistin'in tamamının bir Yahudi devletine verilmesini talep eden Biltmore deklarasyonunu eleştiren yazılar yazıyordu. Ve 1945'te, İsrail-Filistin sorunu üzerine en önemli ve geniş kapsamlı makalelerinden birini "Siyonizm Yeniden Düşünüldü" başlığı altında kaleme alacaktı.⁴⁴⁷ Tarihin tekerleği dönerken, Berlin ve Arendt de ellerini ona koymaya karar verdiler: Berlin, Filistin'de hem liberal hem de milliyetçi bir Yahudi devletinin kurulması için kumar oynadı; Arendt ise Filistin halkının ulusal özlemlerine adaletli davranmaya çalıştı ve Akdeniz halklarından oluşan bir federasyona entegre edilmiş iki uluslu bir vatani tercih etti. Her iki bahis de yanlış değildi: Berlin, Holokost'tan kaçan Avrupa Yahudilerinin Filistin'e göçüne izin verilmesini talep etmekte haklıydı; Arendt ise Filistin'deki tüm halklara adalet sağlayabilecek bir yönetim ve devlet biçimi bulmanın zorunlu olduğuna inanmakta haklıydı. Bugün Filistin'de İsrail'in karşı karşıya olduğu ikilemler bunlardır.

Berlin felsefi açıdan çok fazla şeyi belirsiz bırakmıştır. Değerler hangi anlamda nesneldir? Belirli değerler altında yaşayanlar onlar tarafından algılanabilir mi? İnsan ufkunun sınırları ve bileşenleri nelerdir? Ne ve kim "insan ufkuna" aittir ve kim ya da ne ait değildir ve neden? Daha sağlam ahlaki ve siyasi ilkelere başvurmadan iyi bir toplum ve değiş-tokuş ve alış-verişin deneysel liberalizmi meşrulaştırılabilir mi? Deneme türündeki parlaklığına ve fikirler tarihine ilişkin büyük içgörülerine rağmen, Berlin'in yazıları değer çoğulculuğunun liberal demokrasilerle ilişkisini temelde muğlak bırakmaktadır.⁴⁴⁸

John Rawls ve Yargı Yükleri Üzerine Kısa Bir Sonsöz

Liberalizmin ikilemleri Isaiah Berlin kadar Judith Shklar'ı, Hans Kelsen kadar Leo Strauss'u da rahatsız etmiştir. Max Weber ve Hannah

Arendt, liberalizmin krizini daha geniş bir mercekten, modernitenin yarattığı kurumsal ve değer ikilemelerine gömülü olarak görmüşlerdir. Weber I. Dünya Savaşı sonrası Almanya'sında parlamenter kurumların zayıflığından rahatsız olurken, Arendt Münih ve Berlin'deki Räterepublike'nin (işçi, asker ve öğrencilerin devrimci konseyleri) devrimci deneyimlerinde kısa süreliğine de olsa parıldayan özgürlük ruhunun yasını tutmuştur. Karl Liebknecht ve Rosa Luksemburg'un 15 Ocak 1919'da Berlin'de öldürülmesiyle Heinrich Blücher, Luksemburg ve Liebknecht'in liderliğini yaptığı Spartakist Birlik'ten ayrıldı. Arendt'in kendisi de 1926'da Heidelberg'deki bir öğrenci toplantısında Kurt Blumenfeld ile tanıştıktan sonra,⁴⁴⁹ giderek Yahudi ve Siyonist politikalara yöneldi. Bu göçmenler için, bir "Weimar sendromu"nun çalışmalarına musallat olduğunu söyleyebiliriz: Değer çoğulculuğunun yanı sıra sınıf çatışmasının da yaşandığı bir çağda modern anayasal cumhuriyetler entelektüel ve kurumsal olarak nasıl savunulur? Strauss ve Berlin II. Dünya Savaşı'ndan sonra serbest piyasayı tercih ederken, Arendt ve Shklar vatandaşlar arasında bir tür sosyoekonomik eşitlik sağlamaya yönelik çeşitli sosyal önlemlere daha sempatik yaklaşacaktır. İkinci yarıdaki en cesur ve kapsamlı girişim yirminci yüzyılda liberalizmi kendi "Weimar sendromu" versiyonuna karşı koyacak şekilde yeniden formüle eden John Rawls olmuştur. Rawls'un katkısı, değer çoğulculuğunun meydan okumalarının izlenebilirliğine ilişkin bu tartışmaya uygun bir sonuç sunmaktadır. Rawls'un "Weimar sendromu"nun kendi versiyonu derken, değer çoğulculuğunu anayasal liberal demokrasilerde bir "makul anlaşmazlık" sorunu olarak yeniden formüle etme eğilimini kastediyorum. *A Theory of Justice (Bir Adalet Teorisi)* (1971) kitabından yaklaşık çeyrek asır sonra yazdığı *"The Priority of Right and the Ideas of the Good"* (1998) (*Hakkın/Doğrunun Önceliği ve İyi Fikirleri*) kitabında Rawls şu gözlemlerde bulunur: "Sir Isaiah Berlin'in uzun sü-

redir savunduğu gibi (bu onun temel temalarından biridir), kayıpsız bir sosyal dünya yoktur, yani belirli temel değlerleri özel şekillerde gerçekleştirmek için bazı yaşam biçimlerini dışlamayan hiçbir sosyal dünya yoktur. Kültürü ve kurumları sayesinde, her toplum bazı yaşam biçimlerine uygun olmadığını kanıtlayacaktır.”⁴⁵⁰ Rawls bu pasaja eşlik eden dipnotta şunları ekler:

[I]Weber’in görüşlerinin bir tür değer şüpheciliği ve iradeciliğe dayandığına inanıyorum; siyasi trajedi öznel taahhütlerin ve kararlı iradelerin çatışmalarından doğar. Öte yandan Berlin’e göre, değlerler alanı tamamen nesnel olabilir; mesele daha ziyade, tüm değlerler yelpazesinin herhangi bir sosyal dünyaya sığmayacak kadar geniş olduğudur; sadece birbirleriyle uyumsuz olmakla kalmazlar, kurumlara çatışan gereksinimler dayatırlar, aynı zamanda hepsi için yeterli alana sahip uygulanabilir bir kurum ailesi yoktur. Kayıpsız bir sosyal dünya olmaması, değlerin ve dünyanın doğasından kaynaklanır ve pek çok insani trajedi bunu yansıtır; adil bir liberal toplum diğer dünyalardan çok daha fazla alana sahip olabilir, ancak asla kayıpsız olamaz.⁴⁵¹

Bu pasaj Rawls’un kendi politik liberalizm projesinin nasıl çerçeveleneceğine dair epey sıradışı bir ışık tutmaktadır. Aynı zamanda Weber, Arendt, Strauss, Schmitt ve Berlin tarafından derinden paylaşılan bir bakış açısı olan politik olanın trajedisinin dokunaklı bir kabulüdür.

Rawls’a göre, her türlü çoğulculuğun aksine “makul çoğulculuk” liberal anayasal demokrasilerin temel çizgi olarak kabul etmesi gereken şeydir. İyi yaşam hakkında süregelen anlaşmazlıklar ve iyi vizyonlarımıza ulaşmak için peşinden koştüğümüz farklı ve uyumsuz değlerler, geç modernler olarak durumumuzun bir yönüdür. İster din ister etik ister teoloji isterse bilim alanında olsun, birbirimize tek tip

bir iyi yaşam anlayışı dayatmaya çalışarak bu durumdan kaçınma eğilimine direnmeliyiz.

Ancak, insan varlığını karakterize eden sadece anlaşmazlık değil, aynı zamanda iş birliğidir. Weber ve Berlin değerlerin kaçınılmaz çatışmasını vurgularken, Rawls insan iş birliğini mümkün kılmayan hiçbir insan toplumunun zaman içinde varlığını sürdüremeyeceğini vurgular. Felsefi açıdan bakıldığında, temel değerler çatışması çözülemez olabilir; ancak adil bir toplumun ilkelerini gerçekleştirmek için politik liberalizmin savunulması, değerler birliği üzerinden liberalizm hakkında metafizik bir öğretiye dayandırılmaz. Aksine, tüm değerler için “yeterli alana sahip uygulanabilir kurumlar ailesinin bulunmadığını” kabul eder (Rawls, “*Priority of Right*,” 462-63). Adil bir toplum, vatandaşların iş birliği şartlarını hem rasyonellik hem de makul olma yeteneğine sahip özgür ve eşit kişiler olarak kendileri tarafından seçilmiş olarak görebilecekleri bir toplumdur. “Makul ve rasyonel olarak farklı türden yargılarda bulunmak zorundayız. Rasyonel olarak çeşitli amaçlarımızı dengelememiz ve bunların yaşam tarzımızdaki uygun yerlerini tahmin etmemiz gerekir ve bunu yapmak bizi doğru rasyonellik yargılarında bulunma konusunda ciddi zorluklarla karşı karşıya bırakır. Öte yandan, makul olarak, insanların iddialarının gücünü sadece bizim iddialarımıza karşı değil, birbirlerine karşı ya da ortak uygulamalarımıza ve kurumlarımıza karşı da değerlendirmek zorundayız; tüm bunlar sağlam ve makul yargılarda bulunmamızda zorluklara yol açmaktadır.”⁴⁵² Sadece kendi iyi yaşam anlayışımızın çeşitli hedef ve amaçlarını rasyonel bir şekilde dengelemeye çalışmakla kalmamalı, aynı zamanda diğer bireylerin bizimkilerden radikal bir şekilde farklı anlayışlar peşinde koştuğu bir toplumda yaşadığımız için, onların anlayışlarını da değerlendirmeli ve birlikte yaşam biçimimiz üzerindeki etkilerini yargılamalıyız ve işte bu noktada bize düşen görev, saygıdeğer varlıklar olarak hare-

ket etmek ve kendi yaşamlarımızın yürütülmesinde makul sınırları kabul etmektir.

Rawls'un çalışması, değer çoğulculuğunun tek başına adil ve saygın bir toplum için gerekli koşulları oluşturamayacağını görmemizi sağlar. Ahlaki varlıklar ve bir yönetimin vatandaşları olarak kim olduğumuza dair daha güçlü ön kabullere ihtiyacımız var. Toplumsal iş birliğinin zaman içinde kalıcı olabilmesi için, kişilerin birbirlerine hitap edebilecekleri adil iş birliği koşullarının karşılıklılığına dayanması gerekir. Bu tür bir iş birliği, "iş birliği yapanların kabul ettiği ve davranışlarını uygun bir şekilde düzenlediğini düşündüğü, kamusal olarak tanınan kurallar ve prosedürler tarafından yönlendirilir."⁴⁵³ Zaman içinde adil bir toplum sağlamak için bu tür adil iş birliği koşullarının yeniden inşası, politik liberalizmin amaçladığı şeydir. "Kamusal akıl", liberal toplumların temel kurumsal yapısının bir yönü olan "anayasal esasları" ifade eder. Rawls, projesini dile getirmesinden bu yana geçen yaklaşık yarım yüzyılda, projesini birçok revizyona tabi tutmuştur. "*Sub specie aeternitatis*" adalet ilkelerini formüle ettiğini iddia eden *Bir Adalet Teorisi*'nin kavramlarından uzaklaşarak, liberal anayasal demokrasilere içkin değer ve ilkelerin bağlamsal bir ifadesi olarak politik liberalizmin daha post-metafizik bir görüşüne yerleşmiştir. Bu konular iyi bilinmektedir ve burada yeniden özetlemeye gerek yoktur. Ancak Rawls'un teorisi daha bağlamsal hale geldikçe, çoğulculuğun "makul" ve "makul olmayan" biçimleri arasındaki ayrım daha tartışmalı hale gelmiştir. Pek çok kişi Rawls'un "makul çoğulculuk" teorisinin, çoğulculuğun kendisini makuliyetle uyumlu hale getirmek için yeniden tanımladığı ve böylece eleştirel yönünü körelttiği için devasa bir *petitio principii* anlamına gelip gelmediğini sorgulamıştır. "Makul olmadığı" düşünülen birçok dünya görüşü, ideoloji ve öğreti böylece Rawls'un çerçevesinin kapsamı dışında bırakılmaktadır.⁴⁵⁴

Yine de Rawls için makul çoğulculuğun sadece politik değil, bilimsel olarak aydınlanmış bir kültürün ayrılmaz bir parçasını oluşturan epistemik bir koşul olduğunu belirtmek önemlidir. Rawls, eleştirmenlerinden daha ileri giderek, anayasal liberal demokrasilerde “yargılama yüklerinin” asla sona ermediğini ve vatandaşların birbirlerine karşılıklı gerekçeler sunma görevinin bitmez tükenmez olduğunu kabul eder.

Weber bilimin kabul edip etmemekte özgür olduğumuz kesin yargılar sunabileceğini varsayarken, Rawls’un epistemolojisi çok daha belirsizdir ve Willard Van Orman Quine’den Richard Rorty ve ötesine uzanan Amerikan pragmatist geleneğinin yanlışlamacılığı ile yumuşatılmıştır. Rawls, “yargı yükleri”ne ilişkin dikkate değer tartışmasında epistemik çoğulculuğun altı kaynağını sıralar: (Rawls, *Political Liberalism*, 56-57)

- i. Kanıt: Hukukta, tıpta, bilimde bir davayla ilgili olduğuna nasıl karar verebiliriz?
- ii. Kanıt konusunda hemfikir olsak bile, kanıtın ağırlığını ve önemini farklı değerlendirebiliriz. Hukuk mahkemelerinde ve tıpta, bir şeyi kanıt olarak belirlediğimizde, ona verilecek uygun ağırlık konusunda hâlâ ortak bir yargıya varmamız gerekir.
- iii. Sadece ahlaki ve politik değil, tüm kavramlarımız geneldir ve belirsizliğe tabidir. Bunların uygulanabilirlikleri ve kapsamaları hakkında yargı ve yorumlara güvenmek zorundayız.
- iv. Kavramlarımızı nasıl yorumladığımız, kanıtları nasıl değerlendirdiğimiz ve ahlaki ve politik değerleri nasıl tartıştığımız, yaşadığımız deneyimlerin bütünü tarafından şekillendirilir.
- v. Genellikle bir konunun her iki tarafında da farklı türde nor-

matif değerlendirmeler vardır ve makul insanlar aynı fikirde olmayabilir.

- vi. Son olarak, her birimiz aynı kanıtlar bütününe çok farklı normatif değerlendirmeler getirebiliriz.

Ve bu noktada Rawls bir kez daha Berlin'e atıfta bulunur: "Berlin'in bize hatırlattığı gibi, herhangi bir kurumlar sistemi sınırlı bir sosyal alana sahiptir ve sadece bazı değerler gerçekleştirilebilir ve birçok zor seçeneğin net bir cevabı yok gibi görünür" (Rawls, *Political Liberalism*, 57, dn. 10). Rawls, yukarıda sayılanların yanı sıra kişisel ve grupsal çıkar, körlük ve kasıt gibi diğer önyargı ve tarafgirlik biçimlerinin de yargılarımızı renklendirmede rol oynayabileceğini kabul eder. Vicdanlı ve iyi niyetli vatandaşlar bile, "serbest tartışmadan sonra bile" yargıda bulunurken, hepsi aynı sonuca varmayabilir (Rawls, *Political Liberalism*, 58).

Bu makul çoğulculuk koşulları Rawls'un demokratik hoşgörü ideali- ni dile getirmesine yol açar. Bazıları bu epistemik anlaşmazlık koşullarının Rawls'un *Political Liberalism* (*Politik Liberalizm*)'de önerdiği pek çok şeyi sorgulatacak kadar radikal olup olmadığını merak etmiştir. Peter Lassman şöyle yazar: "Çoğulculuğu makul anlaşmazlıktan ayırma girişimi ikna edici değildir. Anlaşmazlığın kaynaklarını belirlemek için Rawls'un 'akıl yükleri' argümanına işaret edersek, o zaman iki ilkenin bu temiz ayrımının Rawls'un ima ettiği kadar kolay yapılamayacağı görülecektir."⁴⁵⁵ Rawls'un "yargı yüklerini" kamusal akıl ilkelerinden ayırma girişimine Lassman'dan daha fazla sempati duyuyorum ve adil bir toplumda iş birliği ilkelerinin inşacı bir açıklamasını destekliyorum.⁴⁵⁶ Bu bölümdeki kaygım yalnızca, Weimar sendromunun kendi versiyonuna yanıt olarak Rawls'un çalışmasının bizi yargının belirsizlikleri sorununa geri döndürdüğünü

vurgulamaktı, ki bununla, Arendt ve Adorno’yu evrensel ve tikelin dolayımlanması üzerinden tartışırken, üçüncü bölümde, zaten karşılaşmıştık.

Bu kısa tartışmadan da görebileceğimiz gibi, çoğulculuk görecelilik değildir. Bu bölümde ele alınan her düşünür, değerlerin çokluğunu ve ölçülemezliğini kabul ederken, aynı zamanda “her şey mübahtır” [anything goes] konusunda bazı sınırlar koymaktadırlar: Her şey mübah değildir, her şey savunulamaz. Weber’e göre bu sınırlar, bir sorumluluk etiğini bilgilendirmesi gereken rasyonel, bilimsel bir zihniyet tarafından belirlenir. Her ne kadar bilimin kendisi bilimin değerine ilişkin soruyu asla yanıtlayamasa da Weber’e göre siyasetçi ve devlet adamının bilimlerin kanıtlarını görmezden gelmesinin bir mantıksızlık ve sorumsuzluk eylemi olacağına dair çok az kuşku vardır.

Berlin’e göre değer çoğulculuğunun sınırlarını, zaman ve mekânın ötesinde birbirimizi tanımamızı sağlayan “insan ufku” olarak adlandırdığı şey oluşturmaktadır; aynı zamanda Berlin bizi insani acıların azaltılması ve iyi bir toplum yaratılması için çaba göstermeye çağırılmaktadır. Her ne kadar bu değerleri daha fazla gerekçelendirmese de insanların hepsinin olmasa bile çoğunun bu değerlere göre yaşamaya çalışacağını kabul ediyor gibi görünüyor.

Rawls’a göre, anayasal demokrasiler değerlerin makul çoğulculuğunu ve yargılamanın kaçınılmaz yüklerini kabul etmek zorundadır. Bununla birlikte, bu makul çoğulculuk ancak birbirimizi hem rasyonellik hem de makuliyet atfedebileceğimiz özgür ve eşit vatandaşlar olarak tanıdığımız sürece uygulanabilir. Demokratik hoşgörüyü ancak bu şekilde savunabiliriz.

Yargı sorunu, net teorik çözümlere izin veren bir sorun değildir.

Üçüncü bölümde gördüğümüz gibi, Adorno ve Arendt, Kant'ın "belirleyici" ve "reflektif" yargı arasındaki ayrımına geri dönerler. Onları zorlayan ve büyüleyen reflektif yargıdır: yani, bize rehberlik etmesi gereken ilkelerin ya hazır olmadığı ya da gözden düştüğü durumlarda "genişlemiş zihniyet" uygulama kapasitesidir. Berlin bu soru karşısında özel bir metafizik *kaygı* [angst] duymuyor gibi görünürken, Weber tamamen bu soruyla meşguldür. Berlin için ortak insani anlayışlar ve kesinlikler ufku varken, Kayzer Almanya'sının çöküşünü gören ve belirsiz bir geleceğin ortaya çıkışını deneyimleyen Weber için böyle bir kesinlik yoktur. Rawls'un ikilemi Weber ya da Berlin'inkinden farklıdır: Rawls, ahlaki ve politik düşünce ilkelerinin geçerli olmadığına inanmaz; politik liberalizmin ilkelerinin en canlı ve bana göre hâlâ eşsiz savunmasını yapar. Ancak Rawls'u rahatsız eden soru, bu ilkelerin bile taşımak zorunda olduğu yargı yüklerinin, ortak bir yurttaşlık bakış açısının zaman içinde devam etmesini sağlayıp sağlayamayacağıdır. Yargı yüklerindeki farklılaşma, zorlayıcı güçler bizi ortak bir konuşmanın artık mümkün olmadığı kadar uzağa itmeden, ne kadar ileri gidebilir? Sadece bu bölümde değil, bu kitap boyunca zaman zaman "Weimar sendromu" olarak adlandırdığım bu kaygıya geri döndüm ve olağanüstü bir grup göçmen entelektüel tarafından bu kaygıyı yatıştırmak için sunulan çeşitli cevapları inceledim.

Sonuç

EVRENSEL VE TİKEL. SONRA VE ŞİMDİ

Göçmen politikasındaki çekişmelerin en yoğun türden çekişmeler olduğu sık sık dile getirilmiştir. Kuşkusuz önceki bölümler bu gerçeğe yeterince kanıt sunar: Walter Benjamin'in ölümünden sonra yayımlanan eserinin küratörlüğünde bir tarafta Arendt, diğer tarafta Scholem ve Adorno arasında patlak veren mücadele; Isaiah Berlin'in Arendt hakkındaki sert yorumları ve eserini itibarsızlaştırma girişimleri; Strauss'un Berlin'in değer çoğulculuğunu keskin bir şekilde reddetmesi ve elbette Eichmann tartışması. Bu entelektüeller arasında çatışmalara ve düpedüz entelektüel savaflara tanık olduk. Yine de kişisel husumetlerin ve rekabetin ötesinde dört tema bu düşünürlerin çalışmalarını birbirine bağlamaktadır: Yahudi kimliği ve ötekilik; sürgün, ses ve sadakat; liberal demokrasilerde yasallık ve meşruiyet; çoğulculuk ve yargı sorunu.

Yahudi Kimliği ve Ötekilik. Batı Avrupa'da modern liberal toplumların yükselişi, medeni ve politik hakların Yahudi nüfusuna genişletilmesi yoluyla özgürleşmeyi mümkün kılmıştır. Ancak bu durum, ağırlıklı olarak Hristiyan toplumlarda eşitliği benimserken Yahudi kimliğini korumaya yönelik özel zorluklar da ortaya çıkarmıştır. Amos Elon, George Steiner, Yuri Slezkine ve diğerleri gibi yazarlar

tarafından çok iyi anlatıldığı üzere, Alman-Yahudi deneyimi kimlik ve eşitlik arasındaki bu gerilime benzersiz bir parlaklık ve derinlikte entelektüel ve manevi bir yanıt vermiştir. Bu patlamaya en başından beri, sözde özgürleşmede her şeyin yolunda gitmediği ve Moritz Goldstein'in deyimiyle "Alman-Yahudi Parnassus'unun" bir yanılsama olduğu, çünkü daha geniş Alman toplumunun Yahudilerin Alman kültürü ve felsefesinin gerçek mirasçıları olduğuna hiçbir zaman inanmadığı ve bunu kabul etmeyeceği şüphesi eşlik eder. Goldstein bu tutumu kabul ederken bile bunu reddeder ve Avrupa Yahudileri için bir Yahudi deyiminin (*Sprechart*) ve kamusal alanın nasıl görüneceğini sorar. Yahudileri "ebedi yarı-öteki" olarak tanımlar.

Farklılık içinde eşitliğin bir biçimi olarak kişinin bireysel ve kolektif kimliğinin yönlerini korumaya yönelik bu yol ve neden arayışının, Goldstein'in denemesini bilen ve hayranlık duyan Hannah Arendt'in çalışmasında, daha büyük topluma tamamen asimile olma ve bir *parvenu* olma arzusu olmayan "özbilinçli parya" kişiliğine yaptığı çağrıda devam ettiğini iddia ettim. Arendt, saygın toplumun dış sınırlarına itilen ya da kendini iten paryanın duruş noktasını da kabul etmez. Özbilinçli parya, eleştirel bir mesafe tutumu geliştirir ve tikelde evrenseli arar.

Arendt'in çalışmalarındaki bu boyutun son derece farkında olan Shklar, onun hakkındaki en kapsamlı yorumuna "*Parya Olarak Hannah Arendt*" adını vermiştir. Shklar, Arendt'in, Yahudi olmanın "kendi ayinleri ve konuşma kalıpları olan kültürel ve dini bir geleneği aktif olarak sürdürme meselesi değil, kişisel bir meydan okuma eylemi" olduğuna dair "tuhaf bir fikre" sarıldığını iddia etmiştir.⁴⁵⁷ Shklar, Arendt'in vefatından sonra Alman-Yahudi geleneğinin öldüğünü ilan etmekte isteksiz davranmamıştır.

Arendt'in başka noktalarda hayranlık duyduğu ve değer verdiği yaşamı ve çalışmalarıyla bu son hesaplaşmasına rağmen Shklar,

Arendt'in kendisi ve bu kitapta ele alınan neredeyse herkes gibi seküler bir Yahudi'ydi. Bunun tek istisnası dinlerine bağlı olan Emmanuel Levinas ve Robert Cover'dır. Leo Strauss'un Atina ve Kudüs üzerine düşünceleri ve modernitenin politik-teoloji ile boğuşması gerektiği tezi iyi bilinmekle birlikte, Cover'ın *jurisgenerativity* [yasa-üretkenlik] olarak hukuk teorisinin Yahudi kaynaklarına daha az ilgi gösterilmiştir. Bölüm ikide tartışıldığı üzere Cover, tüm *nomos*ların, mahkemeler ve yaptırımlardan oluşan *jurispatik* [hukuk tahrip edici] aygıtlarıyla seküler devlet tarafından sağlanamayacak anlatılar gerektirdiğini iddia etmektedir. Paideik anlam toplulukları (genellikle dinsel karakter sergilerle) her zaman çoğul olarak var olurlar ve seküler devletin anlatı tekeline meydan okurlar.

Cover'ın paideik topluluklar üzerine düşünceleri, ulus-devletin kamusal yaşamların anlamı üzerindeki tekelinin azaldığı ancak ortadan kalkmadığı çağımızda yeni bir önem kazanmıştır. Çok kullanılan ve istismar edilen "çok-kültürlülük" terimi, küresel çağda eşitliği ve farklılığı korumanın ve bunun ortaya çıkardığı yasal ve kültürel zorlukların ikilemlerini ele almaya başlayamaz.⁴⁵⁸ Günümüzün politik söyleminde İslam ve İslamcılığın, Batı'nın zengin demokrasilerinde ötekiliğin başlıca işareti haline geldiğini öne sürdüm. Hem Arendtçi anlamda çoğulculuğu hem de Berlin'in anladığı anlamda çoğulculuğu tanıyan demokratik bir kamusal alanda kendi ötekiliğinin ve dilinin nasıl korunacağı, bugün bizim için temel bir zorluk olmaya devam etmektedir.

Sürgün, Ses ve Sadakat. Jewish Virtual Library'ye göre İbranice bir terim olan "galut", "anavatanından koparılmış ve yabancıların yönetimine tabi olmuş bir ulusun durum ve duygularına ilişkin Yahudi anlayışını ifade eder."⁴⁵⁹ Theodor Herzl'den bu yana seküler Siyonist proje, Filistin'de Yahudi halkı için bir anavatan yaratarak bu duruma son vermeyi amaçlamıştır.⁴⁶⁰ Dindar Siyonistler ve genel olarak din-

dar Yahudiler için Siyon'a dönüş sadece bir anavatan yaratma projesi değil, aynı zamanda "vaat edilmiş Eretz İsrail topraklarına", Tanrı tarafından Yahudi halkına vaat edilen topraklara geri dönmektir.

Bu kitapta ele alınan düşünürler arasında Berlin ve Levinas, Yahudi halkının tarihsel anavatanı olarak Filistin'e dönüş fikrine en çok sempati duyan ve bu fikri destekleyen düşünürlerdir. Birçok yazısında Avrupa romantizminin ruhundan milliyetçiliğin anlamını ve yükselişini analiz eden Berlin, her ne kadar kendisi özgür, demokratik ve giderek çokkültürlü hale gelen Britanya'da bir yuva kurmayı tercih etmiş olsa da ister seküler ister dini formda olsun, Siyonist hedefin Yahudi halkının meşru bir arzusu olduğunu düşünmüştür.

Galutun [sürgün] acısına son verme özlemini, ötekiyle "yüzleşmenin" getirdiği etik buyruğa dönüştüren Levinas'tır. Yine de bu buyruğu asla yerine getiremeyiz ve Judith Butler'ın Levinasçı buyruğun derinlikli yeniden inşasında belirttiği gibi, ötekinin "yüzü" ile yüzleşmek, ötekinin "yüzüyle" karşı karşıya kalmak aynı zamanda asla evde olmamak demektir, çünkü öteki beni tedirgin edebilir, beni ele geçirebilir ve beni kendine tabi kılabilir (bkz. yukarıdaki 5. bölüm).

Yine de galut etik bir zorunluluk haline gelmeden de varlığını sürdürebilir. Kişi kendini sürgün ve yersiz yurtsuz hissetmeden de sürgünde olabilir. Shklar, Hirschman ve Berlin doğdukları ülkeleri kaybedip sürgüne gönderilmiş olsalar da evlat edindikleri ülkelerde yeni bir yuva buldukları için sürgün olmaktan çıkmışlardır. Arendt de 1930'lar ve 1940'larda dini Siyonizm'in aksine politik Siyonizm'i desteklemesine rağmen Amerika Birleşik Devletleri'nde bir yuva bulmuştur. Çalışmalarında sürgün bilinci hiçbir zaman tam olarak yatışmadı ve onu bir tartışmadan diğerine sürükledi.

Çıkış, ses ve sadakat üzerine en ünlü analiz Albert Hirschman'a aittir. Bölüm sekizde tartışıldığı üzere, Hirschman için "çıkış" "sürgün"den daha geniş bir kavramdır, zira yalnızca ülkeye, akrabaya ve

kabileye bağıllığın sona ermesini değil, aynı zamanda daha yavan bir şekilde bir firmadan ayrılmayı ve hatta yalnızca bir markayı terk etmeyi de ifade edebilir. Hirschman'ın sadece ekonomik değil demokratik politik teoriye katkısı, çıkış ve ses arasındaki etkileşimi analiz etmesinde yatmaktadır. Bu basit bir dinamik değildir: çıkışın varlığı her zaman sesin varlığı anlamına gelmez, tıpkı çıkışın mevcudiyetinin sesin yokluğu anlamına gelmemesi gibi. Hirschman'ın, doğduğu şehir olan Berlin'in bölünmüş politik durumu ve Doğu Almanya'daki muhalif hareketle karşılaştığında formülünün bu yönünü değiştirmiş olması çok ilginçtir. Bireylerin sadakat ve bağıllık hissettikleri için sesin yokluğunda bile kalmayı seçtikleri bu koşulları açıklamak için ünlü çıkış ve ses ikilemine "sadakat" kelimesini eklemiştir.

Shklar daha çok sürgün, ses ve yükümlülük arasındaki endemik sadakat çatışmasıyla ilgileniyordu. Ona göre bu tür çoklu sadakatler modern durumun bir yönüydü ve diğerleri arasında bir yükümlülük biçimini tekelleştirerek sadakat çatışmalarını azaltmaya çalışan milliyetçiliklere güvenmiyordu. Minimal anlamda liberal bir toplum zulümden kaçınmaya dayanıyordu, ancak liberalizmin daha geniş bir versiyonu, hem üyelik yoluyla söz sahibi olmayı hem de bağıllıklarımızın çokluğuna saygı duymayı teşvik edecekti. Shklar için hukuk, bu dengenin sağlanacağı araçtı.

O halde sürgünün çeşitli boyutları vardır: Fiili politik ve yasal sürgüne eşlik eden ya da etmeyen dini ve manevi bir evsizlik biçimi olabilir; anavatanlarından kaçan ya da zorla çıkarılan birey ve grupların politik ve yasal durumuna atıfta bulunabilir. Sürgünler her zaman olmasa da genellikle vatansızdır.⁴⁶¹ Arendt ve Shklar sürgünlerin üyelik statülerine epey dikkat etmiştir. Aslında Arendt'in katkısı, şimdiye kadar yalnızca uluslararası hukukçuların ilgi alanına giren vatansızlık durumuna odaklanması bakımından benzersizdir (bkz. bölüm 6). Kısmen onun etkisiyle çağdaş politik düşüncede sürgün,

mültecilik ve vatansızlık durumları, ulus-devlet sisteminin işlevsizlikleri üzerine düşünmek için bir prizma haline gelmiştir.

Liberal Demokrasilerde Yasallık ve Meşruiyet. Max Weber'in modernite sosyolojisi ve değer çoğulculuğunun felsefi ikilemlerine ilişkin açıklamaları, bu kitapta ele alınan düşünürlerin neredeyse tamamını derinden etkilemiştir. Her ne kadar 1931 tarihli "*Felsefenin Güncelliği*" başlıklı makalesi, Adorno'nun daha sonra Eleştirel Teori geleneğinde – hatta "Weberci Marksizm"⁴⁶² olarak anılan bir gelenek – yaptığı çalışmalara benzemese de Adorno bu makalesinde Weber'in Platon ve Kant'ın iki dünya metafiziğinin çöküşüne tek makul yanıt olarak gördüğü neo-Kantçı epistemolojinin öznelciliğini eleştirmektedir (bkz. yukarıdaki 3. bölüm). Ancak Adorno, ister epistemolojik ister değer aksiyomları olsun, bilgi nesnesinin bilenin öznel varsayımları tarafından belirlendiğini varsaymanın, dışsal doğanın ötekiliğine ve içsel doğamıza, yani gömülü varlığımıza ve duygusal, duygulanımsal eğilimlerimize içkinliğimizi yadsıyan "kurucu öznellik" düşüncesine düşkünlükle eşdeğer olduğuna inanıyordu. Adorno'nun ötekiliği modern öznelliğin emperyalizminden kurtarma girişimi – çalışmalarını asla terk etmeyen bir tema– felsefi sistem inşasının aksine deneme yazımının savunulması biçimini alır. Filozof, kristalize unsurları ve konfigürasyonları açığa çıkararak tikelin hayşiyetini yakalamaya çalışan bir minyatür sanatçısı gibi olur. Adorno'nun olgunluk dönemindeki çalışmalarını anlamak için hâlâ kilit öneme sahip olan bu erken dönem makalesi, birçok meslektaşını şaşkına çevirmiş ve Weber'in meydan okumasına karşı verilmiş anlaşılması epey zor, hatta belirsiz bir yanıt gibi görünmüştür.

Kelsen, Schmitt, Strauss ve Shklar'ın yanı sıra Berlin de Weber'in "Weimar sendromu" olarak adlandırdığım sorularıyla boğuşuyordu: Değer çoğulculuğunun yanı sıra sınıf çatışmasının da yaşandığı bir çağda modern anayasal cumhuriyetler ve liberal toplumlar entelek-

tüel ve kurumsal olarak nasıl savunulabilir? Liberalizm kendi savunması için güçlü bir gerekçe sunmaktan aciz görünüyordu. Kelsen, hukuk sisteminin temellerinin, daha fazla gerekçelendirilmesi mümkün olmayan bir *Grundnorm*'a dayandığını kabul etti. Schmitt için bu, her hukuk sisteminin ne tam olarak açıklayabildiği ne de gerekçelendirebildiği ön kabullere dayandığı gerçeğinin açık bir kabulüydü. “Dost” ve “düşman” arasındaki varoluşsal karar politik olanın kurucusudur ve Schmitt, *Concept of Political (Siyasal Kavramı)* adlı eserinde, Weber’in değer farklılaşması teorisinin politik alana uygulanmasından başka bir şey olarak sunmaz.⁴⁶³ Weber’in meydan okumasının potansiyel olarak nihilist sonuçlarını gören ve Weber ile Schmitt’in en etkili eleştirilerinden birini yazan kişi Strauss’tur (bkz. yukarıdaki 2. bölüm). Strauss’a göre liberalizm ancak, nihayetinde bir tür doğal hukuka yol açan güçlü bir insani değer anlayışı da kabul edilebilirse savunulabilir. Liberalizm, politik-teolojik sorunu çözmek bir yana, daha da kötüleştirmiştir.

Weber’in sıkı bir öğrencisi olan Shklar, meydan okumasını, yeniden formüle edilmiş metafizik ya da değer teorisi aracılığıyla değil, hukuki normların otoritesinin ahlaki ve politik mülahazalardan bağımsız olarak kabul edilip edilemeyeceği sorusu olarak ele almıştır. Shklar’ın hukuki kararcılık [*decisionism*] ve hukuki biçimcilığe yanıtı bir tür bağlamsalcılıktır: Bir hukuk sistemi, diğer uygulama ve kurumların tarihsel bağlamına gömülü olduğu için meşru olarak görülmektedir. Shklar, hukuk felsefesi ve sosyolojisinin birbirinden ayıramaz olduğunu düşünür.

Bu anlamda onun için öncelikli olan felsefi gerekçelendirme sorusu değil, insanların bir hukuk sistemini neden meşru kabul ettiklerine dair daha ampirik bir soruydu. Kelsen ve öğrencisi H.L.A. Hart’ın tarzındaki hukukçuluk tatmin edici değildir çünkü hayali olan, ken-

dine yeten bir hukuk normları evreni yaratmaya çalışır. Bununla birlikte, hukukun üstünlüğünün özü olarak anlaşılan hukukçuluk liberal politika için temeldir: Liberal eşitlik, Weber'in öğrettiği gibi, kamusal olarak ilan edilmiş genel normların prosedürel olarak doğru formüle edilmesini ve uygulanmasını gerektirmektedir. Shklar, bu şekilde formüle edildiğinde, hukukçuluğun belirli otoriter rejim biçimleriyle de uyumlu olacağını not etmeyecek kadar zeki bir sosyal analisttir. Demokratik unsur nerede devreye girmektedir?

Daha geniş bir meşruiyet kavramı arayışı, Shklar'ı olduğu kadar Arendt'i de devrimci kuruluşların paradokslarına götürmüştür. Bir yandan hukuk politik olanı çerçeveler ve bu nedenle onun dışında durmak zorundadır; diğer yandan hukuk, sözleşme, birliktelik ve söz verme yoluyla bir araya gelen insanların politik eylemleri tarafından mümkün kılınır. Shklar, hukukun kaynaklarının gizemini çözmüş, hayal kırıklığına uğramış bir evrende hukukçuluk ve liberalizmin yeniden birleştirilmesi gerektiğine ikna olmuşken, Arendt, Batı geleneğindeki bazı unsurları, hukuku ontolojikleştirmeksizin ona istikrar kazandıracak politik deneyimin bazı yönlerini arar. Arendt, Amerikan Devrimi'nin Kurucu Babalarını yeniden okur ve Montesquieucu "ilke" kavramını keşfeder. "Yeni" projesinde, yani cumhuriyetlerin kuruluşunda ve demokratik egemenliklerin oluşumunda karşılaşılan "özgürlük uçurumundan" (Arendt, *The Life of the Mind*, cilt 2, Willing, 207) kaçınılamaz, ancak egemenin iradesi ilkeler aracılığıyla bağlanabilir. Bu tür başlangıçlar "zamanın doğrusal sürekliliğini kırar"⁴⁶⁴ ve yeni kuralların ve kurumların kurulmasını gerektiren yeni bir siyasi pratiği başlatır; yeni bir dünya ortaya çıkarır. Yeni başlangıçların belirsizliğinden, umutlu ve özgürleştirici başlangıçların tiranlığa ya da teröre dönüştüğü "politik trajediden" kaçınıldığından daha fazla kaçınılamaz. "Devrim kendi çocuklarını yutabilir." Tam da insan doğasına ve yeni başlangıçlar yaratma kapa-

sitesine inandığı için Arendt, liberal demokrasilerde yurttaşların cumhuriyetçi ihtiyatı konusunda ısrarcı olmuştur. Liberalizm, “negatif özgürlüğün” izin verdiğinden daha aktif ve güçlü bir politika anlayışını öngörür. Yirminci yüzyıl totalitarizminin ilk ve en parlak incelemelerinden birini kaleme alan Arendt, çoğulculuğu reddeden totalleştirici ideolojiler aracılığıyla politikanın saptırılmasına karşı Berlin kadar uyanıktır. *Devrim Üzerine*’nin⁴⁶⁵ çok yanlış anlaşılan sonuç bölümünde, demokratik cumhuriyetlerin, vatandaşların bir yandan teknokratlar, diğer yandan da kendi reklamını yapan politikacılar tarafından kandırıldığı tüketim cennetlerine dönüşeceğini öngörmüştür. Bunu ancak ihtiyatlı yurttaşların katılımı önleyebilir. Ben, kendi adıma, onun yanıldığını söylemeye hazır değilim.

Çoğulculuk ve Yargı Sorunu. Berlin’in değer çoğulculuğu kavramı, Arendt’in perspektifsel çoğulluk kavramıyla verimli bir şekilde ilişkilendirilebilir. Arendt için bu tür bir perspektifsel çoğulluk, salt görecelilikten ancak anlatı ve yargı yetileri aracılığıyla ayırt edilebilir. Arendt, perspektifsel görecelilikten kaçınmak için Kant’ın yargı öğretisine ve özellikle de “genişlemiş zihniyet” doktrinine geri döner; oysa Kant’ı, kendini gerçekleştirme olarak özgürlüğün lanetli projesine dâir bir savunuya yol açacak kaygan zeminin başına yerleştirmiş olan Berlin, değer göreceliliğinin *aporia*’larından bir çıkış yolu olarak yargı sorununu asla araştırmamıştır.

Kant için reflektif yargının, belirleyici yargıdan farklı olarak, genel kural ya da ilke arayışını içerdiğini hatırlayalım (yukarıdaki 3. bölüm). Buna karşın, belirleyici yargı, bilinen ilkelerin tikelliklere uygulanması anlamına gelmektedir. Rawls’un “Yargının Yükleri” tartışmasında, kanıtlar, genel kavramlar ve kurallar mevcut olsa bile, yorumlama ve evet, bir miktar yargıda bulunmanın da gerekli olduğunu göstererek bu ayrımı zayıflattığını belirtmek ilginçtir. Hangi genel kavram ya da kuralın tikele uygulanacağına karar vermek sa-

dece mekanik bir eylem değildir: Belirleyici yargı faaliyeti bile, tikellere hangi genel kavram ya da kuralların uygulanabileceğini seçme kararını içerdiğinden, reflektif yargı gerektirir.⁴⁶⁶ Barbara Herman'ın etkileyici ifadesiyle, yargının uygulanması her zaman kolayca ifade edilebilen ya da edilemeyen bazı "belirginlik kuralları"⁴⁶⁷ gerektirir.

Basiretli yargı iletilebilir olmalıdır. Tek başına bir düşünür ya da vatandaş, yargının yüklerinden tamamen kurtulamaz. Hoşgörü, zihnin açıklığı ve ruhun geliştirilebilmesi için, yani genişlemiş bir zihniyetin bir habitus haline gelebilmesi durumunda, bu tür yüklerin başkalarıyla paylaşılabilir olması gerekir. Kant'ın kamusal akıl öğretisini bilen Arendt ve Rawls, liberal demokrasilerde vatandaşların tikeller hakkındaki yargılarını paylaşamamalarının, ilkeler hakkındaki temel anlaşmazlıkları kadar tehlikeli olduğunu fark etmiştir. Evrensel ve tikel olan üçüncü bir terimle uzlaştırılmadıkça ve farklılık içindeki kimlik, farklılıklar arasında iletişimi mümkün kılacak şekilde kişinin tikelliğinin duvarları içine hapsedilmeyi aşmadıkça, özgür toplumların kamusal kültürü çökecektir. Rawls, liberal demokrasilerin, ancak yurttaşlar adil bir toplumda iş birliği şartlarının makullüğünün yanı sıra rasyonelliğini de destekledikleri ölçüde, zaman içinde istikrarlı kalabileceğine inanıyordu. Bu tür iş birliği koşulları, vatandaşlar ve sakinler arasındaki adalet ve eşitlik duygusunu güvence altına almak için gerekliydi. Arendt de aynı fikirdedir, ancak ona göre bu tür özgür toplumların korunması için gereken ihtiyat, yurttaşların anayasal esaslara göre hareket etmeyi öğrenerek ve onların yorumcusu olarak anayasal esaslar hakkında yargıda bulunmaları gerektiği anlamına gelir. Sivil itaatsizlik eylemlerinde, yurttaşlar bir kez daha yasa koyucu haline gelirler ve kendilerine orijinal toplumsal sözleşmenin ve anayasal esasların şartlarını yargılama izni verirler.⁴⁶⁸

Amerika Birleşik Devletleri'nde cumhuriyetimizin krizlerinin Weimar benzeri boyutlara yaklaştığı bir dönemde yaşıyoruz. Son yirmi

yılda artan sosyoekonomik eşitsizlik, servetin aşağıdan yukarı doğru olumsuz bir şekilde yeniden dağılımıyla sonuçlandı; Wall Street tarafından sürdürülen yozlaşmış ve riskli finansal uygulamaların bir sonucu olarak evlerin ve yaşam biçimlerinin kaybı çok sayıda arttı; Amerikan demokrasisinin adillğine olan inanç, işlerini dışarı veren ve nüfusu acımasız bir rekabete maruz bırakan küreselleşme tarafından derinden sarsıldı; hükümet veya diğer kamu ve sivil kurumlar, yeniden eğitim veya yeniden beceri kazandırma programları yoluyla işlerini kaybedenlerin yardımına koşmadı. Sosyoekonomik eşitliğin erozyona uğramasıyla birlikte politik eşitlik ve karşılıklı saygı da erozyona uğramıştır. Günümüzde partizanlık, Schmittçi “dost” ve “düşman” ayrımının boyutlarına yaklaşmıştır.

Yeni sosyal medyanın yükselişinden kaynaklanan parçalanma ve kimlik politikasının daha içe kapalı bazı biçimlerinin yaygınlaşması, genişlemiş zihniyetin geliştirilmesine ciddi zarar vermiştir ve diğerlerinin bakış açısını benimseme kapasiteleri ve istekliliklerine bağlıdır. Bu parçalanma tamamen olumsuz değildir, zira kendi kamusal seslerine ve medyalarına sahip olmayan muhalif grupların “karşı-kamularını” da ortaya çıkarmıştır. Ancak bu karşı-kamuların birbirine kenetlenmesi ne kadar başarısız olursa ve bireyler kendi epistemolojik evrenlerinin kozalarına ne kadar çok çekilirse, ortak bir politik dünya hissini o kadar çok kaybedeceğiz. Bugün bu kayba başka bir epistemolojik çıkmaz eşlik ediyor: “post-truth” ya da “post-fact” toplumlarda yaşadığımız söyleniyor.

Hakikatin bu şekilde kaybolması, özellikle 11 Eylül 2001 olaylarından bu yana, meşru güvenlik kaygılarının gergin bir paranoyaya ve kamu yalanlarına dönüştürülmesini kolaylaştırmıştır. Amerikan halkının önemli bir bölümü hâlâ 11 Eylül saldırılarının Irak vatandaşları tarafından yapıldığına inanmaktadır. George W. Bush yönetimi tarafından

Irak ve Afganistan'a karşı başlatılan sonuçsuz savaşlar Ortadoğu'da çözümlenme sürecini başlatmıştır. Bu bölgenin haritası 1915'teki Sykes-Picot Anlaşması'ndan bu yana ilk kez yeniden çiziliyor. Ancak Amerika Birleşik Devletleri sınırlarını mültecilere kapatmakla meşgul.

Küresel mülteci krizi sadece Avrupa'nın çamurlu ayaklarını değil, aynı zamanda ABD'nin insan hakları yükümlülüklerinden ve taahhütlerinden kurtulmak için kendisini izole eden bir konuma çekildiğini de ortaya koymaktadır. Mülteci; düşman, öteki ve suçlu haline gelmiştir. Obama yönetimi altında zaten başlamış olan bir eğilimi devam ettirerek, Göçmenlik ve Gümrük Muhafaza Dairesi'ne personel ve kaynak sağlanırken, Amerika Birleşik Devletleri'nin güney sınırındaki mülteci kampları anneler ve çocuklar için toplama kamplarına dönüşür. Federal hükümet, kendi vatandaşlarının sığınak şehirlerdeki mültecilerle dayanışma faaliyetlerinin yasadışı olduğunu ilan ediyor ve onları cezalandırıyor.

Bu endişe verici panorama karşısında, bu kitapta ele alınan göçmen entelektüellerin çalışmalarını ve hayatlarını hatırlamak hem umudu hem de korkuyu çağrıştırıyor. Umut, çünkü bu çalışmaların politika-yaya yansımaları felaketlerin üstesinden gelinebileceğini, yeni başlangıçların mümkün olduğunu ve eskilerin yıkıntıları üzerine bilge ve kalıcı kurumların inşa edilebileceğini gösteriyor; korku, çünkü bu büyük düşünürlerin hepsine olmasa bile birçoğuna (Berlin İngiliz, Levinas Fransız'dı) kollarını açan tek ülke, şimdi kendi en iyi ve eşsiz miraslarına sırtını dönüyor.

Bu düşünürlerin yaşamları, çalışmaları ve örnekleri bize umudun korkuya galip gelmesi gerektiğini ve olanı olduğu gibi söyleme cesaretinin, propaganda yalan haber ve hakikat sonrası bir toplumun yarattığı yanılsamalar selinin önünü kesebileceğini gösteriyor.

Sonnotlar

Önsöz

1. <http://gmdac.iom.int/global-migration-trends-factsheet>. Accessed on March 3, 2017.

2. <http://www.unhcr.org/en-us/news/latest/2016/6/5763b65a4/global-forced-displacement-hits-record-high.html>. Accessed November 14, 2017.

3. Ned Curthoys'un yazdığı gibi, "Liberal Yahudi geleneğinin etik, felsefe, tarih ve edebiyattaki mirasları çok sayıda ve çeşitlidir. Gerçekten de, 'post-Siyonizm' artık revizyonist İsrail tarih yazımını, Yahudi tarihinin ulusallıktan arındırılmış versiyonlarını, Siyonist Avrupa-merkezciliğin Mizrahi eleştirilerini ve İsrail'deki Aşkenazi hegemonyasını, İsrail'deki ulus-sonrası eğilimlerin sosyolojik analizlerini ve Martin Buber ve Judah Magnes'in kültürel Siyonizm'ine artan ilgiyi kapsayan çeşitli akademik eğilimler için bir başlık olduğundan, burada tanımlanamayacak kadar çeşitli ve boldurlar." In *The Legacy of Liberal Judaism. Ernst Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation* (New York and Oxford: Berghahn Books, 2013), 213.

1. Bölüm

4. Bkz. *Detlev Schottker ve Erdmut Wizisla*, "Hannah Arendt und Walter Benjamin. Konstellationen, Debatten, Vermittlungen," *Arendt und Benjamin: Texte, Briefe, Dokumente*, ed. Detlev Schottker ve Erdmut Wizisla (Frankfurt: Suhrkamp, 2006), 13ff. [Bundan sonra *Arendt und Benjamin* olarak anılacaktır]. Arendt'in 17 Ekim 1941'de Gershom Scholem'e yazdığı ve Gurs'taki kamplardan kaçtıktan sonra Lourdes'ta "Benji" (Walter Benjamin) ile buluşmasını anlattığı mektup, *Arendt und Benjamin*, 153'te yeniden basılmıştır. Bu bölüm 3. bölümde kapsamlı olarak ele alınacaktır.

5. Heinrich Blücher'den Arendt'e 15 Eylül 1937'de Paris'ten ve Arendt'ten Blücher'e 16 Eylül 1937'de Cenevre'den, *Within Four Walls* içinde: *The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher*, 1936-1968, ed. Lotte Kohler (New York: Harcourt, 2000), 39-40. Benjamin'in Paris'teki yaşamı hakkında bkz: Hannah Arendt, "Walter Benjamin: 1892-1940," Walter Benjamin içinde. *Illuminations. Essays and Reflections*, ed. and with an introduction by Arendt (New York: Schocken Books, 1968), 21ff.; Blücher ve kendisi hakkında, Hannah Arendt'ten Walter Benjamin'e 16 Temmuz 1937, Arendt und Benjamin'de yeniden basılmıştır, 127; cf. Elisabeth Young-Bruehl, *For Love of the World: A Biography of Hannah Arendt* (New Haven, CT: Yale University Press, 1984), 122.

6. Yuri Slezkine, *The Jewish Century* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004), 61.

7. Bettina Stangneth, *Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders* (Zurich-Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 2014 [2011]), trans. as *Eichmann before Jerusalem. The Unexamined Life of a Mass Murderer* (New York: Alfred Knopf, 2014).

8. On Trotta's movie, see Hannah Arendt (2012)—IMDb; see also *Vita Activa, The Spirit of Hannah Arendt* by Ada Ushpiz, <https://zeitgeistfilms.com/film/vitaactivathespiritofhannaharendt>.

9. On Trotta's movie, see Hannah Arendt (2012)—IMDb; see also *Vita Activa, The Spirit of Hannah Arendt* by Ada Ushpiz, <https://zeitgeistfilms.com/film/vitaactivathespiritofhannaharendt>.

2. Bölüm

10. Jacques Derrida'nın tuhaf bir şekilde adlandırılmış olan, ancak önemli otobiyografik düşünceleri beni bir süre önce bu yola soktu; bakınız Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other: or, The Prosthesis of Origin*, çev. Patrick Mensah, *Cultural Memory in the Present* (Stanford: Stanford University Press, 1998).

11. Marjorie Lehman, *The En Yaaqov. Jacob Ibn Habib's Search for Faith in the Talmudic Corpus* (Detroit: Wayne State University Press, 2012). Cecil Roth, *History of the Marranos* (London: George Routledge and Sons, Ltd.,

1932; Philadelphia'daki Jewish Publication Society'nin İbranice basınında basılmıştır) "sonradan Kudüs cemaatinin ruhani lideri olan Levi ben Habib'den "Katolikliği kabul etmeye zorlananlar arasında" (61) olarak bahseder. Levi ben Habib'in Jacob Ibn Habib ile bağlantısını kuramıyorum ve ailemde herhangi bir din değiştirme anısı yok. Büyük olasılıkla bunlar, Arapça (İbn) ya da İbraniceyi (ben) uyarlayan ya da tamamen bırakıp sadece "Habib"i muhafaza eden geniş aileler içindeki akrabalardır. "Eski Habib ailesinden Juan Rodrigo, nam-ı diğer Amatus Lusitanus"u tartışan Roth, a.g.e., 297. Cecil Roth'un klasiğini dikkatime sunduğu için Samuel Zeitlin'e teşekkür ederim.

12. Yirmiyahu Yovel, *The Other Within: The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 3.

13. Immanuel Kant, "Zum Ewigen Frieden" [1795], in Suhrkamp *Werkausgabe*, vol. 11 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 213; English trans.: Kant, "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch," trans. H. B. Nisbet, in Kant, *Political Writings*, ed. Hans Reiss, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 2nd and enlarged edn.), 105–8.

14. Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. Mark Dooley and Michael Hughes (New York: Routledge, 2001), xx.

15. Zimmi kavramının sekizinci yüzyıldan birinci binyılın sonuna kadar İspanya'daki Ummayad hanedanlığındaki tarihsel kökenleri için bkz. Yovel, *The Other Within*, 11ff.

16. Sabbatay Zevi'nin adının yazılışında birçok tutarsızlık vardır. Scholem'in kendisi de bu ismi "Şevi" olarak yazmaktadır. Scholem'in metnine doğrudan atıfta bulunmadığım sürece, İngilizce Zevi ve Almanca Zwi yazımını kullanacağım. Bakınız Gershom Scholem, Sabbatai Şevi. *The Mystical Messiah* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973).

17. Scholem, Sabbatai Şevi, 674-81. Zevi'nin irtidatını takip eden yıllarda, sultanla bu karşılaşmanın pek çok detayı efsanevi boyutlara ulaşmış ve tarihsel gerçeklerle çok az ilişkisi kalmıştır. Burada Scholem'in anlatımını takip ediyorum; Scholem, Zevi'nin sultanın kendisi tarafından değil, özel konsey tarafından dinlendiğini ve sultanın işlemleri kapılı bir pencereden izlediğini açıklığa kavuşturuyor (*kafes*). Zevi sultanın huzuruna sadece yeni

ismini kabul etmek ve sarayda “kapıcı”, yani kapı bekçisi olarak görevlendirilmek için çıkmıştır. Scholem bu konuda yorum yapmasa da, sultanın Yahudi tebaasını kralları olduğu iddiasıyla kışkırtmakla suçlanan ve diğer Yahudiler tarafından mesihleri olarak görülen bir kişinin sarayda böylesine mahrem bir yere fazla gürültü patırtı olmadan kabul edilmesi ilginçtir. Sünnetli bir Yahudi’nin İslam’a geçişindeki kolaylığa da dikkat çekmek gerekir. Tek yapması gereken “Reis-ül-Allah” duasını okuyarak Muhammed’i Tanrının tek ve eşsiz peygamberi olarak kabul etmektir. İspanya’da Engizisyon’un başlamasıyla ve hatta daha öncesinde Yahudiler arasında bu tür İslam’a veya Hristiyanlığa geçişler yaygınlaşmıştı. Osmanlı İmparatorluğu, Balkanlar’daki gücünü inşa etmek ve sürdürmek için Hristiyan ve Yahudilerin İslam’a geçişlerine bel bağlamıştır. Yovel, bu dönemde yaratılan çoklu etnik ve dini kimliklerin modern bireysellik kavramlarının başlangıcı olarak görülebileceğini, zira bireyin artık topluluğun geleneksel tanımları içine kolayca hapsedilemeyecek yeni bir kimlik aracılığıyla kendine bir benlik oluşturduğunu analiz etmektedir. Bkz: Yovel, *The Other Within*, 287ff.

18. İspanya’dan kovulduktan sonra Selanik, Hristiyanlığı kabul eden birçok Yahudi conversos’a evsahipliği yapmanın yanı sıra, daha önceki dönemlerde İslam’ı kabul etmiş olan diğer Yahudilerin de yaşadığı bir yer haline gelmiştir. Selanik on beşinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar Avrupa’nın kozmopolit merkezlerinden biriydi ve bu çeşitli Yahudi grupları sadece Osmanlı İmparatorluğu’nda nüfuz ve zenginlik için değil, aynı zamanda Yahudi Kutsal Kitabı ve hukukunun doğru anlaşılması halinde de birbirleriyle rekabet ettiler. Canlı bir anlatım açısından bakınız Mark Mazower, *Salonica, City of Ghosts: Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler 1430-1950* (New York: Vintage Books, 2006). Jacob Ibn Habib En Yaakov’u (Yakup’un Hikâyesi) Selanik Yahudilerinin Eski Ahit’e dayanan geleneklerini unuttuklarını düşündüğü için yazmıştır.

19. Bu olay Türk tarih yazımında hâlâ geniş bir şekilde tartışılmamıştır, ancak bu konuya adanmış bir dizi çalışma yapılmıştır. Bakınız Rifat N. Bali, *The “Varlık Vergisi” Affair. A Study of Its Legacy with Selected Documents* (İstanbul: Gorgias Press ve Isis Press, 2005); Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve “Türkleştirme” Politikaları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000); Rıdvan Akar,

Aşkale Yolcuları: Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları (İstanbul: Belge Yayınları, 2006); Sait Çetinoğlu, “The Mechanisms for Terrorizing Minorities: The Capital Tax and Work Battalions in Turkey during the Second World War,” *Mediterranean Quarterly* 23, no. 2 (2012): 14-29. Onur Bakiner’e bu konudaki bibliyografik referanslar konusunda bana yardımcı olduğu için teşekkür ederim. Corry Guttstadt, iyi belgelenmiş çalışmasında bu olayları Hitler’in Balkanlar’a yürüyüşü sırasında Mayıs 1941 ile Temmuz 1942 arasındaki döneme tarihlemektedir. Corry Guttstadt, *Die Türkei, die Juden und der Holocaust* (Berlin ve Hamburg: Assoziation A Verlag, 2008), 198-201, *Turkey, the Jews and the Holocaust* (New York: Cambridge University Press, 2013) olarak çevrilmiştir.

20. Yahudilerin Kuzey ve Latin Amerika’da Yeni Dünya ile karşılaşmaları elbette göz ardı edilemez. Ancak bu deneyimler, en azından Avrupalı göçmenlerin ilk nesilleri için, özellikle New England’daki Püritenlerle Yahudi karşılaşması örneğinde olduğu gibi, İbrani inancının farklı yönlerini ortaya çıkarıp yeniden keşfederken bile, Avrupa modernitesine göbekten bağlı kalmıştır. Jim Sleeper’in yazdığı gibi: “Ancak tarih Yahudilere çarpıcı bir ironi sunmuştur: Kadim, devrimci ve kozmopolit inançlarından vazgeçtiklerinde bile, bu inanç onların tarihsel kaderlerini yönlendirmiştir. Amerika’ya olan tutkuları sadece Avrupa’daki uzun bir kabustan kurtuldukları için değil, aynı zamanda eski İbrani inancının cumhuriyetin inşasında bu kadar belirleyici bir rol oynamış olmasından kaynaklanmaktadır. Hristiyanlığın kişisel kurtuluş kaygılarından arınmış – ayrıca, büyük ölçüde, belirli hahamlık kısıtlamalarından da arınmış – ancak yine de eski inancın unsurları ve daha yakın tarihli tarihsel kaderleri tarafından yönlendirilen birçok Yahudi, kişisel yenilenmeyi kamusal ilerlemeyle iç içe geçiren yeni bir yurttaşlık sözleşmesini benimsedi Bu yeni Amerikalıların azınlık olan bir kısmı, tarihsel yaraların taze yaralar gibi işlemesine izin verirken - onları şu ya da bu şekilde militarizme sürüklerken - çoğu Yahudi kamusal yükümlülük ve iç bütünlük arasındaki eski yurttaş-cumhuriyetçi dengenin poster çocukları haline geldi.” James A. Sleeper, “American Brethren. Hebrews and Puritans,” *World Affairs. A Journal of Ideas and Debate* (Güz 2009), 46-60, burada 57-58.

21. Steven Aschheim, *Sınırların Ötesinde. The German-Jewish Legacy Abroad* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), 20-22. Mezopotamya'daki varlıkları MÖ 586'daki Babil esaretine kadar uzanan Bağdat Yahudilerinin tarihi ve modern Irak'ın oluşumundaki politik ve kültürel etkileri hakkında bilgi sahibi olmak için Nissim Rejwan'ın otobiyografik anlatısına bakınız: *The Last Jews in Baghdad. Remembering a Lost Homeland* (Austin: University of Texas Press, 2004).

22. Bu niyetler Yahudi geleneğindeki bazı tarihi kaynaklardan ilk bakışta görüldüğü kadar uzak olmayabilir. Yahudilerin gettodan kurtuluşundan ve Aydınlanmanın seküler ve hümanist idealleriyle artan temastan derinden etkilenen bir grup Alman ve Orta Avrupalı Yahudi reformcu olan Maskilim, İber Yahudilerinin Sefarad geleneğini ve on yedinci yüzyıl Hollanda'sındaki torunlarını yeniden keşfetti. Ned Curthoys şöyle yazıyor: "Maskilim gettolaşmış Yahudi topluluklarında hahamlık otoritesinin gücüne derin bir şüpheyle yaklaşıyor ve Yahudi eğitiminde sözlü hahamlık geleneğinin metinsel kodlaması olan Talmud'un çalışılmasına aşırı vurgu yapılmasını engellemek istiyordu. Sefarad modellerinden yararlanmak ... Alman Yahudilerinin geçmişini genişletmek, yakın geleneğin önde gelen haham otoritelerinden çok farklı tarihi figürleri çağrıştırmak, dini, felsefi ve dünyevi erdemleri bir araya getiren, Yahudiliğin gururlu savunucuları ama aynı zamanda Yahudi olmayan dünyayla diyalogu teşvik eden yetenekli cemaat savunucuları olan figürlerle dolu seçkin bir tarihsel Yahudilik anlayışını teşvik etmek anlamına geliyordu." *The Legacy of Liberal Judaism* içinde, 46-47. Heinrich Heine muhtemelen bu yönelimin en bilinen figürüdür. Heinrich Heine'nin trajik şiiri "Almanson", Sefarad İspanya'sında geçmektedir. Bkz: Heine, "Almanson". *Eine Tragödie*, ed. Karl-Maria Guth. Deutsche Nationalbibliothek (Berlin: Contumax GmbH and Co: 2015 [1821]).

23. Leopold Lucas, "Die Wissenschaft des Judentums und die Wege zu ihrer Förderung," Lucas, *Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums* (Berlin, 1906) içinde. Tüm sayfa referansları bu baskıya aittir ve Lucas olarak belirtilecek, ardından sayfa numarası verilecektir.

24. Moritz Goldstein, "Deutsch-Jüdischer Parnass," *Der Kunstwart* 25, no.11 (März 1912). Metindeki tüm sayfa numaraları bu baskıya aittir.

25. Margret Heitmann, “‘Sie wirken in einer Gemeinde, die einen historischen Namen besitzt.’ Zu Leben und Werk des letzten Glogauer Rabbiners Leopold Lucas (1872–1943),” *Silesiographia. Festschrift für Norbert Conrad* (Carsten Rabe und Matthias Weber: Würzburg, 1998), 105–17.

26. A.g.e., 111. Metinde Almancadan yapılan tüm çeviriler Stefan Eich'e danışılarak bana aittir. Wissenschaft des Judentums (Yahudilik Bilimi) adlı bilimsel ve kültürel bir hareket 1819'da Leopold Zunz, Hegelci bilim insanı Eduard Gans ve Heinrich Heine gibi aydınlar tarafından başlatılmıştı. Bkz: Amos Elon, *The Pity of It All: A Portrait of the German-Jewish Epoch 1743-1933* (New York: A Metropolitan Book, 2002), 110-14 ve Curthoys, *The Legacy of Liberal Judaism*, 51. Haham Lucas bu hareketi yeniden kurmaktan ziyade yeniden canlandırmıştır. Heine'nin bu hareket içindeki rolünün canlı bir anlatımı için bkz: Shlomo Avineri, “Where They Have Burned Books, They Will End Up Burning People,” *Jewish Review of Books* 8, no. 3 (Güz 2017): 39-41.

27. Heitmann, “‘Sie wirken in einer Gemeinde,” 111.

28. Lucas, “Die Wissenschaft des Judentums,” 18.

29. Yosef Hayim Yerushalmi'nin İncil'deki ve seküler zamandaki ustaca anlatımı için bakınız, Zakhor. *Jewish Memory and Jewish History, the Samuel and Althea Stroum Lectures in Jewish Studies* (Seattle and London: University of Washington Press, 1982). Ayrıca Arendt'in Herder'in Aydınlanma sonrası Yahudiler için önemine dair çok ilginç düşüncelerine de bakınız. Arendt, Herder'i Yahudi tarihini Almanya'da “esasen Eski Ahit'in konumuyla tanımlanan bir tarih olarak” görünür kılmakla itham eder. Arendt, “The Enlightenment and the Jewish Question,” Arendt, *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kohn ve Ron H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007), 12. Aynı zamanda, bu tarih teolojik tarih olduğu ve dünyanın geneliyle bağlantılı bir tarih olmadığı sürece, Herder için, diye yazar Arendt, “Yahudiler tarih içinde tarihsiz bir halk haline gelmiştir. Herder'in tarih anlayışı onları geçmişlerinden mahrum bırakmaktadır” (16).

30. Lucas, *Geschichte der Stadt Tyrus zur Zeit der Kreuzzüge* (Marburg: Joh. Hamel, 1895).

31. “Kurtarıcı” tarih yazımı kavramı için bakınız Walter Benjamin, “Tarih Felsefesi Üzerine Tezler,” [1941] Benjamin, *Illuminations* içinde. *Essays and Reflections*, ed. Arendt, 253-64.

32. Goldstein, “Deutsch-Jüdischer Parnass,” *Der Kunstwart* içinde, 282. metin içinde Goldstein olarak anılacak ve ardından sayfa numarası verilecektir. Tüm çeviriler Stefan Eich’in yardımıyla bana aittir. Bu makalenin Yuri Slezkine tarafından yapılan tartışmasına bakınız, *The Jewish Century*, 69-71.

33. Amos Elon’un Mendelssohn’dan Holokost’a Alman Yahudiliğinin dokunaklı tarihi için bkz: Elon, *The Pity of It All: A Portrait of the German-Jewish Epoch 1743-1933*.

34. Hannah Arendt, “Walter Benjamin: 1892-1940,” *Men in Dark Times* (New York: Harcourt, Brace, 1968), 183-84’te Walter Benjamin üzerine yazdığı makalede Moritz Goldstein’in “Deutsch-Jüdischer Parnass”ından alıntı yapar. Cf. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, new edn. (Lanham, New York: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2003), 36-37 daha fazla tartışma için.

35. Goldstein, “German Jewry’s Dilemma: The Story of a Provocative Essay,” in *Leo Baeck Institute Yearbook* (New York, 1957), 236-54.

36. Bkz. Homi Bhabha, “Dissemi/Nation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation”, Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge Press, 1994), 139-71.

37. George Steiner, *Errata. An Examined Life* (New Haven, CT: Yale University Press 1998 [1997]), 62.

38. 29. Ibid., 57.

39. Assaf Sagiv, “George Steiner’s Jewish Problem,” *Azure* 5763 (Summer 2003), 130-54.

40. 31. Ibid., 140-41.

41. Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts: Beitrag zu einer reinen Rechtslehre* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1920), 320. Ayrıca Judith Shklar’ın Kelsen hakkındaki görüşlerine bakınız, bkz. yukarıda s. 130.

42. Arendt, “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition,” Arendt, *The Jewish Writings* içinde, 275-98. Bakınız Bernard Lazare, Job’s Dungheap. *Essays on Jewish Nationalism and Social Revolution*, Charles Peguy’un “Bernard Lazare Portresi” ile birlikte, çev. Harry Lorin Binsse ve Arendt’in önsözüyle (New York: Shocken Books, 1948), 65, 84-86.

43. G.W.F. Hegel, "Independence and Dependence of Self-Consciousness: Lordship and Bondage," in *Hegel's Phenomenology of Spirit* [1807], trans. A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), 111ff.

44. Bu gözlemler Raz-Krakotzkin'i Yahudi ve Filistin deneyimlerinin iç içe geçmişliğine dair hassas ve aydınlatıcı bir açıklamaya götürür, Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil und Binationalismus: Von Gershom Scholem und Hannah Arendt bis zu Edward Said and Mahmoud Darwish* (Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2011), 118.

45. Brith-Shalom hareketi hakkında bkz: Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism: The Radical Circles in Brith Shalom, 1925-1933* (Leiden: Brill, 2002); Joseph Heller, *From Brith Shalom to Ichud: Judah Leib Magnes and the Struggle for a Binational State in Palestine* (Jerusalem: Magnes Press of Hebrew University, 2003). Scholem'in görüşlerinin 1930'lardaki antikolonyalist Siyonizm eleştirisinden Siyonist devletin olumlanmasına dönüşümü üzerine bir tartışma için bkz. Raz-Krakotzkin, *Exil und Binationalismus*, 97-108.

46. Müslüman, Hristiyan ya da Dürzi olsun, Filistin kökenli İsrail vatandaşları, İsraili Araplarla evlenen İşgal Altındaki Topraklardan gelen üyelerle aile birleştirme hakkı gibi güvenlik nedenleriyle sık sık kısıtlanan tüm nominal haklara sahiptir. Ayrıca istihdam ve eğitim konularında da ayrımcılığa uğramaktadırlar. Ürdün, Lübnan ya da Mısır'da yaşayan Filistinli mülteciler, İsrail Devleti'nin kurulmasıyla hak sahibi olma haklarını kaybetmişlerdir. Bu mültecilerin bir kısmı şu anda Ürdün, Suriye, Mısır ve Körfez'deki diğer Arap ülkelerinin vatandaşı olsa da 1948 savaşından yetmiş yıl sonra, yarım milyondan fazla Filistinli mülteci hala kamplarda yaşamaktadır. Onların durumu Ortadoğu'da "yeni normal" haline gelmiştir.

47. Arendt, "Zionism Reconsidered," orijinal olarak *Menorah Journal* 32, no. 2 (Ekim-Aralık 1945): 162-96, Arendt, *The Jewish Writings*, 343-75 içinde, ve Arendt, "To Save the Jewish Homeland. Hâlâ Zaman Var," 388-402. Arendt'in Siyonizm üzerine yazılarının kendilerini "post-Siyonist" olarak adlandıran tarihçi kuşağı üzerindeki etkisi için bkz. Moshe Zimmermann, "Hannah Arendt, the Early 'Post-Zionist,'" in *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. Steven E. Aschheim (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2001), 181-94.

48. İsrail Devleti'nin kuruluşu hakkındaki son ve biraz şaşırtıcı ifadeleri için bakınız, *The Origins of Totalitarianism*, 299, ve benim yorumum, Benhabib, *Ötekilerin Hakları-Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar. John Seeley Lectures* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 61-65; bkz. Benhabib, "International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism: Hannah Arendt and Raphael Lemkin," *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* (Cambridge ve Malden, MA: Polity Press, 2011), 219-47.

49. Hans Kelsen, "The Preamble of the Charter-A Critical Analysis," *Journal of Politics* 8 (1946), 134-59; Hersch Lauterpacht, *International Law and Human Rights*, Isodore Silver'in giriş yazısıyla, *The Garland Library of War and Peace* (New York: Garland Publishing, Inc., 1973). Lauterpacht şöyle yazmaktadır: "Ayrıca, uygulama sorunu ne olursa olsun, Şart'ın temel insan haklarına ilişkin hükümlerinin Birleşmiş Milletler üyelerine bu haklara saygı gösterme konusunda yasal bir görev yüklediğinden şüphe duyulmamalıdır." 34.

50. Hans Kelsen, "Sovereignty and International Law," vol. 48, no. 5 *Georgetown Law Journal* 627 (Summer 1960), 627-40.

51. Bkz: Dan Diner ve Michael Stolleis (der.), *Hans Kelsen ve Carl Schmitt. Bir Yan Yana Koyma* (Gerlingen: Bleicher, 1999).

52. Schmitt'in "dünyanın düzenini" ortaya koyan bir nomos kavramı lehine bir irade eyleminden kaynaklanan "Yahudi" Gesetz kavramını reddetmesine ilişkin aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Raphael Gross, "Jewish Law and Christian Grace-Carl Schmitt's Critique of Kelsen," Diner ve Stolleis, 101-13, burada: 106, ve Benhabib, "Carl Schmitt's Critique of Kant. Sovereignty and International Law," *Political Theory* 40, no. 6 (Aralık 2012): 688-713. Schmitt'in "Londra Üniversitesi'nde uluslararası kamu hukuku hocası" Hersch Lauterpacht hakkındaki sözleri için bkz. Carl Schmitt, "The Turn to the Discriminating Concept of War," Schmitt, *Writings on War* içinde, ed. Timothy Nunan (Cambridge: Polity Press, 2011[1938]), 37, 40, 48-53. Bu referansı dikkatime sunduğu için Samuel Zeitlin'e teşekkür ederim.

53. Leo Strauss 1932 yılında Carl Schmitt'in *der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*

gen (Münih ve Leipzig, 1932), “Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen,” (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 67, no. 6, 732-49). Schmitt’in kendisi tarafından da büyük saygı gören bu deneme, Schmitt’in *the Concept of the Political* adlı eserinin İngilizce çevirisinde yer almaktadır, genişletilmiş baskı, çev. George Schwab, giriş ve notlarla (Chicago: University of Chicago Press, 2007 [1996]). Weber tartışması için bakınız Schmitt, *The Concept of the Political*, 20ff. ve Strauss’un yorumu için bakınız “Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*,” 81-109, burada 103ff. ve insanın doğası gereği “iyi” mi yoksa “kötü” mü olduğu üzerine, 110-11.

54. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, çev. Elsa M. Sinclair [ilk olarak 1936 yılında Clarendon Press: Oxford tarafından yayımlanmıştır] American edn., (Chicago: University of Chicago Press, 1952); Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. Meaning and Failure of a Political Symbol*, çev. George Schwab ve Erna Hilfstein (Chicago: University of Chicago Press, 1996) [ilk olarak 1938 yılında *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*].

55. Strauss, *Natural Right and History* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1968 [1953]). Metin içindeki tüm referanslar bu baskıya aittir.

56. Robert Howse, Leo Strauss’un Grotius, Kant ve uluslararası hukuk üzerine yayımlanmamış ders notlarına dayanan ilgi çekici anlatımında, Strauss’un hukuki meselelerle de ne derece meşgul olduğunu göstermektedir. Bkz: Robert Howse, Leo. Strauss. *Man of Peace* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014) ve benim incelemem, *Political Theory*. 45, no. 2 (Nisan 2017): 273-77.

57. Strauss, “Jerusalem and Athens”, Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* içinde, ed. ve Kenneth Hart Green’in girişiyle birlikte (Albany: SUNY Press at Albany, 1997), 377-409. Teoloji ve kozmoloji üzerine düşüncelerin her zaman nasıl yönlendirildiğine dair bir keşif için Strauss için “iyi yaşam” a yönelik ahlaki arayış konusunda bkz. Heinrich Meier, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss* (Stuttgart ve

Weimar: J. B. Metzler Verlag, 2003), 53ff. Ayrıca bakınız Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism* (Chicago: University of Chicago Press, 2006).

58. Jürgen Habermas, “The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship,” in *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. Ciaran Cronin ve Pablo De Greiff (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), 105-29, burada 115.

59. Benhabib, “Democratic Exclusions and Democratic Iterations: Dilemmas of Just Membership and Prospects of Cosmopolitan Federalism,” in Benhabib, *Dignity in Adversity*, 138–66.

60. Bu formülasyonu ilk olarak Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, 219’da önermiştir.

61. Kant, “Die Metaphysik der Sitten in zwei Teilen” [1797], in *Immanuel Kants Werke*, 121; *The Metaphysics of Morals*, trans. and ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 140.

62. William Pencak şöyle yazmaktadır: “Benim vardığım temel sonuç, Amerikan Devrimi’nden önce aralıklı olarak ortaya çıkan ve büyük ölçüde geleneksel Avrupa önyargılarından türeyen popüler bir antisemitizm türüdür... devrimci dönem, halkın sivil hayata katılımının artmasıyla birlikte antisemitizmin de artmasına tanık oldu; zira Yahudiler de sömürge döneminde (New York hariç) sahip olmadıkları ayrıcalıklara sahip olmak için yerel elitlerle bağlantı kurdular. Siyasi antisemitizm popüler antisemitizmi istismar etti, zira çoğunluğu Hristiyan olan bir cumhuriyette Yahudilerin statüsü, 1790 itibarıyla yeni ulustaki çok az sayıdaki Yahudi ile (yaklaşık üç bin) orantısız bir tartışma konusu haline geldi.” William Pencak, *Jews and Gentiles in Early America. 1654-1800* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005), v-vi. Bu referansta yardımcı olduğu için Jim Sleeper’a teşekkür ederim.

63. Bakınız Jon Elster, Ulysses Unbound. *Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 88-177; Stephen Holmes, *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

64. Jürgen Habermas, Arendt ve Kelsen’i çok meşgul eden paradoksları çözme çabasıyla insan hakları ve egemenliğin “eş-orijinalliğini” [Gleic-

hursprünglichkeit] savunmuştur. Bkz: *Habermas, Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Regh (Cambridge: Polity Press, 1996), 84-104.

65. Robert Cover, "Foreword: Nomos and Narrative," *The Supreme Court* 1982 Term, *Harvard Law Review* 97, no. 4 (1983/84): 4-68; Robert Cover, *Narrative, Violence and the Law*'da yeniden basılmıştır. *The essays of Robert Cover*, ed. Martha Minow, Michael Ryan ve Austin Sarat (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993), 95-172. Tüm referanslar bu baskıya aittir ve Cover olarak belirtilmiş, ardından sayfa numarası verilmiştir.

66. Bu formülasyonlar yalnızca anlamın toplumsal yaratımı konusunda değil, daha özel bir konu olan hukuki hermeneutik için de geçerlidir. Cover'ın Hans Georg Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* adlı eserine ilişkin yorumlarına bakınız, çev. G. Barden ve J. Cumming (New York: Continuum, 1975): "*Hakikat ve Yöntem*'deki hukuki hermeneutik tartışmasının tamamı çeşitli açılardan hayal kırıklığı yaratacak derecede taşralıdır." Kapak, 98.

67. Jacques Derrida, "The Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority," in *Cardozo Law Review*, vol. 11: 919 (1989-1990), 920-1046, bilingual text, trans. Mary Quaintance.

68. Cover'ın çalışmasında Judith Shklar'ın "yasalcılık" olarak adlandırdığı şeyle derin bir rezonansa sahip olan daha dar bir "emperyal" anlayışı da vardır (bkz. 106). Aşağıdaki 7. bölüme bakınız.

69. Kant, *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar, with a foreword by Mary J. Gregor (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987 [1790]), Section 40, "On Taste as a Kind of *Sensus Communis*," 161.

70. Bu konulardan bazıları, Medeniyetler Diyaloguna adanmış ve İcra Kurulunda görev yaptığım RESET Vakfı tarafından yürütülen 9 yıllık İstanbul Seminerlerine dayanan kolektif kitapta tartışılmaktadır. Bakınız, *Yeni Demokratik Tahayyüllere Doğru: İslam, Kültür ve Siyaset Üzerine İstanbul Seminerleri*, ed. Seyla Benhabib ve Volker Kaul (Zürih: Springer Press, 2016).

71. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, xx.

72. Çağdaş Almancada çoğul göçmen kökenli genç Almanların dil ve üslubunu ifade etmek için kullanılan bir konuşma dili.

73. Bkz. özellikle Salman Rushdie, *The Moor's Last Sigh* (New York: Vintage Books, 1997); Tahar Ben-Jelloun, *Leaving Tangier: A Novel*, çev. Linda Coverdale (Penguin Books, 2009); Zafer Şenocak, *Tropikal Almanya Atlası. Siyaset ve Kültür Üzerine Denemeler*. 1990-1998, çev. ve ed. Leslie Adelson (2000); Orhan Pamuk'un Batı'da en çok bilinen romanı *Kar'dır* (Faber and Faber Fiction, 2014), ancak ötekilik ve Osmanlı ve Batı kimliklerinin iç içe geçmesi temaları ilk eseri *Beyaz Kale*'de ustalıkla işlenmiştir, çev. Victoria Holbrook (New York: Vintage International, 1998); Deniz Utlu genç bir Alman-Türk yazar ve *Freitext* Dergisi'nin editörü ve *Die Ungehaltenen* (Ullstein Buchverlag: Berlin, 2014) kitabının yazarı. Ayrıca bkz. Ruth Mandel'in ilginç çalışması, *Cosmopolitan Anxieties. Turkish Challenges to Citizenship and Belonging in Germany* (Chapel Hill: Duke University Press, 2008).

74. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. and with an interpretive essay by Ronald Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

75. "The Hyphenate Writer and American Letters," Daniel Aaron, *American Notes* içinde. *Selected Essays* (Boston: Northeastern University Press, 1994), 69-85, burada 72-73. Aynı sürecin çağdaş Avrupa'nın tireli yazarları tarafından da tekrarlanacağını ya da tekrarlanması gerektiğini öne sürmek istemesem de, yukarıda 64. notta çalışmalarına atıfta bulunanların ve Moritz Goldstein'in Aaron'un bu "çifte vizyon" hakkındaki gözlemlerine katılacaklarına inanıyorum.

3. Bölüm

76. Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," Benjamin, *Illuminations* içinde. *Essays and Reflections*, ed. ve Arendt'in girişiyle birlikte, 253-65, burada 253. Bu otomatın İmparatoriçe Maria Theresa'nın hizmetinde çalışan Wolfgang von Kempelen adında bir Macar memur tarafından bulunuşunun ve başkaları tarafından olaylı bir şekilde satılıp satın alınışının tarihi için bakınız Tom Standage, *The Turk: The Life and Times of the Famous Eighteenth-Century Chess-Playing Machine* (New York: Berkeley Books, 2002).

77. Arendt, “Walter Benjamin: 1892-1940,” Benjamin, *Illuminations* içinde. Denemeler ve Düşünceler, 1-55. Görünüşe göre “Tezler”in iki versiyonu vardı; bunlardan biri Zeitschrift für Sozialforschung’un Walter Benjamin’i anma sayısında (Los Angeles, 1942) ve Arendt’in elinde bulunan ve daha sonra yayımlandığı başka bir versiyonda. Bu noktayı benim için açıklığa kavuşturduğu için Asaf Angermann’a minnettarım. “Tezler” ile ilgili tartışma için bkz. Theodor Adorno ve Gershom Scholem, Briefwechsel 1939-1969, ed. Asaf Angermann (Frankfurt: Suhrkamp, 2015), 36. Metin içinde *Adorno-Scholem Correspondence* olarak anılacaktır. Almancadan yapılan tüm çeviriler bana aittir.

78. Benjamin, “Theses on the Philosophy of History,” in Benjamin, *Illuminations*, 255.

79. Benhabib, “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative” in *Social Research* 57, no. 1 (1990): 167-96. Kurtarıcı eleştiri ve anlatı fikri Jürgen Habermas’ın “Bewußtmachende oder rettende Kritik-die Aktualität Walter Benjamins,” *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), 336-76 [çev. Habermas, “Consciousness-Raising or Redemptive Criticism,” in *New German Critique*, Special Walter Benjamin issue, no. 17 (Spring 1979): 3-59].

80. Adorno’nun çalışmalarındaki sürgün ve metafizik temalarının özgün ve incelikli bir açıklaması için bakınız Asaf Angermann, “Exile and Metaphysics: Adorno and the Language of Political Experience,” *Naharaim* 9, no. 1-2 (2015): 179-94.

81. Bkz: *Arendt und Adorno*, ed. Dirk Auer, Lars Rensmann ve Julia Schulze Wessel (Frankfurt: Suhrkamp, 2003); bundan sonra *Arendt und Adorno* olarak anılacaktır. Özellikle üç editörün yazdığı giriş bölümüne bakınız: “Einleitung: Affinität und Aversion. Zum theoretischen Dialog zwischen Arendt und Adorno,” 8ff.

82. Bu bölümün tamamı için bakınız Young-Bruehl, *For Love of the World*, 80.

83. Arendt’in bu mektupta “Über den Begriff der Geschichte” olarak anılan Benjamin’in “Tarih Felsefesi Üzerine Tezler”ini yayımlamak istemedikleri için Adorno ve Horkheimer’a “Schweinebande” (bir avuç domuz)

demesi için bkz. 2 Ağustos 1941'de Hannah Arendt'ten Heinrich Blücher'e, yeniden basımı Arendt und Benjamin, 146; ayrıca, *Within Four Walls*, 72-73. Arendt'in Illuminations'ta İngilizce yayıma hazırladığı "Tezler"ın baskısı hakkındaki diğer yazışmalar için bkz. Arendt'in Adorno'ya 20 Ocak 1967 tarihli mektubu, *Arendt und Benjamin*, 175; Adorno'nun 3 Şubat 1967 tarihli cevabı, 176-77; ve yine *Arendt und Benjamin*, 178-81. Sabır ve kibarlık, Adorno'nun Hannah Arendt'le olan ilişkisinin en azından kamuya yansıyan yüzüydü, ancak özel hayatında hoşnutsuzluğun karşılıklı olduğunu ortaya koyuyordu. Adorno, Scholem'e yazdığı 17 Şubat 1960 tarihli bir mektupta, o sıralar üzerinde çalıştıkları Benjamin'in yazılarının ölümünden sonra yayımlanmasıyla ilgili olarak şöyle yazar: "Nelerin dahil edileceğine sen ve ben karar vereceğiz; Bayan Hannah Arendt hiçbir şekilde bu işe dahil olmamalı." *Adorno-Scholem Correspondence*, 191. Ve devam ediyor. "Bu arada, Hannah Arendt konusunda, sadece bir çamaşırcı (eine Waschweib) olarak gördüğüm bu hanımefendiye olan düşük saygımdan dolayı değil, daha ziyade ve öncelikle Benjamin'in kendisi ve önceki kocası hakkında ne düşündüğünü bildiğim için uzlaşmazım." 191-92. Adorno burada Benjamin'in kuzeni olan "Gunther Anders"i kastetmektedir. Ayrıca bakınız Young-Bruehl, *For Love of the World*, 167.

84. Bkz: Theodor Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1964), çev. Knut Tarnowski ve Frederic Will, *The Jargon of Authenticity* (Evanston: Northwestern University Press, 1973). 18 Nisan 1966'da Arendt, Heidegger üzerine Alexander Schwan'ın *Politische Philosophie im Denken Heideggers* (Verl: Köln-Opladen, 1965) adlı yeni yayını hakkında Jaspers'e şöyle yazar: "Heidegger'e yönelik saldırılar sadece bu çevreden geliyor, başka bir yerden değil. O zaman da, bunu kanıtlayamam ama perde arkasındaki gerçek kişilerin Frankfurt'taki Wiesengrund-Adorno kalabalığı olduğuna epey eminim. Wiesengrund'un (yarı Yahudi ve tanıdığım en duyarlı insanlardan biri) Nazilerle hareket etmeye çalıştığı ortaya çıktığı için (öğrenciler bunu öğrendi) bu daha da grotesk bir durum. O ve Horkheimer yıllarca Almanya'da kendilerine karşı olan herkesi Yahudi karşıtı olmakla suçladı ya da suçlamakla tehdit etti. Gerçekten seçkin bir grup ve yine de Wiesengrund yetenezsiz değil." Hannah Arendt ve Karl Jaspers. *Correspon-*

dence. 1926-1969, ed. Lotte Kohler ve Hans Saner (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1992), 634. Arendt, Adorno'nun 1934 yılında Frankfurt'ta "Diskus" adlı bir öğrenci gazetesinde "Reichsjugendführer" (Reich Gençlik Lideri) Baldur von Schirach'ın bir şiir koleksiyonunu tartıştığı bir makaleye atıfta bulunmaktadır. *Arendt und Adorno*, 8. Adorno'nun Jaspers eleştirisinin bu kitapta ne kadar kapsamlı olduğu göz önüne alındığında, Arendt'in bu metne gerçekten aşına olup olmadığı ya da Alman basınındaki genel eleştirilere atıfta bulunup bulunmadığı benim için belirsizdir. Aksi takdirde, Adorno'nun Jaspers eleştirisine değinmemesini açıklamak zordur. Bkz: Adorno, *The Jargon of Authenticity*, 8-9, 22-23, 28. İronik bir şekilde, Adorno'nun Heidegger'in "jargonuna" yönelik eleştirisi, Jaspers'in kendisinin 22 Aralık 1945'te "Freiburg Üniversitesi Denazifikasyon Komitesine Mektup"unda Heidegger'e yönelttiği itirazlara epey benzemektedir, Richard Wolin, ed., *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), 147-51. Jaspers, Heidegger'in dilinin "sel" olduğunu ve "düşünme tarzının bana özünde özgür olmayan, diktatörce ve iletişimden yoksun görüldüğünü ... bugün pedagojik etkileriyle [bunun] felaket olacağını" yazar. 149.

85. Bu, Adorno için çoklu epistemolojik, metodolojik ve hatta geri dönemeğim psikanalitik boyutları yakalayan karmaşık bir ifadedir. *Negatif Dialektik*'in önsözündeki ifadesine bakınız: "Kurucu özelliğin yanlışlığını kırmak için öznenin gücünü kullanmak – yazarın kendi zihinsel dürtülerine güvenmeye başladığından beri görevi olduğunu hissettiği şey budur," Adorno, *Negatif Dialektik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973); çev. E. B. Ashton, *Negative Dialectics* (New York: Seabury Press, 1973), XX. Metin içinde ND olarak anılacaktır.

86. Samir Gandesha'nın ifadesine bakınız: "Mit anderen Worten, wenn für beide die Moderne die Unterordnung des 'Neuen' unter das immergleiche beinhaltet dann wurde das 'Neue' gerade im ästhetischen Urteil als Problem behandelt." ("Başka bir deyişle, her ikisi için de modernlik, 'yeni'nin tekrar eden aynılık altına alınması anlamına geldiğinde, o zaman tam da estetik yargıda 'yeni' bir sorun olarak ele alınır.") Gandesha, "Schreiben und Urteilen "de modernitenin gelişiminin temel özelliklerinden biri olarak

“das Auffressen oder Verschlengen des Partikularen durch das Universelle”i (tikel olanın evrensel olan aracılığıyla yutulması ya da yutulması) gösterir. Adorno, Arendt und der Chiasmus der Naturgeschichte,” *Arendt und Adorno* içinde, 199-233, burada 227.

87. Adorno, “Zur Aktualität der Philosophie,” *Philosophische Frühschriften* içinde. Gesammelte Schriften, cilt 1 (Frankfurt: Suhrkamp, 1973), 325ff.; bu konuşma Adorno’nun ölümünden sonra yayımlanmıştır. Benjamin Snow (Susan Buck-Morss’un takma adı) tarafından “The Actuality of Philosophy” adıyla Telos (Bahar 1977), 120-33’te bir girişle birlikte İngilizceye çevrilmiştir. Tüm sayfalar metin içindeki referanslar bu İngilizce çeviriye aittir. Profesör Buck-Morss, 2-4 Haziran 2016 tarihlerinde İstanbul’da Boğaziçi Üniversitesi’nde düzenlenen Adorno Konferansı sırasında Benjamin Snow’u takma isim olarak kullandığını bizzat açıklamıştır. Adorno’nun metni AP olarak kısaltılmıştır.

88. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821], Werke içinde, cilt 7, ed. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel (Frankfurt: Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1970), 24; İngilizce baskı, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, *Cambridge Texts in the History of Political Thought* (New York: Cambridge University Press, 1991), 20.

89. Bkz: Martin Heidegger, Varlık ve Zaman, 10. ed. (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963) [1927]); İngilizce baskı, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962 [1927]). Adorno’nun düşüncesinde Kierkegaard, Husserl ve Heidegger’in ustaca bir tartışması için bakınız Peter E. Gordon, *Adorno and Existence* (Cambridge, MA, and London, UK: Harvard University Press, 2016).

90. Georg Lukács, “Reification and the Consciousness of the Proletariat,” in *History and Class Consciousness*, trans. Rodney Livingstone (Cambridge, MA: MIT Press, 1971), 110–31.

91. Adorno, Lukács’ın “kendinde-şey sorununu” “meta yapısı” analizi yoluyla çözmesine atıfta bulunarak, “bir sorunun hakikat içeriğinin ilke olarak içinden çıktığı tarihsel ve psikolojik koşullardan farklı olduğunu” yazar (“Actuality of Philosophy,” 128). Bu indirgemeci bir Lukács okumasıdır, çünkü Lukács için “meta yapısı” bilincin olduğu kadar dünyanın da biçimini şekil-

lendiren bir kategoridir; yalnızca psikolojik ya da tarihsel bir “olgu” değildir. Adorno, meta yapısının analizini reddetmekten çok, Benjaminci materyalizmini Lukács’ın toplumsal emek ontolojisinin yerine koyar ve şöyle yazar: “Bir ışık kaynağı gibi, meta ve değişim değerinin tarihsel figürü, gizli anlamı kendinde-şey sorununun araştırılmasına kapalı kalan bir gerçekliğin biçimini özgürleştirebilir” (128). Elbette, emeğin dönüştürücü faaliyeti aracılığıyla insanların doğa güçlerinden kurtuluşuna dair Marxçı teori, Aydınlanmanın Diyalektiği’nde yıkıcı bir eleştiriye maruz kalır. Tam tersine, toplumsal emek süreci artık sadece doğayı değil, insanların kendi içlerindeki doğayı da tahakküme tabi kılmaktadır; öyle ki uygarlığın bedeli içimizdeki doğanın bastırılmasıdır. Bu, elbette, Aydınlanmanın Diyalektiği’nin iyi bilinen argümanıdır. Cf. Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 7. edn. (Frankfurt: Fischer Verlag, 1980); çev. John Cumming, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Herder and Herder, 1972); cf. Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya. A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986), 164-71. Deborah Cook’un gözlemlediği gibi, “Zihin ve doğa arasındaki yakınlık pozitif olarak anlaşılmamalı, insan zihni doğaya hükmetme girişimlerinde kendisini doğadan kısmen kurtardığı için doğanın kurgusal bir kavranışına izin vermez. Zihin, hayatta kalmasını sağlamak amacıyla ‘varlığı yansıtmaması’ sayesinde ‘başka bir şey’, içgüdüden başka bir şey haline gelir... Sonuç olarak, kendi içimizdeki doğa üzerine düşünmek, hem içgüdüsel, bedenlenmiş varlıklar olarak doğaya benzerliğimizi kabul etmeyi hem de doğanın heterojenliğine saygı duymayı içerir.” Deborah Cook, “Tek ve Çok: Revisioning Adorno’s Critique of Western Reason,” *Studies in Social and Political Thought* 18 (Winter 2010), 69-80, burada 74.

92. Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, çev. John Osbourne (Londra: New Left Review, 1977). Susan Buck-Morss’un the *Origin of Negative Dialectics*’te Benjamin’in çalışmasının metodolojik boyutları olarak “configuration” ve “crystallization of elements” terimlerini incelemesine bakınız: *Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (New York: Free Press, 1977), 96-111.

93. Cf. Max Horkheimer, “Traditional and Critical Theory,” in *Critical Theory*, çev. M. J. O’Connell ve diğerleri, (New York: Herder and Herder, 1972),

188-244. “Detlev Claussen, “Horkheimer’in da Adorno’nun Habilitasyon vesilesiyle verdiği ‘Felsefenin Güncelliği’ başlıklı meydan okuyucu konferanstan rahatsız olduğunu hayal etmek kolay” diye yazar. Adorno’ya göre insanların hayvanlar gibi olduğunu düşünen Horkheimer, düşüncesini Aydınlanmanın Fransız materyalizminden türetme eğilimindeyken, Adorno bunun tersini yapar: Hayvanların insanlar gibi olduğunu hissederek Alman idealizminin ötesine geçmeyi arzular.” Theodor W. Adorno. *One Last Genius*, çev. Rodney Livingstone (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 228.

94. Susan Buck-Morss (alias Benjamin Snow), “Introduction to Adorno’s ‘The Actuality of Philosophy,’” 116.

95. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister. Philosophische Bibliothek (Hamburg: Felix Meiner, 1952 [1807]), 69; İngilizce edn., *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, John Findlay’in bir analizi ve önsözüyle (Oxford: Clarendon Press, 1977), 138.

96. Adorno üzerine literatürde pek tartışılmamış olsa da dikkatli yorumcular bu erken dönem denemenin Adorno’nun *Negatif Diyalektik*’inin ana temalarını öngörmedeki önemine dikkat çekmişlerdir; bkz. Detlev Claussen, Theodor W. Adorno. *One Last Genius*, 321. Böylece Adorno hayatı boyunca pek çok kez Husserl’e geri döner. *Against Epistemology*’de Husserl üzerine yaptığı tartışma: *A Metacritique: Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies* [trans. Willis Domingo (Oxford: Basil Blackwell 1982)], ilk olarak 1934-37 yılları arasında Oxford’da, hiçbir zaman gerçekleşmeyen ikinci bir tezin hazırlığı için yazılmıştır, çok daha eleştireldir. *Tinin Fenomenolojisi*’nde Hegel’in epistemoloji eleştirisinin yanında yer alan Adorno, Husserlci “mutlak başlangıç”, dolayısız başlangıç arayışını hayali olmakla eleştirir. “İlk ve dolaysız olan” diye yazar, “bir kavram olarak her zaman dolayımıdır ve dolayısıyla ilk değildir,” (7).

97. Kapsamlı bir tartışma için bakınız Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 63ff.

98. Arendt, “A Reply,” exchange with Eric Voegelin about his review of *The Origins of Totalitarianism*, in *Review of Politics* 15 (January 1953), 78.

99. Arendt, “What Is Existenz Philosophy?,” *Partisan Review* 18, no. 1 (1946): 35-56. Bu deneme Almanca olarak “Was ist Existenz Philosophie?”

adıyla yayınlanmıştır Hannah Arendt. *Sechs Essays* (Heidelberg: Schneider, 1948). Arendt, “What Is Existential Philosophy?” olarak yeniden basılmıştır, çev. Robert ve Rita Kimber, Arendt, *Essays in Understanding* içinde. 1930-1954, ed. Jerome Kohn (Harcourt, Brace, and Company: New York, 1994), 163-87. Metin içinde EP olarak anılacaktır. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*’te (56-60, dn. 35) açıkladığım gibi, Almandaki “Existenzphilosophie” terimi İngilizce’deki “existentialism” veya “existential philosophy” terimlerinden çok daha geniş bir felsefi hareketi – örneğin Dilthey’in *Lebensphilosophie*’sini – çağrıştırdığı için orijinal başlığı koruyacağım. Aksi belirtilmedikçe metindeki tüm referanslar Kohn baskısına aittir. Orijinaline başvurdum ve kendi çevirilerimi kullandım. gerektiğinde belirtmiştir. Arendt’in, Jaspers’in onun felsefesi hakkında söyleyeceklerini takdir etmemiş olabileceğine dair çekingenliği için bkz. 42. Mektup, Hannah Arendt ve Karl Jaspers. *Correspondence*. 1926-1969, 47.

100. Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (New York: The Viking Press, 1961). Referred to in the text as *BPF*.

101. Arendt, *The Human Condition*, 8th edn. (Chicago: University of Chicago Press, 1973 [1958]). Referred to in the text as *HC*.

102. Bkz: Adorno, *Negatif Diyalektik*, 295ff.; ayrıca bkz: Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, 209-11.

103. Hannah Arendt ve Karl Jaspers’in 40 ve 42 numaralı mektuplarına bakınız. *Correspondence*. 1926-1969, Nazi Eğitim Bakanlığı’nın yayımladığı ve Heidegger’in de imzaladığı, Husserl’in üniversite kütüphanesini kullanmasını yasaklayan genelgeyle ilgili yazışmaları hakkında (42-49); Jaspers’in bu olaylara dair kendi versiyonu ve Arendt’in Heidegger’in Husserl’e bunu yaptığı için “potansiyel bir katil” olarak görülebileceği ısrarı hakkında bkz. s. 48. II. Dünya Savaşı sonrası dönemde Alman gençliğinin eğitime ilişkin benzer kaygılar için bkz. Adorno, “Education after Auschwitz,” in *Critical Models: Interventions and Catchwords*, ed. Henry Pickford (New York: Columbia University Press, 2005), 191-204.

104. Richard Rorty, “The World Well Lost,” originally in *Journal of Philosophy* (1972) reprinted in *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 3–18.

105. Bakınız Benhabib, “Appendix: The Personal Is Not the Political,” *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* içinde, 221-35. Son on yılda Arendt-Heidegger bağıını daha iyi anlamak için felsefi açıdan önemli pek bir şey eklenmedi, ancak bu büyüleyici hikâyenin sürekli yeni biyografik anlatıları bol miktarda var. En son olarak bkz. *Daniel Maier-Katkin, Stranger from Abroad*. Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Friendship and Forgiveness* (New York ve Londra: W.W. Norton and Company, 2010). Aralarındaki aşk ilişkisi Margarete von Trotta’nın çok beğenilen Hannah Arendt biyografisinin merkezinde yer alır (<http://www.imdb.com/title/tt1674773>). Ada Ushpiz’in *Vita Activa*. Hannah Arendt’in Ruhu, Arendt’in Yahudiliğine ve totalitarizm teorisine odaklanıyor. (<https://zeitgeistfilms.com/film/vitaa-ctivathespiritofhannaharendt>).

106. Heidegger, “Letter on Humanism,” in *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (New York: Harper and Collins, 1993), 213–67, here 234; also Heidegger, “Überwindung der Metaphysik,” in *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Günther Neske, 1978 [1954]), 67–97. These notes were originally composed between 1936 and 1946.

107. Yine, Arendt ve Adorno’nun Heidegger’in düşüncesinin bu yönlerine ilişkin değerlendirmeleri arasında dikkate değer paralellikler vardır. Bakınız Adorno, *The Jargon of Authenticity*, 71, 136, 147ff., 151, burada Adorno şöyle yazar: “Heidegger için onlar, mübadele ilişkisinin sadece ideolojik ürünleri olan unsurların bulanık bir karışımı haline gelirler.”

108. 1970’lerdeki Heidegger skandalları patlak vermeden çok önce Heidegger’in düşüncesinin bu yönüne dair erken bir teşhis için Karsten Harries’e bakınız: “*Varlık ve Zaman* kararlı olmaya davet eder, bağlılığımıza layık bir neden olduğuna dair önceden bir güvence olmadan kendini adamaya hazırdır. Böyle bir güvencede ısrar etmek, özgün olmamanın bir işareti olacaktır. Fakat çözülmeye hazır olmayı ele geçirilmeye hazır olmaktan ayıran nedir?” “*Heidegger as a Political Thinker*,” *Review of Metaphysics* (Haziran 1976): 648.

109. Heidegger, *Being and Time*, İngilizce baskı, 155; Almanca baskı, 118; vurgular Almanca orijinalindedir.

110. Bakınız Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 135.

111. Bkz: Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson ve R. Nevitt Sanford, "The Authoritarian Personality," kısaltılmış baskı, *Studies in Prejudice*, ed. Max Horkheimer ve Samuel H. Flowerman (New York ve Londra: W. W. Norton, 1982 [1950]), özellikle Adorno tarafından kaleme alınan "Qualitative Studies of Ideology" başlıklı 3. bölüm, 295ff. Adorno, önyargı ve antisemitizmi incelemek için belirlenen çeşitli ölçeklerde yüksek puan alanların "zihinsel rigiditesinden" (299) ve "nesnenin önyargılı öznenin yıkıcı eğilimleriyle uyumlu özelliklere sahip olması ya da en azından bu özellikler açısından algılanabilmesi ve yorumlanabilmesi gerektiğini" (300) yazmaktadır. Arendt ile Adorno ve Horkheimer'in antisemitizm analizleri arasındaki paralellikler ve farklılıklar hakkında daha fazla tartışma için, "Aydınlanmanın Diyalektiği'nden 'Totalitarizmin Kökenleri'ne ve Soykırım Sözleşmesi'ne" başlıklı makaleme bakınız: Adorno and Horkheimer in the Company of Arendt and Lemkin," *The Modernist Imagination: Intellectual History and Critical Theory. Essays in Honor of Martin Jay*, ed. Warren Breckman, Peter E. Gordon, A. Dirk Moses, Samuel Moyn ve Elliot Neaman (New York ve Oxford: Berghahn Books, 2009), 299-331.

112. Adorno and Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 167.

113. Arendt, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture," (1971), reprinted in *Social Research*, 50th anniversary issue (Spring/Summer 1984).

114. Ibid., 5. See also, Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 172-99.

115. Arendt, *Lectures of Kant's Political Philosophy*, ed. ve Ronald Beiner'in yorumlayıcı denemesiyle birlikte (Chicago: University of Chicago Press, 1982); ve Arendt, "Preface," Thinking, cilt 1., *The Life of the Mind* (New York: Harcourt, Brace, and Jovanovich, 1978 [1977]), 3ff.; *Kant, Critique of Judgment*, çev. ve Werner S. Pluhar'ın girişiyle birlikte (Indianapolis ve Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987). Metin içinde CJ olarak kısaltılmıştır.

116. Richard Bernstein, "Judging—the Actor and the Spectator," in *Philosophical Profiles* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986), 232-33.

117. Arendt, "Introduction," *Thinking*, vol. 1., *The Life of the Mind*, 5 and Arendt, "Thinking and Moral Considerations," 8.

118. Arendt'in yargı üzerine düşünceleri akademisyenleri büyülemeye devam ediyor. David L. Marshall, son derece ilgi çekici bir makalesinde Arendt'in görüşünü Hegel'in Mantık'taki yargı doktrininin okuması ışığında tartışmaktadır. Bakınız David L. Marshall, "The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment," *Political Theory* 38, no. 3 (Nisan 2010): 367-93.

119. Arendt, "Crisis in Culture," in *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, 220-21.

120. Bu temaları *Critique, Norm, and Utopia* adlı kitabımda uzun uzadıya ele aldım; Hegel'in Kant eleştirisi için bkz. 70-84 ve Adorno'nun Kant eleştirisi için bkz. 205-13.

121. Adorno, *Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften* içinde, ed. Rolf Tiedemann (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), cilt 7, 111. Metin içinde AT olarak kısaltılmıştır.

122. Susan Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics*, 96ff'de Benjamin'in takımyıldızları inşa etme yöntemiyle ilişkili olarak bu "şifre" arayışını araştırır.

123. Albrecht Wellmer, "Truth, Semblance, Reconciliation," *Modernliğin Sürekliliği* içinde. *Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, çev. David Midgley (Cambridge: Polity Press, 1991), 7-8.

124. 49. Ibid., 6-7.

125. Wellmer, "Modernism and Postmodernism: The Critique of Reason since Adorno," *The Persistence of Modernity*, 71.

126. Habermas, "Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung," *Philosophical-Political Profiles* içinde, 167-79; İngilizce çevirisi, "Theodor Adorno-The Primal History of Subjectivity-Self-Affirmation Gone Wild," *Philosophical-Political Profiles*, çev. Frederick Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1983), 99-111, burada 107.

4. Bölüm

127. Arendt, Eichmann Kudüs'te. *A Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin Books, 1994 [1963]), gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı. Metin içinde Eij olarak anılacaktır.

128. “New York’taki neredeyse her önemli edebi ve felsefi figür, yazar Irving Howe’un New York entelektüelleri arasında bir ‘iç savaş’ olarak adlandırıldığı savaşta tarafını seçti; Howe’un daha sonra öngördüğü gibi, bu savaş ‘sönebilir, hafifleyebilir’ ama sürekli olarak ‘yeniden patlak verecektir.’ Öyle de oldu.” Roger Berkowitz, “Misreading ‘Eichmann in Jerusalem,’ “ *New York Times Opinionator*, 7 Temmuz 2013. Bakınız Irving Howe, “The New Yorker and Hannah Arendt,” *Commentary* (Ekim 1963): 318-19, 322. Ayrıca, Anson Rabinbach, “Eichmann in New York: The New York Intellectuals and the Hannah Arendt Controversy,” *October 108 (Spring 2004): 97-111.*

129. Bu makalenin bazı bölümleri daha önce Benhabib, “Arendt’s Eichmann in Jerusalem,” *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 65-86.

130. Gershom Scholem, “Eichmann in Jerusalem’: An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt,” *Encounter* 22 (Ocak 1964), 51-56; Arendt, *The Jew as Pariah* içinde yeniden basılmıştır: *Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. Ron H. Feldman (New York: Grove Press, 1978), 241. Bu kitabın yeni ve genişletilmiş baskısı olan Arendt, *The Jewish Writings*, Arendt’in Scholem’e cevabını ve tartışmayla ilgili diğer belgeleri içermekte ancak Scholem’in mektubunu içermemektedir (bkz. 465ff.).

131. Arendt, “A Letter to Gershom Scholem,” in Arendt, *The Jewish Writings*, 466.

132. Ibid.

133. Judith Butler, “I Merely Belong to Them,” *London Review of Books* 29, no. 9-10 (May 2007): 26-28.

134. Cf. Arendt “Zionism Reconsidered” (1941), Arendt, *The Jewish Writings*, 343-75 içinde, 372’de. Ayrıca Arendt’in bu dönemdeki politikasına dair tartışmam için Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 35-47.

135. Tom Segev, *The 7th Million: The Israelis and the Holocaust*, çev. Haim Watzman (New York: Henry Holt and Company, 1991); Leora Bilsky, *Transformative Justice* (Dönüştürücü Adalet) adlı kitabında Eichmann davasında yer alan daha geniş politik ve hukuksal meselelerin mükemmel bir analizini

yapmaktadır. Israeli *Identity on Trial* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004). Ayrıca bakınız Idith Zertal, *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood* (New York ve Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

136. Bakınız Michael R. Marrus, *The Holocaust in History* (Toronto: Lester and Orpen Dennys, 1987), 4-5: “1961’de Kudüs’teki Eichmann duruşmasına kadar Avrupa Yahudilerinin katledilmesi hakkında nispeten az tartışma vardı. O zamandan beri bilim hızla ilerledi... Hannah Arendt’in *Eichmann Kudüs’t*e adlı kitabı, aslında *The New Yorker* için bir duruşma değerlendirmesi olup tarih literatüründe yankıları günümüze kadar uzanan bir tartışmaya yol açmıştır.” Lucy S. Dawidowicz’in son derece popüler kitabı *Yahudilere Karşı Savaş. 1933-1945, özel onuncu yıldönümü edn.* (New York: Bantam Books, 1986 [1975]), Eichmann Kudüs’t kitabından yaklaşık on yıl sonra yazılmıştır ve elbette Yahudi tarihçilerin, Judenräte ve liderlerinin davranışlarını yanlış yansıttığı gerekçesiyle Hannah Arendt’e yönelttikleri ritüel suçlamalara katılmıştır; bakınız Dawidowicz, *The War against the Jews*, 435-36, fn. 7.

137. David Cesarani, *Becoming Eichmann: Rethinking the Life, Crimes and Trial of a “Desk Murderer,”* (Raleigh, Essex: Da Capo Press: 2007 [2006]); Deborah Lipstadt, *The Eichmann Trial, Jewish Encounters* (New York: Schocken Books, 2011).

138. Ralph Ellison, “The World and the Jug,” in *Shadow and Act* (New York: Random House, 1964), 108.

139. Cf. Arendt: “Psikoloji, derinlik psikolojisi ya da psikanaliz, ruhsal yaşamımızın sürekli değişen ruh hallerinden, iniş çıkışlarından fazlasını keşfetmez ve sonuçları ve keşifleri kendi içlerinde ne özellikle çekici ne de çok anlamlıdır.” Arendt, *Thinking*, cilt 1, *The Life of the Mind*, 35. Bu alıntıya dikkatimi çeken öğrencim Clara Picker’in “Arendt, Eichmann ve Modern Koşullarda Düşünme Sorunu” başlıklı araştırma makalesine teşekkür ederim.

140. Léon Poliakov’un *Harvest of Hate: The Nazi Program for the Destruction of the Jews of Europe*, Reinhold Niebuhr’un önsözüyle (New York: Syracuse University Press, 1954), Avrupa Yahudilerinin yok edilmesinin boyutlarını az çok doğru bir şekilde rapor eden ilk çalışmalardan biriydi.

141. David Cesarani'nin Stanley Milgram'ın "itaat" üzerine deneylerini tartışması ve bunları Arendt'in analiziyle uyumlu olarak sunma çabası yararlıdır; bkz. Cesarani, *Becoming Eichmann*, 352-54.

142. Christopher Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (New York: Harper Collins, 1993[1992]); Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust* (New York: Alfred Knopf, 1996).

143. See Mommsen's introduction to the 1986 German revised edition of *Eichmann in Jerusalem*, reprinted as: "Hannah Arendt and the Eichmann Trial," in Hans Mommsen, *From Weimar to Auschwitz: Essays in German Historiography* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), 254-78.

144. Saul Friedlander, *Nazi Germany and the Jews. 1933-1945*, abridged edn. by Orna Kennan (New York: Harper Collins Publishers, 2009).

145. Cf. Richard Wolin, "The Banality of Evil. The Demise of a Legend," *Jewish Review of Books*, (September 4, 2014) at <http://jewishreviewofbooks.com/articles/1106/the-banality-of-evil-the-demise-of-a-legend/> (accessed on September 14, 2014).

146. OT daha niyetçi iken, EiJ "işlevselci" unsurlar içerir ve bu unsurlar Holokost'u mümkün kılan bürokrasi ve kişisel olmayan ölüm mekanizmasıdır, ancak Arendt, Üçüncü Reich'i bir bütün olarak anlamak için antisemitizmin merkeziliğini asla tartışmaz. *The Origins of Totalitarianism*'deki "Ideology and Terror" (1976 [1951]), 460-79 adlı önemli bölüme bakınız.

147. Bettina Stangneth, *Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders* (Zurich-Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 2014 [2011]), çev. olarak *Eichmann before Jerusalem. The Unexamined Life of a Mass Murderer* (New York: Alfred Knopf, 2014). Metin içinde EvJ olarak anılacaktır. Almanca baskıyı kullandım; tüm çeviriler bana aittir. Stangneth'in başlığında çift anlam vardır: Başlık bir yandan Eichmann'ın Kudüs'ün [yargıçlarının] önünde durduğu şeklinde okunabilirken, diğer yandan Eichmann'ın Kudüs'ten önce geldiği şeklinde de okunabilir. Bu tartışmaya Richard Wolin ve Deborah Lipstadt'ı eleştirerek yaptığım müdahaleye de bakınız, "Who's on Trial? Eichmann or Arendt?," http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/09/21/whos-on-trial-eichmann-or-anrendt/?_php=true&_type=blogs&_r=0.

148. Arendt'in kendisinin de Avrupa'daki "iyi bilgilendirilmiş çevrelere göre" "haberi verenin Rus İstihbarat servisi olduğunu" düşündüğünü unutmayın (EiJ, 238). Stangneth'in araştırması, Fritz Bauer'in yanı sıra Simon Wiesenthal ve meslektaşlarının da Eichmann'ın peşinde olduğunu göstermektedir.

149. Theodor Adorno'nun savaş sonrası Almanya'sında bu konuda kamu bilincini artırmaya yönelik pedagojik çabaları için *Erziehung zur Mündigkeit: Vorträge und Gespräche mit Helmut Becker 1959-1969*, ed. Gerd Kadelbach (Suhrkamp: Frankfurt, 1970).

150. Quoted in Jennifer Schuessler, "Book Portrays Genocidal Nazi as Evil, but Not Banal," *New York Times*, Sept. 3, 2014, C5.

151. Wolin, "The Banality of Evil. The Demise of a Legend."

152. "Yahudi işleri uzmanı" Eichmann'ın öldürülen Yahudilerin ilk varsayımsal rakamlarını verdiğine dair kanıtlar arttıkça ve Nürnberg duruşmalarının Amerikalı başsavcısı Robert Jackson, Eichmann'ı "imha programından sorumlu olan bu karanlık figür" olarak adlandırdıktan sonra, Eichmann ve yandaşları alarına geçti ve dehşete kapıldı. Bettina Stangnethe göre, 1949'da Léon Poliakov da Holokost'un figürlerinin az çok doğru ilk tahminini "A. Eichmann ou le rêve de Caligulas" (Adolf Eichmann ya da Caligula'nın Rüyası) başlığı altında yayımladı, Stangneth'te alıntılanmıştır (EvJ, İngilizce çev., 97). Adının giderek daha fazla anılması ve Holokost'un inkâr edilemez gerçeklerinin tüm dünya basınında yer almaya başlaması, Eichmann ve çevresindeki Neo-Nazi dostlarını, kendi hikâyelerini anlatarak bu Yahudi "propagandasına" karşı koymaya ikna etti. Arendt, Eichmann'ın kendisinin de "anonimliğini kırmak için birçok çaba sarf ettiğine" inanıyordu (EiJ, 238).

153. Bruno Bettelheim gibi ünlü psikologlar ve "otoriter kişilik" üzerine çalışan Frankfurt Okulu üyeleri tarafından bu sendromu anlamaya yönelik pek çok girişimde bulunulmuştur. Bkz. Bruno Bettelheim, "Aşırı Durumlar da Bireysel ve Kitlese Davranış". *Journal of Abnormal and Social Psychology* 38 (1943): 417-52; Adorno, vd. "The Authoritarian Personality."

154. Kant, *Critique of Judgment*, par. 40, "On Taste as a Kind of Sensus Communis," 160

155. Arendt, "The Crisis in Culture. Its Social and Political Significance," in *BPF*, 197–226.

156. Arendt, *Denktagebuch 1950–1973. Erster Band*, ed. Ursula Ludz and Ingeborg Nordmann (Munich and Zurich: Piper Verlag, 2002), Notebook 22, pp. 571–84.

157. Arendt, "The Crisis in Culture," in *Between Past and Future*, 220.

158. *Ibid.*, 221.

159. Richard Wolin, "Thoughtlessness Revisited. A Response to Seyla Benhabib," *Jewish Review of Books*, September 30, 2014, http://jewishreviewofbooks.com/articles/1287/in-still-not-banal-a-response-to-seyla-benhabib/?utm_source=Jewish+Review+of+Books&utm_campaign=4142abc423-Fall_2014-Wolin&utm_medium=email&utm_term=0_538f7810ff-4142abc423-.

160. Heidegger, "Was heisst Denken?", *Vorträge und Aufsätze* içinde (Pfullingen: Verlag Gunther Neske, 1954 [1978]), 123-39, burada 125. Bu metin Heidegger'in Mayıs 1952'de Bayrischer Rundfunk'ta verdiği ve 1952'de Merkur dergisinde yayımlanan kısa bir radyo konferansına dayanmaktadır. İngilizce çeviri, Heidegger'in 1951-52 kış döneminde Freiburg Üniversitesi'nde verdiği ve şu şekilde yayımlanan derslere dayanmaktadır: Heidegger, "Was heisst Denken," in Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schriften 1910-76, cilt 8 (Frankfurt: Vittorio Klostermann, [1954] 2002), 1-26. Cf. Heidegger, "What Is Called Thinking?", çev. J. Glenn Gray, (New York: Harper Perennial, [1968] 1976), 5-12, burada 5-6. "Was heisst Denken?"in iki baskısını karşılaştırdım ve farklılıkları not ettim.

161. Heidegger, "Was heisst Denken?", *Vorträge und Aufsätze* içinde, 126. Bu denemede yer alan bazı cümleler ne Almanca ders versiyonunda ne de İngilizce çeviride yer almaktadır. Heidegger, "düşündürücü zamanımızda hâlâ düşünmüyoruz" iddiasının, "düşünmeye değer olanın (das Bedenkliche) bu iddiada kendini gösterdiği" anlamına geldiğini yazar. Dolayısıyla bu iddia hiçbir şekilde, her yerde sadece düşüncesizliğin (Gedankenlosigkeit) hüküm sürdüğü şeklinde önyargılı bir anlamda yorumlanmamalıdır" (125-26). Bu ifadeler ne s. 7'deki ilgili Almanca derslerde ne de s. 5-6'daki Gray çevirisinde yer almaktadır.

162. Heidegger, “Was heisst Denken?” 127; English trans. of the lectures, 7.

163. Düşünme üzerine yazdığı ilk cilt olan *The Life of the Mind*’ın girişinde Arendt, Eichmann davasının bulmacalarının kendisini nasıl düşünme ve ahlaki kaygılara odaklanmaya yönelttiğini bir kez daha açıklar. Ancak bu çalışmasında, *vita activa* (etkinlik yaşamı) ile ilgilendiği İnsanlık Durumu’nun aksine, *vita contemplativa*’ya (zihin yaşamı) yönelir. Yine de Heidegger’i takip etmekten ziyade, kendisini Kant ve Heidegger arasında konumlandırır. Kant’ın “akıl” (Vernunft) ve “anlama yetisi” (Verstand) arasındaki ayrımını, düşünme ve bilme arasındaki ayrıma karşılık gelecek şekilde yorumlar. Düşünme anlam üretmeyi amaçlarken; akıl hakikatle ilgilenir. “Akla duyulan ihtiyaç hakikat arayışından değil, anlam arayışından ilham alır. Ve hakikat ile anlam aynı şey değildir” diye yazmaktadır. (15) Temel metafizik yanılığın “anlamı hakikat modeline göre” yorumlamaktır. Bu da onu şu çarpıcı iddiaya götürür: “Bunun en son ve bazı açılardan en çarpıcı örneği Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ında ortaya çıkar ve bu eser ‘Varlığın anlamı sorusunu yeniden gündeme getirerek’ başlar. Heidegger’in kendisi, kendi başlangıç sorusunun daha sonraki bir yorumunda açıkça şöyle der: ‘Varlığın Anlamı’ ve ‘Varlığın Hakikati’ aynı şeyi söyler.” (15) Arendt’in iddialarının ortaya çıkardığı tüm epistemolojik soruları takip etmek bu bölümün kapsamını aşacaktır, ancak Arendt için düşünmenin Heidegger için düşünmekle aynı şey olmadığını bir kez daha görüyoruz.

164. Stangneth, Eichmann’ın kendisinden “eine kleine Zahnradchen im Getriebe”, yani Nazi yüksek komutasının “mekanizmasındaki küçük bir dişli” olarak bahsetmesini tartışır (282). Ne Arendt ne de Stangneth Eichmann’ın eylemlerine ilişkin bu açıklamayı kabul etmemiştir ve aslında Stangneth bu ifadeyi ilk ortaya atan kişinin Willem Sassen olduğunu belirtmektedir (487).

165. Arendt, *The Life of the Mind, Thinking*, 5.

166. Arendt, “Thinking and Moral Considerations: A Lecture,” *Social Research* 38, no. 3 (Autumn 1971), reprinted in *Social Research*. 50th anniversary issue (Spring/Summer, 1984), 8.

167. Arendt, “Thinking and Moral Considerations,” 180–89.

168. Mary McCarthy writes to Arendt on August 10, 1945, and Arendt responds in *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949–1975*, ed. Carol Brightman (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich), 19.

169 Ibid., 22..

170. Ibid., 27

171. Viyana Yahudi cemaatinin bir üyesi olan ve Auschwitz'e sürüldükten sonra Eichmann'a mektup yazan Bay Storfer'in yürek burkan hikâyesine bakınız. Eichmann kendisine serbest bırakılamayacağını bildirdiğinde, Storfer kendisine daha az ağır iş verilmesini talep eder. Görevi artık süpürgeyle çakıllı yolları düzenli tutmak olacaktır ama aynı zamanda yol boyunca uzanan banklardan birine oturup dinlenme hakkına da sahip olacaktır. Arendt, Eichmann'dan şu alıntıyı yapar: “Çok memnun oldu, el sıkıştık ve sonra süpürgesini alıp bankına oturdu. Uzun yıllar birlikte çalıştığım adamı en azından görebilmek ve birbirimizle konuşabilmek benim için büyük bir sevinçti.” Bu normal insan karşılaşmasından altı hafta sonra Storfer öldü görünüşe göre gazla değil, vurularak. Arendt soruyor: “[Bu] kötü niyetin, yalancı bir kendini kandırmanın çirkin bir aptallıkla birleştiği bir ders kitabı vakası mı? Yoksa bu sadece, işlediği suç onun bir parçası haline geldiği için gerçeklikle yüzleşmeyi göze alamayan, ebediyen pişmanlık duymayan bir suçlunun durumu mudur?” (EiJ, 51-52).

172. Irving Howe, “Banality and Brilliance: Irving Howe on Hannah Arendt,” reprinted in *Dissent Magazine* (June 5, 2013), http://www.dissentmagazine.org/online_articles/banality-and-brilliance-irving-howe-on-hannah-arendt.

173. Richard Wolin ve benim aramdaki tartışmanın daha önceki anlatımı için bakınız Corey Robin, <http://coreyrobin.com/2014/10/01/the-arendt-wars-continue-richard-wolin-v-seyla-benhabib/> ve <http://coreyrobin.com/2014/10/02/did-hannah-arendt-ever-see-eichmann-testify-a-second-reply-to-richard-wolin/>.

174. Corey Robin, “The Trials of Hannah Arendt,” *Nation*, May 12, 2015, 12–25, here 14. Online at <https://www.thenation.com/article/trials-hannah-arendt/>.

175. Ibid., 20 and 21ff.

176. Ibid., 22.

177. Ibid., 23.

178. Ibid., 25.

179. Arendt, "A Letter to Gershom Scholem," 24 Temmuz 1963, Arendt, *The Jewish Writings*, 467 içinde. Editörler bu "şahsiyetin" o dönemde İsrail Dışişleri Bakanı olan Golda Meir'den başkası olmadığını ve Arendt'in Scholem'in ısrarıyla Meir'in adını sildiğini ve zamirleri değiştirdiğini belirtmektedir.

180. Curthoys, *The Legacy of Liberal Judaism*, 187.

181. A.g.e., 188. 1960'ların başlarına sadece Eichmann tartışması hâkim değildir; bu dönem Arendt'in kendini Amerikan Kurucu Babaları ve sivil cumhuriyetçi gelenek üzerine bir çalışmaya verdiği ve bunun sonucunda *Devrim Üzerine*'yi (New York: Viking Compass 1963 [1965]) de yazdığı bir dönemdir. Arendt'in liberalizmi hiçbir zaman Lockecu türden olmamıştır, ancak Lockecu liberalizm ve Jeffersoncu sivil cumhuriyetçilik Aydınlanma geleneğine aittir. Arendt'in Amerika ile karşılaşmasında düşüncesinin geçirdiği evrimin ustaca bir anlatımı için bakınız. Richard King, *Arendt and America* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), 217ff.; 223-24, ve Kings'in kitabı ve Arendt'in *on Revolution* (Devrim Üzerine) adlı kitabı üzerine benim tartışmam <http://s-usih.org/2016/66/arendts-american-republicanism.html>.

182. George Kateb, Arendt'in düşüncesinin "ahlaksız" değil "ahlaksız" olduğunu bile savunmuştur, bkz: *Politics, Conscience, Evil* (Totowa, NJ: Rowman and Allenheld, 1984). Nietzsche'nin Arendt üzerindeki etkisi hakkında bakınız Dana Villa, "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action," *Political Theory* 20, no. 2 (1992): 274-309.

183. 183 Arendt'in kütüphanesinde Cohen'in çalışmalarının kopyaları bulunmasına rağmen, şimdiye kadar yayımlanmış yazılarında Hermann Cohen hakkında kapsamlı bir tartışma yoktur, sadece kısa atıflar vardır. Bu konuda bkz. bölüm 5, not 31. Jacques Derrida, "Interpretations at War: Kant, the Jews, the German" başlıklı makalesinde Cohen'in ünlü "Deutsch-

tum und Jedentum” (1915) makalesinde Almanlık ve Yahudiliği sentezleme girişimini yıkıcı bir eleştiriye tabi tutar. Derrida, Almanya’ya karşı savaş girmemeleri için Amerikan hükümetine baskı yapmaya ikna etmek amacıyla öncelikle Amerikalı Yahudilere hitap eden bu makalenin “aşırı milliyetçiliğini” eleştirmekle kalmıyor, aynı zamanda Cohen’in yüzyıllar boyunca tarih boyunca “Hıristiyan logosunun arasında arabuluculuk yapacağını” varsayan özdeşlikçi bir mantıkla ilerleyen naif felsefi metodolojisini de eleştiriyor... Yahudilik ile Almanlık arasında, Yahudi ruhu ile Alman ruhu arasında arabuluculuk görevi görecektir.” Derrida, “Interpretations at War: Kant, the Jews, the German,” çev. Moshe Ron, *New Literary History* 22, no. 1 (Winter 1991): 39-95, burada 50. Curthoy’un Cohen’i savunmak için gösterdiği cesur çabalara rağmen, Arendt, Moritz Goldstein’i izleyerek, Alman milliyetçiliğinin değil, Yahudi yarı-ötekiliği ve parya geleneğinin içinde yer alır. Bkz: Curthoys, *The Legacy of Liberal Judaism*, 84-91.

184. Hannah Arendt’in “haklara sahip olma hakkı” kavramının evrenselci bir etikle nasıl temellendirilmesi gerektiğini “Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights,” Benhabib, *Dignity in Adversity*, 57-77; ve Benhabib, “Reason-Giving and Rights-Bearing. Concerning the Subject of Rights,” *Constellations* 20, no. 1 (2013) içinde: 38-51, yeniden gözden geçirilmiş versiyonu Benhabib, *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in turbulenten Zeiten* (Dignity in Adversity [Berlin: Suhrkamp, 2017] başlıklı makalelerimin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş bir derlemesi, bkz. 77-97.

185. Burada Hegel’in *Phenomenology of Spirit*, 228-40’taki ünlü “efendilik” ve “kölelik” tartışmasına atıfta bulunuyorum.

5. Bölüm

186. Metindeki tüm sayfa numaraları PW olarak bu baskıya atıfta bulunulmaktadır.

187. Orijinal makalem şu dipnotu içeriyordu: “Judith Butler ve Filistin” anahtar kelimeleriyle yapılan bir Web araması yaklaşık 13.400 sonuç verdi. Butler’ın 2006 yılında Berkeley’de düzenlenen bir eğitim seminerinde öğrencilerden gelen bir soruya cevaben Hamas’ı kabul ettiği video ve Hiz-

bullah'ın Küresel Sol içinde toplumsal hareketler olarak değerlendirilebileceğini belirttikten sonra, bunun şiddet içermeyen hareketlerle ilgilenenlerin bu hareketlerin taktiklerini eleştiremeyeceği anlamına gelmediğini ifade etmektedir. (Bkz. <http://cifwatch.com/2012/10/18/judith-butler-more-palestinian-than-the-palestinians/>.) Butler'ın açıklamaları videonun sonlarına doğru, onuncu dakika civarında yer alıyor. İnternetteki materyalin bir kısmının, Hamas'ın Birinci Lübnan Savaşı (1982'den itibaren) sonrasında İsrail tarafından, o dönemde Filistin Kurtuluş Hareketleri arasında hâkim olan seküler, üçüncü dünyacı kurtuluş ideolojilerine karşı bir ağırlık olarak ortaya çıkarıldığını unutmak isteyen Yahudi tarafındaki nefret grupları tarafından yayımlandığını belirtmeliyim. Bu, otuz yılı aşkın bir süre sonra bugün Hamas ve Hizbullahı direniş hareketleri olarak adlandırmak isteyip istemediğimiz sorununu çözmiyor. Ben öyle düşünmüyorum ama bu ayrı bir konu." Yeni bir arama sonucunda bu videonun artık internetten kaldırılmış olduğu ortaya çıkmıştır. URL'yi girin, <https://ukmediawatch.org/2012/10/18/judith-butler-more-palestinian-than-the-palestinians/>, video bağlantısına tıkladığınızda, izleyiciye söz konusu videonun kaldırıldığını bildiren bir ekrana yönlendirileceksiniz: https://www.youtube.com/watch?v=zFp_6J0e92Q. Erişim tarihi: 15 Mart 2017. Bu bilginin bulunmasına yardımcı olan Samuel Zeitline çok teşekkür ederiz.

188. Bkz. *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*. Wellek Library Lectures (New York: Columbia University Press, 2000); *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004); *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005); *Frames of War: When Is Life Grievable?* (Londra: Verso, 2009).

189. Bunun, yapısökümün her zaman etik-politik bir öze sahip olduğunu savunanlar için tartışmalı bir iddia olduğunun farkındayım. Gayatri Spivak, Derrida'nın çalışmalarındaki bu etik dönüşü *A Critique of Postcolonial Reason*'da tartışmaktadır. *Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 426. Derrida'nın düşüncesindeki evrimin dikkatli bir açıklaması için bkz. Richard Bernstein, "Serious Play. The Ethical-Political Horizon of Derrida," *The New Constellation* içinde: *The Ethical-Political Horizon of Modernity* (Cambridge: Polity Press,

1991), 172-98. Derrida'nın çalışmalarının özellikle feminist teori açısından etik çıkarımları için bakınız: Drucilla Cornell, *Beyond Accommodation. Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law* (New York ve Oxford: Routledge Books, 1991) ve Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Grey Carlson, eds., *Deconstruction and the Possibility of Justice* (New York ve Londra: Routledge, 1992). Derrida'nın hukuka yönelişi konusunda biraz daha polemikçi bir yaklaşım için bkz. John McCormick, "Derrida on Law. Poststructuralism Gets Serious," *Political Theory* 29, no. 3 (Haziran 2001): 395-423. Butler ifade özgürlüğü ve demokrasi hakkında *Excitable Speech*'te yazmıştır. *A Politics of the Performative* (New York: Routledge, 1997) ve son olarak toplanma ve protesto özgürlüğü üzerine Butler, *Notes toward a Performative Theory of Assembly* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015); Judith Butler ve Athena Athanasiou, *Dispossession: The Performative in the Political* (Cambridge ve Malden, MA: Polity, 2013).

190. Arendt, "The Promise of Politics," in *Responsibility and Judgment*, ed. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2003), 37.

191. Levinas'ın fenomenolojik gelenekle ilişkili iddiasının açık bir anlamı için bakınız Bernhard Waldenfels, "Levinas and the Face of the Other," *The Cambridge Companion to Levinas* içinde, ed. Simon Critchley ve Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 63-81.

192. Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory," *Benhabib, Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York ve Londra: Routledge ve Polity, 1992), 148-78.

193. Waldenfels, Levinas'ın çalışmalarını "fenomenolojik yönelimli etik" arasına yerleştirir, "Levinas and the Face of the Other", *The Cambridge Companion to Levinas* içinde, 64.

194. Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other"da tartıştığım Kolbergian geleneğindeki çocuğun ahlaki gelişimine dair açıklamaları çok kısaca hatırlatıyorum. Bu açıklamalarla ilgili tartışmalar farklı bir aşamada başlar ve benim iddiam normatifliğin doğallaştırılabileceği değil, George Herbert Mead'in "genelleştirilmiş öteki" perspektifi olarak adlandırdığı şeyin devreye girmesiyle "ben-öteki" ikilisinin sıradan insan gelişimi sı-

rasında kesintiye uğratılması gerektirir. Bunlar 1990'ların ortalarındaki feminist tartışmaların ve çekişmelerin ana konularından bazılarıydı. Cf. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* Seyla Benhabib, Judith Butler, Nancy Fraser, and Drucilla Cornell ile (New York: Routledge, Kegan, and Paul, 1996). *Der Streit um Differenz*'in gözden geçirilmiş ve genişletilmiş İngilizce baskısı (Frankfurt: Fischer Verlag, 1993).

195. Etikte evrenselciliğin gerekliliği ve sınırlılıklarına ilişkin yakın tarihli bir tartışma için Rainer Forst ile yaptığım görüş alışverişine bakınız: Benhabib, "The Uses and Abuses of Kantian Rigorism: On Rainer Forst's Moral and Political Philosophy," in *Political Theory* 43, no. 6 (2015): 777-92, ve Rainer Forst'un cevabı, "Moral and Political, Transcendental and Historical. Reply to Seyla Benhabib, Jeffrey Flynn and Matthias Fritsch", *Political Theory* 43, no. 6 (2015), 822-37.

196. Hilary Putnam, "Levinas and Judaism", *The Cambridge Companion to Levinas* içinde, 33-62, burada 34. Metin içinde LJ olarak kısaltılmıştır.

197. Emanuel Levinas, *Difficile Liberté* [(Livres de Poche, 1984), Zor Özgürlük olarak çev. Essays on Judaism by Sean Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997 [1990]), 225. Michael L. Morgan bu tartışmaya yaptığı önemli katkı ile Levinas'ın bu okumasına katılmamakta ve aşağıdaki alternatif okumayı sunmaktadır. "Levinas'ın Yahudiliğin ve Yahudi halkının nihai özü olarak kabul ettiği zulüm, kişilerarası sorumluluğun merkezi öğretisidir ve Levinas, Yahudi karşıtı ve antisemitik nefretin hedefi olarak Yahudilere yapılan zulümlerin uzun tarihinin, Yahudi deneyiminin bu özelliğine dikkat çekmeyi gerektiren şeyin bir parçası olduğunu düşünebilir. [Levinas'ın tasvirlerinde, örneklerinde ve hatta terminoloji ve ifade seçimlerinde Yahudiliğe ve Yahudi halkına ayrıcalık tanımalarının psikolojik ve kişisel nedenleri vardır." Michael L. Morgan, *Levinas's Ethical Politics* (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 2016), 332. Ancak Morgan, "başkalarına karşı sorumluluğu Yahudiliğin özü olarak kabul etse bile, bunun dışlayıcı olması gerekmediği ve kültürel, tarihsel anlamda Yahudi olmayan birinin adil ve insancıl bir kişi olamayacağı anlamına gelmediği" konusunda ısrar etmektedir (333). Butler, Levinas'ın çalışmasındaki

“ontolojik” ve “ontoloji öncesi” düzeylerin karıştırıldığına işaret etmektedir (Butler, *Giving an Account of Oneself*, 94, aktaran Morgan, 393, dn. 54) ki Morgan buna kökten karşı çıkmakta ve bunun Butler’ın kendi kafa karışıklığının bir sonucu olduğunu düşünmektedir (Morgan, 342).

198. Levinas, “Ethics and Politics,” *The Levinas Reader* içinde, ed. Sean Hand (OXford ve Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1989), 289-97, burada 292-93. Parantez içindeki tüm sayfa referansları bu baskıya aittir.

199. A.g.e., 293. Levinas araştırmacıları arasında bu söyleşi ve Butler’ın yorumu hakkında önemli tartışmalar vardır. Eisenstadt ve Elise Katz, meselelerin faydalı bir özetinde şu sonuca varır: “Bir bütün olarak söyleşinin itici gücü, Levinas’ın açtığı ve kapattığı fikir, suçluluk olmasa bile sorumluluk olduğu, bunun, başta söylediği gibi, bir Yahudi fikri ve sonunda söylediği gibi, talmudik bir fikir olduğudur. Levinas’ın röportajdaki ifadeleri, etiğin ontolojiden önce geldiği ve dolayısıyla politik olandan önce geldiği fikrine dayanıyor, ancak bu fikrin potansiyel uygulamasını açıklığa kavuşturmak için çok az şey yapıyor. Buna bir de herkesin bir taraf seçtiğinin varsayıldığı istikrarsız bir siyasi durumu eklersek İkincisi ve daha basit bir şekilde [Levinas’ın] İsrail’in katliamdaki parmağını kesin bir şekilde kınamadığını eklersek ...” o zaman Levinas’ın patlayıcı yanlış yorumlama potansiyeli çok fazladır. Oona Eisenstadt ve Claire Elise Katz, “The Faceless Palestinian: A History of an Error,” *Telos* 174 (Bahar 2016): 9-32; 18-19. “Suçluluk” ve “sorumluluk” arasındaki ayrımın yalnızca Talmudik bir ayrım olduğu düşüncesini bir kenara bırakıyorum; Yunan etiğinde de benzer bir ayrım olduğu kesin. Ancak Eisenstadt ve Elise Katz, Morgan’ın yukarıda tartıştığı gibi (not 12) ve William Simmons’ın aşağıda incelenen görüşleri (not 16), etik ve politika ile ontoloji arasındaki ayrımı söylememek için bu ayrıma başvurur. Levinas’ın çalışmasındaki zorluk, bu alanlar arasında açık bir aracılığın olmamasıdır ve Butler, Levinas’ın bu alanları eşleştirmesini reddetmek yerine, savunmak istediği politikaya daha uygun olacağına inandığı bir ontoloji ortaya koyar. Normatif etiğin bir ontoloji ile değiştirilmesi konusunda ikna olmuş değilim. Bu makaleyi dikkatime sunduğu için Samuel Zeitlin’e teşekkürlerimi sunarım.

200. Levinas, “Ethics and Politics,” 294.

201. William Paul Simmons burada Levinas'ı "Öteki'nin felsefi tanımının Öteki'nin herhangi bir milliyetine veya akrabalığına dayanmadığını söylüyor. Evet, Filistinli Öteki olabilir ama İsraili, Suudi ya da Iraklı da olabilir." W. Paul Simmons, *Human Rights Law and the Marginalized Other* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 101-2. Bu kesinlikle doğrudur, ancak Levinas'ın yüz felsefesinin soyut etik emirleri ile siyaseti arasında nasıl aracılık yapılacağı sorusunu çözmez.

202. Levinas'ın, ötekinin yüzüne yakınlık adaletin kaynağı iken, üçüncüyle ilişkinin yakınlığın asimetrisiyle yüzleşilen bir durum olduğu iddiasını yorumlayan Waldenfels şöyle yazıyor: "Bununla birlikte, politik, hukuki, dilsel ya da kültürel düzenlerin ne ötekinin talebiyle ne de onun düzeltilmesiyle yaratıldığını kabul etmeliyiz. Bunlar ötekine bir tür yaratıcı yanıt verilmesini gerektirir. Levinas'ın bu tür düzenleri kökenlerini sorgulamadan basitçe varsaydığı için, Levinas'ın öteki etğinde üzeri örtülmemesi gereken bir delik açılıyor gibi görünüyor." Waldenfels, "Levinas and the Face of the Other," 78. Butler "bu deliğin üstünü örtmüyor", ondan kaçıyor. Tarihselliğin önemli olabileceği yer de burasıdır. Levinas'ın Filistin halkı konusundaki tutumuna dikkat çekerek ve "bazı yönlerden bize ihanet ettiği ilkeyi verdi. Bu da, tam da o yapamadığı için, bizim bu ilkeyi Filistin halkına yaymakta yalnızca özgür değil, aynı zamanda yükümlü olduğumuz anlamına gelir" (PW, 23). Ama Levinas bunu yapamaz mıydı yoksa yapmaz mıydı? Belki de "öteki karşısında" buyruğunun herhangi bir normatif etik ve politikadan uzaklığı Levinas'ın bu buyruğu evrenselci olmaktan çok tikelci bir etik ve politik içerikle doldurmasına izin vermiştir? Belki de etik formalizmden kaçınmak o kadar da kolay değildir?

203. Butler, "I Merely Belong to Them," 26-28. Yahudi dini yasalarına göre, Yahudi bir anneden doğan her çocuk Yahudi olarak kabul edilir..

204. Steven E. Aschheim, ed., *Hannah Arendt in Jerusalem* adlı önemli kitaba bakınız.

205. Bu pasajın Arendt'in soykırım anlayışı bağlamında bir tartışması için, "International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism. Hannah Arendt and Raphael Lemkin", *Politics in Dark Times* içinde, 219-47, özellikle 239-42. Arendt'in soykırım ve insanlığa karşı suçlar arasında ayırım yapmaması hakkında bkz. David Luban, "Hannah Arendt as a

Theorist of International Criminal Law,” *International Criminal Law Review* 11 (2011): 621-41, burada 627-31.

206. Bkz: Elisabeth Young-Bruehl, For Love of the World, “Cura Posterior: Eichmann Jerusalem’de. (1961-1965),” 328ff. Cura posterior, Arendt’in Mary McCarthy’ye yaptığı şu açıklamada ifade ettiği gibi, geçmişten duyduğu karmaşık rahatlatma hissine atıfta bulunur: “Bu kitabı tuhaf bir coşku hali içinde yazdığımı anlayabilecek tek okuyucu sizsiniz. Ve bunu yaptığımdan beri – yirmi yıl sonra – tüm bu meseleyle ilgili olarak kendimi hafif yürekli hissediyorum. Kimseye söylemeyin: Bu benim ‘ruhum’ olmadığının kanıtı değil mi?” aktaran Young-Bruehl, 337. Eichmann kitabının dilsel kusurları ve “etnik stereotipleştirme” meseleleri hakkında daha fazla tartışma için ayrıca bkz. Benhabib, “Arendt’s Eichmann in Jerusalem,” 65-86.

207. Altı çizili cümleden de anlaşılacağı üzere, Butler hâlâ “birlikte yaşama biçimlerinin seçilmemiş karakterinden” normlar üretmeye çalışmaktadır. Arendt’in çalışmasında ontolojinin normatifliği ile ilgili paralel bir sorun vardır, ancak Arendt’in tekrar tekrar Kant’a dönmesinin nedeni budur – Butler’in sakıncalı bulduğu bir hareket.

208. Arendt, “The Promise of Politics,” in *The Promise of Politics*, 175.

209. Patricia Owens, *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 110.

210. Butler, Arendt’i Eichmann hakkındaki yargısında “dünya” ve “yeryüzü” arasında kararsız kalmakla suçlar, ancak bu şaşırtıcıdır (PW, 166). Bu iki kategori arasındaki ayrım Arendt’in düşüncesinde çok önemlidir ve onun Heidegger’den ayrıldığı noktayı işaret eder. İnsanlık Durumu, “dünyaya yabancılaşma” ile “dünyaya yabancılaşma” arasında keskin bir ayrım yapar (HC, 248-57). Arendt’in dünya kavramını eylemin çoğulluğuna ve diğerleriyle konuşmaya göre farklılaştırması, Heidegger’den gerçek ayrılış noktasını işaret eder.

211. Butler’ın bu ifadeyi Nietzsche’den devşirmesi için bkz. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York ve Londra: Routledge, 1990), 25 ve Feminist Contentions’daki “Feminism and the Question of Postmodernism” başlıklı eleştirel yorumlarım, 21ff.

212. Bireysel düşünme ve yargılamanın önemine ve “diyalojik” yargı modelinin sınırlılıklarına dair güçlü bir savunma için bkz. Bryan Garsten, “The Elusiveness of Arendtian Judgment,” Benhabib, ed., *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*, 316-42.

213. Aydınlatıcı makalesi “Pseudology. Derrida on Arendt and Lying in Politics” başlıklı makalesinde Martin Jay, ilk bakışta epey sezgisel görünen yalan ve özgürlük arasındaki ilişkiyi tartışmaktadır. Pozitif bir değer olarak özgürlük, aldatma ile pek ilişkilendirilemez gibi görünmektedir. Jay, *Essays from the Edge. Parerga and Paralipomena* (Charlottesville ve Londra: University of Virginia Press, 2011), 132-49. Ancak hem özgürlük hem de anlatı, doğru olsun ya da olmasın Arendt için, öngörülemeyen bir kendiliğindenlik anı içerir. Özgürlük, Kant’ta olduğu gibi kişinin kendi kendine koyduğu bir yasaya uyması değil, eyleminde bir “ilke” ortaya koyacak şekilde hareket etmesidir. Ve kişinin eylemine bir ilke yerleştirme kapasitesi, kim olduğumuzun ve ne yaptığımızın hikâyesini anlatma kapasitesiyle yakından ilişkilidir – ki bu aynı zamanda yalan söyleme, uydurma kapasitesinin de kökenidir – daha olumlu bir ışık altında. Arendt’in “ilke” kavramını tartışmak için aşağıdaki 6. bölüme bakınız.

214. Arendt’in Blumenfeld ile ilk görüşmesi hakkında bkz. Elisabeth Young-Bruehl, *For Love of the World*, 70ff. Hannah Arendt ve Kurt Blumenfeld arasındaki yazışmalar hakkında bkz. *Die Korrespondenz*, ed. Ingeborg Nordmann ve Iris Philling (Noerdlingen: Rotbuch, 1995), 257-65 ve Ingeborg Nordmann, “Nachwort. Eine Freundschaft auf des Messers Schneide,” *Rooted in No Possession* içinde. *The Correspondence*, 349ff.

215. Ailenin geçmişi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Young-Bruehl, *For Love of the World*, 8ff.

216. Arendt, burada şakacı bir şekilde “Golem” olarak anılan Heinrich Blücher’e yazdığı bir mektupta şöyle der: “Golem, Yahudilerin bir halk ya da diğerleri gibi kendini gerçekleştirme sürecinde olan bir halk olduğunu iddia ederken yanılıyor. Doğu’da onlar zaten terörü olmayan bir halktır. Batı’da ise ne olduklarını Tanrı bilir (ben de dahil).” Hannah Arendt-Heinrich Blücher, *Briefe. 1936-1968*, ed. Lotte Koehler, 58 (benim çevirim).

217. Hermann Cohen, Arendt’in Yahudi Yazıları’nda iki kez karşımıza

çıkmaktadır. Modern Yahudi tarihine tarihsel bir bakış sunduğu “Antisemitizm” başlıklı makalesinde Cohen’den pas geçerek alıntı yapar: “Asimilasyoncuların elinde Yahudi tarihi, on sekizinci yüzyılın sonuna kadar süren, bize yapılan adaletsizliklerin tarihine dönüştü; bu tarihten sonra – hiçbir geçiş olmadan ve Tanrı’nın lütfu ve/veya Fransız Devrimi sayesinde – Hermann Cohen’in deyiimiyle ‘sürünen hızına’ kendimizi seve seve emanet ettiğimiz dünya tarihiyle birleşti.” Arendt, “Antisemitizm,” Arendt, *The Jewish Writings*, 48 içinde. Aynı makalede Arendt, Cohen’i belirli bir tarihsel Zeitgeist’i temsil eden biri olarak kullanıyor gibidir. Cohen şöyle yazar: “Kültür insanı olduğumuzu hissediyoruz (1812 Özgürlük Fermanı’nın ardından). Hangi minnettarlık duygusu bizi ahlaki bir kişilik haline getiren şeyden daha derin köklere sahip olabilir ki? Katlanmak zorunda kaldığımız tüm adaletsizlikler bizi zaman içindeki ilerlemeden şüphe etmeye sevk etmemelidir” (Hermann Cohen, *Jüdische Schriften* [Yahudi Yazıları], cilt 2, *Emancipation* (1912), 223-24; aktaran Arendt, *Yahudi Yazıları*, 112, dn. 3. Vurgu metinde). “Devam ediyor: “Burada da dünya tarihini ve onun sürünen hızını güvenle kullanalım. Bu fermanın bizim için ortaya çıkardığı bir sonuç

vatanseverliğimizin eskisinden daha derin olması ve hâlâ tükenmemiş olmasıdır.” Arendt, Cohen’den ironik bir alıntı yapıyor: Gerçekten: “Dünya tarihi dolambaçlı yollar izler” (Cohen, 227, aktaran Arendt, “Antisemitizm,” 112. Vurgular orijinalinde). Vurgular orijinalindedir. Arendt burada Cohen’den alıntı yaparak ironi yapmaktadır, zira Cohen’in bahsettiği türden bir “vatanseverliği” ve tarihsel teleolojiyi asla onaylamamıştır. Bu referansta yardımcı olduğu için Carmen Dege’ye teşekkürlerimi sunarım.

218. Arendt’i tartışırken Butler şöyle yazıyor: “Açıkça ırkçı inançlar yazdı ve konuştu ve kültürel farklılıklar arasında daha geniş bir anlayış politikası için bir model değil” (PW, 234, dn. 6). Ve en sorunlu olanı da Butler’in Arendt’i “vatansızları” “insana yönelik bir tehdit” olmakla suçlamasıdır. Arendt’in vatansızlar arasında Filistinlilerin yanı sıra Pakistanlıları da saydığı söylenmektedir (PW, 236-237, dn. 30). Bkz: Arendt, OT [1951] 1979, 290. Bir sonraki bölümde tartışacağım gibi, bu Arendt’in yazılarında vatansızlara karşı epey küçümseyici bir yaklaşımdır. Arendt bu konuyu politika felsefesi haritasına ilk koyanlardan biridir.

219. Üçüncü dünya devrimci özlemlerini Avrupa-merkezcilik eleştirisiyle romantik bir şekilde birleştiren erken dönem bir eleştiri için bkz: Jacques Derrida, “The Ends of Man”, *After Philosophy: End or Transformation*, ed. Kenneth Baynes, James Bohman ve Thomas McCarthy (Cambridge, MA ve Londra, UK: MIT Press, 1986), 125-58.

220. Said, İsrail ile Filistin Kurtuluş Örgütü arasında 1993 yılında Birinci Körfez Savaşı’nın ardından imzalanan ve resmi adı “Geçici Özyönetim İlkelere Bildirgesi” olan Oslo I Anlaşması’na atıfta bulunarak şöyle yazmaktadır: “Filistin devletine doğru atılan ilk adımı kutlayan onca tantanadan sonra, kendimize bir devlete sahip olmaktan çok daha önemli olanın onun nasıl bir devlet olduğu olduğunu hatırlatmalıyız. Sömürge sonrası dünyanın tarihi, tek parti tiranlıkları, açgözlü oligarşiler, Batılı ‘yatırımların’ neden olduğu toplumsal yerinden edilmeler ve kıtlık, iç savaş ya da düpedüz soygunla gelen büyük çaplı yoksullaşmalarla çirkinleşmiştir. Dini köktencilikten daha fazla, salt milliyetçilik yeni seküler toplumların sorunlarına ‘cevap’ değildir ve asla olamaz. Ne yazık ki Filistin’in potansiyel devlet yapısında, Lübnan’ın kaosu ile Irak’ın tiranlığı arasında bir evliliğin çizgilerini şimdiden görmek mümkündür.” Edward Said, “The Morning After,” *London Review of Books* 15, no. 20-21 (Ekim 1993); <http://www.lrb.adresinden> erişilmiştir.

.co.uk/v15/n20/edward-said/the-morning-after. Andrew Arato’ya bu ifadelerin tam olarak tarihsel bağlamı konusunda beni uyaran yorumları için teşekkür ederim.

221. Hegel, “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften,” *Werke in Zwanzig Banden* içinde, cilt 2, 434-533. İngilizce çevirisi, T. M. Knox, *Natural Law* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975). İngilizce çeviride, etik yaşamdaki “trajedi” ve “komedi” tartışması 104-8’de yer almaktadır.

222. “Halkı olmayan toprak, toprağı olmayan halk içindir” ifadesi gazeteci Bernard (İsrail) Zangwill’e atfedilir. Bkz: Amos Elon, *Israelis: Founders and Sons* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1971). (Zangwill’in gerçek ifadesini ve Arendt’in bu ifadeyi yorumlayışını *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 59, dn. 26’da tartışıyorum). Bu ifadede ve hat-

ta Zangwill'in kendi versiyonunda trajik bir körlük vardır: "Filistin harap olmuş bir ülke; Yahudiler de yıkılmış bir halk. Ama ikisi de iyileşemez. Filistin'in bir halka, İsrail'in ise bir ülkeye ihtiyacı var." İsrail Zangwill, "Zion, Whence Cometh My Help?", *Speeches, Articles and Letters of Israel Zangwill* içinde, ed. Maurice Simon, Edith Aryton Zangwill'in önsözüyle birlikte (Londra: Soncino, 1937). Elbette Filistin'de ve eski Kudüs'te "insanlar" vardı! Martin Buber gibi kültürel Siyonistler ile Ben-Gurion gibi siyasi Siyonistler arasındaki mücadelenin özü, bu diğer "halklarla", yani Filistinli Araplar, Ermeniler, Dürziler ve Osmanlı tebaası olan ancak I. Dünya Savaşı'nın sonunda İngiliz himayesine giren diğerleriyle nasıl başa çıkılacağıyla ilgiliydi. Butler'ın da belirttiği gibi (PW, 120ff.) Arendt, Filistin'de iki uluslu bir federasyonu savunan Judah Magnes grubuna mensuptu.

223. "Mavi Marmara" olayı üzerine Benhabib, "Israel's Stalemate," <http://www.resetdoc.org/story/00000021248> (2 Haziran 2010'da yayımlanmıştır). Ortadoğu'daki durumla ilgili son düşüncelerim ve İslam ve demokrasi üzerine çeşitli katılımcıların son derece aydınlatıcı makaleleri için bakınız Benhabib, "Introduction," Seyla Benhabib and Volker Kaul, eds., *Toward New Democratic Imaginaries: Istanbul Seminars on Politics, Culture and Islam* (Zürich: Springer Verlag, 2016), XXIX-Xlviii.

224. Arendt'e göre, Yahudilerin ve Arapların eşit olarak katıldığı geniş kapsamlı yerel demokrasi ve Akdeniz uluslarından oluşan daha büyük bir toplulukla bütünleşmiş federatif bir devlet yapısı İsrail/Filistin için uygulanabilir tek politik yapılarıdır. Cf. Arendt, "Zionism Reconsidered," *Menorah Journal* 32, no. 2 (October-December, 1945): 162-96; şimdi Arendt, *The Jewish Writings*, 343-74 içinde. İki savaş arası Avrupa'sında federalizm fikri üzerine, aşağıda Albert Hirschman ile ilgili bölüme bakınız.

6. Bölüm

225. Bu, Fransa'nın Calais kenti yakınlarında bulunan ve Calais Limanı ya da Eurotunnel üzerinden Birleşik Krallık'a geçmeyi umanların aylarca toplandığı göçmen ve mülteci kampına yapılan bir göndermedir. Fransız hükümeti Ekim 2016'dan itibaren altı binden fazla mülteciyi Fransa'nın farklı bölgelerine tahliye etti.

226. Avrupa Birliği'nin karmaşık mimarisinde, sığınma talebinde bulunan mültecilerin hareketi çeşitli Dublin anlaşmaları tarafından yönetilmektedir. Dublin yönetmeliği ilk olarak 1997 yılında yürürlüğe girmiş ve o tarihten bu yana 2003 ve 2008 yıllarında birkaç kez revize edilmiştir. Bir sığınma talebini işleme koymaktan sorumlu üye devletin en hızlı şekilde belirlenmesini amaçlamaktadır. Danimarka hariç tüm AB üye devletlerinin yanı sıra Norveç, İzlanda ve İsviçre gibi üye olmayan devletler de bu sisteme katılmaktadır. Başlangıçta mültecilerin Avrupa Birliği'nin farklı ülkelerine birden fazla başvuru yapmasını engellemek için tasarlanan Dublin düzenlemeleri, Akdeniz üzerinden seyahat eden mültecilerin ulaştığı Yunanistan, İtalya ve İspanya gibi ilk giriş ülkelerine haksız yükler getiren bir sistem yaratmıştır. Mültecilerin üzücü hikâyelerini anlatan yakın tarihli bir çalışma için bakınız Jason DeParle, "The Sea Swallows People," *New York Review of Books* 64, no. 3 (23 Şubat 2017): 31-36. Afrika ülkelerinden Avrupa'ya göçün kökeninde yatan sömürgeciliğin tarihsel ve ekonomik faktörlerinin daha derinlemesine bir analizi için bakınız Hauke Brunkhorst, "Europa, die Flucht und das koloniale Erbe," ("Avrupa, Kaçış ve Sömürge Mirası"), *Blätter für deutsche und international Politik* 61, no. 9 (Eylül 2016): 63-75.

227. Bakınız <http://www.unhcr.org/en-us/news/latest/2016/6/5763b65a4/global-forced-displacement-hits-record-high.html>.

228. Bakınız *Escape from Violence: Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*, ed. by Aristide R. Zolberg, Astri Suhrke and Sergio Aguayo (Oxford: Oxford University Press, 1989).

229. Arendt, "Yalnızca bir insan hakkı var" *Die Wandlung* (1949), 754-70, burada 755. "Savaş sonrası 'yerinden edilmiş kişiler' tanımı, bu törende 'vatansızlığı' bir kez ve tamamen yok sayarak ortadan kaldırmak için açıkça icat edilmiştir." Benim çevirim [Almancadan].

230. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen (Stanford: CA: University of Stanford Press, 1998); Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*; Jacques Rancière, "Who Is the Subject of the Rights of Man?", in *The South Atlantic Quarterly* 203, no. 2/3 (Spring/Summer 2004), 297-310. Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty* (New York: Zone Books, 2010) adlı kita-

binda devlet egemenliğinin sınırların kontrolüne referansla geçirdiği dönüşümleri tartışmıştır.

231. Bu tarihsel dönemlere ilişkin bir tartışma için Elisabeth Young-Bruehl, *For Love of the World*, 113-’e çok şey borçluyum; ayrıca bakınız Jeremy Adelman, “Pariah: Can Hannah Arendt Help Us Rethink Our Global Refugee Crisis?”, *Wilson Quarterly* 40, no. 2 (Spring 2016), <http://wilsonquarterly.com/quarterly/looking-back-moving-forward/pariah-can-hannah-arendt-help-us-rethink-our-global-refugee-crisis/>.

232. Yahudi mültecilerin Pireneler üzerinden İspanya ve Portekiz’e kaçmalarına yardım eden Avrupalı sosyalist ve komünistlerden oluşan organize grupların canlı bir anlatımı için Lisa Flittko’nun otobiyografisine bakınız, *Escape through the Pyrenées*, çev. David Koblitz (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1991 [1985]). Bu kitabı dikkatime sunduğu için Jürgen Habermas’a çok teşekkür ederim. Albert Hirschman o dönemde Marsilya’daki Dost Hizmetleri Komitesi’nden Varian Fry ile birlikte Arendt gibi mültecilerin Amerika Birleşik Devletleri’ne yerleştirilmesine yardımcı olmak için çalışıyordu. Onun rolüne ilişkin bir tartışma için yukarıdaki 8. bölüme bakınız.

233. Arendt, “Es gibt nur ein einziges Menschenrecht,” *Die Wandlung* (1949), 754–70; Cf. also *OT*, 296–97.

234. “Karl Marx and the Tradition of Political Thought,” birinci ve ikinci taslaklar (1953), Kongre Kütüphanesi’ndeki Hannah Arendt Papers’da bulunan 71 numaralı dosya. Arendt, “Totalitarian Elements of Marxism” başlığıyla Guggenheim bursuna başvurmuş ve 1952 yılında bursu kazanmıştır. Ayrıca bakınız Arendt, “The Concept of History: Ancient and Modern,” BPF, 41-91; özellikle Marx üzerine bkz. BPF, 77-82; ayrıca Arendt, “From Hegel to Marx,” *The Promise of Politics*, ed. ve Jerome Kohn’un girişiyle birlikte (New York: Schocken Books, 205), 70-81.

235. Bakınız Benjamin, “Tarih Felsefesi Üzerine Tezler” in Benjamin, *Illuminations*, 253–65.

236. Pasaj şöyledir: “Hiçbir uygarlık belgesi yoktur ki aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın. Ve böyle bir belge barbarlıktan arınmış olmadığı gibi, barbarlık onun bir sahibinden diğerine aktarılma biçimini de kirletir.

Bu nedenle bir tarihsel materyalist kendisini mümkün olduğunca ondan ayırır. Tarihi tersine çevirmeyi kendi görevi olarak görür.” Benjamin, *Illuminations* içinde, ed. Arendt, 248.

237. Son on yıldaki çeşitli yazılarımda Arendt’in siyasi düşüncesindeki normatif temellerin eksikliği eleştirdim ve onun haklara sahip olma hakkını “iletişimsel özgürlük” kavramıyla uzlaştırmaya çalıştım. Bakınız Benhabib, *The Rights of Others*, 49-71; Benhabib, *Dignity in Adversity*, 41-57; ve son olarak Benhabib, *Kosmopolitismus ohne Illusionen: Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, 46-77. Arendt’in çalışmasındaki bu özel meseleyi yeniden ele almamın nedeni, yalnızca Arendt’in gözlemlerinin günümüz için geçerliliğini sürdürmesi değil, aynı zamanda çağdaş akademisyenler tarafından çok önemli birkaç yeniden yorumun, özellikle de Ayten Gündoğdu’nun *Rightlessness in an Age of Rights* adlı kitabının yayınlanmasıdır. *Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants* (Oxford: Oxford University Press, 2015) ve Alison Kesby, *The Right to Have Rights. Citizenship, Humanity, and International Law* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2012).

238. Christoph Menke, “The ‘Aporias of Human Rights’ and the ‘One Human Right’: Regarding the Coherence of Hannah Arendt’s Argument,” in *Social Research: An International Quarterly* 74, no. 3 (Güz 2007): 739-62, burada 742.

239. Menke’nin Arendt’in hukuk tarafından ortaya konmayan hakların “saçma sapan şeyler” olduğunu kabul ettiği yönündeki ısrarına bkz. Ibid., 755; cf. Jeremy Bentham, *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, 11 cilt (Edinburgh ve Londra: W. Tait, 1843), cilt 2, 501; Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3. baskı. (Notre Dame: Notre Dame Üniversitesi Yayınları, 2007 [1981]), 67.

240. Arendt, “‘The Rights of Man’: What Are They?” *Modern Review* 3, no. 1 (1949), 24-37.

241. Menke, “Aporias of Human Rights,” 752.

242. Ibid., 756.

243. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 166.

244. Ibid.

245. Ibid., 172.

246. Eylemin “ilkeleri” üzerine bkz: Arendt, “What Is Freedom?”, BPF içinde, 152-53; Arendt, “Montesquieu’s Revision of the Tradition”, *The Promise of Politics* içinde, 63-70.

247. Balibar’ın “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi” hakkındaki tartışmasına bakınız: “Eğer gerçekten kelimesi kelimesine okunmak istenirse, Bildirge aslında eşitliğin özgürlükle özdeş olduğunu, özgürlüğe eşit olduğunu ve bunun tersinin de geçerli olduğunu söyler. Her biri diğerinin tam ölçüsüdür. Bu, kasıtlı olarak barok bir ifadeyle, eşitlik önermesi olarak adlandırmayı önerdiğim şeydir – imkânsız ve yine de sadece bir kelime oyunu olarak mümkün olan, yine de tek başına ana önermeyi ele alan bir portman-teau terim.” Étienne Balibar, *Equaliberty. Political Essays*, çev. James Ingram (Durham ve Londra: Duke University Press, 2014), 46.

248. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 183.

249. Ibid., 185.

250. A.g.e., 186. Demokratik yineleme ve hukuk üretkenliği yukarıdaki 1. bölümde ele alınmıştır.

251. Bir yanda Habermas’tan esinlenen evrensel pragmatik ve ders dışı etik ile diğer yanda Fransız teorisinin çeşitleri (Foucaultcu, Derridacı ve Rancière’den esinlenen) arasında süregelen anlaşmazlık, her zaman güç, ikna veya retorikle iç içe geçen söz edimlerinin, geçerlilik iddialarını hedefleyen söz edimlerinden bu kadar net bir şekilde izole edilip edilemeyeceğine dayanmaktadır. Başka bir deyişle, edimsellik kuramcıları, söz edimlerinin “illocutionary” ve “perlocutionary” boyutlarının bu kadar net bir şekilde ayrılabileninden şüphe duymaktadır. McCarthy’nin isabetli ifadesiyle, “akıl saflığını korur”, bkz. Thomas A. McCarthy, “The Critique of Impure Reason. Foucault and the Frankfurt School,” *Political Theory* içinde 18, no. 3 (1990): 437-69. Matheson Russell ve Andrew Montin yakın zamanda “The Rationality of Political Disagreement: Rancière’s Critique of Habermas,” *Constellations* 22, no. 4 (2015): 543-54.

252. Bu ifade Hannah Arendt’in gazeteci Gunther Gauss ile yaptığı röportajdan alınmıştır, “Hannah Arendt im Gespräch mit Günter Gauss,” <https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4>. 28 Ekim 1964 tarihinde gerçekleştirilmiştir. İngilizce kısaltılmış bir versiyonu Arendt, *Essays in*

Understanding, 1-24'te mevcuttur. Ayrıca toplama kamplarını "daha önce bilmediğimiz radikal bir kötülüğün ortaya çıkışı ... modern siyasete, aslında bizim anladığımız şekliyle siyasete asla dahil olmaması gereken bir şeyin dahil olmuş gibi görüldüğünün fark edilmesi" olarak tanımlamasına da bakınız (OT, 443).

253. Benhabib, "In the Shadow of Aristotle and Hegel. Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy", *Situating the Self* içinde. *Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, 23-67. Küçük anlaşmazlıklara rağmen benim pozisyonum Rainer Forst'a yakındır, *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*, çev. Jeffrey Flynn (New York: Columbia University Press, 2007), 203-67.

254. Kesby şöyle yazmaktadır: "Yer, haklara sahip olma hakkını incelemek için özellikle zengin bir kavramdır, çünkü sadece hak sahibi olunan yer veya alan sorusunu gündeme getirmekle kalmaz, aynı zamanda bir kişinin statüsünü veya hak sahibi olarak tanınma araçlarını ve bunun sonucunda sağlanan insan haklarının korunma düzeyini de gündeme getirir. Bu katmanlı anlamlar göz önünde bulundurulduğunda, yinelenen bir soru... 'uluslararası hukuk sistemi içinde "yerinde" olmanın ne anlama geldiği' ve 'kimin yerinde olmadığı'dır." Kesby, *The Right to Have Rights: Citizenship, Humanity, and International Law*, 6-7.

255. Arendt, Aristoteles'ten alıntılanarak şöyle yazar: "Herkes görünen şey için varlık diyoruz" (HC, 199). Görünen olarak varlığın Heidegger'in "alethia" doktriniyle ilişkisini ve Arendt'in Aristoteles ve Heidegger'e borçluluğunu *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 114-17'de inceliyorum.

256. Bruno Bettelheim, "Individual and Mass Behavior in Extreme Situations," *Journal of Abnormal and Social Psychology* 38 (1943); Eli Wiesel, Night, çev. Marion Wiesel (New York: Hill and Wang, 2006 [1972]), ilk olarak Fransız'da La Nuit (Paris: Les Editions de Minuit, 1958) adıyla yayımlanmıştır; Primo Levi, *Survival in Auschwitz: If This Is a Man*, çev. Stuart Woolf (New York: Touchstone, 1996), İtalyanca orijinali *Se questo è un Uomo* (Torino: Giulio Einaudi, 1947); Imre Kertész, *Fatelessness*, çev. Tom Wilkinson (New York: Vintage International, 2004 [ilk Hungarca basım, 1975]).

257. *The Origins of Totalitarianism* Arendt, David Rousset, *Les Jours de Notre Mort* (Paris: Pavois, 1947) ve Bruno Bettelheim, “On Dachau and Buchenwald,” in *Nazi Conspiracy and Aggression*, cilt 7 (Mayıs 1938 - Nisan 1939) adlı eserlerini kaynak olarak gösterir. Bkz. OT, 439.

258. Bakınız <http://www.un.org/en/documents/udhr/>.

259. Bu yasal gelişmelerin Arendt’in haklara sahip olma hakkı üzerindeki etkilerinin hepsi de yararlı olmayan – en net analizi Kesby, *The Rights to Have Rights*, 39-66; 92-111’de bulunmaktadır..

260. Benhabib, *The Rights of Others*, 134-42. Kesby’nin analizi, bu çalışmada haklara sahip olma hakkını “politik üyelik hakkı” olarak ayrıştırırken, uyruklu hak ile vatandaşlık hakkını tek bir başlık altında topladığını görmemi sağladı (Benhabib, *The Rights of Others*, 3). Kesby, Paul Weiss’in *Nationality and Statelessness in International Law* [(Alphen an den Rijn: Sijthoff and Noordhoff, 1979), 2nd edn., 4-5] adlı eserinden “uyruklu devlet üyeliğinin dışsal yönleriyle, vatandaşlık ise birey ve devlet arasındaki ilişkiyle ilgilidir ve çoğu devletin hukukuna göre ‘tam üyelik’ (politik haklar da dahil olmak üzere) anlamına gelir” ifadesini alıntılanmaktadır. Kesby, *The Right to Have Rights*, 43. Bu ayrımı korumak önemlidir çünkü tüm vatandaşlar tam vatandaşlık haklarına sahip değildir: ırk, etnik köken, dil topluluğu veya suçlular ve mahkûmlar gibi medeni statü temelinde haklarından mahrum bırakılabilirler. Tam vatandaşlık hakları her zaman siyasi çekişme konusudur.

261. Arendt, “There is only one human right,” 768. Almancası şöyledir: “Yalnızca egemen ulusların barışta ve savaşta ilişkilerini düzenleyen yasalar ve anlaşmalarla ilgilidir.” Benim çevirim [Almancadan].

262. Ibid., 768.

263. Bkz. <http://www.unhcr.org/3b66c2aa10.html>.

264. Tania Inlaender, “Status Quo or Sixth Ground? Adjudicating Gender Asylum Claims,” *Migrations and Mobilities: Citizenship, Borders and Gender*, ed. Seyla Benhabib ve Judith Resnik (New York ve Londra: New York University Press, 2009), 356-80.

265. Bkz. <http://www.achpr.org/instruments/refugee-convention>.

266. Bkz. www.oas.org/dil/1984_Cartagena_Declaration_on_Refugees.pdf, art. 3.

267. Didier Fassin, *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2012), 4.

268. A.g.e., 246. Bu ihtiyatlı değerlendirme, çok beğenilen kitabı *The Last Utopia* (Son Ütopya) olan Samuel Moyn'un sözleriyle karşılaştırılmalıdır: Tarihte insan hakları, yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğinde ilerici topluluğu saran insan hakları konusundaki sarılık hissini en iyi şekilde göstermektedir. Moyn, *The Last Utopia*: (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), 171'de bazılarının "bir zamanlar siyasetin kendisinde aranan saf amaç duygusunu siyasetin ahlaki bir eleştirisi yoluyla" elde etmeye çalıştığını yazıyor; ayrıca insan hakları "başarısız siyasetin yerine makul bir ahlaki" ikame ediyordu (175). Ve daha keskin bir formül kullanarak, insan haklarının "antipolitika" içinde doğduğunu ve "siyasi ütopyalar öldüğünde ahlaki bir ütopya" olarak hayatta kaldığını söyler (214). Bu iddialar sadece kışkırtıcı olmakla kalmıyor, aynı zamanda asla açıklığa kavuşturulmayan iki anlamlılığı da varsayıyor. Ahlak siyasete, ütopyacılık gerçekçiliğe, liberal enternasyonalizm ve kozmopolitizmin demokratik egemenliğe karşıt olduğu söylenir. İronik bir şekilde, ulusal egemenlikçi düşüncelerin en keskin eleştirmeni olan Hannah Arendt, Moyn tarafından insan hakları tarihinin "ulus-devletin insanlık için arzu edilen bir forum olarak kalıcılığını" ortaya koyduğu iddiasıyla kendi tarafına çağrılır (*The Last Utopia*, 212). Moyn'un çalışması, eski moda, ulus-devlet merkezli siyasi gerçekçilik ile normatifliğe yönelik postmodern şüpheciliği bir araya getiren, siyasi anlayışımızdaki ahlaki olmayan bir dönüşün parçasıdır. Görüş alışverişimiz için bkz: Benhabib, "Sahte İkiliğin Ötesine Geçmek. On Samuel Moyn's *The Last Utopia*," in *Qui Parle* 22, no. 1 (Fall-Winter 2013): 81-93; ve Moyn'un bana ve diğer eleştirmenlere verdiği yanıt, "The Continuing Perplexities of Human Rights", aynı sayıda, 95-115.

269. Jacques Rancière, "Who Is the Subject of the Rights of Man?", 297-310. Rancière, Arendt'in çalışmalarını başka bağlamlarda da tartışmaktadır, ancak bunlarla ilgilenmek bu bölümün amaçlarının ötesindedir: Bkz: *Disagreement: Politics and Philosophy*, çev. J. Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999); *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, çev. S. Corcoran (Londra: Continuum, 2010); *On the Shores of Politics*, çev. L. Heron (Londra: Verso, 1995).

270. Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?,” 298.

271. Yaşam üzerinde karar verme yetkisi olarak anlaşılan biyopolitik egemenlik, bios (politik olarak nitelikli yaşam) ile zoë (doğal yaşam) arasındaki metafizik ayrımı farklı biçimlerde sürdürmektedir. Mülteciler, bios ve zoë, hukuk ve şiddet arasındaki bu tehlikeli bölünmeye yakalanarak *hominessacri* haline gelirler. Bkz: Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Egemen İktidar ve Çıplak Yaşam*, 127-28. Gündoğdu’nun *Hak Çağında Haksızlık*’ta Agamben üzerine zekice değerlendirmeleri, 51-52. Foucault ve Heidegger’in bir sentezine dayanan insanlık tarihine bu eskatolojik yaklaşım, siyasi düşüncenin her zaman ayırım yapma sanatıyla ilgili olduğu Arendt’i anlamak için kullanışlı değildir.

272. Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?,” 301.

273. Bkz. Hegel, *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, preface, 79.

274. Rancière, “Who Is the Subject?,” 298

275. Ibid., 298.

276. “Yine de son olaylar ışığında, kölelerin bile hâlâ bazılarına ait olduğunu söylemek mümkündür. Bir tür insan topluluğu; emeklerine ihtiyaç duyuluyor, kullanılıyor ve sömürülüyorlardı ve bu da onları insanlığın sınırları içinde tutuyordu.” Arendt, OT, 297.

277. Rancière, “Who Is the Subject?,” 299. Gündoğdu haklı olarak Julia Kristeva ve diğerlerinin “Arendt’in İnsan Hakları’nın muğlak ve olumsal etkilerine olan dikkatini şaşkınlıklarla dolu bir discourse [söylem] olarak” yanlış okumalarına işaret eder. *Rightlessness in an Age of Rights* içinde, 217, dn. 11. Arendt’in *İnsanlık Durumu*’nda işçi hareketinin demokratik potansiyeline ilişkin dikkat çekici tartışmasına bakınız: “1848 devriminden 1956 Macar devrimine kadar, Avrupa işçi sınıfı, halkın tek örgütlü ve dolayısıyla önde gelen kesimi olması sayesinde, yakın tarihin en görkemli ve muhtemelen en umut verici bölümlerinden birini yazmıştır” (HC, 215-16). Rancière, *Rightlessness in an Age of Rights*, 85-86’nın eleştirisi için ayrıca Gündoğdu’ya bakınız.

278. Hanna Pitkin, *The Attack of the Blob*. Hannah Arendt’s *Concept of the Social* (Chicago: University of Chicago Press, 1998); Bonnie Honig, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park: Pennsylvania

University Press, 1995). Rancière'in siyasal özneleşmeye ilişkin varsayımlarının çağdaş bir eleştirisi için bakınız Ayten Gündoğdu, "Disagreeing with Rancière: Speech, Violence and the Ambiguous Subjects of Politics," *Polity* 49, no. 2 (Nisan 2017): 188-219.

279. Rancière, "Who Is the Subject?," 302.

280. Joan Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996); Linda Kerber, *Women of the Republic. Intellect and Ideology in Revolutionary America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980).

281. Arendt, "We Refugees," in Arendt, *The Jewish Writings*, 264-74, here 264.

282. Eşit çalışma koşulları hakkına ilişkin 25. Madde; sendikaya üye olma hakkına ilişkin 26. Madde; göçmen çocuklarının eğitim alma haklarına ilişkin 30. Madde; göçmenin anlayabileceği bir dilde hukuki danışmanlık hakkına ilişkin 18. Madde; Tüm Göçmen İşçilerin Haklarının Korunmasına İlişkin Uluslararası Sözleşme'nin (ICPRMW) sağlık hizmeti hakkına ilişkin 28. Maddesi, ancak belgesiz veya "düzensiz statüde" olanların statüsüne ilişkin belirsizlik bu hakları da etkilemektedir. [https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume 202220/v2220.pdf](https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%202220/v2220.pdf).

Ayrıca, 195 devlet ve taraf devletten sadece otuz sekizinin bu Sözleşmeyi imzalamış olması ve ellisinin de taraf devlet olması dikkat çekicidir; bunlar çoğunlukla gönderen ülkeler olan Küresel Güney ve Doğu ülkeleridir. Bkz. https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mt-dsg_no=IV-13&chapter=4&clang=_en.

283. Mültecilerin hakları 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesi ve 1967 tarihli Protokolleri ile; vatansız kişilerin hakları ise 1954 tarihli Cenevre Sözleşmesi ve 1961 tarihli "Vatansızlığın Azaltılması Sözleşmesi" ile düzenlenmektedir. Bkz. https://treaties.un.org/Pages/Treaties.aspx?id=5&subid=A&clang=_en.

284. Kesby, *The Rights to Have Rights*, 132-33.

285. Bakınız Benhabib, "The New Sovereigntism and Transnational Law: Legal Utopianism, Democratic Scepticism and Statist Realism," *Global Constitutionalism* 5, no. 1 (Mart 2016): 109-44, burada mahkûmların

haklarından mahrum bırakılması davasını tartışıyorum. Eski adalet bakanı Michael Gove gibi AİHM (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi) kararlarına en yüksek sesle itiraz eden bazı Muhafazakâr politikacılar daha sonra oldukça Brexit kampanyasında da aktif olarak yer almıştır. Bkz: Michael Watt ve Owen Bowcott, “Tories Plan to Withdraw UK from European Convention on Human Rights,” *Guardian* (çevrimiçi), 3 Ekim 2014. Erişim adresi: <http://www.theguardian.com/politics/2014/oct/03/tories-plan-uk-withdrawal-european-convention-on-human-rights>, erişim tarihi: 10 Ağustos 2015.

286. Kesby, *The Right to Have Rights*, first quote is on p. 98 and the second one on p. 99.

287. A.g.e., 99. Gündoğdu ayrıca ESKHUS’un devletlere belgesiz göçmenleri düzenli hale getirme yükümlülüğü yüklediğine de işaret etmektedir. Gündoğdu, *Haklar Çağında Haksızlık*, 190. Bkz. ICPRMW, md. 35.

288. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 117.

289. Judith Resnik, “‘Yetki Alanı İçinde’: Moving Boundaries, People and the Law of Migration,” *Proceedings of the American Philosophical Society* 160, no. 2 (Haziran 2016): 117-58, burada 118.

290. Itamar Mann’ın *Denizde İnsanlık* kitabındaki güçlü analizine bakınız: *Maritime Migration and the Foundations of International Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

291. Julia Schulze Wessel, “On Border Subjects: Rethinking the Figure of the Refugee and the Undocumented Migrant,” in *Constellations* 23, no. 1 (2016): 46-57..

292. A.g.e., 52. Ayrıca bakınız Matthew Longo, *The Politics of Borders. Sovereignty, Security, and the Citizen after 9/11* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

293. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 135.

7. Bölüm

294. Judith N. Shklar, *Legalism: An Essay on Law, Morals and Politics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964). Metin içindeki tüm referanslar bu baskıya aittir.

295. Bakınız Samuel Moyn, “Judith Shklar Uluslararası Ceza Mahkemesine Karşı,” *Humanity* 4, no. 3 (Kış 2013): 473-500, hukuk dergilerinde ne kadar az eleştiri yazısı çıktığını gözlemlemiş ve bunu son yıllarda Shklar’ın çalışmalarına yapılan atıfların artmasıyla karşılaştırmıştır (500, dn. 43). Bu kapsamlı inceleme yazısında Moyn, esas olarak uluslararası ceza mahkemelerinin siyaseti ile ilgilenmekte ve Shklar’ı “hukukun ortadan kaldırılamaz siyasetini” vurgulayan ilk seslerden biri olarak kabul etmektedir (474). Shklar’ın kitabının ilk eleştirileri şöyledir: H. A. Bedau, “Review,” *Philosophical Review* 76 (1967): 129-30; Brendan F. Brown, “Review,” *University of Toronto Law Journal* 17 (1967): 218-25; Francis R. Aumann, “Review,” *Journal of Politics* 27 (1965): 703-5.

296. Shklar, “A Life of Learning,” *Liberalism without Illusions* içinde. *Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, ed. Bernard Yack (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 263-81. [Orijinal olarak Charles Homer Haskins Lecture, American Council of Learned Societies, Washington, DC, Nisan 1989’da verilmiş ve ACLS Occasional Paper No. 9 olarak yayımlanmıştır]. Shklar şöyle yazıyor: “1939’da, kitapların hatta korkunç olanların bile, ortaya çıkarabilecekleri her şeyden çok daha korkunç olan bir dünyada en iyi sığınağım olacağını anlamıştım. Ve işte böylelikle bir kitap kurdu oldum. Bu aynı zamanda çocukluğumun da sonuydu.” “A Life of Learning,” 264. Shklar’ın hayatı hakkında daha fazla tartışma için bakınız Andreas Hess, *The Political Theory of Judith N. Shklar* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 23-39. Hess, Judith Shklar’ın 1981 yılında Judith B. Walzer ile gerçekleştirdiği ve Radcliffe College’da bulunan Harvard Üniversitesi Murray Araştırma Arşivi’nde yer alan dikkate değer otobiyografik söyleşiden faydalanmaktadır. Bkz: Judith B. Walzer, “Harvard Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi’ndeki Kadrolu Kadınların Sözlü Tarihi.” (1988). Hadl. 1902.1/00709. Murray Araştırma Arşivi. Bu arşivleri ziyaret etme ve eğer yayımlanabilirse sadece Shklar’ı daha iyi anlamak için değil, 1950’lerde Amerika Birleşik Devletleri’nde siyaset teorisinin gelişim tarihini aydınlatmak için de çok değerli olacak bu konuşmayı dinleme şansım oldu. Carl Friedrich’in bazı Weimar sorunlarını ve kaygılarını Amerikan akademisine taşımadaki rolü ve bunların Zbigniew Brzezinski’nin yanı sıra

Henry Kissinger ve onun öğrencisi olan diğer pek çok kişi üzerindeki etkisi özellikle önemlidir.

297. Bu tartışmanın bazı bölümleri daha önce Benhabib, “Judith Shklar’s Dystopic Liberalism,” in *Social Research. An International Quarterly* 61, no. 2 (Summer 1994): 477-88.

298. W. A. Galston, “Realism in Political Theory,” *European Journal of Political Theory* 9, no. 4 (2010): 385-411. Katrina Forrester’in önemli makalesine bakınız, “Judith Shklar, Bernard Williams and Political Realism,” *European Journal of Political Theory* 11, no. 3 (2012): 247-72. Forrester, Shklar’ın özellikle John Rawls’un “yüksek liberalizmi” ile kabul edilenden daha fazla ortak noktası olduğunu savunmaktadır.

299. Shklar, *Legalism*, 125. Yüzyıl ortasındaki realist pozisyonun ve özellikle Hans Morgenthau’nun pozisyonunun daha farklı bir açıklaması için William Scheuerman’ın aydınlatıcı makalesine bakınız, “The Realist Revival in Political Philosophy, or: Why New Is Not Always Improved,” *International Politics* 50, no. 6 (2013): 798-814. Tiphaine Dickson da Shklar’ın çalışmalarının uluslararası ilişkiler ve uluslararası hukuk için önemi-ne odaklanarak Morgenthau’nun Shklar’ın uluslararası hukuk alanındaki yasalılık eleştirisini paylaştığını iddia etmektedir. Bkz: Tiphaine Dickson, “Shklar’s Legalism and the Liberal Paradox,” *Constellations* 22, no. 2 (2015): 188-98. Shklar’ın uluslararası gerçekçiliği bir tür siyasi kararcılığa düşmekle eleştirdiği erken dönem eleştirisi için bkz: “Gerçekçilik uluslararası ilişkilere yönelik betimleyici bir yaklaşım değildir. Son derece didaktiktir. Siyaset, onları uygulayabilecek güce sahip olanlar tarafından alınan kararlar meselesi olmalıdır.” Shklar, “Decisionism,” *Nomos 7: Rational Decision* içinde, ed. Carl Friedrich (New York: Atherton Press, 1964), 3-17, burada 11.

300. Judith Shklar, “The Liberalism of Fear,” ilk olarak *Liberalism and the Moral Life* (1989), ed. Nancy Rosenblum ve Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, ed. Stanley Hoffmann, George Kateb’in önsözüyle (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 5-20.

301. Cf. Habermas, *Between Facts and Norms* (1996 [1992]).

302. See Horkheimer and Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1944), “Preface.” English trans. John Cumming, *The Dialectic of Enlightenment*, xi-xvii.

303. Shklar, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976). Judith Walzer ile yaptığı söyleşide Shklar, bu kitabın en az memnun kaldığı kitap olduğunu belirtmektedir. Judith B. Walzer ile yapılan "Harvard Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde Kadrolu Kadınların Sözlü Tarihi" (1988) başlıklı röportaja bakınız. Hadl. 1902.1/00709. Murray Araştırma Arşivi.

304. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), English trans. A. V. Miller, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 252–62. Ayrıca benim tartışmam için bakınız: Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia*, 72–87.

305. Hegel'in *Kategorik Buyruğu* yalnızca bir çelişmezlik ilkesi olarak yorumlaması, Kant'ın ahlak felsefesi üzerine çalışan tüm akademisyenler tarafından hiçbir şekilde kabul edilmemektedir. Klasik bir eleştiri için bkz: H. J. Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971). Ayrıca Bernard Williams'ın Hegelci eleştiriye keskin bir şekilde yeniden ifade ettiği çalışmasına bakınız: *Ethics and the Limits of Philosophy* (Londra ve New York: Routledge, 2006 [1985

306. Şöyle yazıyor: "Tarihsel kurumlar olarak hukuk sistemlerinin 'varoluşları' ... apaçık olmaktan uzaktır. İnsanlık tarihindeki hiçbir şey apaçık değildir. Biçimcilik bu 'varoluşu' yaratır çünkü destekçileri bir hukuk sisteminin düzgün işleyebilmesi için 'orada' olması gerektiğini düşünür." *Legalism*, 35..

307. Steven White, *Political Theory and Postmodernism* (New York: Cambridge University Press, 1991).

308. Moyn, "Judith Shklar versus the International Criminal Court," 474; Shklar kendi çalışmasıyla ilgili bu gözlemleri *Legalism*'in yeni baskısına yazdığı önsözde dile getirmiştir: *Law, Morals and Political Trials* (Cambridge: MA: Harvard University Press, 1986), Xi-Xii, "Yazdığım kitaplar arasında en sevdiğim olan *Legalism*, Eleştirel Hukuk Çalışmaları Hareketi'nin 'saldırıları' ile kıyaslandığında, radikal bir öfke olmaktan çıkıp sıradanlaştı" yorumunda bulunmuştur. Shklar, "A Life of Learning," 274-75. Shklar'ın tezlerini dikkatli bir şekilde değerlendiren Robin West, "Shklar'ın kitabının yayımlanmasından bu yana geçen kırk yıl içinde, kitabın tamamının değil

ama büyük bir kısmının zamanın testinden geçtiğini” ileri sürmektedir. Robin West, “Reconsidering Legalism,” *Minnesota Law Review* 88 (2003): 119-58, burada 122. West, Shklar’ın eleştirel hukuk çalışmaları hareketi tarafından öne sürülen ve “hukukçuluğun temel amaçlarının - hem bireysel hem de devlet davranışlarının kurallar aracılığıyla kontrol edilmesi - kuralların - herhangi bir kuralın - içsel belirsizliği nedeniyle başarılmasının imkânsız olduğu” iddiası olarak tanımladığı çok daha “kapsamlı hukukçuluk eleştirisini” kabul etmediğine işaret etmektedir. West, “Reconsidering Legalism,” 127. Burada daha fazla geliştiremediğim “hukuki gerçekçilik” ve “eleştirel hukuk çalışmaları” arasındaki farklar hakkında yorum yaptığı için Blake Emerson’a teşekkür ederim. Shklar “Decisionism,” 8-10’da hukuki gerçekçilik hakkında yazmaktadır.

309. Shklar, “In Defense of Legalism,” *Journal of Legal Education* 19, no. 1 (1966): 51-58, here 53.

310. Ayrıca şu ifadesine de bakınız: “Kelsen ‘temel’ normu tanımlamaz. Otoriteyi meşrulaştıran şey nihayetinde ahlaki olandır.” Harvard Widener Kütüphanesi Judith Shklar Arşivi, “Hukuk ve Ahlak” konulu Box 18, (1963), kart 14. Shklar dersleri için indeks kartları aracılığıyla notlar tutmuştur ve bu notlar şimdi bu dosyalarda yer almaktadır. Kelsen’in mirası ve teorisi hakkında daha olumlu bir değerlendirme için bkz. “Editörün Girişi,” Hans Kelsen, *The Essence and Value of Democracy*, Nadia Urbinati and Carlo Invernizzi Accetti, eds. ve Brian Graff, çev. (New York ve Toronto: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2013): 1-25.

311. Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein’s Vienna*, ilk olarak 1973 yılında Simon and Schuster, New York tarafından “Elephant Paperbacks” olarak basılmış ve 1996 yılında Ivan R. Dee Publisher tarafından yeniden basılmıştır: Chicago.

312. Shklar, “In Defense of Legalism,” 53

313. Ibid., 53, fn. 5. The Weber quote comes from: Max Weber, *On Law in Economy and Society*, ed. Max Rheinstein (Cambridge, MA: Touchstone, 1954), 4-5.

314. William E. Scheuerman, “Authoritarian Populism and the Rule of Law” başlıklı makalesinde “hukukun üstünlüğü” ile “hukukçuluk” arasında

dikkatli bir ayırım yapmaktadır. Hukukun üstünlüğünün savunulması Shklar'ın siyaset teorisinin tüm aşamaları için çok önemlidir; hukukçuluk ise hukukun üstünlüğünün ne anlama geldiğinin dar bir yorumudur. Bu önemli bir ayırımdır ve Shklar'ın pozisyonunun inceliklerini göstermektedir. Judith N. Shklar'da ileri gelenler: *A Political Companion*, ed. Sam Ashenden ve Andreas Hess (Philadelphia: University of Pennsylvania Press.)

315. Moyn, "Judith Shklar versus the International Criminal Court," 494.

316. Ibid.

317. Ibid., 495.

318. Shklar, "In Defense of Legalism," 58.

319. Yaklaşık yirmi yıl sonra, Aristoteles, Montesquieu, A. V. Dicey, Lon Fuller, Ronald Dworkin ve Roberto Unger'in hukukun üstünlüğü modellerini tartıştığı kapsamlı bir makalede Shklar, hukukun üstünlüğünü bir yandan hukuksal çarpıtmalara ve aşırı idealleştirmeye, diğer yandan da eleştirel hukuk çalışmaları tarzı çürütmelere karşı savunur. Mahkemeleri yöneten kuralların futbol maçlarını ya da serbest piyasa işlemlerini düzenleyen kurallara benzer şekilde anlaşılması halinde hukukun üstünlüğünü tartışmanın pek bir anlamı olmadığı sonucuna varıyor. Ancak "Şiddet korkusundan, keyfi yönetimin güvensizliğinden ve adaletsizliğin ayrımcılığından yola çıkılırsa, Hukukun Üstünlüğü için önemli bir yer bulmaya doğru yol alınabilir." Shklar, "Political Theory and the Rule of Law", Shklar, *Political Thought and Political Thinkers* içinde, 21-38, burada, 38. Bu makale ilk olarak *The Rule of Law*, ed. A. Hutchinson ve P. Monahan (Toronto: Carswell, 1987).

320. *Ordinary Vices* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1984) adlı kitabında Shklar, ikiye yüzlülük, züppelik, ihanet ve yanlış antropi gibi ahlaksızlıklar ile liberal demokrasiler arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Legalizm, demokratik liberalizme özgü bir ikiye yüzlülük biçimi olabilir, çünkü liberal demokrasinin temel normu yönetilenlerin rızasıdır, "ve rıza kolay kazanılmaz ya da korunmaz. Bunu elde etmek için kullanılan araçlar hükümetlerin ikiye yüzlülüğünü artırmaya mahkûmdur" (70). Ayrıca, gündelik hayatın demokrasisi "birbirimizle sanki sosyal konumumuz birbirimize bakışımızda bir kayıtsızlık meselesiymiş gibi konuş-

mamız gerektiği iddiasına dayanır” (77). Andrea Sangiovanni’ye yasacılığı bir tür ikiyüzlülük olarak düşünme önerisi için teşekkür ediyorum. Ancak “ikiyüzlülük” kavramının sıradan ahlaki anlayışta ahlaki açıdan ne kadar sakıncalı olma eğiliminde olduğu göz önüne alındığında, yasacılığı bir ikiyüzlülük biçimi olarak adlandırmak yardımcı olmaz. Shklar’ın düşüncesi, kendisini uzak tutmak istediği bir tür çürütme eleştirisinin kıyısında dans etmeye devam etmektedir.

321. Shklar’ın Tokyo duruşmalarının kavramsal saçmalıklarına dair gözlemleri ve Başsavcı Joseph Keenan’ın çalışmalarına dair sardonik yorumları, günümüzde uluslararası hukuka yönelik postkolonyal eleştirilerin çoğunu öngörmektedir (*Legalism*, 181ff.). Bay Keenan’ın “iyi ve kötünün Hristiyan-Yahudi mutlaklarının” evrensel geçerliliğe sahip olduğu iddiasını yorumlayan Shklar, şu iddiada bulunmaktadır: “Yahudi-Hristiyan etiği Japonlar için ne anlama gelebilir ki?” (183). Uluslararası hukukun postkolonyal bir eleştirisi için bkz. Anthony Anghie, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). Ancak Shklar sadece Amerikalı savcının kalın kafalılığına mı itiraz ediyordu, yoksa aklında daha radikal bir itiraz mı vardı, örneğin savaş suçluları için böylesine büyük kültürel uçurumların ötesinde bir yargılama yapmanın meşruiyeti gibi? Tokyo yargılamalarını, tıpkı Nürnberg’de olduğu gibi, neden bir tür “yaratıcı politika” olarak göremiyordu? Ne de olsa Japonya, Shklar’ın varsaydığı kadar Batı’nın hukukilik anlayışından uzak ve bu konuda bilgisiz değildi. Tokyo Savaş Suçları Davası’nın meşruiyetine ilişkin tartışmaların yeni tarihsel kanıtlar ışığında ele alındığı yakın tarihli bir çalışma için bakınız: Yuma Totani, *The Tokyo War Crimes Trial: The Pursuit of Justice in the Wake of WW II. Harvard East Asian Monograph*, 299 (Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press, 2008).

322. Tiphaine Dickson ve Robin West, Shklar’ın uluslararası hukukun ve uluslararası mahkemelerin meşruiyetine ilişkin değerlendirmesini Samuel Moyn’un “Judith Shklar versus the International Criminal Court” başlıklı makalesine kıyasla daha incelikli bir şekilde ele almaktadır. Bkz. Dickson, “Shklar’s Legalism and the Liberal Paradox,” 193-94; West, “Reconsidering Legalism,” 122-24.

323. "Totalitarizmin Gölgesinde Uluslararası Hukuk ve İnsani Çoğul-
luk: Hannah Arendt ve Raphael Lemkin" başlıklı tartışmama bakınız, Ben-
habib, *Dignity in Adversity*, 41-5.

324. Bu soru, Shklar'ı çok kıskırtan Hart-Fuller tartışmasının merke-
zinde yer alıyordu. Hart, 1944 yılında kocasından kurtulmak isteyen bir
kadının, Hitler hakkında sarf ettiği hakaretamiz sözler nedeniyle kocasını
yetkililere ihbar etmesi olayını tartışmaktadır. Kocasını tutuklanmış ve ölüm
cezasına çarptırılmış, ancak idam edilmeyip cepheye gönderilmiştir. Kadın
1949 yılında Batı Almanya'da bir mahkemede "bir kişiyi yasadışı olarak
özgürlüğünden yoksun bırakma" suçlamasıyla yargılandı. Kadın, Nazi ya-
salarına göre hiçbir suç işlemediğini savundu. Temyiz mahkemesi kadının
suçlu olduğuna karar verdi çünkü Nazi yasası "tüm saygın insanların vic-
danına ve adalet duygusuna aykırıydı". Hart, "bu sonuçtan duyulan kayıt-
sız şartsız memnuniyet bana histeri gibi geliyor" gözleminde bulunmuştur.
H.L.A. Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals," *Harvard
Law Review* 71, no. 4 (Şubat 1958): 593-629; tırnak içindeki ifadeler Hart'ın
tartışmasından alınmıştır, burada 618-19; Lon L. Fuller tarafından verilen
cevaba bakınız, "Positivism and the Fidelity to Law-A Reply to Professor
Hart," *Harvard Law Review* 71, no. 4 (Şubat, 1958): 630-72. Fuller şöyle yaz-
maktadır: "İlk olarak, Profesör Hart kötü amaçların da iyi amaçlar kadar tu-
tarlı ve içsel bir mantığa sahip olabileceğini varsayıyor gibi görünmektedir.
Ben kendi adıma bu varsayımı kabul etmeyi reddediyorum" (636).

325. Shklar, "Review Essay" of *Between Past and Future* by Hannah
Arendt, in *History and Theory* 2, no. 3 (1963): 286-92; "Hannah Arendt's
Triumph," *The New Republic* 173, no. 26 (December 27, 1975): 8-10; "Ret-
hinking the Past," Shklar, *Political Thought and Political Thinkers* içinde,
ed. Stanley Hoffmann, 352-61 [orijinali *Social Research* 44 (1977): 80-90'da
yayınlanmıştır]; "Hannah Arendt as Pariah," *Political Thought and Politi-
cal Thinkers*, 362-75, [orijinali *Partisan Review* 50, no. 1 (1983): 64-77'de
yayınlanmıştır]. Bu son makale, Young-Bruehl'ün Arendt biyografisi *For
Love of the World*'ün (1983) yayınlanmasıyla ortaya çıkan eleştirel bir yazı
gibi görünüyor; Shklar, *Review of Hannah Arendt, Lectures on Kant's Politi-
cal Philosophy*, ed. ve Ronald Beiner'in yorumlayıcı bir denemesiyle birlikte.

(Brighton: Harvester Press, 1982), in *The Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 9 (Spring-Summer 1984): 42-44.

326. Shklar, "Hannah Arendt's Triumph," 8.

327. Shklar, "Hannah Arendt as Pariah," 363.

328. Ibid., 364.

329. Ibid., 375.

330. Shklar'ın Arendt'in *Between Past and Future* (Geçmiş ve Gelecek Arasında) adlı kitabına dair 1963 tarihli incelemesi Eichmann kitabıyla ilgili değildir; Arendt'in *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler) adlı kitabına dair 1984 tarihli son incelemesinde de bu tartışmadan bahsedilmemektedir. En ilginç, Shklar 1975'te Arendt'e yazdığı övgü yazısında ("Hannah Arendt'in Zaferi") Eichmann'a hiç değinmez ve kendisini *Totalitarizmin Kökenleri, İnsanlık Durumu ve Devrim Üzerine* kitaplarını tartışmakla sınırlar. *Eichmann Kudüs'te*'ki Eichmann da "Geçmiş Yeniden Düşünmek"te tartışılmıyor.

331. Shklar, "Hannah Arendt as Pariah," 372.

332. Arendt'in tarihsel kaynak ve belgeleri kullanımına yönelik bir eleştiri için Hans Mommsen'in *Eichmann in Kudüs* kitabının 1986 tarihli Almanca baskısına yazdığı girişe bakınız; İngilizce çevirisi "Hannah Arendt and the Eichmann Trial" olarak yayımlanmıştır, Hans Mommsen, *From Weimar to Auschwitz: Essays in German History*, çev. Philip O'Connor (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991): 254-78. Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews* (New York: Holmes and Meier, 1986 [1961]); Raoul Hilberg, *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish Catastrophe, 1933-1945* (New York: Harper Collins, 1992).

333. Shklar, "Hannah Arendt as Pariah," 373.

334. Shklar, *Ordinary Vices*, 2.

335. Çoğumuz gibi Shklar'ın da Arendt-Heidegger ilişkisini ilk olarak Young-Bruehl'in anlattıkları sayesinde öğrendiği ve bu durum karşısında oldukça sarsıldığı ve Arendt'in, Shklar'ın en derin nefretini ifade ettiği Heidegger karşısındaki zayıflığını hoş görmek istemediği yönünde güçlü bir şüphem var. Shklar, Arendt için "Sonunda Heidegger'i affetmeyi kolay buldu" diye yazıyor. "Etrafını saran kültü her zaman görmüştü, hayranlarının

hiçbirinin onun ne söylediği hakkında en ufak bir fikri olmadığını gayet iyi biliyordu. Bu, aslında, gelişen Heidegger endüstrisinin hâlâ durumu. Ancak Arendt onu anlamakla kalmadı, onun felsefi büyüüne kapıldı ve öyle kaldı.” “Hannah Arendt as Pariah,” 365 içinde.

336. Shklar, “Rethinking the Past,” 353.

337. Ibid., 358.

338. Bakınız Jon Elster, *Ulysses Unbound. Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). Demosun sınırlandırılmasında ön taahhütlerin tartışılması için yukarıdaki 1. bölüme de bakınız.

339. Arendt’in Fransız Devrimi hakkındaki görüşlerinin Hegel, Burke ve de Tocqueville ile ilişkisi üzerine bir tartışma için bkz. benim *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 161-63.

340. Richard King, *Hannah Arendt and America* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2015) adlı eserinde bu tezleri Amerikan Devrimi’nin ve özellikle de “cumhuriyetçi canlanmanın” yakın dönemdeki tarihleri ışığında değerlendirmektedir, 245-71.

341. Shklar, *The Quest for Inclusion. The Tanner Lectures on Human Values* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991). Shklar, “Hannah Arendt’s Triumph” (Shklar, “Hannah Arendt’in Zaferi”, 9) adlı kitabını “On Revolution” (Devrim Üzerine) olarak adlandırdıktan sonra, “Hannah Arendt as Pariah” (Parya Olarak Hannah Arendt) adlı kitabının asidik tonunu koruyarak şöyle yazar: “Bu utanç verici kitabın gerçekten ilginç olan tek yanı, Friedrich Gentz’in iki devrimi karşılaştırmasının yeni bir versiyonu olmasıdır” (Shklar, “Hannah Arendt as Pariah”, 371. Benim vurgum). Friedrich Gentz (1764-1832) tanınmış bir Prusyalı devlet adamı ve etkili bir diplomatı; Fransız Devrimi’ne muhalefeti onu Edmund Burke’ün *Reflections on the Revolution in France* (1794) adlı eserini Almancaya çevirmeye yöneltmişti. Uzun yıllar Metternich’in sağ kolu ve Viyana Kongresi’nin (1814-15) mimarlarından biri olmuştur. Arendt’in daha önce hakkında bir kitap yazdığı Rahel Varnhagen (von Ense) ile bir ilişkisi olmuştur; bkz. *The Life of a Jewish Woman*, gözden geçirilmiş baskı ve Richard ve Clara Winston tarafından İngilizceye çevrilmiştir (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974 [1957]).

342. Shklar, *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, ch. 2, “Earning,” 63–101.

343. Anna Jurkevics, özgün bir makalesinde Arendt’in Carl Schmitt eleştirisini bu sayfalarda gün yüzüne çıkarmıştır. Bkz: Anna Jurkevics, “Hannah Arendt Reads Carl Schmitt’s *The Nomos of the Earth: A Dialogue on Law and Geo-Politics from the Margins*,” *European Journal of Political Theory* (Şubat 2015). Jurkevics, Arendt’in Schmitt’in *Nomos der Erde*’sinin (Bard College Kütüphanesi’nde bulunan) baskısındaki kenar yazılarını deşifre ediyor ve Arendt’in çok zor el yazısını Almanca’dan çeviriyor. Arendt, Schmitt’in “nemein” (almak, sahip olmak) ve “nomos” etimolojik kısaltmaları aracılığıyla kurmaya çalıştığı hukukun natüralist kökenlerini reddeder. Arendt, Schmitt’in hukuku dünyevilikten “sözde ontolojik olarak türetmesinin”, “Besitznahme” olarak adlandırılan, dünyanın emperyalist fethinde olduğu gibi, dünya üzerindeki hâkimiyetin meşrulaştırılmasına hizmet ettiği konusunda oldukça açıktır. Etimolojik olarak, “Arendt, nomos’un nemein kelimesinden geldiği ve içinde iki moment barındırdığı konusunda Schmitt’le hemfikir: ele geçirme (nemein as nehmen-to take) ve bölme (nemein as teilen-to divide),” ancak ele geçirme eyleminin kendisi, ele geçirmeyi meşrulaştıran ya da haklı çıkaran yasadan ziyade yasayı doğuruyor gibi görünmektedir. Jurkevics’in açıkladığı gibi: “Arendt, ‘hukukun kaynağı nedir’ sorusuna verdiği yanıtta Schmitt’i hukuk ve siyaset arasındaki ilişkiyi anlamamakla suçlar çünkü Schmitt siyasal olanın doğasını anlamamaktadır. Arendt için siyasetin birincil koşulu olan çoğulluk, Schmitt’in nomos’unda yoktur” (5). Arendt’e göre hukukun kökenleri insan topluluğunun kendisindedir: Hukuk polisi tanımlar ve onun tarafından önceden varsayılır; nomos olmadan polis olmaz ve bunun tersi de geçerlidir. Ayrıca bakınız Benhabib, “Carl Schmitt’s Critique of Kant. Sovereignty and International Law,” *Political Theory* 40, no. 6 (Aralık 2012): 688-713.

344. Hannah Arendt’in feminist değerlendirmeleri ve eleştirileri için bakınız Bonnie Honig, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt and Benhabib, The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 134-46.

345. Shklar’ın Arendt’in Romalılar hakkındaki yorumlarına bakınız, Shklar’a göre Arendt Romalıların “politikadaki pragmatizmini” küçüm-

semektedir. Anayasal mühendislik, yurtiçinde ve yurtdışında siyasi başarı elde etme tekniklerine yapılan vurgu.” Shklar, Geçmiş ve Gelecek Arasındaki’nın “İnceleme Denemesi”, 291.

346. Jurkevics, “Hannah Arendt Reads Carl Schmitt,” 12. Nomos ve Lex arasındaki ayrım üzerine daha fazla düşünce için bakınız Keith Breen, “Law beyond Command? Arendt’in Hukuk Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme,” Hannah Arendt ve Hukuk içinde, ed. Marco Goldoni ve Christopher McCorkindale (Oxford ve Portland: Hart Publishing, 2012), 20-24.

347. Dağıtımçı adalet meseleleriyle hiçbir zaman doğrudan ilgilenmemiş olsa da Shklar’ın düşünceleri yıllar içinde giderek radikalleşti. Serbest piyasa ideolojilerini reddetmeye devam etti ve hatta sözde “doğal” ve “insan yapımı” talihsizlikler arasındaki çizgiyi sorguladı. Bkz. dikkat çekici tartışma, Shklar, *The Faces of Injustice, Storrs Lectures on Jurisprudence, Yale Law School*, 1988 (New Haven, CT: Yale University Press, 1990), 65-71. Ayrıca Scheuerman, “Authoritarian Populism and the Rule of Law,” (Forthcoming).

348. Bakınız Bonnie Honig, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic,” *American Political Science Review* 85, no. 1 (1991): 97-113, Jacques Derrida’nın Bağımsızlık Bildirgesi’ni edimsel kuramı açısından yeni bir okumasına referansla Arendt’in çalışmasındaki kuruluşun kışkırtıcı bir yorumu için Jacques Derrida, “Declarations of Independence,” *New Political Science* 7, no. 1 (1986): 7-15.

349. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993). Forrester, Bernard Williams’ın Rawls’a yönelik daha kapsamlı eleştirisiyle karşılaştırıldığında Shklar’ın “Rawls’un başarılarını” savunmasına dair incelikli bir açıklama sunar. “Dolayısıyla Rawls’a duyduğu sempati, antiformalist realizminin yanında rahatsız edici bir şekilde durmaktadır” diye yazan Forrester, Shklar’ın Rawls’u desteklemesine yol açan şeyin “liberal reformist politikalara ve ... bir tür refah devletine yönelik ahlaki tercihi” olduğu sonucuna varır. Forrester, “Judith Shklar, Bernard Williams and Political Realism,” 261-62.

350. Robert Post, “Theorizing Disagreement: Re-Conceiving the Relationship between Law and Politics,” *California Law Review* 98, no. 4 (2010): 1319-50. Robert Post ve Reva B. Siegel tarafından “Roe Rage: Democratic

Constitutionalism and Backlash,” *Harvard Civil Rights and Civil Liberties Review* 42, no. 2 (2007)’de geliştirilen “demokratik anayasalcılık” kavramına da bakınız: 373-434.

351. Bu ders ve dersle ilgili arşiv materyalleri hakkında daha fazla tartışma için bkz, Judith N. Shklar’ın *Politika Teorisi*, 178-87.

352. Shklar, “Obligation, Loyalty, and Exile,” *Political Thought and Political Thinkers* içinde, 21-38 [ilk olarak *Political Theory* 21, no. 2 (Mayıs 1993): 181-97’de yayımlanmıştır]. Metin içinde “OLE” olarak anılacaktır; Shklar, “The Bonds of Exile,” in *Political Thought and Political Thinkers*, 56-75. Daha önce yayımlanmamıştır. Bu ikinci metne eklenen notta 1993’te yazıldığı belirtilmektedir ki 1992’de vefat ettiği için bir hata olduğu açıktır.

353. Bkz. <http://www.unhcr.org/en-us/1951-refugee-convention.html>. Accessed March 30, 2017.

354. “Pieds noirs”, kelime anlamıyla “siyah ayaklar”, Fransız yönetimi sırasında Cezayir’de yaşayan ve Cezayir 1962’de bağımsızlığını kazandıktan sonra Avrupa’ya dönen Avrupalılara (hem Müslüman hem de Yahudi) atıfta bulunmaktadır. Bkz. <https://en.wikipedia.org/wiki/Pied-Noir>. Erişim tarihi: 2 Mayıs 2017.

355. Shklar’ın Harvard’dan meslektaşı Michael Walzer, *Spheres of Justice* adlı eserinde siyasi üyelik ve aidiyet meselelerini kapsamlı bir şekilde tartışmıştır. *A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983) adlı kitabında tartışmıştır.

356. Hess, *The Political Theory of Judith N. Shklar*, 189.

8. Bölüm

357. Jeremy Adelman’ın Albert Hirschman’ın mükemmel biyografisi *Worldly Philosopher*’a çok şey borçluyum. *The Odyssey of Albert O. Hirschman* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), 465.

358. Albert O Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States* (Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1970), 2. Abbreviated in this chapter as EVL..

359. Hirschman, “Preface,” in his *Crossing Boundaries. Selected Writings* (Zone Books: New York, 1998), 8.

360. Adelman, *Worldly Philosopher* , 32. Ayrıca bakınız *Anna Barbara Sum*, “Widerspruch als Prinzip: Nachruf auf Albert Hirschman (April 7, 1915-10. Dezember, 2012),” *Geschichte und Gesellschaft* 39 (Ocak-Mart 2013): Hirschman’ın hayatı hakkında daha fazla biyografik bilgi için 125-38. Bu makale, Adelman’ın biyografisinin yayımlanmak üzere olduğu yıl ortaya çıkmıştır. Hirschman’ın Yazar, EVL’nin Almanca çevirisinin “Abwanderung und Widerspruch” başlığına atıfta bulunarak “çelişki” veya “direniş” olarak çevrilebilecek “Widerspruch” terimini kullanmaktadır. Bkz. aşağıdaki not 42.

361. Adelman, *Worldly Philosopher*, 573.

362. Amos Elon, *The Pity of It All: A History of the Jews in Germany 1743–1933*.

363. Bu ifade Hannah Arendt’in gazeteci Gunther Gauss ile yaptığı röportajdan alınmıştır, “Hannah Arendt im Gespräch mit Günter Gauss,” <https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4>.

=dsoImQfVsO4. 28 Ekim 1964 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Dil hakkındaki konuşma otuz yedinci dakikada, bu cümle ise otuz sekizinci dakikada geçmektedir. İngilizce kısaltılmış versiyonu Arendt, *Essays in Understanding*, 1-24’te mevcuttur.

364. Adelman, *Worldly Philosopher*, 60.

365. Nadia Urbinati, Hirschman’ı anarken şöyle yazıyor: “Bir insanın gurbete çıkma şekli, kendisi hakkında çok şey ortaya koyar. Hirschman Nisan 1933’te, Adolf Hitler’in iktidara gelmesinden sadece dört ay sonra Almanya’yı terk etmeyi seçti. Bu akıllıca kararı verirken, benim onun temel zihinsel alışkanlığı olarak gördüğüm, yeni rejimle ilgili şüphe-şüphe tarafından yönlendirildi. Şüphe, sorgulama ve statükoya güvenmeme eğilimi Albert ve Ursula’yı Paris’e tatile götürdü. Bu hayatlarının en iyi kararıydı.” Nadia Urbinati, “‘Hamlet’in Yanlış Olduğunu Kanıtlamak’: Albert Hirschman’ın Sosyal Düşüncesinde Şüphenin Yaratıcı Rolü,” “Albert Hirschman ve Sosyal Bilimler: A Memorial Roundtable,” *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development* 6, no. 2 (Summer 2015): 267-71, burada 268.

366. Adelman, *Worldly Philosopher*, 119.

367. Ibid., 135. Cf. also Arthur Koestler, *Darkness at Noon* (New York: Vintage, 2010 [1941]); Manès Sperber, *Wie eine Träne im Ozean. Romantrilogie* (Munich: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980 [1976]).

368. Varian Fry's kısa bir kişisel övgü için bakınız Hirschman, "With Varian Fry in Marseilles, 1936-1938," Hirschman, *A Propensity to Self-Subversion* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), 120-23. Bu, Varian Fry'in otobiyografisi Assignment'a bir girişti: *Rescue An Autobiography* (New York: Scholastic, 1993 [1968]).

369. Hirschman, *World Politics* 22, no. 3 (March 1970): 329-43, here 334.

370. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*.

371. Adelman, *Worldly Philosopher*, 32

372. Hirschman, *National Power and the Structure of Foreign Trade* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1945); reprinted in 1969 and 1980.

373. Ibid., quoted in Adelman, *Worldly Philosopher*, 209.

374. Hirschman, *National Power and the Structure of Foreign Trade*, quoted by Adelman, 213.

375. Ibid., 213.

376. Hirschman, federe bir Avrupa fikrini yansıtan bu raporun hazırlandığı dönemde, Stratejik Hizmetler Ofisi'nden Richard Bissell ile birlikte Avrupa'nın toparlanması için stratejiler planlamak üzere Ekonomik İşbirliği İdaresi (ECA) için çalışıyordu. Bakınız Adelman, *Worldly Philosopher*, 261ff. Alıntı *Worldly Philosopher*, 271'den alınmıştır.

377. Manifesto'ya Avrupa Federalistler Birliği aracılığıyla şu adresten erişilebilir <http://www.federalists.eu/uef/library/books/the-ventotene-manifesto/>. Erişim tarihi: 6 Mayıs 2017. Metin içindeki tüm alıntılar bu belgeden yapılmıştır.

378. Bu, Nazi teorisyenleri tarafından Alman İmparatorluğu'nun özellikle Orta ve Doğu Avrupa'daki topraklara doğru genişlemesini meşrulaştırmak için geliştirilen "Lebensraum" kavramına atıfta bulunmaktadır. Cf. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*,

4. edn. (Berlin: Duncker and Humblot, 1997 [1950]); İngilizceye çeviren G. L. Ulmen. *The Nomos of the Earth in International Law of the Jus Publicum Europeum* (New York: Telos Press Publishing, 2003); Schmitt, *Land and Sea. A World-Historical Meditation*, çev. Samuel Garrett Zeitlin, ed. ve Russell A. Berman'ın giriş yazısıyla (Candor, NY: Telos Press Publishing, 2015 [1942]); Samuel Garrett Zeitlin, "Propaganda and Critique: An Introduction to Land and Sea," *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt* içinde, XXXi-lXiX; *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the Nomos*, ed. Stephen Legg (Londra ve New York: Routledge, 2001). Hannah Arendt'in Schmitt'in huku kü dünyevilikten türetmesine yönelik eleştirisi için bkz. yukarıda 7. bölüm.

379. Bölüm 2'de kısaca tartışıldığı üzere, bu Kant tarafından "Daimi Barış"-ta tüm felsefi açıklığıyla ifade edilen bir idealdir. Bkz: Kant, "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch," çev. H. B. Nisbet, Kant, *Political Writings* içinde.

380. Bu garip bir ifade ve yazarların "plastik" yerine "esnek" mi demek istediklerini merak ediyorum.

381. Avrupa Birliği'nin anayasal devrimleri ve özellikleri üzerine üreten literatür arasında bakınız Joseph H. Weiler, *The Constitution of Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Alec Stone Sweet, *Governing with Judges. Constitutional Politics in Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Sweet, *The Judicial Construction of Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Habermas, "Why Europe Needs a Constitution," *New Left Review* 11, no. 5 (2001); Habermas, *Europe: The Faltering Project*, çev. C. Cronin (Malden, MA ve Cambridge: Polity Press, 2009); Habermas, *The Crisis of the European Union: An Answer*, çev. C. Cronin (Malden, MA ve Cambridge: Polity Press, 2012); Avrupa anayasacılığının çelişkili ideallerinin mükemmel bir analizi için bakınız: Turkuler Isiksel, *Europe's Functional Constitution. A Theory of Constitutionalism beyond the State* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

382. Savaş sonrası Avrupa'da tarihsel hafızanın karmaşıklığı ve Protestanlar ile Katolikler arasında yeniden inşa dürtüsü üzerine bir analiz için bakınız Peter Verovsek, *The European Rupture: A Critical Theory of Memory and Integration in the Wake of Total War* (Yakında çıkacak).

383. Adelman, *Worldly Philosopher*, 331.

384. Hirschman, *The Strategy of Economic Development: Third printing.* (New Haven, CT: Yale University Press, 1960 [1958]), 26.

Hirschman, *Development Projects Observed* (Washington, DC: Brookings, 1967; 1994'te yeniden basılmıştır). "A Hidden Ambition" başlıklı 1994 baskısının yeni önsözü Hirschman, *A Propensity to Self-Subversion*, 128-31, burada 128'de yeniden basılmıştır.

386. Hirschman, "A Hidden Ambition," 129.

387. Hirschman, "The Rise and Decline of Development Economics," *Hirschman, Essays in Trespassing* içinde. *Economics to Politics and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 3ff.

388. *Ibid.*, 4

389. Marx'ın emperyalizmin sözde "az gelişmiş" toplumlar üzerindeki etkisine ve modernleşme yollarına ilişkin çelişkili tutumlarının erken bir derlemesi için bkz. Shlomo Avineri, *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, ed. Shlomo Avineri (New York: Doubleday Anchor Book, 1969); George Lichtheim *Asyatik Üretim Tarzı'nı* "Oriental Despotism" başlığı altında tartışır, Lichtheim, "Marx and the Asiatic Mode of Production," St: 82-112 ve son olarak Gareth Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion* (Londra: Allen Lane of Penguin Books, 2016), 568-86.

390. Hirschman, "The Rise and Decline of Development Economics," 9.

391. *Ibid.*, 24.

392. Amartya Sen, "Foreword to the Twentieth Anniversary Edition," in *The Passions and the Interests* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997 [1977]), xvii.

393. Hirschman, *Development Projects Observed*, 146-47; EVL'de tartışılmıştır, 44-45. 1967-1970 yılları arasında İbolar ve Igbo halkı arasında yaşanan Nijerya İç Savaşı'nın (Biafran Savaşı olarak da bilinir) patlak vermesi, Hirschman'ın kaynaklı huzursuzluk hakkında saha notları tutmasına rağmen, bu çalışmada açıkça tematik hale getirilmemiştir. Bakınız Jeremy Adelman, "Unfinished Work: Albert Hirschman's Exit, Voice and Loyalty," içinde "Albert Hirschman ve Sosyal Bilimler: Bir Anma Yuvarlak Masası," *Humanity: An International Journal of Human Rights and Humanitarianism and Development* 6, no. 2 (Summer 2015): 277-80, burada 278.

394. Hirschman, *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1991), 38–19. Abbreviated in the text as RR.

395. Hirschman, ilk kitabı olan *National Power and the Structure of Foreign Trade*'in (1945) merkez ve çevre arasındaki yapısal ve sömürücü denge-sizliklere odaklanan “bağımlılık teorileri”nin “kabul edilmeyen kurucu büyükbabası” olarak görüleceğini belirtmiştir, Hirschman, “Beyond Asymmetry: Critical Notes on Myself as a Young Man and on Some Other Old Friends,” *International Organization* 32, no. 1 (Winter 1978, Dependence and Dependency in the Global System özel sayısı): 45-50, burada 45. Karakteristik bir şekilde, oldukça beklenmedik bir gözlemde bulunmuştur: “Eğer bir ülkenin bağımlılığını azaltma çabaları başarılı olacaksa, Burke’ün uzun zaman önce İngiltere’nin Kuzey Amerika kolonilerinin artan gücünün temel nedeni olarak kabul ettiği emperyal gücün ‘akıllıca ve yararlı ihmalinin’ yerini hiçbir şey tutamaz. Ve benim iddiam, bu tür bir ihmal olasılığının – ve buna bağlı olarak bağımlı ülke tarafında yoğunlaşan ilginin- asimetrik ticaret yüzdelerinde, bağımlılık ve tahakküm olgularının kendileri kadar yazılı olduğudur” (48).

396. Hirschman’ın *A Propensity to Self-Subversion* adlı deneme derlemesine bakınız.

397. Hirschman, “Exit, Voice and the Fate of the German Democratic Republic. An Essay in Conceptual History,” in *World Politics* 45 (Ocak 1993): 173-202, burada 202.

398. Bu referans, Henning Ritter tarafından 9 Kasım 1989 tarihinde *Frankfurter Allgemeine Zeitung*’da yayımlanan “Abwandern, Widersprechen: Zur aktuellen Bedeutung einer Theorie von A.O. Hirschman,” (“Çık-mak, Seslendirmek: Teorisinin Güncel Uygunluğu Üzerine A. O. Hirschman). “Abwanderung und Widerspruch”, kelimenin tam anlamıyla “dış göç” ve “çelişki”, Exit, Voice, and Loyalty’nin çok gevşek bir çevirisiydi! Bu ma-kalenin tartışması için Hirschman’a bakınız, “Exit, Voice and the Fate of the German Democratic Republic,” 174.

399. Hirschman, “Exit, Voice, and the State,” *World Politics* 31, no. 1 (1978), 90–107.

400. Stephen D. Krasner, *Sovereignty. Organized Hypocrisy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

401. Hirschman, "Exit, Voice, and the State," 90, fn. 2.

402. Ibid., 93.

403. Jonathan W. Moses, küreselleşmenin emek üzerindeki siyasi etkilerini anlamak için Hirschman'ın çıkış, ses ve sadakat modelini kullanmaktadır. Emegin artan küreselleşmeden zarar gördüğü genel olarak kabul görse de Moses'a göre "değiştirilmiş bir Hirschman yaklaşımı, emegin karşı karşıya olduğu sorunun tek başına küreselleşme olmadığını öne sürmektedir. Diğer üretim faktörlerinin (ve sahiplerinin) nispeten serbest hareketliliğiyle karakterize edilen bir dünyada, emegin bir bölge mahkûmu olarak engellendiği görülmektedir." Jonathan W. Moses, "Exit, Vote and Sovereignty: Migration, States and Globalization, Review of International Political Economy 12, no. 1 (Şubat 2005): 53-77. Moses, "sadakatin" emegin hareketliliğini zorlaştırdığını ve çıkış maliyetlerini artırdığını gözlemlemektedir; bunun nedeni sadece liberal demokrasilerin vatandaşlarının söz hakkına sahip olması değil, aynı zamanda göç/göçmenliğin neden olduğu temel insani maliyetlerdir (ailevi, dilsel, psikolojik) (67). Bu anlamda, vatandaşlar ve tüketiciler arasındaki benzetme basittir çünkü bir insan topluluğunun üyesi olarak vatandaş, ekonomik kazanç ve geçim arayışından daha fazlası tarafından motive edilir. Çağdaş göç hareketlerinin çoğunlukla Küresel Güney ve Doğu'dan Kuzey ve Batı'ya doğru olması dikkat çekicidir. Bu durum, Afrika, Güney Asya ve Ortadoğu'daki pek çok rejimde demokratik sesin yokluğunun, ağır ekonomik koşullarla birleştiğinde, sadakat bağlarını öyle bir noktaya getirdiğini düşündürebilir ki, ülkeden ayrılmanın son derece yüksek kişisel maliyetine rağmen, günümüzün göçmenleri ve mültecileri genellikle ölümü göze almakta ancak yine de ayrılmayı taahhüt etmektedir.

404. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977). Abbreviated in the text as *PI*.

405. Hirschman, *The Rhetoric of Reaction*.

9. Bölüm

406. Leon Wieseltier, "When a Sage Dies, All Are His Kin," *The New Republic*, December 1, 1997, 27–31.

407. Ibid., 31ff.

408. "Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes," *Salmagundi*, no. 120 (Güz 1998): 52-135; George Crowder, "Pluralism and Liberalism," *Political Studies* 42(1994): 293-305; Isaiah Berlin ve Bernard Williams, "Pluralism and Liberalism: A Reply," *Political Studies*, 42 (1994), 306–9; Peter Lassman, *Pluralism* (Malden, MA, and Cambridge: Polity Press, 2011).

409. Wieseltier, "When a Sage Dies," 31..

410. Shklar, "Review of Isaiah Berlins *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (New York: Viking, 1979)," in *The New Republic*, April 5, 1980, 32–35, here 35.

411. Berlin, 1930'lerde Oxford'da uygulandığı şekliyle analitik felsefe eğitimi aldığı için Stuart Hampshire, A. J. Ayer, J. L. Austin ve diğerlerini içeren bir grupta, felsefeyi "fikirler tarihi alanı" için terk etme kararı, entelektüel açıdan, metodolojik konulara fazla dikkat etmeden siyaset felsefesi yapan Shklar'a göre daha önemliydi. Berlin, Harvard'dan Profesör H. M. Sheffer ile yaptığı ve kendisine sadece mantık ve psikolojide bilgi artışı umulabileceğini söyleyen bir sohbetin sonucunda kendisine "hayatımın geri kalanını, kendi içinde ne kadar büyüleyici ve önemli olursa olsun, başarıları kuşkusuz dönüştürücü olsa da, pozitif insan bilgisi deposuna eleştiri veya şiirden daha fazla katkıda bulunmayacak bir çalışmaya adanmak isteyip istemediğimi" sorduğunu bildirmektedir. Yavaş yavaş, insanın hayatının sonunda başladığından daha fazla şey bilmeyi umabileceği bir alanı tercih etmem gerektiği sonucuna vardım ve böylece fikirler tarihi alanı için felsefeyi bıraktım." Isaiah Berlin, "Author's Preface," *Berlin, Concepts and Categories* içinde, ed. Henry Hardy ve Alasdair MacIntyre'in önsözüyle (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), XXvii. Hem Alasdair MacIntyre bu kitaba yazdığı önsözde (Xi-Xvii) hem de Bernard Williams giriş yazısında (XXiX-XXXiX) Berlin'in 1930'ların Oxford programını ve 1940'ların dil felsefesini terk etmesinde örtük olan mantıksal pozitivizm eleştirisini vurgular.

412. Berlin'in Hannah Arendt'e karşı duyduğu nefret derindir ve mek-

tuplarının ve diğer kaynakların yayımlanmasıyla belgelenmiştir. En ayrıntılı inceleme David Caute'de bulunabilir: Isaac ve Isaiah. *The Covert Punishment of a Cold War Heretic* (New Haven, CT: Yale University Press, 2013), 262-75. Caute, Berlin'in Arendt ile 1941'de ve 1950'lerin başında tekrar görüştüğüne işaret etmektedir. Berlin, *İnsanlık Durumu*'nun Birleşik Krallık'ta yayımlanmasını titizlikle engellemiş görünmektedir (264). Şubat 1959'da, İnsanlık Durumu'nun yayımlanmasından sonra Berlin, arkadaşı Morton White'i "kalkıp onu bozguna uğratmaya" teşvik etmiştir. Kei Hiruta'nın aktardığı gibi, "The Meaning and Value of Freedom: Berlin contra Arendt," *The European Legacy* 19, no. 7 (2014): 854. Ayrıca bakınız *Berlin, Enlightening Letters* 1946-60, ed. Henry Hardy ve Jennifer Homes (London: Chatto and Windus, 2009), 676 Arendt üzerine. Berlin, Gershom Scholem'in onun "korkunç bir kalp eksikliği" çektiği yargısını paylaşıyordu, Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (New York: Metropolitan Books, 1998), 253. Eichmann Kudüs'te'nin 30 Nisan 1964 tarihli Times Literary Supplement'te düşmanca ve anonim bir eleştiri yazısının yayımlanmasına kesinlikle yardımcı olmuştur. Yazarı, All Souls College'in müdürü ve Berlin'in yakın arkadaşı John Sparrow'du (Caute, 269-72). Eichmann tartışmasından sonra bile Berlin, Arendt'in çalışmaları hakkında "ciddi felsefi ya da tarihsel düşünceye dair hiçbir kanıt yok. Hepsi metafizik bir serbest çağrışım akışıdır." Aktaran Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin* (Londra: Phoenix Press, 2000), 82. Kei Hiruta'nın son makalelerinin en büyük meziyeti, Berlin'in ve Arendt'in eserlerindeki farklı siyasi özgürlük paradigmalarının ciddi bir felsefi değerlendirmesini yapmak için kişisel animosite seviyesinin ötesine geçmektir. Bakınız, "An 'Anti-Utopian Age? Isaiah Berlin's England, Hannah Arendt's America, and Utopian Thinking in Dark Times," in *Journal of Political Ideologies* 22, no. 1 (2017): 12-29.

413. Berlin, "Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes," 102.

414. Peter Lassman, *Pluralism*, 57. Ayrıca bakınız John Gray, *Isaiah Berlin* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 58. Gray, Weber'in Berlin'in düşüncesindeki rolünün altını çizer, ancak eleştirir Weber, değer çoğulculuğunu ahlaki psikoloji veya felsefi antropoloji vb. temellere dayandırmadığı için eleştirilmiştir. Weber'in değer çoğulculuğunun kaynağı, onun modernliğin durumuna ilişkin yorumudur.

415. Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 48. Lassman tarafından alıntılanmıştır, *Pluralism*, 173, dn. 80. Berlin ayrıca Weber'in üç meşru otorite tipine "Does Political Theory Still Exist?", *Berlin, Concepts and Categories*, 187-226, burada 207'de atıfta bulunmaktadır. Bu makale ilk olarak 1961 yılında Fransızca olarak "La Théorie politique existe-t-elle?" adıyla *Review française de science politique* 11 (1961)'de ve daha sonra İngilizce olarak Pater Laslett ve W. G. Runciman, eds., *Philosophy, Politics and Society*, 2. seri (Oxford: Blackwell, 1962)'de yayımlanmıştır. Bakınız, editörün notu, *Berlin, Concepts and Categories*, XXii.

416. Stefan Eich and Adam Tooze, "The Allure of Dark Times: Max Weber, Politics and the Crisis of Historicism," in *History and Theory* 56, no. 2 (June 2017): 197–215, here 201.

417. Eich ve Tooze, "The Allure of Dark Times." Yazarlar, Weber'in Leon Troçki'nin Ocak 1918'de Brest Litovsk'taki barış görüşmelerinde devlet şiddeti üzerine yaptığı açıklamayı nasıl yanlış aktardığını dikkatle belgeliyor ve bunun politik olduğu kadar teorik sonuçlarını da inceliyorlar, 199ff.

418. Bkz. Peter E. Gordon, "Critical Theory between the Sacred and the Profane," *Constellations* 23, no. 4 (2016): 466–81 on *Entzauberung*.

419. Bilişsel bir tutum olarak biçimsel rasyonalite, gerçekliği "giderek daha kesin ve soyut hale gelen kavramlar" aracılığıyla kavrama girişimi anlamına gelir ve öngöründe bulunmayı ve olguların araçsal kontrolünü ve organizasyonunu mümkün kılar. Max Weber, "The Social Psychology of World Religions," *Weber, Essays in Sociology* içinde, ed. ve çev. H. H. Gerth ve C. W. Mills (New York: Oxford University Press, 1974), 293. Bu metin Weber'in aynı yıl yayımlanan *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* adlı kitabının 1920 tarihli giriş bölümüne dayanmaktadır. Bu bilişsel tutuma, toplumsal eylemin "evrensel olarak uygulanan kurallar, yasalar veya düzenlemeler" temelinde "uygun araçların giderek daha hassas bir şekilde hesaplanması yoluyla" (a.g.e.) verili amaçlara ulaşmaya giderek daha fazla yöneldiği pratik-aracsal bir tutum eşlik eder. Stephen Kahlberg, "Max Weber's Types of Rationality: Tarihte Rasyonelleşme Süreçlerinin Analizi için Köşe Taşı," *American Journal of Sociology* 85, no. 5 (1980): 1158. Bu eylem tarzı Weber tarafından "amaçsal-rasyonal" (Zweckrational) olarak nitelendirilmektedir.

420. Jürgen Habermas'ın *the Theory of Communicative Action*, cilt 1 ve 2, çev. Thomas A. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1973); Weber'in Frankfurt Okulu'nun teorilerindeki yerinin kapsamlı bir tartışması için bakınız Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, 182-85 ve Habermas'ın çalışmasındaki "rasyonelleştirme paradoksu" tartışması için *Critique, Norm and Utopia*, 228-55. Ayrıca bakınız Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society*, çev. Stephen Holmes ve Charles Larmore. *European Perspectives: A Series in Social Thought and Cultural Criticism*. (New York: Columbia University Press, 1984).

421. Bu, Karl Polanyi'nin ekonomi ve toplum arasındaki ilişkiyi tanımlamak için kullandığı ünlü bir ifadedir. *The Great Transformation* (Büyük Dönüşüm) adlı kitabına bakınız. *The Political and Economic Origins of Our Times*, Joseph Stieglitz'in önsözü, ikinci ciltsiz baskı. (Boston: Beacon Press, 2001 [1957]); ilk basım (New York: Farrar and Rinehart, 1944).

422. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, ed. ve bir girişle birlikte *Talcott Parsons* (New York: The Free Press, 1964 [1947]), 124-43; *Max Weber, Economy and Society*, çev. Guenther Roth ve Claus Wittich (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1978).

423. "İdeal tip "in bir açıklaması için Weber'e bakınız: "Anlama (Verstehen) iki tür olabilir: Birincisi, sözlü ifadeler de dahil olmak üzere, verili bir eylemin öznel anlamının doğrudan gözlemsel olarak anlaşılmasıdır (aktuelles Verstehen) ... Anlama, her nasılsa, başka bir türde, yani açıklayıcı anlama da (erklärendes Verstehen) olabilir. Bu nedenle, bir aktörün bir önermeye yüklediği anlamı güdü açısından anlarız ... böylece onu bu koşullarda tam da bu anda bunu yapmaya iten şeyin ne olduğunu anlarız." Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 94-95. İdeal tipler, sosyal bilimcinin hem "öznel anlam" hem de "nedensel olasılık" taşıyan sosyal eylem güdülerini ve hedeflerinin konfigürasyonlarını inşa etmesidir. Ibid, 9-99.

424. Bu tür değerlendirmeler Weber'in son dönem takipçileri arasında "çoklu" ve "alternatif modernlikler" yaklaşımının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bakınız Shmuel Eisenstadt, ed., *Multiple Modernities* (New York: Routledge, 2002) ve Domenic Sachsenmeier ve Jens Riedel, ed., *Reflections on Multiple Modernities*, with Shmuel Eisenstadt (Brill Publishers, 2002).

425. Weber'in şu yorumuna bakınız: "Sonlu insan zihninin gerçekleştirebileceği sonsuz gerçekliğin tüm analizi, bu gerçekliğin yalnızca sonlu bir kısmının bilimsel araştırmanın nesnesini oluşturduğu ve yalnızca bunun 'bilinmeye değer' olması anlamında 'önemli' olduğu zımni varsayımına dayanır." Weber, "Objectivity in Social Science and Social Policy," Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences* içinde, çev ve ed. Edward A. Shils ve Henry Finch (New York: The Free Press, 1949 [1904]). Max Weber'in yazılarının epistemolojik boyutlarını Benhabib, "Rationality and Social Action: Critical Reflections on Max Weber's Methodological Writings," *Philosophical Forum* 12, no. 4 (1981): 356-75.

426. Weber, "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics," in *The Methodology of the Social Sciences*, 14.

427. Weber'e göre Verstehen ya da "açıklayıcı anlayış" bir hayal gücü ya da empati eylemiyle değil, hem bireysel aktörlerin davranışlarına yükledikleri öznel anlamı açıklamak için yeterli olan hem de nedensel olarak öngörü gücüne sahip ideal tiplerin inşası yoluyla gerçekleştirilir. Bkz. yukarıdaki not 18.

428. Weber, "Objectivity in Social Science and Social Policy," 76.

429. Max Weber, "Science as a Vocation," in *Max Weber: Essays in Sociology*, 149. Originally published as "Wissenschaft als Beruf" (1919).

430. Weber, "The Meaning of 'Ethical Neutrality,'" 17.

431. Hirschman, quoted in Adelman, *Worldly Philosopher*, 573.

432. Weber, "Science as a Vocation," 158; sosyal bilimin rasyonalist ve aydınlanmacı işlevleri hakkında bkz. Weber, "'Etik Tarafsızlığın' Anlamı," 20-23.

433. Weber'in siyasetindeki gerilimlerin ve düşüncesinin savaş sonrası dönemde Almanya'da nasıl kullanıldığına dair bir açıklama için bakınız Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1974).

434. Berlin, "The Pursuit of the Ideal," *The Proper Study of Mankind* içinde. *An Anthology of Essays*, ed. Henry Hardy ve Roger Hausheer (New York: Farrar, Strauss, and Giroux, 1997), 1-17, burada 7.

435. Hegel'in *The Phenomenology of Spirit*, 266-78'deki unutulmaz An-

tigone tartışmasına bakınız. Hegel'in analizi, bu değerler ne kadar uyumsuz olursa olsun, aynı zamanda harmonize edilmeleri ve hem oikos'un hem de polis'in tanrılarının yatıştırılması gerektiğini gösterir. Antik dünya, değerler çatışmasına yabancı olmasa da, Berlin'in terimleriyle hâlâ "tekçi" idi ve uyumlu bir bütün içinde uzlaşma arayışındaydı. Berlin, "The Apotheosis of the Romantic Will. The Revolt against the Myth of an Ideal World," *The Crooked Timber of Humanity* içinde. *Chapters in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), 207-38, burada, 209.

436. Lassman, Berlin'in düşüncesindeki modernite sorununa dair ikna edici bir açıklama sunar ve onun için liberalizmin romantik eleştirisinin ve Vico, Hamann, Herder ve de Maistre ile birlikte karşı-Aydınlanmanın yükselişinin önemini vurgular. Bkz: Lassman, *Pluralism*, 54-59.

437. Stefan Eich and Adam Tooze, "The Allure of Dark Times: Max Weber, Politics and the Crisis of Historicism."

438. Rousseau, bk. 1, sec. 7.

439. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, tek cilt, Alan Ryan'ın giriş yazısı, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994 [1944]); Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals* (New York: W. W. Norton and Company, 1962 [1955]); Friedrich Hayek, *The Road to Serfdom*. Milton Friedman ile 50. yıldönümü baskısı (Londra ve New York: Routledge, 1994 [1944]); Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoffrey Bennington ve Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984). Mark Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics* (New York: New York Review of Books, 2001) adlı kitabında entelektüellerin bütünlük arayışları tarafından ayartılmalarını yeni bir eleştiri silahı olarak kullanmıştır.

440. Daha fazla referans için bkz. bölüm 2, not 44. Weber tartışması için bkz: Schmitt, *The Concept of the Political*, 20ff.; Strauss'un yorumu için bkz: "On Schmitt's Concept of the Political," 103ff. ve insanın doğası gereği "iyi" ya da "kötü" olup olmadığı üzerine, 110-11. Leo Strauss da Berlin'i benzer çizgide eleştirir: Strauss, "Relativism," H. Schoeck, ed. *Relativism and the Study of Man* (Princeton, NJ: Van Nostrand, 1961), 138-40.

441. Berlin, "The Rationality of Value Judgments," *Concept and Categories* içinde, 315-17, burada 316; orijinali Nomos 7, *Rational Decision* içinde yayımlanmıştır, ed. Carl Friedrich (New York: Atherton Press, 1964).

442. Berlin, "The Pursuit of the Ideal," 9.

443. Berlin, "Does Political Theory Still Exist?," in *Concepts and Categories*, 187-225, here 217.

444. Berlin, "The Pursuit of the Ideal," 15

445. Cauter, *Isaac and Isaiah*, 251.

446. Ibid. See also Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. A Life*, 118.

447. Arendt'in hayatının bu dönemi ve siyasi faaliyetleri hakkında bir tartışma için bkz. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 39-47. Arendt, "Zionism Reconsidered," ilk olarak Menorah Journal 32, no. 2'de (Ekim-Aralık 1945) yayımlanmıştır: 162-96; Arendt, *The Jewish Writings*, 343-75 içinde yeniden basılmıştır.

448. George Crowder, "Pluralism and Liberalism," 293-305'te bu meselelerin keskin bir analizini yapmaktadır. Berlin ve Bernard Williams'ın ortak yanıtı, "sözlüksel bir liberalizmin" yokluğuna odaklanmaktadır. değer çatışmalarını çözmek için öncelik kuralı" olarak tanımlamakta ve "ölçülemeyen değerler arasındaki seçimlerin" bir "rasyonel belirsizlik" unsuru içerdiğinde ısrar etmektedir. Berlin ve Williams, "Pluralism and Liberalism: A Reply", aynı sayıda, 306-9. Şu sonuca varıyorlar: "Mevcut yazarların hiçbiri bu biçimsel üslubun bu meseleleri tartışmak için en aydınlatıcı yol olduğuna inanmıyor. Liberalizmin sosyal ve siyasi istikrarı ve tarihsel olarak onunla ilişkilendirilen bakış açıları hakkında gerçekten de iyi bilinen ve çok önemli meseleler vardır. Liberalizmin zayıflıkları ve öz bilinçli çoğulculuğun sorunları, mantıksal olasılıklar hakkındaki tartışmalardan ziyade bu konuların somut olarak tartışılmasıyla ortaya çıkacaktır." Berlin ve Williams, 309. Bu tür daha "somut tartışmaların" nasıl bir biçim alacağı belirsiz bırakılmıştır (vurgu eklenmiştir).

449. Young-Bruehl, *For Love of the World*, 70ff.

450. John Rawls, "The Priority of Right and the Ideas of the Good," in *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, MA, and London, England: Harvard University Press, 1999), 462-63.

451. Rawls, "The Priority of the Right and the Ideas of the Good," 462-63, fn. 24.

452. Rawls, “The Burdens of Judgment”, *Political Liberalism* içinde, 56. Rawls’un çalışmasının bu yönü, Rawls’un çalışmasını Berlin’in “agonistik anlayışı” ve trajik siyaset anlayışının aksine kurallara bağlı bir liberalizm vizyonuyla özdeşleştiren John Gray tarafından gözden kaçırılmıştır. Rawls’un daha incelikli bir okuması gereklidir. Bkz: Gray, Isaiah Berlin, 8-9.

453, Ibid., 16.

454. İyi bilinen erken dönem eleştiriler için bakınız: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Sheldon Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Wendy Brown tarafından yeni bir önsözle birlikte (Princeton, NY: Princeton University Press, 2016 [1960]), bölüm 15; Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca, Cornell: Cornell University Press, 1993).

455. –99..

456. Benhabib, *Situating the Self; Dignity in Adversity*; ve *Kosmopolitismus ohne Illusionen* adlı kitaplarımda iletişimsel etik, müzakereci demokrasi ve uluslararası insan hakları programını savunduğum için bkz.

Sonuç Bölümü

457. Shklar, “Hannah Arendt as Pariah,” *The New Republic*, 364.

458. Bkz. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

459. <http://www.jewishvirtuallibrary.org/galut>.

460. Edward Said’in dokunaklı sözlerini unutmamalıyız: “Sürgün kaçınılmaz bir durumdur. Elde ettiğiniz şey tam olarak paylaşmak istemediğiniz şeydir. Siyonist Yahudiler ile Filistinli Araplar arasındaki çatışmadan daha uzlaşmaz ne olabilir? Filistinliler, sürgünün meşhur halkı olan Yahudiler tarafından sürgüne gönderildiklerini düşünüyorlar.” Said, “Reflections on Exile,” *Reflections on Exile and Other Essays* içinde (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 173-87, burada 178.

461. Sürgünün bu iki boyutu arasındaki bağlantıyı yorumlayan Said, “sürgünün hümanizm kavramlarına hizmet edecek hale getirilemeyeceğini” savunur. Yirminci yüzyıl ölçeğinde sürgün ne estetik ne de hümanist açıdan

anlaşılabilir.” Ben aynı fikirde değilim ve bu denemelerin çoğunda bu boyutların birbiriyle nasıl iç içe geçtiğini göstermeye çalıştım. “Reflections on Exile,” 174.

462. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vols. 1 and 2.

463. Schmitt, *The Concept of the Political*, 26.

464. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 166.

465. “Çok yanlış anlaşıldı,” diyorum çünkü Arendt’in “yeni bir devrimci elitin kendi kendini ataması” çağrısında bulunduğu düşünülüyordu, oysa ben onun çoğu insan için, Oscar Wilde’in deyişiyle, “siyasetin çok fazla akşam alacağını” söylediğine inanıyorum. Ve sadece *res publica*’yı gerçekten önemseyenler siyasetle uğraşmayı seçmelidir. Bu anlamda, bazılarının siyasetten uzak durma negatif özgürlüğüne ve diğerlerinin kendilerini siyasete adama arzusuna saygı duymak mümkündür. Ancak bunlar arasında bir denge olması gerekir ve bu denge kaybolduğunda cumhuriyetler yok olur. Bkz: Arendt, *Devrim Üzerine*, 275-77, 279-80.

466. Ampirik nesneleri genel kavramlar altında toplamanın zorluğunun zaten farkında olan Kant, bu sorunu *Saf Aklın Eleştirisi*’nde “kavramın şemaları” başlığı altında tartışmıştır. “Şemanın kendi içinde her zaman hayal gücünün bir ürünü olduğunu” kabul etmiştir. Bkz: Kant, *Critique of Pure Reason*, kısaltılmamış baskı. çev. Norman Kemp Smith (St. Martin’s Press: New York, 1965 [1781]), 182ff.

467. Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

468. Bkz. Arendt, “Civil Disobedience,” in *Crises of the Republic* (New York: Harcourt, Brace, and Jovanovich: 1972), 49–103.

Dizin

- Aaron, Daniel 57, 264
Abbas, Mahmud 132
ABD 5, 17, 18, 22, 23, 27, 29, 40, 51, 59, 91,
92, 132, 133, 135, 152, 153, 155, 159, 163,
168, 188, 195, 200, 201, 203, 208, 210, 218,
228, 241, 247, 249, 255, 282, 295, 304, 320
Abel, Lionel 109
Felsefenin Güncelliği, bkz. Adorno,
Theodor 62, 68, 71, 243, 270
adalet teorisi (bkz. A. Rawls, John "Tarih
Felsefesi Üzerine Tezler", bkz. Benjamin
Walter) 59, 120, 142, 257, 265, 295
Adelman, Jeremy 16, 192, 193, 196, 295,
315, 316, 317, 318, 319, 326
Adorno, Theodor 9, 15, 18, 24, 59, 60, 61,
62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 77, 78, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 100,
113, 169, 193, 228, 236, 237, 238, 243, 265,
266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274,
278, 305
antisemitizm 51, 60, 70, 82, 93, 94, 262, 273
Arendt 1, 2, 3, 5, 6, 9, 12, 15, 16, 18, 21, 22,
23, 24, 25, 26, 27, 29, 39, 43, 44, 45, 46, 48,
57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 70, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88,
89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110,
111, 114, 115, 122, 124, 125, 126, 128, 129,
130, 131, 132, 135, 136, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151,
152, 155, 156, 157, 159, 163, 164, 165, 166,
167, 168, 169, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 189, 193, 215, 228,
229, 230, 231, 236, 237, 238, 239, 240, 241,
242, 245, 246, 247, 251, 252, 257, 258, 259,
260, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271,
272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280,
281, 282, 283, 285, 288, 289, 290, 291, 292,
293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301,
302, 303, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 318,
322, 323, 328, 329, 330
Benjamin 9, 18, 21, 22, 24, 25, 39, 46, 59,
60, 61, 62, 67, 68, 70, 71, 76, 87, 92,
114, 142, 143, 193, 194, 238, 251,
252, 257, 258, 264, 265, 266, 268,
269, 270, 274, 295, 296
epistemoloji 39, 62
estetik teorisi 62, 83, 86, 87, 88, 89, 218
Estetik teorisi 85
faşizm ve antisemitizm 61, 81, 82, 169
"Felsefenin Güncelliği" 62, 68, 71, 243
felsefesi 64, 66, 68, 69, 73
gerçeklik 63, 64, 69
Heidegger 40, 61, 63, 64, 65, 75, 77, 78,
79, 80, 81, 82, 95, 100, 102, 103,
116, 142, 266, 267, 268, 271, 272,
279, 280, 289, 298, 301, 311, 312
Horkheimer 24, 67, 68, 82, 169, 193, 265,
266, 269, 270, 273, 305
Husserl 64, 65, 66, 75, 76, 116, 268, 270,
271
iletişim 88
Kant 27, 31, 48, 50, 55, 57, 62, 66, 71,
72, 73, 74, 75, 77, 81, 83, 84, 85,
86, 88, 89, 100, 101, 102, 108, 110,
116, 129, 169, 178, 218, 226, 237,
243, 246, 247, 253, 260, 261, 262,
263, 264, 273, 274, 278, 280, 282,
283, 289, 290, 306, 310, 311, 313,
318, 330
Kierkegaard 64, 65, 71, 74, 75, 228, 268
kimlik 86
Lukács 66, 68, 268, 269
Naturşöne 62, 86, 87
Negatif Diyalektik 85, 267, 270, 271
otoriterlik 81

- sürgün 24, 60, 238
takımyıldızlar 62, 69, 73, 147
Varlık 63, 64, 69, 72, 73, 76
verili olan 64, 65, 66, 68
Agamben, Giorgio ve Homo Sacer olarak
mülteciler 140, 156, 294, 301
Ahad Ha'am 134
ahlak gelişimi 285
Alman 13, 18, 21, 22, 24, 25, 28, 32, 33, 34,
35, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 56, 60, 61, 63, 67,
70, 71, 89, 91, 94, 95, 96, 97, 99, 113, 131,
132, 140, 143, 166, 167, 174, 177, 178, 179,
180, 188, 192, 193, 199, 205, 206, 216, 239,
256, 258, 264, 267, 270, 271, 283, 317
Almanya 11, 13, 21, 22, 24, 38, 39, 92, 94,
95, 97, 174, 192, 194, 195, 196, 198, 199, 205,
206, 209, 218, 230, 237, 242, 257, 264, 266,
278, 283, 310, 316, 326
Anders (Stern) 21, 56, 60, 266
Angermann, Asaf 13, 265
antisemitizm 35, 37, 51, 60, 70, 82, 93, 100,
107, 108, 262, 273
karşıdernekler 35
on dokuzuncu yüzyıl 35
Arafat, Yaser 132
Arendt, Hannah 1, 2, 3, 5, 6, 9, 12, 15, 16,
18, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 39, 43, 44,
45, 46, 48, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 70, 71,
72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
84, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97,
98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108,
109, 110, 111, 114, 115, 122, 124, 125, 126,
128, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 139, 140,
141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149,
150, 151, 152, 155, 156, 157, 159, 163, 164,
165, 166, 167, 168, 169, 175, 176, 177, 178,
179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 189, 193,
215, 228, 229, 230, 231, 236, 237, 238, 239,
240, 241, 242, 245, 246, 247, 251, 252, 257,
258, 259, 260, 262, 264, 265, 266, 267, 268,
270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278,
279, 280, 281, 282, 283, 285, 288, 289, 290,
291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299,
300, 301, 302, 303, 310, 311, 312, 313, 314,
316, 318, 322, 323, 328, 329, 330
Adorno 9, 15, 18, 24, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75,
76, 77, 78, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 89,
113, 169, 193, 228, 236, 237, 238,
243, 265, 266, 267, 268, 269, 270,
271, 272, 273, 274, 278, 305
antisemitizm 60, 70, 100, 107, 108
Benjamin 18
eylem hakkında 149, 156, 163, 164, 169,
176, 177, 181, 184, 239, 247
On Revolution 312
What Is Existenz Philosophy 270
Aron, Raymond 224, 327
Aschheim, Steven 34, 256, 259, 288
Austin, J. L. 171, 322
Avrupa 5, 13, 17, 18, 22, 26, 28, 29, 33, 34,
38, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 51, 55, 56, 61, 70,
71, 72, 81, 93, 97, 105, 107, 119, 132, 134,
135, 136, 138, 139, 155, 161, 163, 169, 179,
180, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 203,
207, 208, 209, 218, 229, 238, 239, 241, 249,
251, 254, 255, 262, 264, 276, 278, 292, 293,
294, 301, 303, 315, 317, 318
Aziz Mehmed Efendi bkz., Zevi, Sabbatai
32, 253
bağlılık 49, 51, 186, 187, 188, 191, 192, 199,
242
Balibar, Étienne 146, 297
Bauer, Fritz 95, 278
Ben-Gurion, David 91, 293
ben Habib, Levi 253
Benhabib, Levi 2, 5
Benhabib, Seyla 2, 5, 258, 260, 262, 263, 265,
269, 270, 271, 272, 273, 275, 279, 283, 285,
286, 289, 290, 293, 296, 298, 299, 300, 302,
303, 305, 306, 310, 313, 325, 326, 328, 329
Rights of Others, The 5, 296, 299
Situating the Self 5, 285, 298, 329
Who's on Trial? 277
Bergman, Hugo 34
Berlin, Isaiah 2, 6, 9, 12, 18, 21, 22, 23, 28,
29, 47, 55, 60, 74, 113, 140, 192, 193, 205,
206, 213, 214, 215, 216, 221, 222, 223, 224,
225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235,
236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 246, 249,
255, 256, 259, 264, 283, 318, 322, 323, 324,
326, 327, 328, 329
Bernstein, Richard 13, 83, 273, 284
Bettelheim, Bruno 150, 278, 298, 299
biçimsel rasyonalite (bkz. rasyonalite:
biçimsel) 324

- Bilsky, Leora 275
 birlikte yaşama 25, 78, 114, 115, 123, 125, 126, 128, 130, 136, 289
 Bissell, Richard 317
 Blücher, Heinrich 21, 60, 92, 141, 230, 252, 266, 290
 Bonds of Exile, The 315
 Breivik, Anders Behring 56
 Breton, André 22
 Browning, Christopher 93, 277
 Brown, Wendy 12
 Brzezinski, Zbigniew 304
 Buber, Martin 45, 91, 110, 114, 121, 251, 293
 Buck-Morss, Susan (ayrıca Benjamin Snow) 13, 68, 268, 269, 270, 274
 Burke, Edmund 143, 144, 210, 312, 320
 Bush, George H. W. (George W.) 132, 248
 Butler, Judith 9, 12, 16, 25, 91, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 140, 164, 241, 275, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 293, 294
 Cassirer, Ernst 110, 251
 Cover, Robert
 yasa-üretkenliği 52, 161, 162, 165, 240
 Curthoys, Ned 110, 251, 256, 257, 282, 283
 çatışmalar 18, 55, 153, 187, 231, 238, 242
 Caute, David (Cavell, Stanley) 228, 323, 328
 Cesarani, David 92, 276, 277
 Arendt'in eleştirisi 92
 Chagall, Marc 22
 Chakrabarty, Dipesh 18, 317
 Çıkış, Ses ve Sadakat (bkz. Hirschman, Albert) 23, 191, 193, 206
 Claussen, Detlev 270
 çoğulculuk 12, 19, 28, 213, 215, 226, 231, 233, 235, 236, 238, 246
 epistemik 62, 66, 77, 86, 172, 215, 234, 235
 çoğulluk (ayrıca çoğulculuk) 25, 79, 80, 81, 126, 127, 128, 129, 130, 142, 184, 246, 310, 313
 Cohen, Hermann 24, 110, 121, 132, 282, 283, 290, 291
 Cook, Deborah 269
 Cover, Robert 52, 53, 54, 240, 263
 Crowder, George 322, 328
 Dasein (ayrıca varlık) 64, 65, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 116
 Dawidowicz, Lucy S. 276
 değer alanları (bkz. çoğulluk) 46, 219, 227
 değer çoğulculuğu (bkz. çoğulluk) 28, 47, 213, 215, 219, 221, 222, 223, 224, 229, 230, 233, 236, 238, 243, 246
 demokrasi 19, 26, 27, 48, 49, 50, 51, 55, 114, 115, 156, 157, 185, 208, 222, 229, 230, 231, 233, 236, 238, 247, 248, 285, 293, 329
 Derrida, Jacques 32, 53, 56, 114, 252, 253, 263, 282, 283, 284, 285, 290, 292, 314
 devlet 27, 42, 43, 45, 48, 51, 53, 54, 91, 95, 98, 114, 125, 133, 134, 137, 139, 144, 148, 151, 152, 153, 162, 163, 164, 165, 167, 172, 176, 179, 187, 191, 198, 199, 206, 207, 217, 218, 221, 222, 229, 236, 240, 243, 292, 293, 295, 299, 300, 302, 307, 312, 324
 vatansız kişiler 139, 154, 159, 302
 Devrim (bkz. Arendt, Hannah) 29, 60, 135, 144, 181, 182, 245
 Dicey, A. V. 308
 Dickson, Tiphaine 305, 309
 Dilthey, Wilhelm 271
 yerinden edilmiş kişiler (bkz. mülteciler, vatansızlık) 139, 142, 154, 160, 163, 294
 doğallık 142, 165
 Duchamp, Marcel 22
 dünyasızlık 80, 85, 150
 Durkheim, Émile 190
 düşünce 13, 18, 23, 28, 29, 37, 41, 48, 49, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 94, 99, 100, 102, 104, 105, 111, 125, 130, 142, 149, 151, 156, 160, 170, 171, 172, 177, 201, 202, 210, 211, 212, 213, 222, 227, 237, 240, 314
 Dworkin, Ronald 308
 ebedi öteki (bkz. ötekillik) 40, 44
 Yahudi etiği 108
 egemenlik 43, 45, 46, 52, 137, 152, 160, 164, 196, 206, 301
 Arendt 43, 46, 125, 164, 245
 biyopolitik 301

Eichmann, Adolf 9, 15, 16, 26, 27, 60, 82, 83, 84, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 125, 126, 128, 130, 131, 166, 168, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 238, 252, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 289, 311, 323
antisemitizm 94, 100, 107, 108
Kötülüğün Sıradanlığı 26, 27, 90
Eichmann Kudüs'te (kitap) (bkz. Arendt, Hannah) 27, 60, 92, 93, 100, 104, 107, 125, 126, 128, 131, 166, 168, 176, 179, 180, 181, 274, 276, 311, 323
Eichmann vor Jerusalem (Stangneth) 26, 94, 252, 277
Eich, Stefan 11, 216, 257, 258, 324, 327
Eisenstadt, Oona 287, 325
ekonomi 153, 191, 195, 200, 202, 203, 217, 325
Keynesyen 202
neoklasik 191, 202
neo-Marksist 202
Ekonomik Kalkınma Stratejisi (bkz. Hirschman, Albert) 201
eleştirisi 25, 42, 61, 62, 65, 80, 83, 88, 89, 102, 110, 115, 116, 119, 140, 144, 155, 157, 165, 168, 170, 175, 210, 224, 244, 265, 292, 304, 306, 311, 322, 323, 327
Ellison, Ralph 92, 276
Arendt'in eleştirisi 92
Elon, Amos 192, 238, 257, 258, 292, 316
emek 66, 68, 142, 217, 269, 321
Emerson, Ralph Waldo 11, 121, 307
Engels, Friedrich 63
aydınlanma idealleri 210
genişletilmiş düşünce (bkz. aydınlanma idealleri) 84
entelijansiya, Yahudi 18
epistemoloji eleştirisi 270
Ernst, Max 5, 22, 110, 251
Exit, Voice 191, 207, 315, 319, 320, 321
Tutkular ve Çıkarlar 203, 209

farklılaşma (bkz. çoğulluk) 28, 128, 154, 217, 218, 219, 227, 237
Fassin, Didier 140, 154, 155, 300
İnsani Aklın Eleştirisi 9, 12, 138, 154, 165
felsefe 5, 6, 13, 19, 28, 34, 36, 38, 46, 47, 48,

61, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 74, 75, 77, 83, 86, 87, 89, 101, 108, 110, 115, 116, 142, 165, 179, 184, 214, 219, 227, 244, 251, 322
"Felsefenin Güncelliği", bkz.. Adorno, Theodor 62, 68, 71, 243, 270
Feuerbach, Ludwig 63
Filistin 25, 39, 44, 45, 91, 114, 115, 122, 123, 125, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 229, 240, 241, 259, 283, 284, 288, 292, 293
Filistinliler 45, 115, 123, 133, 329
Filistinliler 45, 115, 123, 133, 329
anavatan 240
İsrail çatışma ve birlikte yaşama 134
İsraililerle çatışma ve birlikte yaşama 25
mülteci kamplarında 122, 138
Forrester, Katrina 12, 305, 314
Forst, Rainer 13, 286, 298
Frankfurt Okulu 81, 88, 113, 278, 325
Freudçuluk 68
Friedländer, Saul 94
Friedman, Milton 210, 327
Friedrich, Carl J. 22, 167, 328
Fry, Varian 22, 194, 295, 317
Fuller, Lon 308, 310

Galston, William 167, 305
galut (ayrıca bkz. sürgün; vatansızlık; siyonizm) 36, 240, 241, 329
Gandesh, Samir 15, 267
Gans, Eduard 257
Geertz, Clifford 190
Gentz, Friedrich 312
gerçeklik 53, 63, 64, 69, 106, 127, 209, 219
Weber 218
Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 34, 35, 256
"Gizli El İlkesi" (Hirschman) 201
Goldhagen, Daniel 93, 94, 277
Goldstein, Moritz 24, 25, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 55, 56, 239, 256, 258, 264, 283
Alman-Yahudi Parnassus 34, 239
Gordon, Peter 13, 268, 273, 324
görecelik (ayrıca bkz. Berlin, Isaiah; çoğulluk) 213, 226, 236
Göring, Hermann 98
Gouges, Olympe de 158

Gove, Michael 303
Gray, John 323, 329
Gündoğdu, Ayten 296, 297, 302, 303, 330
 Agamben 140, 156, 294, 301
Guttstadt, Corry 255
Gündoğdu, Ayten
 belgesiz göçmenler 146, 163, 164
 güzellik 87
 Naturischöne 62, 86, 87

Ha'am, Ahad 134
Habermas, Jürgen 5, 13, 49, 88, 89, 140,
168, 262, 263, 265, 274, 295, 297, 305, 318,
325, 330
haklar
 insan hakları 5, 16, 26, 45, 49, 50, 51, 52,
 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146,
 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157,
 158, 159, 160, 161, 162, 207, 249,
 262, 300, 301, 303, 329
haklar (bkz. Balibar, Étienne) 24, 26, 33, 43,
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 70, 115, 131, 133,
139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 151, 153, 155, 156, 158, 160, 161, 162,
164, 165, 169, 207, 249, 299
Hamann, Johann Georg 327
Hannah Arendt (film) 26, 252, 281
Harries, Karsten 272
Hart, H.L.A. 170, 171, 244, 261, 310, 314
Hausner, Gideon 98
Hayek, Friedrich 195, 203, 224, 327
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 5, 6, 28,
44, 63, 69, 72, 74, 75, 77, 86, 110, 111, 112,
116, 133, 143, 156, 169, 193, 259, 268, 270,
274, 283, 292, 295, 298, 301, 306, 311, 312,
326, 327
Heidegger, Martin
 Being and Time 268, 272
Heine, Heinrich 256, 257
Heitmann, Margret 35, 257
Herder, Johann Gottfried 40, 226, 257, 269,
327
Herzl, Theodor 134, 240
Hess, Andreas 189, 304, 308, 315
Hilberg, Raoul 180, 311
Hirschman, Albert 16, 18, 21, 22, 23, 27, 28,
29, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197,

199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207,
208, 209, 210, 211, 212, 221, 241, 242, 293,
295, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 326
 Exit, Voice 191, 207, 315, 319, 320, 321
Hiruta, Kei 323
Hobbes, Thomas 47, 53, 261
Hofmannsthal, Hugo von 38, 76
Holokost 41, 45, 55, 61, 91, 92, 93, 97, 103,
107, 108, 134, 169, 228, 229, 258, 277, 278
Honig, Bonnie 301, 313, 314, 329
Horkheimer, Max 24, 67, 68, 82, 169, 193,
265, 266, 269, 270, 273, 305
Howe, Irving 107, 109, 275, 281
Howse, Robert 261
Hüseyin, Saddam 132
Husserl, Edmund 64, 65, 66, 75, 76, 116,
268, 270, 271
 fenomenoloji 64, 66, 76

İbn-Habib 30
idealizm 64, 99, 133, 193
 Alman 18
İdealizm 18
İnönü, İsmet 2, 33
insan hakları (bkz. insan hakları) 5, 16, 26,
44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 139, 141, 143,
144, 145, 146, 150, 151, 152, 154, 155, 156,
157, 158, 159, 160, 161, 162, 207, 249, 262,
300, 301, 303, 329
insanlığa karşı suçlar 152, 176, 288
İnsanlığa karşı suçlar 177
insanlığa karşı suçlar (bkz. soykırım) 107,
126, 127, 128, 138, 151, 152, 176, 177, 178,
225, 273, 288
İnsanlık Durumu (Arendt, Hannah) 73, 79,
81, 183, 280, 289, 301, 311, 323
İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi
(Declaration de droits de l'homme) 144, 297
İsrail 23, 25, 36, 41, 42, 45, 90, 91, 92, 97, 98,
108, 109, 113, 114, 115, 121, 122, 123, 125,
133, 134, 135, 136, 137, 188, 214, 228, 229,
241, 251, 259, 260, 282, 284, 287, 292, 293
İsrailiiler 95, 97, 123, 133, 135, 136
iş birliği 11, 66, 108, 232, 233, 235, 247
İspanya 21, 22, 30, 31, 32, 55, 141, 156, 159,
194, 200, 218, 253, 254, 256, 294, 295
iyi ve kötü 309

Jacob 30, 252, 253, 254

Janik, Allan 172, 307

Japonya'da hukuk 309

Jaspers, Karl 77, 79, 141, 266, 267, 271

Jay, Martin 13, 29, 273, 290

jurisgenerativity (Kapak) 240

Jurkevics, Anna 11, 313, 314

kadın hakları 51, 158

mülteci olarak 159

Kant, Immanuel 27, 31, 48, 50, 55, 57, 62, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 100, 101, 102, 108, 110, 116, 129, 169, 178, 218, 226, 237, 243, 246, 247, 253, 260, 261, 262, 263, 264, 273, 274, 278, 280, 282, 283, 289, 290, 306, 310, 311, 313, 318, 330

aklın eleştirisi 165

karşı-Aydınlanma 327

Kategorik Buyruk 85, 86

Katz, Claire Elise 287

Keenan, Joseph 309

Kelsen, Hans 24, 43, 45, 46, 48, 54, 170, 171, 172, 173, 229, 243, 244, 258, 260, 262, 307

egemenlik 46

Kempelen, Wolfgang von 264

Kesby, Alison 148, 160, 162, 296, 298, 299, 302, 303

Keynes, John Maynard 195

Kierkegaard, Søren 64, 65, 71, 74, 75, 228, 268

kimlik 25, 31, 40, 43, 51, 86, 117, 127, 225, 239, 247, 248, 254

King, Richard 282, 312

Kissinger, Henry 305

Kojève, Alexander 193

"kötülüğün sıradanlığı" bkz., Eichmann, Adolf, ayrıca bkz., iyi ve kötü 26, 27, 82, 90, 93, 94, 100, 104

Kracauer, Siegfried 22

Krasner, Stephen 206, 321

Kristeva, Julia 301

küreselleşme 208, 248, 321
emek 321

Lassman, Peter 12, 215, 216, 235, 322, 323, 324, 327

Lauterpacht, Hersch 43, 45, 260

Lazare, Bernard 44, 258

le Bon, Gustav 210

Levinas, Emmanuel 25, 29, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 240, 241, 249, 285, 286, 287, 288

Levi, Primo 114, 150, 253, 298

Lichtheim, George 319

Asyatik Üretim Tarzı 319

Liebermann, Max 38

Liebkecht, Karl 216, 230

Lilla, Mark 327

Lipstadt, Deborah 92, 95, 276, 277

Lucas, Leopold, Haham 5, 6, 11, 15, 24, 25, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 256, 257

Yahudilik Bilimi 24, 34, 36, 37, 41, 257

Lukács, Georg 66, 68, 268, 269

Lukes, Steven, ve I. Berlin 215

Luxemburg, Rosa 60, 131

Machiavelli, etkisi 28, 110, 195, 222

MacIntyre, Alasdair 144, 296, 322

Magnes, Judah 45, 91, 228, 251, 259, 293

Mahler Gropius 22

Maistre, Joseph de 210, 327

Malka, Shlomo 123

Levinas 123

Mann, Itamar 303

Marburg Okulu (bkz. neo-Kantçılık) 63, 66

Maria Theresa, İmparatoriçe 264

Marksizm 211, 243

Marrus, Michael R. 276

Marshall, David L. 274

Marx, Karl 28, 63, 68, 142, 143, 193, 202, 295, 319

McCarthy, Mary 27, 105, 168, 281, 289, 292, 297, 325

McCarthy, Thomas 27, 105, 168, 281, 289, 292, 297, 325

Mead, George Herbert 285

Meir, Golda 282

Menke, Christoph 143, 144, 145, 146, 296
sahip olma 26, 27, 43, 45, 46, 140, 141,

142, 143, 144, 145, 146, 147, 148,
150, 155, 160, 164, 165, 283, 296,
298, 299

mevzuat (bkz. hukuk) 5, 16, 26, 27, 29, 43,
45, 46, 52, 53, 54, 55, 108, 140, 144, 145, 146,
148, 150, 154, 159, 160, 161, 162, 165, 166,
168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 179,
181, 183, 184, 185, 186, 195, 218, 234, 240,
242, 244, 245, 261, 296, 297, 298, 301, 304,
305, 306, 307, 308, 310, 313, 314

Milgram, Stanley 93, 277
deneyler ve Eichmann 93, 277

Mill, John Stuart 121

Mizrahi 34, 251

modernite 28, 34, 40, 42, 43, 47, 58, 90, 107,
111, 140, 156, 183, 215, 218, 219, 222, 240,
243, 327

Mommsen, Hans 93, 277, 311, 326

Montesquieu 146, 195, 207, 208, 297, 308

Morgan, Michael L. 286, 287

Morgenthau, Hans 228, 305

Morgenthau, Henry 228, 305

Moses, Jonathan W. 273, 321

Moyn, Samuel 174, 273, 300, 304, 306, 308,
309

Shklar 176

Muller, Adam 210

mültəciler (ayrıca sığınmacılar, yerinden
edilmiş kişiler, vatansız kişiler) 17, 18, 22,
45, 131, 138, 139, 140, 141, 151, 153, 154,
159, 163, 188, 189, 193, 228, 249, 259

Murray, Charles 210, 304, 306

Müslümanlar 32, 254
zimmilere muamele 253

Naturschöne (bkz. görmek güzellik, doğal)
62, 86, 87

NegatifDiyalektik (Adorno, Theodor) 85,
267, 270, 271

neo-Kantçılık (ayrıca Marburg Okulu) 63,
66, 110, 218, 243

Nietzsche, Friedrich 6, 110, 121, 129, 181,
215, 282, 289

Nijerya 204, 319

iç savaş 319

nomos (bkz. hukuk) 52, 54, 156, 183, 184,
260, 263, 305, 313, 314, 317, 318, 328

Nürnberg duruşmaları 152, 168, 175, 185,
278

Obama, Barack 249

ontoloji, sosyal ve etik 25, 47, 64, 65, 66, 69,
77, 117, 118, 124, 177, 245, 287

Ordinary Vices (shklar, Judith) 180, 308,
311

öteki 25, 34, 40, 41, 42, 44, 55, 56, 57, 58, 89,
106, 116, 117, 118, 121, 123, 194, 239, 241,
249, 285, 288

Ötekilerin Hakları (Benhabib, Seyla) 151

ötekilik 19, 25, 57, 86, 123, 238, 264

Arendt 18, 25, 237

Levinas 25, 29, 114, 115, 116, 117, 119,
120, 121, 122, 123, 124, 240, 241,
249, 285, 286, 287, 288

somut ve genel 117, 118

ötekilik kategorisi olarak parya (Arendt) 44,
58, 179, 239, 283

otoriter 81, 82, 185, 203, 245, 278

Owens, Patricia 128, 289

özgürlük 18, 49, 86, 130, 145, 146, 147, 149,
164, 169, 213, 224, 227, 230, 245, 290, 296,
323

Pamuk, Orhan 56, 264

Pencak, William 262

Platon 220, 226, 243

Podhoretz, Norman 109

Polanyi, Karl 325

Poliakov, Léon 276, 278

Popper, Karl 224, 327

Post, Robert 185, 314

Putnam, Hilary 120, 121, 286

Levinas 286

Quine, Willard Van Orman 234

Rancière, Jacques 140, 155, 156, 157, 158,
160, 164, 294, 297, 300, 301, 302

Rashi 42

rasyonellik 63, 73, 75, 100, 111, 147, 190,
191, 217, 218, 221, 222, 223, 226, 227, 232,
236, 324, 328
Rawls, John 28, 185, 215, 229, 230, 231, 232,
233, 234, 235, 236, 237, 246, 247, 305, 314,
328, 329
yargı yükleri 28, 229, 234, 235, 237
Raz-Krakotzkin, Amnon 44, 259
Reinhardt, Max 38
Rein, Rafael Abramovitch 193
Rickert, Heinrich 63, 66
Robin, Corey 107, 108, 109, 110, 281, 306,
307, 309
Arendt 108
romantizm 18, 196, 241
milliyetlik 196
Rorty, Richard 77, 234, 271
Rosenzweig, Franz 121
Rothschild, Germaine de 140
Rousseau, Jean-Jacques, hukukun üstünlüğü,
bkz. hukuk başlığı altına 48, 49, 158, 224,
327

sadakat 19, 23, 186, 187, 190, 191, 192, 193,
206, 207, 214, 238, 240, 241, 242, 321
saf aklın eleştirisi (Kant, Immanuel) 330
Sagiv, Assaf 42, 258
Said, Edward 114, 132, 259, 292, 329
Filistinliler 133, 291
Körfez Savaşı 132, 292
Sürgün 329
satranç 1, 3, 21, 59, 60, 70
otomat 59, 264
Savaş Suçları Davası (bkz. Eichmann, Adolf)
Nürnberg duruşmaları 152, 168, 175, 185,
278
Tokyo Savaş Suçları Davası 309
yargılanması 90, 95
Scholem, Gershom 24, 29, 32, 39, 44, 45, 46,
71, 90, 91, 109, 180, 228, 238, 251, 253, 254,
259, 265, 266, 275, 282, 323
Shklar, Judith Nisse 9, 12, 15, 18, 22, 23, 27,
28, 29, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173,
174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182,
183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 210,
214, 215, 229, 230, 239, 241, 242, 243, 244,
245, 258, 263, 303, 304, 305, 306, 307, 308,

309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 322, 329
doğal hukuk 184
legalizm 9, 27, 166, 167, 168, 169, 170,
171, 173, 174, 175, 176, 177, 183,
184, 308
Nürnberg duruşmaları 152, 168, 185
Rawls 28, 185, 215, 229, 230, 231, 232,
233, 234, 235, 236, 237, 246, 247,
305, 314, 328, 329
sığınmacılar, bkz. mülteciler, vatansızlık,
Augustine 12, 17, 18, 22, 23, 26, 27, 131,
135, 138, 139, 141, 142, 153, 154, 160, 163,
188, 189, 193, 242, 243, 259
Siegel, Reva B. 11, 314
siyaset 9, 11, 16, 19, 22, 43, 47, 50, 60, 73,
110, 113, 114, 115, 124, 129, 133, 135, 142,
146, 178, 183, 186, 189, 190, 201, 216, 227,
263, 264, 304, 305, 308, 311, 313, 322, 329
biyopolitik 301
siyonizm 16, 25, 38, 39, 40, 42, 44, 45, 108,
113, 114, 115, 119, 125, 133, 134, 229, 241,
251, 259
Arendt 44, 45, 108, 124, 228, 240, 251
Butler 9, 12, 16, 25, 91, 113, 114, 115,
116, 117, 118, 119, 121, 123, 124,
125, 126, 128, 129, 130, 131, 132,
133, 134, 140, 164, 241, 275, 283,
284, 285, 286, 287, 288, 289, 291,
293, 294
Goldstein 24, 25, 34, 35, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 44, 55, 56, 239, 256, 258,
264, 283
Levinas 25
Scholem 24, 29, 32, 39, 44, 45, 46, 71, 90,
91, 109, 180, 228, 238, 251, 253,
254, 259, 265, 266, 275, 282, 323
Siyonizm 16, 25, 38, 39, 40, 42, 44, 45, 108,
113, 114, 115, 119, 125, 133, 134, 229, 241,
251, 259
Butler 113
sosyal bilim 191, 192, 195, 205, 212, 218,
220, 221
yorumlayıcı 191
Stalin, Josef 22, 42, 59, 193
Stern, Günter Anders (bkz. Anders (Stern)
Günter) 21, 60, 61, 97
sürgün 1, 3, 9, 17, 19, 21, 23, 24, 30, 31, 37, 41,
44, 92, 98, 114, 122, 139, 186, 187, 188, 189,
190, 191, 214, 238, 240, 241, 242, 265, 329

- Şaron, Ariel 122
- Sassen, Willem S. 96, 97, 98, 280
- Savaş Suçları Davası (bkz. Eichmann, Adolf) 309
- Schelling, Friedrich 71
- Scheuerman, William 13, 305, 307, 314
- Schiller, Friedrich 110
- Schirah, Baldur von 267
- Schmitt, Carl 13, 28, 29, 46, 47, 184, 215, 224, 231, 243, 244, 260, 261, 313, 314, 317, 318, 327, 330
- Scholem ile yazışmaları 266
- Sen, Amartya 203, 319
- Hirschman 202
- sermaye hareketliliği 208
- Servatius, Robert 96, 97, 98
- ses 19, 23, 55, 105, 190, 191, 192, 193, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 238, 240, 241, 242, 321
- çıkış 23, 125, 145, 190, 191, 192, 193, 204, 205, 206, 207, 209, 241, 242, 246, 321
- sadakat 19, 23, 186, 187, 190, 191, 192, 206, 207, 214, 238, 241, 242, 321
- Şevi, Sabbati (bkz. Zevi, Sabbatai) 253
- Simmel, Georg 63, 66
- Simmons, William Paul 287, 288
- sistem inşası, Hegelci 18
- Sleeper, Jim 14, 255, 262
- Slezkine, Yuri 23, 238, 252, 258
- Smith, Adam 203, 208, 262, 330
- Snow, Benjamin (bkz. Buck-Morss, Susan) 68, 268, 270
- Sokrates 105, 110
- soykırım 107, 126, 127, 128, 151, 177, 225, 273, 288
- Sparrow, John 323
- Spinelli, Altiero 197
- Spivak, Gayatri 284
- Stangneth, Bettina 26, 94, 95, 96, 98, 99, 103, 107, 252, 277, 278, 280
- Steiner, George 41, 42, 108, 122, 238, 258
- Strauss, Leo 24, 27, 29, 43, 46, 47, 48, 166, 167, 220, 229, 230, 231, 238, 240, 243, 244, 260, 261, 262, 326, 327
- değer çoğulculuğu 47
- tarih 34, 36, 37, 49, 59, 62, 65, 70, 93, 112, 125, 142, 143, 181, 189, 210, 219, 224, 226, 251, 254, 255, 257, 276, 283
- teori 5, 16, 22, 28, 49, 53, 68, 85, 88, 89, 100, 115, 243, 269, 285
- Tepki Retoriği (bkz. Hirschman, Albert) 16, 18, 21, 22, 23, 27, 28, 29, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 221, 241, 242, 293, 295, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 326
- Tocqueville, Alexis de 312
- Tokyo Savaş Suçları Davası 309
- Tönnies, Ferdinand 190
- Tooze, Adam 216, 324, 327
- Weber 215
- Totalitarizmin Kökenleri (Arendt, Hannah) 273, 311
- Toulmin, Steven 172, 307
- Troçki, Leon 324
- Trotta, Margarethe von 26, 252, 272
- Türkiye 5, 11, 30, 32, 33
- Yahudiler 23, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 41, 123, 213, 241, 254, 257, 262, 293, 329
- Tutkular ve Çıkarlar (bkz. Hirschman, Albert) 203, 209
- Ulusal Güç ve Dış Ticaretin Yapısı (Hirschman, Albert) 196
- Unger, Roberto 308
- Urbinati, Nadia 307, 316
- Ursula, Hirschmann 192, 197, 279, 316
- Ushpiz, Ada 252, 272
- Utlı, Deniz 56, 264
- Varlık ve Zaman (Heidegger, Martin) 268, 272, 280
- Varnhagen, Rahel 312
- "Varoluş Felsefesi Nedir?" (bkz. Arendt, Hannah) 62, 71, 83
- vatandaşlık 23, 43, 50, 144, 148, 151, 189, 299
- misafirperverlik 31, 56
- Ventotene Manifestosu 197, 200

Verstehen, bkz.. açıklayıcı anlayış 219, 226, 325, 326

Vico, Giambattista 226, 327

Viyana Okulu 65, 66

Waldenfels, Bernhard 285, 288

Walzer, Judith B. 304, 306, 315

Walzer, Michael 304, 306, 315

Weberci Marksizm, Marksizm başlığı altına bakınız 243

Weber, Max 28, 46, 47, 53, 170, 173, 190, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 234, 236, 237, 243, 244, 245, 257, 261, 307, 323, 324, 325, 326, 327

büyünün bozulması 215, 217

Wellmer, Albrecht 87, 88, 274

Adorno ve estetik 87

Weltsch, Robert 34

Werfel, Alma Maria Mahler Gropius 22

Wessel, Julia Schulze 163, 265, 303

West, Robin 306, 307, 309

Shklar 309, 310

uluslararası hukuk 309

White 193, 306, 323

Wieseltier, Leon 213, 322, 324

Berlin 213, 214, 215

Wiesengrund, Theodor bkz. Adorno, Theodor 59, 266

Williams, Bernard 190, 305, 306, 314, 322, 328

Wisliceny, Dieter 98

Wittgenstein, Ludwig 80, 172, 307

Wolin, Richard 94, 95, 102, 267, 277, 278, 279, 281, 329

Yahudi kimliği (bkz. Arendt, Hannah) 19, 23, 90, 238

Yahudiler 13, 23, 24, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 41, 42, 45, 91, 93, 100, 106, 108, 122, 123, 134, 178, 180, 188, 213, 229, 239, 241, 254, 257, 262, 293, 329

İsrail 23, 25, 36, 41, 42, 45, 90, 91, 92, 97, 98, 108, 109, 113, 114, 115, 121, 122, 123, 125, 133, 134, 135, 136, 137, 188, 214, 228, 229, 241, 251, 259, 260, 282, 284, 287, 292, 293

Yahudilik 16, 24, 25, 34, 36, 37, 41, 48, 113, 119, 120, 125, 213, 256, 257, 283

Yahudilik Bilimi (bkz. Lucas, Leopold) 36, 37, 41

Yahudi olmayan halklar 39

yargı 19, 28, 62, 64, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 101, 110, 115, 164, 173, 174, 181, 207, 229, 234, 235, 236, 237, 238, 246, 247, 274, 290

yasalcılık 263, 305

yer analizi 148

Yerushalmi, Yosef Hayim 257

Young-Bruehl, Elisabeth 131, 252, 265, 266, 289, 290, 310, 311, 328

Yovel, Yirmiyahu 13, 30, 253, 254

yükümlülük 26, 31, 108, 118, 120, 186, 187, 191, 242, 255

Yükümlülük, Sadakat ve Sürgün (bkz.

Shklar, Judith) 186, 191

Zangwill, Bernard (İsrail) 292, 293

Zevi, Sabbatai (Aziz Mehmed Efendi) (ayrıca bkz. Sabbati Şevi, Sabbatai Zwi) 253

Zunz, Leopold 257

Zwi, Sabbatai, bkz. Zevi, Sabbatai 253

Seyla Benhabib, *Sürgün, Vatansızlık ve Göç* adlı kitabında, çağdaş düşüncenin sınırlarının muğlaklaştığı ama yine de ülkelerin sınırlarının giderek daha da belirgin ve kapalı hale geldiği günümüz dünyasına yeni bir yorum getiriyor; bu dünyanın düşünsel kategorileri ile toplumsal varoluşun sınırlarının dışına itilme ve yadsınma anlamına gelen göç, sürgün, vatansızlık, soykırım, ötekileştirme ve kimliksizleştirme gibi olgu veya kavramlarla insanlık tarihinin unutulamayan olaylarının düşünsel izini sürüyor.

Özellikle bu sınır dışı edilme durumuna en ağır biçimde maruz bırakılmış olan Yahudi halkının kendi varoluşunu belirleme çabasını, hem onun kendi tarihselliğinde, hem de o tarihsellik içinden çıkmış Yahudi düşünürlerin bu sınırları bozup yeni sınırlar çizme yolundaki teorik çabaları ile ortaya koyan Benhabib, çoğunlukla aynı amaç peşinde koşar gibi görünen bu düşünürlerin Yahudilik kimliği ile evrensel birer düşünür olma arasındaki gerilimli ve tarihsel açıdan "yükü" ilişkisi ortaklıklar ve farklılıklar üzerinden çeşitli konumlanmaları karşı karşıya getirerek gözler önüne seriyor. Böylelikle bir düşünürün düşüncesi ile onun hayatı arasındaki ilişkinin ne kadar güçlü ve iç içe olduğu bir kez daha bizlere gösteriliyor.



livera

f liverayayinevi
t liverayayinevi
i liverayayinevi
www.liverayayinevi.com

“Şimdi
ve
Burada”

ISBN 978-625-99269-4-4

