052. Hannah Arendt'te düşünme etkinliği ve düşünsel yaşam eleştirisi[1]

Mustafa YILDIRIM[2]

APA: Yıldırım, M. (2023). Hannah Arendt'te düşünme etkinliği ve düşünsel yaşam eleştirisi. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (32), 895-920. DOI: 10.29000/ rumelide.1252837.

Öz

Bu çalışma Hannah Arendt'in yaşadığı trajedilerden hareketle ortak yaşam ideali peşinde koşmasının sonucu olarak düşünme etkinliğinin özerkleştirilmesine odaklanmıştır. Hannah Arendt, tüm felsefe tarihinin düşüncenin nesneleri hakkında pek çok şey söylediğini, ama düşünme süreci hakkında pek az şey söylediğini iddia eder. Bu bağlamda Sokrates'ten Heidegger'e kadar ortaya atılan düşünme etkinliklerini detaylı bir şekilde inceleyerek siyaset için düşünme çözümlemesi yapar. Bu doğrultuda makalede öncelikle Arendt açısından düşünmenin ne olduğu üzerinde durulacak, Kant'ın anlama yetisi ve akıl ayrımı ile Heidegger'in düşünmeye yüklediği anlamdan hareketle Arendt'te düşünme etkinliğinin izleri ortaya konacaktır. Makale hem Sokratesçi düşünme etkinliğinin hem de onun karşısında yer alan *vita contemplativa* kavramının anlamının belirginleştirilmesini amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda çeşitli filozoflardan örnekler sunulacaktır. Arendt her ne kadar tek bir *contemplativa*'dan bahsetmiş olsa da biz bu makalede onun eserlerine bağlı kalarak onun aslında iki *contemplativa* biçiminden bahsettiğini ortaya koymaya çalışacağız. Arendt, düşünmeyi bir eylem olarak görmez, onu bir anlama etkinliği olarak tanımlar. Dolayısıyla o, düşünmeyi mantıksal ve matematiksel bir etkinlik olarak kabul etmez. Arendt, düşünmenin görünmez niteliğinin metafiziksel yanılgılara neden olacağından dolayı *contemplativa*'nın da kaçınılmaz olacağını belirtir. Bu çalışma, Sokratik düşünme biçiminin Arendt'e kadar geçen sürede unutulduğu ve Platon'un düşünme biçiminin hâkim olduğunu serimlemeye çalışmaktadır. Bu gayeye binaen çalışma, düşünme etkinliğinin metafiziksel unsurlardan arındırılarak özerk hale getirilmesine odaklanmıştır.

Anahtar kelimeler: Hannah Arendt, Heidegger, Sokrates, vita activa, vita contemplativa, sensus communis, yargı

Thinking activity and criticism of contemplativa way of life in Hannah Arendt

Abstract

This study focuses on the autonomy of thinking activity as a result of Hannah Arendt's pursuit of the ideal of common life based on the tragedies she has experienced. Hannah Arendt claims that the entire history of philosophy says a lot about the objects of thought, but little about the thinking process. In this context, he analyzes thinking activities for politics by examining in detail the thinking activities from Socrates to Heidegger. In this direction, the article will first focus on what thinking is for Arendt, and the traces of thinking activity in Arendt will be revealed based on Kant's distinction between understanding and reason and Heidegger's meaning to thinking. The article aims to clarify the meaning of both the Socratic thinking activity and the concept of vita contemplativa, which is opposite to it. In this context, examples from various philosophers will be presented in our study.

---

1 Bu makale "Estetik Olanın Siyasal Olanla İlişkisi: Hannah Arendt'te Siyasal Estetiğin Koşulu Olarak Sensus Communis" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

2 Dr. Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ABD (Ankara, Türkiye), mustafabilal06@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7281-7584 [Araştırma makalesi, Makale kayıt tarihi: 13.01.2023-kabul tarihi: 20.02.2023; DOI: 10.29000/rumelide.1252837]

Although Arendt talked about a single contemplativa, in this article we will try to show that she actually talks about two forms of contemplativa by sticking to her works. Arendt does not see thinking as an action, but defines it as an activity of understanding. Therefore, she does not accept thinking as a logical and mathematical activity. Arendt states that contemplativa will also be inevitable because the invisible quality of thinking will cause metaphysical errors. This study tries to reveal that the Socratic way of thinking was forgotten until Arendt and that Plato's way of thinking was dominant. For this purpose, the study focuses on making the thinking activity autonomous by purifying it from metaphysical elements.

Keywords: Hannah Arendt, Heidegger, Sokrates, vita activa vita contemplativa, sensus communis, judgment

Giriş

Arendt, 20. yüzyılda yaşanan trajik olaylara bakışı ve duruşuyla etik savrulmalardan kendisini koruyabilmiş, savunduğu düşünme etkinliğini şahsında bütünleştirmeyi başarmış bir siyaset felsefecisidir. O, eleştirel felsefenin bütün niteliklerini kendinde toplamış ve pratikte de uygulamış biridir. Arendt bundan dolayı onu tanımlayanları hep şaşırtmış, kendine yöneltilen liberal, muhafazakâr veya devrimci gibi tanımlamaları hep boşa çıkarmıştır. Arendt, düşünme üzerine çözümleme yaparken aklında yaşadığı olumsuz tecrübenin izleri vardır. Yaşadığı totaliter deneyim Arendt'i ortak yaşanılan bir dünya kurmaya iter, fakat klasik anlamda bize bir reçete sunmaz. Tek sunduğu veya söylediği insanlık durumu hakkında düşünmeye davet etmektir. Bu düşünme, geleneksel felsefenin *contemplativa* ile sonlanan düşünmesi değil, bizi eleştirel düşünmeye sevk eden bir düşünmedir. Bu düşünmede kişi, bu dünya ile bağlantısı koparmaz.

Arendt, sistem kurmuş bir filozof değildir (Minnich, 2002, s. 123). Dana Villa'ya göre de hiçbir zaman Thomas Hobbes ya da John Rawls tarzında sistematik bir siyaset felsefesi yazmamıştır (Villa, 2006, s. 1). Arendt'in kendisi de her şeyi açıklayan sistemleri doğru bulmaz, fakat Arendt'in ele aldığı konular veya çözümlediği kavramlar tutarlı bir şekilde birbiri ile bağlantılıdır. Dolaysıyla Arendt ile ilgili hangi kavram inceleme konusu olursa olsun, kendisinin diğer kavramlarıyla bağlantı kurularak açıklanması gerekir. Dolayısıyla Arendt'in düşünme çözümlemesi bizi *vita activa- vita contemplativa* karşıtlığına ve düşünmenin yargı yetisi ile olan ilişkisine götürmesine rağmen bu makalede düşünme çözümlemesine değinilecektir. Bu bağlamda makalede Sokrates, Kant ve Heidegger üzerinden Arendt'in sadece düşünme etkinliğinden ne anladığını betimlemek ve eleştirel bakış açısıyla değerlendirmek amaçlanmıştır. Bunun için Arendt'in özgün metinlerine göndermeler yapılarak, onun düşüncesine etki eden diğer filozofların görüşleri de dikkate alınmıştır.

Arendt'in düşünme çözümlemesinde amacı düşünme etkinliğini özerk hale getirmek ve *contemplativa* düşünme tarzından kurtulmaktır. Arendt özellikle düşünmeyi *contemplativa* olarak gören anlayışla ve düşünmeyi eylemek olarak gören yaklaşımlarla bir mücadele içerisindedir. Bu mücadelede Arendt'e yol gösterici iki filozof vardır: Sokrates ve Kant. Arendt, Sokrates üzerinden düşünme etkinliğinin nasıl bir süreç içinde işlediğini gösterirken, Kant'ın akıl ve anlama yetisinden hareketle düşünme tanımlanması yapar. Düşünmenin ne olduğunun ortaya çıkarılması, *vita contemplativa*'dan farkının gösterilmesi bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Ayrıca "derin düşünme" veya "tefekkür" olarak çevrilen *vita contemplativa*'nın gösterdiği "düşünme" sorunu ele alınacak ve *vita contemplativa*'nın düşünme etkinliğine etkisi incelenecektir.

Düşünme etkinliğinin önemi ve düşünsel yaşam: Vita Contemplativa

Hannah Arendt, tüm felsefe tarihinin düşüncenin nesneleri hakkında pek çok şey, ama düşünme süreci hakkında pek az şey söylediğini iddia eder (Arendt, 2003, 166). Zihinsel süreçlerden özellikle düşünmenin nitelikleri, bizi düşünmeye sevk eden unsurların ne olduğu, düşünen egonun halleri gibi sorular çerçevesinde Arendt, düşünme üzerine çözümleme yapar. Bu çözümlemede onun amaçlarından biri düşünme konusunu filozofların tekelinden çıkarmak ve topluma yaymak; diğeri ise "düşünme etkinliğini" yargı yetisine, *sensus communis*'e hazırlamaktır. Çünkü Arendt'te düşünmenin yargı yetisi üzerinde özgürleştirici bir etkisi vardır ve bu, yargı yetisi üzerinden yeni bir siyaset felsefesi yapmanın ilk basamağıdır.

Arendt, insanın düşünme etkinliğini çözümlerken siyasetin güvenli kıyılarından "dehşet verici" konulara daldığının farkındadır (Arendt, 2018a, 21). Bu konularda Arendt, filozoflara pek güvenmez ve felsefeyi *contemplativa* ile eşitleyenlere ve filozofların ayrıcalıklı konumlarına karşı çıkar. Arendt'in gözünde geleneksel felsefede filozoflar, temelde düşünmeyi tekeline alan ve düşünmeyi yalnızca dünyadan uzaklaşmak olarak gören anlayışa sahiptirler. Bu düşünme etkinliği metafizik yanılgılarla doludur ve bu yanılgıların oluşturduğu metafiziksel yaşam, siyaseti yok saymaktadır (Arendt, 2019, 62). Bu metafiziksel yaşam, Platon'un *Phaidon*'undaki , Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki teori yaşamıdır; tefekkür yaşamıdır. Düşünme etkinliği içinde böyle bir yaşamın ortaya çıkması olasıdır. Düşünme deneyimlerinin böyle sonuçları olabilmektedir; ama bunun tamamen düşünmenin kendisi olarak görülmesi Arendt için kabul edilemez. Kohn, Arendt'in yaşadığı olaylar nedeniyle iki şey fark ettiğini belirtir. Birincisi Platoncu düşünce geleneği iflas etmiştir, ikincisi bulunduğumuz dünya değerini yitirirken metafizik âleme anlamsız bir şekilde yönelim devam etmektedir (Kohn, 1990, 107).

Arendt, düşünme konusuna yönelmesini hayatının sonlarına doğru birbirinden bağımsız iki nedene bağlar: Bunlar eski bir Nazi subayı olan Adolf Eichmann davasına katılmasıyla Eichmann'da gördüğü "düşünme yoksunluğu" ve geleneksel felsefede *vita contemplativa*'nın *vita activa* üzerindeki tahakkümüdür (Arendt, 2018a, 24). Fakat Bernstein'a göre Arendt'in eserleri incelendiğinde onun düşünme tutkusu her zaman güçlü bir şekilde bütün eserlerinde görülmektedir (Bernstein, 2006, 277). Buna bir örnek vermek gerekirse Arendt, *İnsanlık Durumu* eserinin giriş bölümünde modern çağ ile ortaya çıkan bilimsel gelişmelerin yarattığı tahribattan bahseder; ama bize bir çözüm sunmaz. Onun bize söylediği sadece insanlık durumunu, en yeni deneyimlerimizin ve en son korkularımızın bakış açısından yeniden ele almaktır. Ona göre, burada temel konu düşünmedir ve düşüncesizlik veya düşünme yoksunluğu zamanımızın öne çıkan özellikleri arasındadır. Arendt'in buradan hareketle önerdiği en önemli şey ne yaptığımızı düşünmektir (Arendt, 1998, 5). Dolayısıyla düşünme konusunu Arendt'in çoğu eserinde görmek mümkündür. Arendt, burada insanın doğasında düşünme yetisinin olmasından çok, bu yetiyi kullanıp kullanmamakla ilgilenir. Bu bağlamda Elizabeth Young-Bruehl de Arendt'in düşünme üzerine çalışmalarının kalitesinin düşünen bir insanın doğasından ziyade düşünmenin doğası arayışından geldiğini belirtir (Elizabeth Young Bruehl, 1982, 279). O halde Arendt'in düşünme etkinliğini inceleme konusu yapması, insanın düşünen bir varlık olmasına vurgu yapmaktan öte düşünme etkinliğinin kendisine yönelik bir çabadır.

Arendt'in bütün eserlerinde düşünme konusunu ele almasına rağmen, düşünmeyi problem edinmesinin nedenlerinden olan Adolf Eichmann davasında mahkeme Eichmann'ı cani ve yalancı biri olarak görürken Arendt, failin kendi durumu ve eylemleri hakkında özgürce düşünememesini, eleştiri yetisini kaybetmesini "düşünme yoksunluğu" olarak görür ve bunu "kötülüğün sıradanlığı" ifadesi ile kavramsallaştırır. O, bu kavramsallaştırma ile bir teori veya doktrin değil, yaşanmış gerçek bir olayı

tanımlar (Arendt, 1971, 417). Arendt, bu kavramlaştırma bağlamında kötülüğün sıradanlığı ve yargılama yetimizle düşünme yetimiz arasındaki bağlantıyı tartışmaya açar; Eichmann davası örneğinden yola çıkarak düşünme ile kötülük ilişkisini tartışır. Villa'ya göre "düşüncesiz" Eichmann'ı Arendt'in duruşmada gözlemlemesi, onu düşünme ve yargı arasındaki en yakın bağlantılardan şüphelenmesine yol açmıştır (Villa, 1999, 87). Bu durumda Arendt'in asıl tartıştığı düşünme ile yargı yetisi ilişkisi, düşünme-kötülük ilişkisini de içine alacak şekilde doğrudan siyasetle ilişkilidir; çünkü Arendt'te yargı siyasi bir yeti olarak ele alınır. Dolayısıyla Arendt'in düşünmeyle ilgilenmesi tamamen siyaset odaklıdır.

İnsanlık Durumu'nun temel kavramlardan olan "eylem"in *vita contemplativa* tarafından tanımlanıp biçimlendirilmesi, Arendt'i düşünmeye sevk eden ikinci nedendir. Arendt bu durumu kabul edilemez bulur ve bu rahatsızlığını 12. yüzyılda yaşamış mistisizm geleneğini başlatan ünlü skolastik teoloğu St. Victorlu Hugh'un görüşüne dayanarak açıklar. Buna göre, tefekkür yolu; dinginlik, inzivaya çekilme ve Tanrı'ya yönelmeye adanmış bir yaşamı ifade ederken; *vita activa* ise zahmetli, kamusal ve komşuya karşı yükümlülük gibi özellikler göstermektedir. Dolayısıyla *vita contemplativa*'daki tam dinginlik baskısı, *vita activa*'daki etkinlikler arasındaki farkların gözden kaçırılmasına neden olmaktadır (Arendt, 1998, 6). Bu durumda *vita contemplativa*, *vita activa* etkinlikleri olan emek, iş ve eylem arasındaki temel farkları ortadan kaldırdığı gibi ona tahakküm kurar. *Vita contemplativa* karşısında emek harcamak, nesneler üretmek, diğer insanlarla birlikte çalışıp çalışmamak önemini yitirir ve bu da karşımıza *vita contemplativa- vita activa* karşıtlığı olarak çıkar. Bu karşıtlık Arendt'te felsefe-siyaset karşıtlığı demektir. Arendt bu karşıtlıkta, siyaset karşısında olan ve ona tahakküm kuran bütün düşünceleri geleneksel felsefe kategorisine dâhil eder ve onlara karşı düşünsel olarak savaşır.

Felsefe-siyaset karşıtlığı, bir düşünen varlık ile eyleyen varlık gerilimi yaratır ve bunu Arendt de kabul eder. Bu gerilim sonucunda filozoflarda siyasete karşı bir düşmanlık gelişir (Arendt, 2014, 39). Arendt, bu gerilimde geleneksel felsefenin düşünme etkinliği olan *contemplativa* gözüyle siyasete bakmak istemez, çünkü *contemplativa*, *vita activa'*da dolaşanları cahil, sonlu ve ölümlü kabul eder. Dolayısıyla onların anlamsız ve dehşet dolu bir yaşama mahkûm olduklarını düşünür (Steinberger, 1990, 805). Felsefe-siyaset geriliminde, Villa'ya göre siyasal yaşam, kamusal alanda büyük işler yaparak dünyevi ölümsüzlüğü hedeflerken felsefi yaşam, insan ilişkilerinin geçici alanını aşarak ebedi olanın hareketsiz *contemplation*'u üzerine kurulur ve hayatı yaşamaya değer kılan her şeyden geri çekilir. Filozofun bakış açısından eylem hayatı kibirden başka bir şey değildir. Arendt'in anlatımında, bu iki yaşam biçimi arasındaki boşluk, Sokrates'in yargılanması ve mahkûm edilmesinden sonra bir uçurum haline gelir. Bu olaya karşılık felsefe, siyasetten intikamını alır. Platon, *contemplativa* insanının duruş noktası ve değerlerinin egemen olduğu bir siyasi düşünce geleneği kurar ve siyasi hayatı/kamusal alanı sürekli ve sistematik olarak değersizleştirir (Villa, 1999, 205). *Vita contemplativa*'nın tefekküre dayalı yapısı ve *vita activa* içindeki etkinliklerini ortadan kaldırmasından dolayı Arendt, *contemplativa*'yı tek düşünme etkinliği olarak görmez, geleneksel felsefenin *contemplativa* biçiminde düşünmeye yüklediği nitelikleri ortadan kaldırarak düşünmeyi yeniden ele alır ve düşünmenin özerk yapısını göstermeye çalışır. Arendt'in buradaki bütün amacı düşünme etkinliğini *contemplativa*'dan kurtararak düşünme ile eylem arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışmaktır.

Yukarıda belirtildiği gibi Arendt'in düşünmeye yönelme nedenleri birbirinden bağımsızdır. Fakat, nedenler farklı olsa bile, bu iki neden tek bir nedene; düşünmenin hayatla/siyasetle/dünyayla bağlantısı sorununa indirgenebilir. Arendt'in birinci neden dediği düşünme yoksunluğu, düşünme etkinliğinin dünya ile bağlantısının kurulamamasıdır. İkinci neden olan düşünme-eylem gerilimi yine düşünme faaliyetinin dünyayla ilişkisinin problemli olduğunu gösterir. Dolayısıyla her iki neden, tek bir nedene; düşünmenin hayatla ilişkisi sorununa indirgenebilir. Arendt'in burada yapmak istediği bu problemi

aşmak, yani düşünmenin dünyayla bağını göstermektir. Dünyanın yalnızca nesnelerden oluşmadığı ve insan ilişkilerini de kapsadığı düşünüldüğünde Arendt'te düşünmenin dünyaya ilişkisi daha anlamlı hale gelir.

Arendt, düşünme konusunu ele alırken, meselenin ne kadar zor olduğunun farkındadır. Bu zorlukların başında düşünmenin çok eskiye dayanması ve her dönemde farklı tanımlanmasıdır. "Düşünme etkinliği Platon'a göre kendimizle gerçekleştirdiğimiz sessiz diyalog-sadece zihin gözünün açılmasına hizmet eder" (Arendt, 2018a, 25). Aristoteles'te ise hakikati gösteren araç *nous*'tur. Diğer bir ifade ile düşünmenin hedefi ve sonucu olan tefekkür, bütün zihinsel etkinliklerin huzura erdiği dinginliktir; bir eylem değildir. Hıristiyan geleneğinde ise düşünmek meditasyona dönüşür, meditasyon ise tefekküre ulaşır. Modern çağla birlikte düşünme, bilimin hizmetçisi haline gelmiştir. "Hatta düşünme, modernitenin 'sadece kendi yaptıklarımı bilebilirim' temel inancı doğrultusunda… görünümlerin gizlediği doğanın ve evrenin yasalarının anahtarını bahşeden bilimlerin bilimi, yine zihnin içinde sadece kendi kendisiyle oynadığı…deneysel olmayan bir bilim olan matematikti" (Arendt, 2018a, 25). Bu açıklamalarıyla Arendt, düşünme etkinliğinin kendi özerkliği çerçevesinde hiçbir zaman ele alınmadığını göstermeye çalışır.

Düşünme konusunun her dönemde farklı şekilde ele alınmasının yarattığı zorluk yanında, düşünen egonun farklı deneyimler göstermesinin de yarattığı zorluklar vardır: İki dünya teorisi, düşünmenin ölümle eş tutulması, düşünürken akılla idrak edilen dünyada bulunulduğu varsayılıp *contemplativa* yaşamın övülmesi, gerçeklik ile düşünme karşıtlığının ters yüz edilmesi, ikisi-bir-arada olan içsel ikiliğin Bir'e dönüşmesi, namevcut olan ile ilgilenme ve mevcut olandan uzaklaşma, düşünmenin genelleşip her yerin hiçbir yer olması dolaysıyla düşünen egonun yurtsuzluğu gibi. Bir diğer zorluk ise felsefi/metafizik sorular sormanın ve bu alanın pozitivizm ve neo-pozitivizmle itibarının zedelenmesidir. Neo-pozitivizme göre, bir önermenin bilimsel bir anlama sahip olması için doğrulanabilirlik ilkesine sahip olması gerekir ve bilgi deneye dayanmalıdır. Gerçekliğe ilişkin bilgi, empirik yöntemlerle elde edilir dolayısıyla metafizik önermeler boş ve anlamsızdır. Arendt'e göre burada metafiziğin kadim soruları elbette anlamsızlaşmamıştır, ama yanıtlama biçimi inandırıcılığını yitirmiştir (Arendt, 2018b, 149-50). Arendt özellikle bu noktada neo-pozitivizmin metafiziğe yönelik eleştirileri haklı görmenin yanında düşünme etkinliğini metafiziğe indirgemenin karşısındadır. Düşünme etkinliğini metafizik anlayışlara veya geleneksel felsefeye indirgemek, düşünmeye hak ettiği değeri vermediği gibi ona zarar da verir.

Arendt, bütün bu zorlukları görüp düşünme üzerine düşünmeyi bir kenara bırakmaz; bu zorlukları kendi lehine çevirir. Metafiziksel düşünme biçimleri ile pozitivizm ve neo-pozitivizm tartışmalarından düşünmenin ipuçlarını yakalamaya çalışır ve geleneksel düşünme biçimlerinden hareketle düşünme etkinliğinin niteliklerini bulur. Düşünme içinde ortaya çıkan metafizik yanılgıları, saçmalık diyerek bir kenara bırakmak yerine yanılgıları ipucu olarak değerlendirip düşünmeyi anlamakta kullanır (Arendt, 2018a, 31). Arendt, düşünme konusunu ele alırken neo-pozitivizmin iddia ettiği gibi metafiziğin/felsefenin ölümünün gerçekleşmiş olmasını iki açıdan avantajlı bulur. Birincisi, geçmişin yükünden kurtulmakla geleceğe ve geçmişe daha özgürce bakmamız söz konusu olacaktır (Yarbrough ve Stern, 1981, 328), ikincisi ise filozofların tekelindeki düşünme faaliyeti kırılacak ve bu sayede düşünme yetisinin kullanılması her insandan istenebilecektir.

Düşünme konusunu ele alırken Arendt'in amacı geleneksel anlamda bir filozof olmak değildir, fakat yaptığı tam bir felsefe etkinliğidir. Yarbrough ve Stern de Arendt'in özellikle *Zihnin Yaşamı* eserinin saf felsefe olduğunu ve bu eserle Arendt'in felsefeye döndüğünü ve önceki politik yazılarının aksine onun saf felsefe yaptığını iddia eder (Yarbrough ve Stern, 1981, 323). Kohn'a göre de Arendt'in düşünme

konusunu ele alması geleneksel felsefeye dönüş olarak görülebilir. Kohn aynı zamanda Arendt'in düşünme etkinliğini politika, eylem ve özgürlük bağlamında ele almasındaki farklı yaklaşımını "büyüklük" olarak değerlendirir (Kohn, 1990, 110). Arendt'e yönelik bu "büyüklük" nitelemesi düşünme etkinliğinin metafizikle sınırlandırılmamasıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu değerlendirmelere rağmen Arendt kendisinin bir filozof olarak nitelendirilmesini istemez. Fakat o, düşünme konusunu ele alırken saf felsefe yapmakta ve bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan, düşünmeyi en saf faaliyet olarak görmesine rağmen onu aktif yaşamdan uzaklaştırmamakta bu da onun düşüncesinin geleneksel felsefeden ayrılmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla Arendt, 'felsefe' ifadesiyle 'geleneksel felsefeyi' anladığı için felsefeye karşı mesafelidir; ama düşünme konusu ile felsefenin temel konularından birini çözümlemekle geleneksel felsefeye karşı felsefe yapar.

Düşünmenin oluşum süreci ve nitelikleri

Arendt'te düşünme, irade ve yargılama üç temel zihinsel yetidir (Arendt, 1978, 69). Bütün zihinsel etkinlikler zihnin eşsiz becerisi olan temsile; zihnin duyularda olmayanı kendisine sunabilme yetisine dayanır. Arendt bunu imgelem ya da Kant'ın tanımıyla "nesne mevcut olmadığında bile onu sezme yetisi" olarak adlandırır (Arendt, 1978, 76). Düşünme, irade ve yargı arasında bir hiyerarşi yoktur, fakat düşünme diğer zihinsel yetiler olan irade ve yargılama yetisine göre önceliklidir, çünkü zihin hayatı düşünme ile başlar. İrade ve yargılama harekete geçmeden önce düşünme, algıladığı nesneleri düşünce nesnelerine ve imgeye dönüştürür (Yarbrough ve Stern, 1981, 323).

Arendt'e göre düşünme nesnelerinin tamamı duyulara bağlıdır. Duyulardan alınan malzemeler duyulardan arındırılarak imgeleme aktarılır. Düşünme nesnesi, imgenin hafızada saklanmasıyla ve hafızada yoğunlaşmaya neden olan bir uyarımla etkin hale getirilerek varlık kazanır. Bu süreçte zihin mevcut olmayan şeyleri nasıl ele alacağını öğrenir ve kendisini daha ileriye; mevcut olmayan şeyleri kavramaya hazırlar. Kategoriler, idealar, kavramlar felsefenin düşünme nesnesi haline geldiği gibi insanoğlunun yaşamında düşünmenin nesnesi haline gelmeyecek hiçbir şey yoktur (Arendt, 2018a, 108-9). Dolayısıyla düşünme, duyulardan aldığını imgelere dönüştürüp diğer zihinsel etkinlikler olan irade ve yargılamaya sunar, onların çalışmasını sağlar, imgelem ve düşünme işlemlerinden geçirilmeksizin deneyim herhangi bir anlam ifade etmez ve bir tutarlılığa da sahip olamaz.

Arendt'in felsefi yöntemi, zihnin yetilerinin iş başındayken gerçek deneyimlerini 'saf', yani tüm metafizik ön varsayımlardan arınmış bir süreç aracılığıyla betimleyerek zihinsel yaşamın anlamını yakalamaktır (Yarbrough, Stern, 1981, 328). Dolayısıyla, felsefe, "benliğin görünüşler arasında bir görünüm olarak, incelemeye ihtiyaç duyduğunu hissettiği deneyimleri ve soruları" ele almalıdır. Bu yöntem kartezyen bir düşünce gibi görünmesine rağmen Arendt'in Descartes'a pek az sempatisi vardır. Kartezyen felsefede zihin kendi içine çekilir; çünkü o, dış dünyayla bağlantı kurduğumuz duyu organlarından ve dış dünyadan da şüphe eder ve bu iç gözlemin kökleri yabancılaşmaya neden olur (Yarbrough ve Stern, 1981, 328). Dolayısıyla geleneksel felsefeden farklı olarak, Arendt düşünce nesneleriyle değil, ben ve kendim arasındaki sessiz diyalog olarak adlandırılan düşünme süreci ya da deneyimi ile ilgilenir.

Arendt, düşünme çözümlemesi yaparken, Kant'ın "akıl" ve "anlama yetisi" ayrımından yararlanır. Bu ayrımda Kant, "düşünme ve anlama itkisi olarak aklı, bilgiyi arzulayan ve doğrulanabilir birtakım bilgilere erişmeye yetkin olan anlama yetisinden ayırır" (Arendt, 2018b, 151). Arendt bu ayrımla anlama ile hakikat arasındaki karşıtlığa vurgu yapar ve düşünmenin hedefinin hakikate değil, anlamaya yönelik olduğunu gösterir. Bu ayrım bize düşünmenin hem ne olduğunu hem de ne olmadığını gösterir. Arendt, Kant'ın zihnin metafizik konuları düşünmekten kendisini alıkoyamaması sonucu iki yeti arasında

ayrıma gittiğini belirtir. Bu ayrımla akıl, düşünme ve manaya; anlama yetisi ise bilme ve bilişe karşılık gelir. Diğer bir ifade ile akıl, düşünme etkinliği içinde anlam arayışındadır; anlama yetisi ise bilme sürecinde hakikat arayışındadır (Arendt, 1978, 15). Dolayısıyla Arendt, düşünme çözümlemesinde, özellikle düşünmenin ne olduğu konusunda hakikat ve anlam arasındaki farkı dikkate alır.

Arendt, Kant'tan aldığı ayrımla, anlam ve hakikat arayışı arasına bir çizgi çekme niyetinde değildir. Çünkü anlam arayışı içerisinde insanın soru sorması doğaldır. Bilişsel soruların arkasında anlam arayışı soruları vardır. Eğer soru sorulmazsa sanatsal faaliyetlerden başlayarak insanın medeniyet kurması söz konusu olamaz. Bu durumda akıl ile anlama yetileri arasında bağlantı vardır. Bu bağlantıdan ötürü filozoflar, daima bilimde geçerli olan hakikat ölçütünün sıra dışı işlere de uygulanabileceği zannına kapılmışlardır (Arendt, 2018a, 84).

Arendt açısından Kant, düşünmeyi bilmenin beklentilerinden ve taleplerinden kurtarma konusunda yeterince radikal değildir (Bernstein, 2006, 284). Kant'ın yaptığı ayrımı önemsemesine rağmen Arendt, Kant'ı eleştirir. Kant, yaptığı ayrımda ısrarcı olsa bile metafizik geleneğe bağlı kalmıştır ve "insanın düşünme ihtiyacının başından geçen her şeyi bildiklerinin yanı sıra hiçbir zaman bilemeyeceklerini de kapsadığının farkına varamamıştır." Aynı şekilde aklı nihai sorular çerçevesinde savunarak düşünme yetisini ne derece özgürleştirdiğini fark edememiştir. Arendt'e göre hakikat ve akıl aynı şey değildir; akıl anlam arayışından ortaya çıkar. Bütün metafizik yanılgılar anlamın akıl değil, hakikat modeline dayandırılmasından kaynaklanır (Arendt, 2018a, 34).

Arendt'e göre bilme arzusu amaçladığı hedeflere ulaşmazsa tatmin olmaz. Bilginin sonsuzluğundan dolayı bilgiye susamışlığımızı gidermek mümkün değildir. Fakat bilme etkinliği bilgimizi genişletir ve sonuçta bir bilgi hazinesi bırakır. Arendt, burada bilgi etkinliğini bir evin yapımı gibi bir dünya inşa etme faaliyetine benzetir. Diğer taraftan düşünme, "ardında somut hiçbir şey bırakmaz, bilge insanların kesin kavrayışlarıyla teskin edilmesi de mümkün değildir. Düşünme ihtiyacı ancak düşünme yoluyla karşılanabilir ve dün sahip olduğum düşünceler bugün bu ihtiyacı ancak onları yeniden düşünebildiğim ölçüde karşılayacaktır" (Arendt, 1971, 422). Jonas, Arendt'in Kant'tan aldığı ayrımı şöyle ifade eder:

> Düşünme, sanatın ve felsefenin; biliş ise işlerin kaynağıdır. Biliş, her zaman bir amaç peşindedir ve amacına ulaşınca sona erer. Düşünmenin ise bir sonu ve amacı yoktur ve sonuç üretmez. Diğer taraftan düşünme yararsız, hayat kadar acımasızdır ve tekrarlayıcıdır. Biliş ise, iş sürecine aittir. Bilimlerdeki bilişsel süreçler aynı değerlendirmeye tabidir (Jonas, 1977, 34).

O halde Kant'tan aldığı ayrımla Arendt'e göre düşünme, anlam arayışı içindedir; yararsız, acımasız, tekrarlayıcı, amacı ve sonucu yoktur; diğer taraftan anlama yetisinde ise her zaman bilgi amaçlanır ve sonuç odaklıdır. Arendt, düşünmenin temel niteliklerinden olan anlam arayışının insanlara garip gelebileceğini belirtir. Bu, genelde insanî duruma tersmiş gibi görülebilir. Sıra dışı olaylar, fenomenler, metafizik soruları içinde barındıran öğrenmeye hizmet etmeyen, pratik amaçların yönlendirmediği düşünmenin kendisi kural dışıdır. "Çünkü, insanlar amaçsız bir şekilde düşündüklerinde kendilerini insanlık durumuna aykırı bir etkinliğin içine giriyorlarmış gibi hissederler. Bu itibarla düşünme, sadece yanıtlanamaz nihaî sorular sormaz ve aynı zamanda bilgiye de hizmet etmez" (Arendt, 2018a, 99). Arendt'te düşünme bilgiye hizmet etmez ifadesi, düşünmenin tamamen bilgi amaçlı bir yönelim içinde olmadığını belirtmeye yöneliktir. Aksi durumda düşünmenin sorgulayıcı özelliğinin bilgileri geliştirici yönü görülmemiş olur.

Arendt'te düşünme etkinliği tüm sıradan faaliyetleri kesintiye uğratır. Çünkü hangi konuda olursa olsun düşünme etkinliğine başladığımızda başka her şeyi durdururuz ve bu da düşünme sürecini böler

(Arendt, 1971, 423). Düşünme faaliyetinde "her seferinde başka bir dünyaya geçmiş gibi oluruz." İnsanlar arasında olma ve bir şeyler yapma düşünmeyi engeller. İnsanlarla bir arada olduğumuzda, birlikte olduğumuz insanları düşünemeyiz; onların duyularımızdan uzaklaşması gerekir (Arendt, 2018b, 153). Dolayısıyla Arendt'e göre düşünmek için insanlar arası ilişkilerden, hayatı devam ettirmek için yapılan bütün faaliyetlerden uzaklaşmak gerekir. Bu yönüyle düşünmek, bütün faaliyetleri durdurması nedeniyle kural dışıdır. Arendt, düşünme sırasında öznenin psikolojik durumunu tasvir eder ve düşünme faaliyetinin bu süreçte hayatla bağının olmadığını gösterir:

> Yakın ve doğrudan duyularımıza görünen, artık çok uzaktır, uzak olan ise fiiliyatta mevcut olandır. Düşünürken, gerçekte bulunduğum yerde değilimdir. Çevrem duyu nesneleriyle değil, başka kimseye görünmeyen imgelerle sarılıdır…Düşünme, zamansal ve mekânsal uzaklıkları ortadan kaldırır. Geleceği öngörebilir, onu şimdiden mevcutmuş gibi düşünebilir, geçmişi sanki hiç yitip gitmemiş gibi hatırlayabilirim (Arendt, 2018a, 107).

Arendt düşünme niteliklerini özetler biçimde Heidegger'den alıntı yaparak şöyle ifade eder: "Düşünmek bilimlerin yaptığı gibi, bilgi getirmez. Düşünmek, kullanılabilir pratik bilgelik üretmez. Düşünmek, evrenin bilmecelerini çözmez. Düşünmek bize doğrudan eyleme gücü vermez" (Arendt, 1978, 1). Heidegger'in bu ifadeleri Arendt için düşünmenin ne olmadığını gösterir. Heidegger'e göre düşünme etkinliğinden, "bilimler gibi bilgiye götürmesini", "hayat hikmetleri getirmesini", "dünya sırrını çözmesini" ve "eylem için güçler vermesini" beklemek, düşünmeyi büyük görmek ve ona taşıyabileceğinden fazlasını yüklenmektir (Heidegger, 2019, 175). Heidegger'de düşünme, problem çözme düşünmesi değil, düşünmenin götürdüğü yolda gitmektir. Düşünme, bilimlerin düşünme yönteminden ayrı ilerler (Heidegger, 2019, 23). Heidegger'e bağlı olarak Arendt'e göre düşünme bilme etkinliğinden uzak, bilgiye hizmet etmeyen bir etkinliktir. Bu düşünmenin problem çözmeyle ilgisinin olmadığını gösterir.

Öyleyse düşünme ne işe yarar? İlk olarak, Hans Jonas, buna Arendt açısından bakarak, düşünmenin amacının anlam bulmak veya anlam yaratmak olduğunu söyler. Anlam, *ortakduyu* tarafından geliştirilen bilim tarafından cevaplanamaz. Düşünmede hakikati bulamayız. Doğruluk ile anlam, bilme ile düşünme arasındaki ayrımı çizmeliyiz. İnsan, cevaplanamayan sorular sorarak, soru soran varlık olarak kendini geliştirir. İnsanların cevaplarını bulduğu tüm bilişsel soruların arkasında her zaman cevapsız sorular vardır. Düşünme adı verilen cevapsız sorular sorulmadıkça ne sanat ürünleri üretilebilir ne de uygarlık kuran soru sorma yetisi varlığını sürdürebilir (Jonas, 1977, 37). Bu durumda düşünme niteliklerine bakıldığında düşünmenin, geleneksel felsefenin düşünme görüşüne zıt bir şekilde tek amacının anlam üretmek olduğu açıktır.

Jonas, ikinci olarak, düşünmenin anlam arayışı dışında diğer parolasının ortak dünyadan geri çekilmek olduğunu söyler (Jonas, 1977, 38). Bu geri çekilmede düşünen ego, düşünme faaliyeti sırasında, gerçek kişiyle özdeş olmadığından ötürü, ortak görünümler dünyasından uzaklaştığının farkında değildir. Onun bakış açısından, görünmez olan öne çıkar ve zihne gelen ve görünümler dünyasını teşkil eden sayısız varlık sanki kendilerini sadece zihne ifşa eden ebedi, görünmez bir Varlığı bilinçli olarak gizliyormuş gibi görünür (Arendt, 2018a, 109). Bu, insanı metafizik sorular sormaya iter. Bu durumda düşünsel etkinlerde insanlar görünümler dünyasının dışına çıkarlar ve soyut bir dil kullanırlar. Felsefe açısından olmasa da düşünme açısından tek ön koşul görünümler dünyasından uzaklaşmaktır.

Düşünme, sonuçlarının bilinmemesi ve doğrulanamaması itibarıyla işlerin genel gidişatına hayrı dokunmayan faydasız bir yeti olarak görülür ve aynı zamanda kendi kendini yok eder. Arendt, Kant'ın öldükten sonra yayımlanan notlarında şöyle yazdığını aktarır:

> Saf aklın kullanılmasıyla bir şey ispatlanmışsa bile, bu sonucu sarsılmaz bir aksiyom addederek ondan artık şüphe duyulamayacağı kuralını kabul etmiyorum... ikna olunan bir şeyden bir daha şüphe etmemek gerektiğine katılmıyorum. Saf felsefe içinde böyle bir şey imkansızdır. Zihnimizin doğası buna karşı müsamahasızdır (Arendt, 2018b, 154).

Buradan hareketle Arendt, düşünme etkinliğinin bir gece önce tamamladığını söküp sabah yeniden örmeye başlayan Penelope'nin örgüsüne benzediği sonucunu çıkarır (Arendt, 2018b, 154). Penelope'nin örgüsünden Platon da bahseder, ama tamamen aksi anlamda. Haz ve acıdan kurtulan filozof, Penelope gibi davranmaz ve kendi örgüsünü çözmez. Kendisini çevreleyen hazdan kurtulan ruh, doğasını değiştirip artık akıl yürütmeyi bırakarak hakikat ve ilahi olanı seyre dalar ve sonsuza değin orada kalır. Bu iki Penelope yorumu bize düşüncenin kendi içinde iki yönde ilerlediğini gösterir. Birincisinde düşünme, tekrar düşünmeye devam eder ve bu süreklilik arz eder. İkincisinde ise düşünme etkinliği bir noktadan sonra düşünmeyi bırakarak temaşaya dalar. Bu durumda klasik felsefede düşünme, yani *contemplativa*, tefekkürü, ilahi nesneleri amaçlar.

Yukarda tartışılan düşünme niteliklerinin ve bütün spekülasyonların nedeni, onun görünmez oluşundan kaynaklanır. Bu, Arendt'e göre Batı felsefe geleneğinde çarpıcı bir özellik olarak görülmüştür. Görünmezlik, düşünme etkinliğini belirlediği gibi, geleneksel metafizik düşüncenin arkasına sığınarak kendini var etmeye çalışır. Bu gelenek, genelde içsel duyularımızın nesneleri olan ruh, zihin ve bilinç arasında ayrım yapmada isteksizdir. Bu isteksizlik birçok şey anlatır. Örneğin "Platon, ruhun görünür şeyler dünyası içindeki görünmezi bilmek maksadıyla görünmez yaratıldığı sonucunu çıkarmıştır" (Arendt, 1978, 73). O halde düşünmenin görünmezlik niteliği, özellikle metafizik düşüncelerin oluşmasına zemin hazırlayıcı ana unsur olarak karşımıza çıkar.

Arendt, düşünmenin görünmez niteliğinin metafizik yanılgılarına örnek olarak iki dünya teorisini verir. İki dünya teorisinde düşünen ego, Varlık'tan görünmeyen Varlık'a ulaşır. Burada görünümler dünyasında var olduğumuz gibi, kendinde şeyler'in de kendi anlaşılır âlemlerinde olduğu varsayılmıştır. Ama Arendt'e göre, iki dünya teorisinde "Varlık", "Görünüm"e göre öncelikli olarak değerlendirilse bile, "Görünüm" önceliğini korur ve filozof, görünümlerden ayrılıp zihinsel yaşama dönse bile kanıtlarını duyusal dünyadan alır. Dolayısıyla zihnimiz görünümlerden uzaklaşabilse de görünümlere bağlı kalmayı sürdürür. Ama filozoflar iki dünya teorisine bağlı olarak Varlık'ı ifşa edince görünümü hükümsüz bırakırlar (Arendt, 2018a, 45). Fakat, Arendt'e göre kimse şimdiye kadar ifşa edilen dünyada yaşamayı başaramamıştır. Diğer taraftan insanlar sözleri ve eylemleriyle nasıl görünmek istiyorlarsa kendilerini bu dünyada öyle gösterirler (Arendt, 2018a, 54). Burada Arendt, düşünmenin görünmezliği üzerinden metafizik eleştirisi yapar ve insanı görünüşler dünyasına hazırlar. Sözleri ve eylemleriyle insan ancak bu dünyada kendi kimliğini ortaya koyar. Arendt'in iki dünya teorisinin eleştirisi, aynı zamanda kendi dünya tasavvuruna da uygundur. Ona göre görünüşler dünyasının arkasında daha gerçek bir dünya yoktur, görünüşler dünyası gerçek dünyadır.

Bernstein'a göre düşünmenin gündelik hayattan uzaklaşmayı gerektirmesi, yalnızlık ve sessizlik talep etmesine rağmen, düşünmenin en büyük tehlikelerinden birinin insanların gündelik görünüşler dünyasından kaçabilecekleri yanılsamasıdır. Bu, uzun zamandır felsefi geleneğin doğasında bulunan görünümlerin değişen olumsallığından kaçma ve doxa'yı karalama ayartmasıdır. Bu, 'profesyonel düşünürlerin' her zaman karşı karşıya olduğu bir tehlikedir. Arendt'in kendisini asla 'profesyonel bir düşünür' olarak görmemesinin ve kendisini bağımsız bir düşünürden ziyade bir filozof olarak tanımlamaya isteksiz olmasının ana nedenlerinden biri de budur (Bernstein, 2006, 280).

Arendt, düşünme üzerine çözümlemesine "Bizi düşünmeye sevk eden nedir?" sorusu üzerinden devam eder. Kohn'a göre bu sorunun amacı düşünme üzerine bir düşünme değil, düşünmenin dünya ile bağlantısını göstermektir (Kohn, 1990, 119). Bu soruya Platon "hayret" olarak cevap verir. Bu filozofu başkasından ayıran nitelik olduğu gibi felsefenin de başlangıç ilkesidir. Hayret, insanların kendi başlarına uyandırabilecekleri bir duygu değil, maruz kalacakları *pathos*'tur. *Pathos*, görünmez olan ve hayran olmaya zorlayan bir şeydir. Anaksagoras, görünümleri gizli olanların işareti olarak görür; Herakleitos'ta ise filozof görünenden daha güçlü olan gizli, görünmeyen uyuma hayrandır (Arendt, 2018a, 169). Buradan yola çıkarsak filozofun payına düşen hayretin tikel hiçbir şeyle asla ilgilenmediği, ama tüm varlıkların toplamının aksine asla açık olmayan bütün tarafından tetiklendiği apaçık ortadadır. "Parmenides'ten bu yana, kendisini görünen her şeyde zımnen gösteren bu görünmez, algılanamaz bütün için kullanılan anahtar kelime Varlık'tır" (Arendt, 2018a, 171). Arendt'e göre Parmenides'ten bu yana filozofların tikel şeylerle ilgilenmeyip bütüne bakmaları ve onu düşünmeleri, hayret etmeleri onların Varlık'a ulaşmalarına neden olmuştur. Bu keşfedildikten sonra büyük bir kesinlik olarak kabul edilmiştir. Arendt, geleneksel felsefenin varlık-görünüş tartışmasını akla yakın bulmaz, ona göre görünüş daha gerçektir, eğer varlık-görünüş çakışıyorsa açıklanması gereken dünya değil, düşünme etkinliğidir (Yarbrough ve Stern, 1981, 332).

Arendt, varlık-görünüm karşıtlığını eşitler, bu ikiliği ortadan kaldırır ve aynı şeyler olduğunu iddia eder. Ona göre dünya ortak özelliği görünmek olan canlı, cansız, geçici ve kalıcı şeylerle doludur ve görünmenin muhatabı canlı varlıklardır. Dolaysıyla "varlık" ile "görünüm" eşittir. Canlı varlıkların olmaması durumunda görünümün bir anlamı olmaz. Bir şey görünüyorsa tek başına değildir. Her şey birileri tarafından algılanır. "Bu gezegende insan değil, insanlar ikamet eder, çoğulluk yeryüzünün kanunudur" (Arendt, 1978, 19). Arendt, içinde yaşadığımız dünyanın ortak özelliğinin görünmek olduğunu ve insanların bu dünyada çoğulluk içinde yaşadıklarını belirtir.

İnsanlar ve hayvanlar görünüm özelliğinden dolayı hem özne hem de nesnedirler ve bu varlıklar hem algılayan hem de algılanan olmaları nedeniyle sadece dünyada bulunmazlar aynı zamanda dünyaya aittirler. Arendt için görünümlü olmak, kendini sergilemektir ki bu gözükmektir ve gözükme, her zaman başkasına gözükmek olduğundan bu, izleyiciler çokluğu tarafından algılandığımız gerçekliğine karşılık gelir (Arendt, 2018a, 38). Arendt'e göre görünüm, izleyicilere gereksinim duyar ve algıladığımız varlıkların varlığı diğer izleyiciler tarafından da görünmesine ve izleyiciler tarafından da tasdik edilmesine bağlıdır. Bu bağlamada Arendt, solipsizm teorilerinin varoluşumuz ve deneyimlerimize uymadığını ve bunun bir yanılgı olduğunu belirtir (Arendt, 2018a, 67). Arendt, düşünmenin görünmez olması ve zihinsel etkinliklerle meşgul olmamız karşısında bu dünyanın kaybolmadığını belirtir. Dolayısıyla yukarıda belirtildiği gibi iki dünya teorisi metafizik yanılgıdır. Arendt, içinde yaşadığımız dünyanın gerçekliğinden uzaklaşmak istemez. Düşünme etkinliğini metafizik alandan uzaklaştırmaya çalışır. Çünkü içinde yaşadığımız dünya, görünümleri itibariyle gerçektir.

Zihinsel etkinlikler görünmez niteliğe sahip oldukları için onların kendini açığa vurması konuşma/dil ile gerçekleşir. Zihinsel etkinlikler, dil ile metaforik olarak kendisini dünyada gösterir ve felsefi düşünce de metaforik bir dil kullanır. Bu düşüncenin kendisini göstermesinin tek yoludur. Metafor duyulur dünyanın anlaşılması için önemlidir, ama metaforik iki dünya teorisi gibi tehlikeli yönü de vardır. Duyularımızdan devşirilen bütün metaforlar duyularımızın bilişsel olmaları nedeniyle bizi zora sokarlar. Arendt'e göre hayatta kalma hissi, zihnin yaşamı için tasavvur edilecek tek metafordur. İnsan bedeni için nefes ne ise insan zihni için de düşünme odur. Arendt'e göre düşünme etkinliği, amacı kendinde bir yaşamdır ve içsel yasası dairesel kesintisiz bir harekettir. Dairesel hareketten dolayı düşünme bilişsel bir çaba olamaz. "Düşünme bilişsel bir çaba olsaydı, nesnesini arayarak başlayan ve onun bilincine

varılmasıyla sonuçlanan doğrusal bir hareket izlemesi gerekirdi…Dairesel hareket, doğumdan ölüme giden ve insanoğlu yaşadığı sürece kendini dairesel olarak tekrar edecek olan yaşam sürecinden devşirilmiş bir metafordur" (Arendt, 2018a, 149). Yine de Arendt'e göre bütün metaforlar boştur, çünkü metaforlarla görünüş-varlık ikiliği çözülemez. Ona göre metafor tartışması düşünülür şeyler dünyasının nasıl gözüktüğünü açıklar ama düşünme etkinliğinin kendisini açıklayamaz. Başka bir ifade ile düşünme faaliyetini anlatacak metafor yoktur (Yarbrough ve Stern, 1981, 334).

Düşünmenin görünmez olması aynı zamanda filozofların yalnızlığa kaçmalarına neden olur ki, bu Arendt'e göre filozofların en çarpıcı özelliğidir. Parmenides ve Platon tarafından keşfedilen metafiziksel yaşamla filozoflar, kalabalığın hayvaniliğinden azınlığın muhabbetine; Bir'in mutlak yalnızlığına kaçmışlardır. Descartes'ın ben'i, ne bir mekâna ne bir maddi bir şeye bağlı olmayan durumda dünyasızdır. Kartezyen *res cogitans*, bedensiz, hissiz ve terk edilmiş kurgusal varlık, gerçek diye bir şeyi ve gerçek ile gerçek olmayanı bilemez. Arendt'e göre "düşünüyorum, Varım'ı gerektirir; düşünce bu varsayıma tutunabilir, fakat onu ne tasdik ne de inkâr edebilir." Varım, düşünüyorum'un bir sonucu değil, onun dayanağıdır (Arendt, 2018a, 70).

Kartezyen düşünce, "zihin yalnızca kendi ürettiğini ve belli bir anlamda içinde muhafaza ettiği şeyi bilebilir" iddiasındadır. Matematik bu aklın en büyük ideal bilgisidir; fakat "modern çağın ondan anladığı anlamda zihnin dışından verilen ideal biçimlerin bilgisi olarak değil, bu özgül durumda duyu organlarının kendi dışındaki nesneler tarafından uyarılmasına bile ihtiyaç duymadan zihnin ürettiği biçimlerin bilgisi olarak matematik bilgisidir." Burada Arendt'e göre insanların sahip oldukları şey, dünya değil, kendi zihin yapılarıdır. Arendt'e göre Descartes'ta akıl, "sonuçların hesaplanması, çıkarımda bulunma, sonuç çıkarma melekesi, yani herhangi bir anda insanın kendi içinde harekete geçireceği bir süreç haline gelir." Arendt, "modern çağın bu melekeye sağduyunun akıl yürütmesi" adını verdiğini belirtir. Burada "akıl, bütün gerçeklikten kopartıldığında yalnızca kendisini 'duyumladığında' ortaya çıkan, aklın kendi kendiyle oynadığı bir oyundur" (Arendt, 2016, 404).

Düşünmenin niteliklerinden hareketle ifade edilmesi gereken diğer bir nokta da düşünme ile ölüm ilişkisidir. Düşünmenin kendisine verilen nesnesini aşma ihtiyacı dünyaya sırtını dönmesine neden olur ve bu filozofları ölümle bağlantı kurmaya götürür. Diğer bir ifade ile düşünmenin görünmezlerle uğraşmasından dolayı düşünmenin en radikal deneyimi ölüm olarak karşımıza çıkar (Arendt, 1971, 425). Dolayısıyla felsefenin ölümle eşleştirilmesi yine düşünmenin kendi niteliklerinden kaynaklanmaktadır. Felsefenin yüzyıllarca insanlara nasıl öleceğini öğrettiği kabul edilmiştir. Filozofun ölümün peşinde koşan bir kişi olduğunu söyleyen Platon'dur. Felsefenin ilham perisinin ölüm olduğuna, ölüm olmadan felsefe yapılamayacağına inanan insanlar olmuştur. Arendt'e göre, "Heidegger de *Varlık ve Zaman*'da ölüm beklentisini, insanın otantik benliğe erişmesi ve Onlar'ın otantik olmayanlığından özgürleşmesinde belirleyici deneyim olarak görmüştür" (Arendt, 2018a, 101). Heidegger'de *Dasein*, hep ileriye yöneliktir; çünkü noksandır. Dasein ileriye dönük olmasından dolayı da zamansaldır. Dolayısıyla da Dasein ölüme doğru varolmaktadır. Heidegger ölümle ilgili incelemeyi üç tezle formüle eder: 1- Var olduğu müddetçe Dasein, sürekli eksiktir. 2- *Dasein*'ın eksikliğinin ortadan kalkması, onun artık Dasein olmaması anlamına gelir. 3-Her *Dasein*'ın bitişe kavuşması kendisine aittir. Heidegger'e göre "*Dasein*'da silip atılamaz bir daimî 'bütün-olmamaklık' vardır. Bu bütün-olmamaklık ölümle biter" (Heidegger, 2020, s. 364). "Ölüm, *Dasein*'ın var olduğu andan itibaren devraldığı bir var olma minvalidir. Bir insan yaşamaya başladığı an, ölmeye hazır yaştadır" (Heidegger, 2020, s. 369). Heidegger'e göre "Var-olabilirlik olarak Dasein, ölüm olanağını asla atlamaz. Ölüm, mutlak Dasein-olanaksızlığının olanağıdır… Ölüm, müstesna bir başa-gelecek-olmadır. Onun eksistensiyal olanağı, Dasein'ın bizzat kendine özü itibariyle açımlanmış olmasına dayanmaktadır" (Heidegger, 2020, s. 376).

Benhabib, Heidegger'in *Dasein*'nın analizi olmadan, Hannah Arendt'in doğumluluk, çoğulculuk, dünyevilik ve kamusal alan gibi siyaset felsefesinin bazı temel kategorilerinin formüle edilemeyeceğini belirtir. Çünkü bunlar çoğu zaman Heidegger'e "muhalefet" olarak ileri sürülmüştür (Benhabib, 2000, 108). Heidegger'in *Dasein* kavramını değerlendiren Arendt'e göre, Heidegger'in ontolojisi ölümlülük, ölüme-doğru-varlık koşulu üzerine temellenir. Ona göre, Heidegger'de "*Dasein*'in umursadığı Varlık "varoluştur"; sürekli ölüm tehdidi altında olan varoluş nihayetinde yok olmaya mahkumdur. Dasein bu tehdit altındaki varoluşla sabit bir ilişki içerisindedir" (Arendt, 2014a, s. 263).

Arendt'e göre filozoflar, düşünmenin nasıl ortaya çıktığının ve niteliklerinin neler olduğunun farkındadırlar. Onlar düşünmeyi kendi içinde yeniden yorumlamanın yeni düşünsel yol ve araçlarını bulma konusunda donanımlı hale gelmişlerdir. Ama filozoflar *ortakduyunun* askıya alınmasına yol açan bir sürece de girmişlerdir. Arendt, "*ortakduyunun* askıya alınması yerine filozoflar, düşünme etkinliklerini yeniden yorumlamış olsalardı kat ettikleri mesafeler ve savlarının kalitesi açıklanamaz olurdu" diyerek bu durum karşısında üzüntüsünü dile getirir. Başka bir ifade ile düşünme etkinliğinde filozoflar metafizik âleme dayanmak yerine çoğulluğun içinde etkinlikte bulunmuş olsalardı ya da çoğullukla bağlarını koparmamış olsalardı daha iyi olacağını iddia eder (Arendt, 2018a, 110).

Düşünme etkinliğinin ortaya çıkardığı "uçuk teoriler," dış gerçekliğin yok sayılması ve buna bağlı siyaset zemininin ortadan kaldırılmasına karşı Arendt, gerçekliği, *sensus communis* (*ortakduyu)* ile savunur. Bütün duyu deneyimlerine sessiz bir geçeklik hissi eşlik eder, tek başına hiçbir duyumuz bunu yapamaz. Algıladığım şeyin gerçekliği iki açıdan teminat altına alınır: Birincisi, benim gibi algılayan başkalarını barındıran dünyasal bağlam; ikincisi ise beş duyumun müşterek çalışmasından doğan güvence. Arendt, Thomas Aquinas'tan bu yana buna *sensus communis* denildiğini belirtir. *Ortakduyu*, "dokunduğum, tattığım, kokladığım ve duyduğum nesnenin aynı nesne olduğunu güvence altına alan bir çeşit altıncı histir." Arendt'e göre görünen her şey, hata ve yanılsamalara rağmen önsel bir gerçeklik göstergesi taşır (Arendt, 2018a, 71). Gerçeklik, hatalarla dolu görünümler dünyasında üç aşamalı bir süzgeçten geçerek oluşur:

> Hepsi birbirinden tamamıyla farklı beş duyu müşterek olarak aynı nesneyi algılar; aynı türün mensupları her bir nesneye kendi tekil anlamını bahşeden müşterek bir bağlama sahiplerdir ve bu nesneyi tamamıyla farklı açılardan algılasalar da duyularla donanmış diğer bütün varlıklar da nesnenin hüviyeti konusunda mutabıktırlar. Bu üç katmanlı müştereklikten, gerçeklik hissi doğar (Arendt, 2018a, 71-72).

Beş duyumuzun her biri dış dünyada nesnenin belli bir yönünü algılar. Bu duyumların ortak çalışmasıyla ortaya çıkan gerçeklik ise altıncı hisse karşılık gelir. Gerçeklik, duyum olmasa da kendisini göstermeyen 'Varlık' gibidir. Fakat Arendt'e göre "Parmenides'ten bu yana Batı Felsefesinin en yüce kavramı olan 'Varlık', bir hisse neden olması ya da duyularca algılanmasını beklediğimiz bir düşünce nesnesi iken, gerçeklik duygulanımı andıran bir şeydir." Arendt, bu yüzden Thomas Aquinas'ın *sensus communis*'e "dışsal duyuların ortak kökeni ve ilkesi" olarak "içsel duyu" dediğini belirtir (Arendt, 2018a, 72).

Sensus communis'in fiziksel olarak belirlenememesinden dolayı Arendt'e göre *ortakduyu* ile düşünme arasında hatalı yorumlar yapılmıştır. Diğer bir ifade ile düşünme ile *ortakduyu*nun görünmez olmasından dolayı gerçekliğin insan düşüncesiyle bağlantılı olduğu sonucuna varılmıştır. Arendt'e göre bu yorum, "düşünce süreçlerinin *ortakduyu*ya dayalı akıl yürütmeden farklı olmadığı varsayımına dayanır." Arendt için bu "modern kılıfa bürünmüş eski kartezyen yanılsamadır." Düşünme yetisinin gücü ne olursa olsun, *ortakduyu*ya verili gerçeklik, kavrama gücünün ötesinde kalır. Arendt'e göre "düşünme, gerçeklik hissini ne kanıtlayabilir ne de yıkabilir. Düşünme, görünümlerden uzaklaştığında *ortakduyu*nun verdiği gerçeklik hissinden uzaklaşır" (Arendt, 2018a, 74). Bilim, *ortakduyu*ya dayalı bir

akıl yürütme ile hareket ederken, düşünme, düşünen egoyu bu dünyadan uzaklaştırır. Bu da Arendt'e göre, *ortakduyu* olan altıncı his ile düşünme arasında bir iç savaşı doğurur. Bu iç savaş, insanın düşünmeyle *ortakduyu*dan ciddi bir süre uzaklaşmasına neden olmaktadır. Görünmez şeylerle uğraşmanın bedeli olarak düşünme, düşünürü görünür dünyaya karşı körleştirir (Arendt, 1971, 425). Bilme arzusu soruları, *ortakduyu* deneyimleriyle düzeltilebilir ve yanılsamalara açıktır. Diğer taraftan düşünmenin doğurduğu sorular bilim tarafından yanıtlanamaz. Bu anlayışa bağlı olarak olgusal hakikatler vardır. Düşünerek hakikate erişmeyi beklememiz düşünme ihtiyacının, bilme dürtüsü ile karıştırılmasının göstergesidir.

Burada Arendt, Hegel'i ele alır, çünkü Hegel "felsefe ile *ortakduyu* arasındaki iç savaşa" en fazla tanıklık eden bir filozoftur. Hegel'de zihin, düşünsel etkinlik kendi kendisini yaratması nedeniyle doruk noktasına çıkar. Arendt'e göre bu tespit en başta zihnin olumsallığına kimin yol açtığı sorusunu cevapsız bırakır. Hegel'e göre zihnin özü etkinliktir (Arendt, 2018a, 111). Kendisini özünde neyse o yapar, kendi kendisinin ürünü ve eseridir. Ego düşünümselliğinden de haberdardır; bu tutkusuyla sadece kendisiyle ilgilenir. "Hatta zihnin kendi sonuçlarını yok etme eğilimini bile kendi tarzında kabul etmiştir. Bu yüzden zihin, kendi kendisiyle iç savaştadır ve kendi kendini alt etmek zorundadır." Zihinsel etkinlik, her şeyi zihne indirgediğinde "*ortakduyu*ya dayalı akıl yürütmenin ürünlerinin esası anlamsız ya da kusurlu bilgi ilan edilmesiyle sonuçlanır." Felsefenin en yüce işlevi bütün tekilleri ortadan kaldırarak bütünün içine almaktır. "Bütün, spekülatif düşüncenin ürünü olan sistemdir." Arendt'e göre Hegel, düşünmeyi eylemek olarak kabul eder ama, "münzevi uğraş eylemeyi asla başaramaz" (Arendt, 2018a, 111-13). Arendt burada Hegel'in zihinsel etkinliğinin *contemplativa* tarzına karşılık geldiğini ve hiçbir zaman eylem ile bağlantısının olmadığını iddia eder ve *contemplativa* karşısına *ortakduyuyu* koyar.

Borren'e göre Arendt'te *ortakduyu,* Descartes ve Hobbes'un akıl anlayışlarına karşı bir silahtır (Borren, 2013, 242). Arendt, düşünmenin gerçeklikten şüphe duyabilmesine rağmen ortakduyunun ürettiği gerçeklik hissini yanlışlayamayacağını veya kanıtlayamayacağını ileri sürer. Arendt'in düşünme çözümlemesine yönelmesinin temel amacı, düşünmenin dünya ile bağlantısını kurmaktır. Onun dünyaya yüklediği anlam göz önüne alındığında bu çabası daha iyi anlaşılmaktadır. Arendt, zihinsel etkinliklerin başında gelen düşünmenin insanı dünyadan uzaklaştırmasını istemez. O, özellikle düşünmeyi bir anlam arayışı olarak görür.

İnsanın düşünme ihtiyacı bilgi ile değil ancak düşünmeyle karşılanır. Arendt, bu anlam arayışının bağlantısını metafizik alanla değil, dünyayla kurar. Fakat, düşünmenin görünmez olması insanı kaçınılmaz olarak metafizik yanılgılara düşürür ve iki dünya teorisine götürür. Her ne kadar Arendt, *sensus communis* üzerinden görünüm ve varlık'ı eşitlese de düşünme metafizik yanılgılara açıktır. Düşünmenin görünmez niteliği filozofları yalnızlığa iter. Bu nitelik aynı zamanda onları, düşünmeyi ölümle özdeşleştirme yanılgısına götürür. Arendt, düşünme çözümlemesini yaparken kendi görüşünü açıklamada bazı filozofları örnek gösterir. Seçtiği filozlar, genellikle karşıt görüşlü filozoflardır. Aşağıda Sokrates-Platon ve Heidegger-Jaspers karşıtlığı üzerinden Arendt'in düşünme üzerine görüşleri daha detaylı biçimde ele alınacaktır.

Heidegger'de Contemplativa

Düşünme üzerine çözümlemede Arendt'in en fazla etkilendiği filozofların başında Heidegger ve Sokrates gelmektedir. Bu filozoflar *contemplativa* karşısında, düşünmenin özerkliğini ortaya çıkarması bakımından Arendt için önemli örneklerdir. Arendt zamanımızın en büyük tehlikesinin, düşünmeyi doyumsuz bilimsel bilgi arayışıyla özdeşleştirmeye yönelik baştan çıkarıcı eğilimle hakiki düşünmenin

unutulması olduğu konusunda Heidegger ile hemfikirdir (Bernstein, 2006, 284). Heidegger'in düşünmek, bilgi getirmez, pratik bilgelik üretmez, evrenle ilgili sorunları çözmez ve bize eyleme gücünü doğrudan vermez görüşünü Arendt, düşünmenin ne olmadığını göstermekte kullanır. Dolayısıyla Arendt Heidegger'den etkilenmiştir. Arendt, Heidegger'den etkilendiği gibi, aynı zamanda onu en fazla eleştiren kişidir. Örneğin Arendt'in *İnsanlık Durumu* ve *Zihin Yaşamı* Heidegger'e karşı yazılmış birer eser olarak değerlendirilir. Arendt'in *contemplativa* çözümlemesi ile Heidegger'in düşünme etkinliği karşılaştırıldığında iki farklı görüş karşımıza çıkmaktadır. Birincisinde Arendt, Heidegger'in düşünme faaliyetini över ve onu geleneksel metafizik binasının çökmesine neden olan kişi olarak görür (Arendt, 2020, 92), ikincisinde ise Heidegger'in düşüme faaliyetini kamusal hayattan/siyasetten kopuk olduğu için eleştirir. Buna bağlı olarak Heidegger yorumları farklılaşmaktadır. Örneğin Heidegger, *contemplativa* tarzının bir örneği olarak görülür ve Eichmann'a benzetilir (Villa, 1999, 85). Bu benzetme yargı yetersizliğinin farklı iki yüzünü temsil eder. Eichmann, düşüncesizlik ile Heidegger ise saf düşünme bağlamında yargıda bulunmama konusunda benzemektedir. Dolayısıyla bu başlıkta öncelikle Arendt'in, Heidegger'in düşünme etkinliğine yönelik eleştirileri ve bu eleştirilerin yorumlanması tartışılacaktır. Bu tartışmada Heidegger'in siyaset konusundaki tercihinin yaratmış olduğu tartışmalar da eleştiri konusu yapılacaktır. Bu makalede filozoflar düşünme etkinliği ile siyaset/eylem arasında kurdukları ilişki bağlamında değerlendirilecektir. Heidegger, düşünme etkinliğini yol metaforu üzerinden anlatır:

> Düşünmenin kendisi bir yoldur. Bu yola, sadece yolda kalarak uyarız. Yolun üzerinde, yolu inşa etmek için yolda olmak sadece bir meseledir. Diğer mesele ama, herhangi bir yerden sadece yolun kenarına dikilip, daha önceki ve sonraki yol güzergahların farklı olup olmadığına ve ne derece farklı olduğuna dair ve hatta belki de farklılıklarında birbirleriyle uyumsuz olup olmadıklarına dair konuşmaktır ve bu uyumsuzluk da yolu hiçbir zaman yürümeyen onu yürümeye niyet de etmeyen, bilakis yolu daima sadece tasavvur etmek ve hakkında konuşmak için kendini yolun dışına yerleştiren herkes içindir. Yolda olmaya ulaşmak için elbette yola çıkmamız/açılmamız gerekir. Bu, çift manada kastedilmiştir: Bir defa, kendini açan yol görünümüne ve yol istikametine kendimizi açmamız, diğer yandan yola koyulmamız, yani yolu ilk önce yol yapacak adımları atmamız kastedilmiştir (Heidegger, 2019, 185).

O halde, yol üzerinde iki etkinlik görülmektedir. Birincisi yolu yaparak, yolu inşa edecek adımları atarak yola devam etmek, yolda hiç durmadan yürüyerek soru sormaktır. Bu durumda Heidegger'de yürüme, düşünsel soru sormadır. İkinci etkinlik ise geleneksel felsefenin tefekkürünü ima eden yolda durarak düşünmektir. İkinci etkinlik doğrudan *contemplativa* nitelikli bir etkinliktir, birinci düşünme etkinliği ise yargı yetisi ile bağlantısının kurulamamasından dolayı yine contemplativa niteliklidir. Arendt, Heidegger'i "Martin Heidegger Seksen Yaşında" isimli konuşmasında över ve onun düşünme tarzını şöyle açıklar:

> Bu yüzyılın çehresini belirleyen Heidegger felsefesi değil, Heidegger Düşünmesidir. Bu Düşünme, burgulayıcı bir niteliğe sahiptir. Bu Düşünme yakalanmak ve dile yerleştirilmek istenirse, ona derine inme özelliğini verenin düşünmek fiilinin geçişli (nesne isteyen) hali olduğu görülecektir: Heidegger asla bir şey "hakkında" düşünmez, o, bir şeyi düşünür. Tamamen izleyici olan bu etkinlikte Heidegger, burgulayarak derine iner; ama bunu, o boyutta daha önce bu şeklide ve kesinlikte keşfedilmemiş nihai ve güvenli bir temeli keşfetmek hatta gün ışığına çıkartmak için değil, derinlikte kalarak, yolları açmak ve Yol İşaretleri koymak için yapar. Bu Düşünme kendine birtakım görevler biçebilir, "sorunlar"la uğraşabilir. Kuşkusuz, her zaman kimi özgün şeylerle meşgul olabilir ya da tam olarak bu tür şeylerle ilgili bir heyecan sergileyebilir. Ama onun bir hedefi olduğu söylenemez. Bu Düşünme bitmez tükenmez bir şekilde etkindir ve yolları açarken bile, daha önce konmuş bir hedefe doğru yönelişe değil, yeni bir boyut açmaya hizmet eder (Arendt, 2020, 92).

Arendt'e göre burgulayıcı düşünme, zaten güvensiz hale gelmiş olan geleneksel metafizik binasının çökmesine neden olur. Bu düşünmede varlığa yönelik bir hayret ve hayretin de meskene ihtiyacı vardır. Düşünürün mesken edindiği yer dinginlik yeridir. Diğer taraftan dinginliği meydana getiren ve yayan

bu hayrettir. Düşünmenin hayretten türetilebilmesi için olmazsa olmaz koşul, dinginliğin korunmasıdır. Düşünmenin dünyadan elini eteğini çekişiyle birlikte ona kalan, doğrudan doğruya algılanamayan nesneler ve şeylerdir (Arendt, 2020, 96).

Arendt'e göre, Heidegger için düşünmenin meskeni perspektifinden bakıldığında hüküm süren "Varlığın Çekilmesi" ya da "Varlık Unutulmuşluğu"dur. Diğer bir ifade ile doğası gereği mevcut olmayana meyleden Düşünmenin konusu, bu çekilmenin sebep olduğu boşluktur. Varlığın Çekilmesi halinde kurtulmanın diyeti, her zaman sıradan dünya işlerinden geri çekilmekle ödenir; üstelik bu, Düşünmenin kendi dinginliği içinde tam da olağan dünya işlerine yönelmeye kalkıştığı vakit ödenmesi gereken bir diyettir. "Bu nedenle Aristoteles, tam da Platon'un kendisinin bu duruma canlı örnek teşkil ettiği sırada, filozoflara acilen siyaset dünyasına kral olmaktan vazgeçmelerini önermişti" (Arendt, 2020, 98).

Arendt düşünmenin kendi içine kapanarak siyasal alandan uzaklaşmasını ve yargı yetisinin kullanmamasını kabul edilemez bulur. Young-Bruehl'e göre de Arendt, "dünyadan elini çekerek "düşünce alanı"na geçen ve bu geçici sükûnetlerini göklere çıkaranların siyasal gerçeklikler karşısında kör olduklarını ve aptalca görüşlere meylettiklerini" belirtir ve Arendt'in bunun "iyi yargı ve düşünmek için dünyadan kopmak gerektiğini" kabul ettiğini söyler (Elisabeth Young Bruehl, 2012, 670). Fakat bu kopuşun Heidegger tarzı olmasını Arendt kabul edemez. Arendt, Heidegger'in kör olduğu alana girmemesi gerektiğini belirtir. Çünkü Heidegger'in düşünmesi yargı yetisini özgürleştirmez.

Heidegger, Platon gibi insani işler alanına girerek mesleki bir körlük yaşamıştır. Platon ve Heidegger, dünya işlerine karıştıklarında tiran ya da Führer'in peşine takılmışlardır. Arendt'e göre tiranca bir tutum, Kant hariç, teorik bakımdan büyük düşünürlerde görülür (Arendt, 2020, 100). Arendt, Platon'un Theaitetos diyaloğunda Thales'in gökyüzünü seyrederken kuyuya düştüğüne tanık olan Trakyalı köylü kızın öyküsünden hareketle Heidegger'i Thales'e benzetilir. Arendt'e göre Heidegger, kendi işi olmayan siyasete girerek gülünç duruma düşmüştür. Bunun nedeni, belirtildiği gibi Heidegger'in dünyadan kopuk düşünme etkinliğidir.

Herbert Marcuse, Heidegger'in felsefesinin soyut fikirler ve ilkelerle ilgilenmenin yanında insanın varoluşuyla, insanlık durumuyla da ilgili olan somut temellere dayalı bir felsefe gibi görünmesine rağmen, bunun "sahte, yanlış bir somutluk" olduğunu iddia eder. Marcuse'e göre, "onun felsefesi, gerçeklikten kaçan bir felsefedir" (Marcuse, 2010, 154). Örnek'e göre Heidegger'e karşı Arendt'in en önemli eleştirisi, Heidegger'in istenç/irade kavramını kullanarak oluşturduğu düşünce anlayışınadır:

"Heidegger'in isteme kavramı Nietzsche'ye, onun 'güç istenci' kavramına geri gider. Heidegger buradan yola çıkarak tekniğin Batı uygarlığında Varolan üzerinde hakimiyet kurduğunu ve güç sahibi olduğunu iddia eder. Heidegger bunun karşısına istenç ifadesi olmayan Düşünmeyi koyar ve bunun bir eylem olduğunu söyler" (Örnek, 2020, 84).

Arendt açısından isteme üzerine yapılan bu yorum, bireyin çoğulluk içinde siyasal bir tavır alarak eylemde bulunmasını engeller. Bu durumda Arendt, eylem teorisi ile çoğulcu siyaset anlayışını kurgularken; Heidegger, düşünmeyi eylem olarak görerek gerçek anlamda bir arada yaşayan insanların karşılıklı eylemde bulunma düşüncesini terk eder. Onun yerine düşünmeye ağırlık verir. Bu durumun sonucu olarak Arendt, Heidegger'in düşünme tarzının modern toplum yaşamında hiçbir soruya yanıt veremeyeceğini iddia eder. Noeme Tömmel'e göre Heidegger felsefeyi Varlık sevgisi, Arendt ise dünya sevgisi olarak görür (Örnek, 2020, 84). Barash'a göre, Arendt, "Varoluşçu Felsefe nedir?" adlı makalede

Heidegger'in düşüncesinin Platon'un başlattığı contemplativa metafizik düşünce geleneğine bağlı olduğunu öne sürer (Barash, 2002, 49). Villa'ya göre ise, Heidegger'in düşünme faaliyeti, kamusal alandan ve buna bağlı olarak çoğulluktan kopuktur (Villa, 1999, 85). Bernstein'a göre de Heidegger'in sergilediği düşünmenin, herkese atfedilebileceği pek söylenemez. Aynı zamanda kriz anında, Heidegger'in düşüncesinin yargılama yetisini özgürleştirdiği de kesinlikle söylenemez. Diğer bir ifade ile "Heidegger, yargıyı - iyiyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayan ve felaketleri önleyebilen yargıyı- uygulayamadı." Tam tersine, Heidegger, yeni bir inancı/ideolojiyi benimsemeye daha hazır görünür (Bernstein, 2006, 290). Arendt, kendi felsefesini oluştururken eleştirdiği filozofların karşısına fikirlerini desteklediği bir filozof yerleştirir. Platon'un karşısına Sokrates'i konumlandırdığı gibi Heidegger'in karşısına yerleştirdiği filozof Karl Jaspers'tir. Her ikisi de gerek çıkış noktaları gerekse yaşantılarında farklılıklar nedeniyle bambaşka yollara girmiş iki filozoftur. Arendt'in eylem felsefesine Jaspers'i yerleştirmesi onun yaşam kavramının içerdiği geniş anlamdır. Bu bağlamda bakıldığında Heidegger, "kamusallığı bir vasatlık olarak aşağılarken," Jaspers iletişim anlayışıyla bizzat kamusallığa adım atarak siyaset üzerine yazmıştır. Jaspers'e göre,

> "iletişim, yalnız anlıktan anlığa, tinden tine değil, insan varlığından insan varlığına giden, kişisel olmayan bütün içerik ve değer gerçekliklerini bir aracı olarak kapsar…Gerçek oluşun kesinliği yalnız iletişimde bulunur. Çünkü iletişimde özgürlük içinde özgürlük, yanyana olma, birbirinin karşısında duranlarda ortaya çıkar" (Jaspers, 1997, s. 57).

Arendt'e göre "açıklama ve dinleme iyi niyetini ifade eden 'sınırsız iletişim' anlayışı Jaspers'in felsefesinin, merkezi olmasa da bir tasarısıdır…Hakikatin kendisi iletişimseldir… 'varoluşsal' alanda hakikat ve iletişim aynıdır…Hakikat kendisini… iletişimde açığa vurur" (Arendt, 2022, s. 108). Arendt'e göre hakikat ve iletişimi birleştiren bir felsefe, "saf derin düşünüşün meşhur fildişi kulesini terk etmiştir" (Arendt, 2022, s. 108). Bu durumda düşünüş, pratik hale gelir ve bireyin seçtiği bir yalnızlık değil, 'insanlararası etkinlik' niteliği kazanır. Arendt'e göre Jaspers, "yalnızlığa karşı bayrak açmış, yalnızlığı 'habis' görmüş ve 'bütün düşünceleri, bütün deneyimleri, bütün içerikleri' bu açıdan sorgulamaya cesaret etmiş ilk ve tek filozoftur" (Arendt, 2022, s. 108).

Arendt'e göre iletişim yetisi Jaspers felsefesinin başat konularından biridir. Jaspers'te "iletişim felsefi katılımın seçkin formudur, amacı sonuçlar üretmek değil, varoluşu aydınlatmak olan komünal felsefece düşünmedir." Arendt, Jaspers'in bu metodunun aşağıda göreceğimiz Sokrates'in doğurtma metodu ile benzer olduğunu iddia eder. Jaspers, Sokrates'in doğurtma metoduna "çağrı" adını verir. İletişimde filozof, kendi eşitleri arasında hareket eder. Filozofun insanlara, insanların da filozoflara karşılıklı olarak çağrıda bulunabileceği bir iletişim ortamı yaratır (Arendt, 2014a, 268).

Arendt'e göre Jaspers'te felsefi düşünmek, "hem kendime hem de dünyaya ilişkin gerçeklikle karşılaşmam açısından bir hazırlıktır" ve "benim özgürlüğüme çağrıda bulunur ve aşkınlık uyandırmak suretiyle sınırsız bir eylem arenası yaratır." Felsefece düşünme, "eylem yoluyla insanın dünyadaki özgürlüğünü yaratır ve böylelikle 'ne denli küçük olursa olsun dünyayı yaratan tohum' haline gelir" (Arendt, 2014a, 270). O halde Heidegger ile Jaspers'in yaşamla düşünme arasında kurdukları ilişki temelde farklıdır. Heidegger'de düşünme varlık tarafından yönlendirilirken Jaspers'te düşünme yaşamla eş tutulur. Siyasetin gerçekleşmesine olanak sağlayan kamusal alan Jaspers tarafından insanlararası iletişim ağları ile örülürken Heidegger, kamusallığı vasatlık olarak görür. Jaspers, Heidegger'in felsefesini "iletişimsiz-dünyasız-tanrısız" olarak değerlendirir (Örnek, 2020, 129). Özellikle Arendt'in iletişime ve dünyaya çok fazla önem atfettiği düşünülürse Arendt'in Heidegger karşısında Jaspers'in yanında yer aldığı açıktır.

Canovan, Arendt'in Platon ve Heidegger'e odaklandığında felsefenin/düşünmenin özündeki yalnızlığı ortaya koyduğunu ve felsefenin anti-politik durumundan korkmaya meyilli olduğunu belirtir. Oysa o, Sokrates veya Jaspers'e odaklandığında gerçek felsefenin iletişim ve özgür bir siyasetle uyumlu olabileceğine inanır (Canovan, 1992, 264). Bu noktada Kohn'un söylediği önemlidir. Arendt "bizi düşünmeye sevk eden nedir?" sorusunu sorarken amacı düşünme üzerine bir düşünme değil, düşünmenin dünya ile bağlantısını göstermektir (Kohn, 1990, 119).

Arendt, Heidegger'in düşünme faaliyetini önce geleneksel felsefenin karşısında konumlandırılıp sonra da Platoncu bir gelenek içine yerleştirmiştir. Heidegger'in düşünme faaliyetinin daha iyi değerlendirilmesi için Arendt'in Sokrates'in eleştirel düşünmesini nasıl gördüğünü göstermek gerekir. Çünkü Sokrates'in düşünme etkinliği Heidegger'in aksine değerleri sorgulayarak zihinsel bir temizlik yapar ve onu *sensus communis*'e hazırlar.

Contemplativa'ya karşı Sokrates'in Düşünme Etkinliği

Arendt, düşünmenin *contemplativa* biçiminin düşünmenin niteliklerinden kaynaklandığını kabul eder, ama düşünmeyi tamamen bu şekilde görmez. Diğer bir ifade ile *contemplativa*'nın düşünmeyi dünya dışı zihinsel etkinlik olarak görmesine karşı çıkar ve düşünme yetisinin içinde yaşadığımız dünyayla bağlantısını kurmaya çalışır. Bunu yaparken düşünme üzerine öğretiler ifade edenlerin değil de düşünme deneyimleri sergileyenlerin izinden gitmek gerektiğini belirtir, fakat burada iki güçlük görür. Birincisi, düşünmeye sevk edenin ne olduğunu bizimle paylaşmış çok az düşünür vardır. İkincisi de düşünme deneyimlerini inceleyen düşünürlerin sayısı azdır. Bu güçlükler içerisinden Arendt, Sokrates'in düşünme etkinliğini örnek olarak alır (Arendt, 1971, 427). Bu örnekte Arendt'in kahramanı Sokrates'tir (Yarbrough ve Stern, 1981, 335) ve o, doğruyu değil, anlamı arayan bir düşünür modelidir (Elizabeth Young Bruehl, 1982, 279). Burada Sokrates'in ne düşündüğü değil, onun eleştirel düşünmesi veya Sokratik sorgulaması önemlidir. Sokrates, Arendt için düşünmeyi anlam arayışı olarak gören yaklaşımın örneği olmanın yanında düşünmenin nasıl sonuçlar ortaya koyduğunu göstermesi bakımından da önemlidir.

Arendt'e göre Platon ve Sokrates hikayesi geçmişten gelsede günümüzle ilgisi vardır. Sokrates ve Platon ilişkisi düşünmenin siyasetle ilişkisinin başlangıçtan itibaren özünde sorunlu olduğunu gösterir (Kohn, 2006, 122). Arendt, bize Sokrates'i örnek olarak gösterirken karşısına Platon'u koyar. Sokrates-Platon karşıtlığı aynı zamanda Arendt'te siyaset-felsefe karşıtlığıdır. Her iki filozofun düşünme ekinlikleri Arendt'i hayatı boyunca peşini bırakmayan siyaset ve felsefe sorunu ile baş başa bırakır (Bernstein, 2006, 280). Dolayısıyla düşünme etkinliğinin tezahürü Arendt açısından siyaset ve felsefe karşıtlığı üzerinden temel bir probleme neden olur.

Platon, *contemplativa* insanının duruş noktası ve değerlerinin egemen olduğu bir siyasi düşünce geleneği kurar (Villa, 1999, 205). Platon'la başlayan siyaset geleneğinde filozoflar, dikkatlerini doxaların bulunduğu siyaset dünyasına çevirdiklerinde amaçları, siyaseti anlamak değil, ona mutlak hakikatleri uygulamaktır. Bunu yaparken felsefenin siyasete bir düşmanlığı ortaya çıkar. Dolayısıyla filozoflar ya siyasetin "deliliğinden" kaçmışlardır ya da mutlak hakikatlerle şehri yönetmeye çalışmışlardır. Sokrates ve Platon'un düşünme etkinliği bağlamında siyaset ve felsefe karşıtlığı değerlendirildiğinde Platon, mutlak hakikatlerle siyasete müdahale ederken, Sokrates, agorada *doxa*ların yer aldığı alanda hareket etmiş ve başkalarının kendi düşüncelerini doğurmalarına yardım etmiştir (Bernstein, 2006, 280).

Arendt'e göre, *contemplativa* yaşam biçimi Platon tarafından oluşturulmuştur. Fakat, Steinberger bu düşünceyi eksik bulur, Sokrates de yaşama karşı ölümü savunmasıyla *contemplativa* yaşam modeline dahil edilmelidir (Steinberger, 1990, 805). O halde saf felsefe açısından, Platon tek başına sorumlu tutulamaz, Sokrates de sorumludur. Fakat Arendt, Sokrates'i özelikle düşünme ile eylemi şahsında birleştirmiş bir kişi olması nedeniyle örnek alır. Bu örnek alış sırasında Heidegger dışlanır. Çünkü Heidegger siyasetin çoğulcu anlayışının karşısındadır. Benhabib'e göre Heidegger düşüncesinde, çoğulluk koşulunu ifade edemediği için otoriter bir hareketle yanlış bir dayanışmaya açık hale gelir (Benhabib, 2000, 105). Diğer taraftan Sokrates kendini ne azınlık arasında ne çoğunluk arasında sayar. O filozof olmadan da vatandaşlar arasında düşünebilmiştir. Kohn'a göre Arendt için Sokrates bir düşünce örneği olarak teoremlere konulacak türden değildir. Sokratik düşünme, görünüşler alanında aktif kalan bir tür düşünmedir (Kohn, 1990, 126). Sokrates, bir şey bildiğini iddia etmez, onun bilgelik iddiası yoktur dolayısıyla bir öğreti formülleştirmez. O, sadece insanlara bilge olmadıklarını gösterir. Sokrates diyaloglarının dili sorgulamaya dayalıdır ve diyalogların savı hiçbir yere gitmez. Tartışma hiçbir sonuca ulaşmaz ya da diyaloglar dönüp dolaşıp aynı yere gelir (Arendt, 1971, 428). Dolayısıyla Sokratik diyaloglar, karar ve eyleme yönelik müzakere olarak nitelendirilemez (Villa, 1999, 101).

Sokrates'in sorgulaması kavramları harekete geçirir. Tüm sözcükler dönüp dolaşıp aynı noktaya geldiğinde, her şeye yeni baştan başlamayı ve adaletin ya da erdemin ya da bilginin veya mutluluğun ne olduğunu araştırmayı neşeyle öneren genellikle yine Sokrates'tir. Arendt'e göre Sokrates, insanlara adalet, cesaret ve erdemlilik gibi değer öğretileri vermez. Fakat Arendt'in gözünde Sokrates, sanki sorgulamalarıyla daha adil, cesur ve erdemli olmayı savunmuş gibidir (Arendt, 1971, 431). Diğer taraftan Arendt, Sokrates'in sorgulama ile ahlak öğretisi amaçlamadığını, düşünmenin de böyle bir gücünün olmadığını ifade eder. Villa'ya göre Sokratik diyalektik, *doxa*yı yok etmeyi veya aşmayı değil, diyalogdaki ortaklarının bakış açılarını açıklığa kavuşturabilmeleri ve fikirlerini geliştirebilmeleri için "bir şeyi derinlemesine konuşmayı" amaçlar (Villa, 1999, 96). Canovan'a göre Atina'nın kamusal alanı Sokrates'in felsefi düşünce biçimini geliştirmiştir. Bu düşünce siyasetten kopuk veya siyasete karşı değildir. Kamusal alanda başkaları arasında hareket etme ve onların görüşlerini keşfetme söz konusudur. Her insanın kendi *doxa*ları vardır. Ortak dünyaya farklı bakış açılarından bakarlar. Ama Platon çoğul görüşleri tek bir hakikatle değiştirmeyi arzular. Sokrates'in böyle bir arzusu yoktur, onun yapmak istediği herkesin kendi fikrini tutarlı bir şekilde ifade etmesini sağlamaktır. Dolayısıyla Sokrates'in yaptığı siyasi etkinliktir. Tartışmayı bir sonuca ulaştıracak güvenilir bir gerçeği keşfetmeyi hedeflemekten çok uzak olan Sokrates, arkadaşları arasında ortaklaşa sahip oldukları dünya hakkında konuşmayı kendi başına değerli bir etkinlik olarak görür. "Sokrates, filozofun politik işlevinin hiçbir hükümdarlığa ihtiyaç duyulmadan, dostluk anlayışı üzerine kurulmuş bir ortak dünyanın kurulmasına yardımcı olmak olduğuna inanır" (Canovan, 1992, 258). Dolayısıyla Sokrates, Platon'un yaratmış olduğu siyaset-felsefe karşıtlığına bir alternatif oluşturur ve siyaset ile felsefe arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırır. Sokrates kamusal alanda bilgiyi paylaşmak yerine bilgisizliği ön plana çıkarır ve *contemplativa*'nın kamusal alanda tahakküm kurmasını tehdit olarak görür. Diğer taraftan Platon, Sokrates'in tersini yapar ve polis idealar tarafından yönetilmelidir anlayışını geliştirir.

Arendt'in Platon karşısında Sokrates'i öne çıkarması ve onu örnek alması, Sokrates'in düşünme sırasında sergilediği tutumdan kaynaklanır. Arendt'in gözünde Sokrates, görünüşler dünyasında, agorada aktiftir, ama bilgelik iddiasında değildir ve bir öğreti dayatmaz. Arendt'in "düşünme, bilgelik vermez ve evrenin sırlarını çözmez" iddiasıyla bu tavır uyuşur. Sokrates'in sorgulamaya dönük dili, diyalogları sonuçlandırmaması, tartışmanın sürekli dönüp aynı yere gelmesi, yine Arendt'in "düşünme doğrudan eylem gücü vermez" görüşü ile uyuşmaktadır. Dolayısıyla Sokrates, diyaloglarda ele aldığı konularda bize açık bir yanıt vermese de düşünmenin ne işe yaradığıyla gösterir.

Arendt'e göre Sokrates'in bu konularda esasen neye inandığını göstermenin en kolay yolu, yaptığı benzetmelerle kendisine takılan lakabı dikkate almaktır. Sokrates kendisine at sineği ve ebe diyordu. Bir başkası da ona torpil balığı lakabını takmıştır (Arendt, 1971, 431). Arendt, Sokrates'e takılan lakaplar üzerinden onun düşünme şeklini çözümler ve bu benzetmelerle düşünme etkinliğinin Sokrates üzerinde nasıl gerçekleştiğini gösterir.

Atsineği olarak Sokrates, "başka biri gelip de onları dürtmediği sürece yaşamları boyunca rahat rahat uyumaya devam edecek yurttaşları sokmayı bilir. "Sokrates'e göre düşünme ve sorgulama yapmayan ve bunları içermeyen bir yaşam sadece değersiz değildir, aynı zamanda yaşanmaya değmez (Arendt, 2018a, 202). At sineği, insanların düşünmeleri için bir uyarıcıdır. Bu uyarıcının olmaması durumda insanlar ömürlerinin geri kalanını düşünmeden uyku içinde geçirirler. Düşünmeden geçirilen bir hayatın ise bir değeri yoktur. Sorgulama eleştirel düşünmenin de başlangıcını oluşturur. İkinci benzetmede Sokrates ebedir. Burada Sokrates, insanları, yanlış kanılarından ve sorgulanmamış önyargılarından arındırır. Onlara hakikati vererek iyi kılmasa da içlerindeki kötülükten kurtulmalarına yardımcı olur. Sokrates bunu doğruyu bildirmeden yapar (Arendt, 2018b, 161). Ebe olarak burada Sokrates önyargılarla savaşır. Muhataplarının önyargılarını ortaya çıkarmaya ve onları ortadan kaldırmaya çalışmanın yanında kendi düşüncelerine ulaşmalarında yardımcı olur (Villa, 1999, 206). Üçüncü benzetme de ise Sokrates, torpil balığı olarak temas ettiği kişileri sersemletir. Bilmediğimizi bilen, fakat buna rağmen vazgeçmediğimiz düşüncelere karşı torpil balığı temas ederek bizi uyuşturur. Torpil balığı, ilk bakışta, atsineğinin tam tersi gibi görünür; atsineği kızdırırken, o sersemletir. Dışarıdan ve insani ilişkilerin olağan seyri açısından bakıldığında uyuşmadan ibaretmiş gibi görünen şey, aslında hayatta olmanın en yüce biçimi olarak hissedilir (Arendt, 2018b, 161). Sokrates'in at sineği, ebe ve torpil balığı benzetmeleriyle uyguladığı sokratik sorgulamayla Sokrates'teki düşünmenin akımına kapılanlar artık genel davranış kurallarını mekanik olarak uygulamazlar. Sokratik sorgulama yoluyla Sokrates, dinleyicilere kendi kafa karışıklığını bulaştırır (Villa, 1999, 206). Bu durumda benzetmelere bir bütün olarak bakıldığında düşünme etkinliği, insanı hiçbir yere götürmez, fakat özne üzerinde özgürleştirici bir gücü vardır.

Arendt'e göre Sokrates görünmezlerle uğraştığından düşünme etkinliğini açıklamak için rüzgâr metaforu kullanır. "Rüzgarlar da görünmezdir, yine de yaptıkları şeyleri biliriz ve yaklaştıklarını hissederiz" (Arendt, 2018a, 204). Arendt, Heidegger'in de aynı metaforu kullandığını belirtir. Görünmez olanlar burada kavramlardır. Arendt'e göre "düşünmenin mecrası olan dilin düşünmeye dönüştürdüklerini -kavramlar, cümleler, tanımlar ve doktrinler olarak sözcükleri- serbest kılmak bu rüzgârın doğasıdır." Ama düşüncenin sözcükleri yetersizdir (Arendt, 2018b, 162). Bunu Arendt'e göre en güzel şekilde Platon ifade eder:

> Benim uğraştığım konularla ilgili bilinen bir şey yoktur, çünkü onlara ilişkin hiçbir yazı bulunmamaktadır, asla bulunmayacaktır. Bunlar üzerine yazanların hiçbir şey bildiği yok; kendilerini bile bilmiyorlar. Çünkü bunu insanın öğrenebileceği öteki şeyler gibi kelimelere dökmenin bir yolu yoktur. Dolayısıyla düşünme yetisinin (nous) ta kendisine sahip, buna bağlı olarak da kelimelerin yetersizliğinin farkında olan biri, düşüncelerini yazılı harflerin esneklikten tümüyle yoksun biçimde sabitlemek şöyle dursun, onları söyleme dönüştürme riskini bile asla göze almayacaktır (Arendt, 2018b, 155).

Rüzgâr her harekete geçirildiğinde bir kişi hem atsineği hem de bir torpil balığı olabilmektedir. Dolaysıyla "düşünmenin, bütün yerleşik ölçütler, değerler, ahlak kuralları ve gelenekler üzerinde yıkıcı ve altlarını oyucu bir etkisi" vardır. Düşünce rüzgarına maruz kalma yaşamın olağan akışını imkânsız hale getirir (Villa, 1999, 101). Dolayısıyla Sokratik düşünme, sorunları çözmediği gibi onun daha karmaşık bir hal almasına neden olur.

Arendt düşünmenin yol açtığı sersemliğin iki boyutlu olduğunu söyler. Birincisi bütün etkinlikleri kesintiye uğratır, ikincisi ise afallatıcı bir etkiye sahiptir:

> Dur ve düşün aralığına, tüm diğer etkinliklerin kesintiye uğratmasına içkindir ve yaptığımız şeyle uğraşırken hiç şüpheli görünmemiş olandan artık emin olmayarak bu ilk fasıladan çıktığımız sırada, tekrar felç etmesi ayrıca mümkündür. Eğer eyleminiz sıradan hayat içinde ortaya çıkan tikel vakalara genel davranış kurallarını uygulamakla sınırlanmışsa, felce uğramanız kaçınılmazdır, çünkü bu tür kuralların, düşüncenin rüzgarına karşı durması olanaksızdır (Arendt, 2018b, 207).

Düşünmenin tehlikeli ve sonuçsuz serüveninin sonucunda torpil balığı tarafından uyuşturuldukları için değil de at sineği tarafından uyarıldıkları için aşırı serbestliğe ve sinizme kaçan yaklaşımlar olmuştur. Bu yaklaşımı benimseyenler, Sokratik sorgulamanın nihayetsizliğini olumsuz sonuçlara dönüştürürler. "Eğer dindarlığın ne olduğunu tanımlayamıyorsak dinsiz olalım" (Arendt, 2018a, 206) veya adaletin ne olduğuna ulaşamıyorsak adalet değerini tamamen bırakalım gibi. Arendt'e göre bu sonuç Sokrates'in başarmayı umduğunun neredeyse tam tersidir (Arendt, 2018b, 163). Buradan hareketle Villa, Sokrates'in düşünme etkinliğini olumlu erdemlerin yetiştirilmesinden ziyade adaletsizlikten kaçınmaya dayanan bir ahlak olan çekimserlik ahlakının iç çekirdeğini oluşturduğunu iddia eder (Villa, 1999, 211). Fakat düşünme bilgelik ve eylem gücü vermediğinden doğrudan ahlaki eylemlerde belirleyici olmaz. Diğer bir ifade ile düşünme insanın ahlaklı olmasının garantisini vermez.

Arendt, düşünmenin yıpratıcı niteliğinden dolayı iki türlü tehlikeden bahseder. Birincisi düşünmenin kendisinin ortaya çıkardığı tehlike, ikincisi ise düşünmeme tehlikesidir. Bu noktada nihilizm, düşünme etkinliğinin yıpratıcılığının ortaya çıkardığı bir tehlikedir.

Arendt'e göre, "tehlikeli düşünce diye bir şey yoktur; düşünmenin kendisi tehlikelidir ama nihilizm onun ürünü değildir. Nihilizm gelenekçiliğin öteki yüzüdür; bağlı kalmayı sürdürdüğü sözde pozitif güncel değerlerin olumsuzlanması onun amentüsünü oluşturur." Eleştirel sorgulama, kabul görmüş değerleri en azından olumsuzladıkları bir safhadan geçer ve bu bağlamda nihilizm, "düşünmenin daima var olan tehlikesi olduğu söylenebilir." Ama Arendt'e göre bu tehlike, "hayatın sorgulanmadığı takdirde yaşanmaya değer olmadığını öne süren Sokratik inançtan değil, tam aksine, düşünmeyi sürdürmeyi gereksiz kılacak sonuçlar bulma arzusundan doğar. Düşünme tüm inançlar açısından eşit ölçüde tehlikelidir ve kendiliğinden yeni inanca yol açmaz" (Arendt, 2018b, 164). Dolayısıyla Arendt, Sokratik düşünme ile nihilizm arasında bir bağlantı kurmaz. Nihilizm, Sokratesçi düşünmenin yanlış yorumlanmasıdır.

Düşünmenin kendisinin tehlikeli olması, bütün inançlar için eşit derecede tehlikeli olduğunu gösterir. Arendt'e göre düşünmenin "*ortakduyu* açısından en tehlikeli yanı, düşünürken anlamlı gelen şeyleri gündelik yaşama uygulamaya kalktığımız anda yok olup gidivermeleridir.... Fiiliyatta düşünme, hayatta herhangi bir zorlukla karşılaştığınız her defasında yeni baştan bir karar vermeniz anlamına gelir" (Arendt, 2018a, 207).

Atinalılar, Sokrates'i düşünmenin yol açtığı bu olumsuz sonuçlardan dolayı suçladılar; onlara göre tahrip edici düşünme rüzgârı, insanların yol işaretlerini söküp atmakta, kentlerin düzenini bozmakta, yurttaşların kafalarını karıştırmaktadır. Sokrates, düşünmenin insanı yozlaştırdığını kabul etmese de insanları iyiye yönelttiğini de iddia etmez. Düşünme, insanı uykusundan uyandırması nedeniyle Polis için iyidir, ama bu sorgulamalarından hareketle Arendt'e göre Sokrates'in iyiliksever olduğu söylenemez (Arendt, 2018a, 208).

Düşünmenin tehlikesinin yanında, Arendt'e göre siyasi ve ahlaki konularda tavsiye edilen düşünmemenin de kendine has tehlikeleri vardır. İnsanlar sorgulamanın tehlikelerine karşı etik değerleri sorgulamazlar ve bunlar alışkanlık haline gelir. Eğer herhangi bir sebeple değerleri tasfiye etmek isteyen birisi ortaya çıkarsa, yeni bir davranış biçimi getirdiği takdirde bunu az bir zorlama ve ikna ile başarabilir. İnsanlar eski davranış biçimlerine ne kadar sadıksa yeni davranış biçimini benimsemeye de o kadar istekli olacaklardır. Arendt'e göre, pratikte bu herhangi bir düşünceyle meşgul olmayan insanlarda daha kolay gerçekleşir. Diğer taraftan eski düzenin istikrarsız unsurları ise en az söz dinleyenler olacaktır. Bu durumda insanların adetlerini ve alışkanlıklarını değiştirmek sofra adaplarını değiştirmekten daha zor değildir (Arendt, 2018a, 209). Düşünmemenin tehlikeli yanı, insanın kamusal alanda tahakküm ögelerine açık hale gelmesidir. Düşünme etkinliği ise her defasında yeni baştan bir karar vermeniz anlamına gelir. Düşünme ve düşünmeme karşılaştırıldığında, düşünmemek daha tehlikeli sonuçlar doğurur. Düşünme etkinliğinin sonuçları olmasa bile, anlam arayışı içinde yaşamla bağını sürdürür. Sokrates'in insanlarla konuşurken yaptığı düşünme etkinliğinin anlamı kendisinde gizlidir:

> Düşünmek ve gerçek anlamda hayatta olmak aynı şeydir ve bu, düşünmenin her defasında yeni baştan başlayacağı anlamına gelir. Yaşama eşlik eden bir etkinliktir ve yaşamda geçekleşen ve hayattayken bizlere malum olan şeylerin anlamlarının ifadesi olarak bizzat dilin bizlere sunduğu adalet, mutluluk, erdem gibi kavramlarla ilgilenir (Arendt, 2018a, 209).

Arendt, anlam arayışı olarak adlandırdığı şeyi Sokrates'in dilinde sevgi olarak görür. Sokrates açısından düşünme, insanın kendisinde olmayana yönelik sevgi duymasından doğar. Sevgi, bir ihtiyaçtır ve sahip olmadığı şeyi arzular, dolayısıyla insanlar bilgeliği severler ve bilge olmadıkları için de felsefe yapmaya başlarlar. Arendt'e göre,

> sahip olmadığı şeyi arzulayarak, sevgi daha öncesinde mevcut olmayan bir ilişki kurar. Bu ilişkiyi açığa çıkartmak, görünür kılmak amacıyla insanların -tıpkı aşıkların sürekli aşklarından bahsetmek istemeleri gibi- ondan bahsetmeleri gerekir. Düşüncenin arayışının bir tür arzu dolu sevgi olmasından ötürü, ancak sevilebilir şeyler – güzellik, bilgelik, adalet ve bunun gibi şeyler- düşüncenin nesneleri olabilir. Çirkinlik ve kötülük, hemen hemen tanımları itibariyle, düşüncenin ilgisinin dışındadır (Arendt, 2018a, 209).

Bu anlayışa göre kötülük ontolojik bir kökene sahip değildir ve istemli olarak yapılamaz. Eğer düşünme, güzellik, adalet, bilgelik gibi olumlu kavramları çözerek ilksel anlamlarını ortaya çıkarırsa, öyleyse aynı sürecin "olumsuz" kavramlarını da çözerek ilksel anlamsızlıklarını ortaya çıkartır. Bu yüzden Sokrates hiç kimsenin - ontolojik durumu yüzünden - kötülük yapmayacağına inanır; "kötülük namevcuttur, olmayan bir şeydir" (Arendt, 2018a, 209). Arendt, Sokrates'in düşünce ile kötülük arasında şöyle bir bağlantı kurmuş olabileceğini belirtir: Güzellik, adalet ve bilgeliğe âşık olmayan kişilerin düşünme yetileri yoktur. Sorgulamaya âşık, felsefe yapan kişilerin de kötülük yapma yetileri yoktur. Arendt, kötülüğün Sokrates'te olduğu gibi yoklukla tanımlanmasını kabul etmez. Eğer bu düşünce kabul edilirse, sadece düşünen filozoflar eylem gerçekleştirebilir sonucu ortaya çıkar. Arendt'e göre düşünme etkinliğine itibar ve anlamını kazandıran Sokrates, düşünmenin yetkin bir avuç seçkin azınlığa bahşedebileceğine inanmış olamaz. Ona göre "eğer düşünmede insanı kötülük yapmaktan alıkoyacak bir şey varsa, nesnelerinden bağımsız olarak, etkinliğin kendisine içkin bazı niteliklerinin olması şarttır." Arendt, bunu Gorgias'ta iki önerme ile tartışır; birincisi, "kötülük etmekten, kötülük görmek daha iyidir." İkincisi, "Bütün dünyanın bana karşı olmasına aldırmam. Yeter ki kendimle çelişmeyeyim" (Arendt, 2018a, 211).

Düşünme etkinliği ile bu iki temel önermenin nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu sorgulayan Arendt'e göre Sokrates, burada bir yurttaş olarak değil, kendini düşünmeye adamış bir kişi olarak konuşur.

Önerme tamamen düşünme deneyiminden ortaya çıkmaktadır: Eğer dünya, güçlüler ve zayıflar olarak bölünmüş olsaydı, dolayısıyla haksızlık yapmak ya da haksızlık görmekten başka bir seçenek olmasaydı, o zaman haksızlık görmek haksızlık yapmaktan daha iyi olurdu (Arendt, 2018a, 213). Arendt sorgulamasını sürdürdüğünde ilk önermenin ön koşulu ikinci önermeye varır ve ikinci önermeyi sorgular. Bu önerme son derece paradoksaldır. Kendisi ile özdeş, kesin olarak bir olan şey, kendisiyle ne uyumlu ne de uyumsuz olabilir; "uyumlu bir ses yaratmak için en az iki ayrı ton" olmalıdır. "Göründüğüm ve başkaları tarafından görüldüğüm zaman elbette ben bir'imdir" aksi durumda insanların bizleri tanıması mümkün değildir. Fakat ben, yalnızca başkaları için değil, aynı zamanda kendimle de var olduğum zaman içimdeki "bir", ayrıma uğrar ve kendimin birliğine farklılık eklenir. Dolayısıyla düşünme, bilinçte verili olan ayrımdır (Arendt, 2018b, 170). Bir'in iki olma deneyimi, düşünen kişinin bilinçteki diğeri ile tutarlı olmasını gerektirir.

Bir içinde iki olma durumunu Hippias diyaloğunda Sokrates'te görürüz. Hippias eve gittiğinde yalnız başına kalacaktır, çünkü kendisiyle muhabbet peşinde değildir. Hippias, bilincini kaybetmemiştir, sadece onu edimselleştirme alışkanlığı yoktur. Sokrates ise, eve gittiğinde yalnız değil, kendi kendisiyle baş başadır. Arendt'e göre "Sokrates'in keşfettiği şey, tıpkı başkalarıyla olduğu gibi kendi kendimizle de ilişki kurabileceğimiz ve bu iki tür ilişkinin bir şekilde birbiri ile ilişkili olduklarıdır." Kendimle konuştuktan sonra veya önce bir başkasıyla da konuşurum. Burada temel ölçü "kendimle çelişmeme" ilkesidir (Arendt, 2018a, 220).

Sokrates için bir-içinde-iki olmak, eğer diyaloğu sürdüren ikilinin iyi durumda olmasını düşünmek istiyorsan muhataplarınla dost kalmaktır. Haksızlık görmek, haksızlık yapmaktan iyidir, çünkü kimse bir katille arkadaş kalmak, beraber yaşamak istemez. Arendt'e göre, Kant'ın kategorik buyruğu da 'sen ile kendim' arasındaki uyumun önemine dair bir değerlendirmedir. Bu buyruğun temelindeki, "sadece aynı zamanda evrensel bir kanun olmasını isteyebileceğin düsturlar doğrultusunda hareket et" ilkesi, "kendinle çelişme" emridir. Hiçbir katil ya da hırsız "öldüreceksin" ve "çalacaksın" buyruklarının genel yasalar olmasını istemez, çünkü kendi yaşamı ve mülkleri tehlikeye girer. Eğer bu genel yasalara aykırı bir durum veya bir istisna olursa kişi kendisi ile çelişmiş olur (Arendt, 2018a, 219).

Arendt'in Sokrates'in düşünme faaliyetinden hareketle bizden istediği; düşünme faaliyeti sırasında, benliğin, ikisi-bir-aradanın arkadaş kalmaları ve uyum içinde yaşamalarını olanaksız hale getirecek bir davranışta bulunmamaya dikkat etmektir. Arendt'e göre ölçü çoğunluğun veya toplumun kabulleri değil, düşünme zamanı geldiğinde kendimle barış içinde bulunup bulunmadığım olacaktır (Arendt, 2018a, 223). Bu durumda düşünme, herkesin inandığı şeyler tarafından düşüncesizce süpürüldüğünde, yani sınır durumlarında, politik olarak anlamlı hale gelir (Villa, 1999, 211).

Arendt, bir-içinde-iki olma durumunu, tek başınalık ve yalnızlık kavramlarıyla açıklar. Tek başınalıkta kendi kendimle muhabbet ederim; bir-içinde-iki'yizdir. Yalnızlık ise ikisi-bir-arada olarak bölünemediğim, kendimden mahrum olduğum bir durumdur. Yalnızlık dilsizdir ve diyaloğa izin vermez. Dolayısıyla Arendt 'tek başınalık' ve 'yalnızlık' durumlarını birbirinden ayırır. Arendt, tek başınalık ile yalnızlık durumlarını insan ilişkileri bağlamında da değerlendirir. Kişi tek başınalıkta, insanlarla kurduğu teması kesmeye ihtiyaç duymaz. Burada insani beraberliğin tamamen dışarıda tutulması söz konusu değildir; aksine tek başınalık, dostluk ve sevgi gibi beşerî iletişim kanallarını aşan dostane ilişki biçimlerini hazırlar. Eğer kişi tek başınalığa katlanabiliyorsa diğer arkadaşlarına da katlanabilme şansı daha yüksektir. Diğer taraftan başka bir kişiye dayanamayan kendine de dayanamayacaktır. Bir arada olmanın olumlu tarafı bir-içinde-ikiyi, onu birey kılarak kurtarmasıdır. Tek başınalık, yalnızlık değildir, fakat kolayca yalnızlığa dönüşebilir ve onunla karıştırılabilir. Yalnızlık, tek başınalığa göre daha zordur.

Tek başınalıkta tehlike, kişinin kendi benliğini kaybetmesi, böylelikle herkesle birlikte olmak yerine herkes tarafından terk edilmesidir. Tek başınalığın içkin riski yalnızlıktır. Arendt, tek başınalık-yalnızlık üzerinden, filozofların meslek hastalığından bahseder. Filozofların meslek hastalığı, tek başınalığın içkin riski olan yalnızlığa kapılmalarıdır. (Arendt, 2014a, 489-91).

Arendt, tek başınalık durumu üzerinden düşünmenin önemli bir etkinlik haline geldiğini belirtir. "Düşünmeyi hem soran hem de cevaplayan olabildiğim, hakiki bir etkinlik haline getiren de bu ikiliktir." Bu sorma ve yanıtlama süreci esnasında sözlerle gezinildiği için düşünme, "diyalektik ve eleştirel olabilir." Bu durumda, Sokratesçi "…derken ne demek istiyorsun?" temel sorusu sürekli karşımıza çıkar. Zihinsel diyaloğun kıstası, "beni kendi kendime sorduğum soruları cevaplamaya zorlayan hakikat değildir. Sokratik düşünmenin tek ölçüsü uyuşma, kendi kendisiyle tutarlı olmaktır." Bunun tersi, yani insanın kendi kendisi ile çelişmesi ise, insanın kendisinin kendi hasmı haline gelmesidir (Arendt, 2018a, 217). Dolayısıyla düşünmede ben'in ikiye bölünmesinin amacı hakikat peşinde koşmak değil, kişinin kendi içinde tutarlı olmasıdır. Arendt, Sokrates'in düşünme faaliyetinden hareketle düşünmeyi, yaşama eşlik eden ve hayatta olmanın maddi olmayan özü olarak görür. Yaşamın özü, somut sonuçlarda değil, fiili düşünme sürecinde bulunur. Düşünme olmadan da yaşam mümkündür, fakat insanın özünü tam gerçekleştirmesi mümkün olmadığından insanlar yaşayan bir ölü veya uyurgezerlere benzerler (Arendt, 2018a, 223).

Arendt, düşünmeyi eylemden ayırır, fakat düşünme bir etkinlik olarak kendini görünüşler alanında gösterir ve varlığını devam ettirir. Etkinlik olarak düşünme, kişinin kendi benliğinde bir-içinde-iki olma durumun aktif olmasıdır; sorgulamanın devam etmesidir. Soru ve cevaplarla; sözlerle gezinme Arendt'in belirttiği gibi diyalektik ve eleştirel olacaktır. Burada amaçlanan bilme ve bilgelik arzusu değil, sonu gelmez bir anlam arayışıdır. Bu durumda düşünme, etkinlik sürecinde yaşamla bağlantısını korur.

Kohn'a göre Sokratik düşünme görünüşler alanında aktif kalan bir tür düşünmedir ve kişinin kendisi ile tutarsız olamayacağından yargılama gücünü serbest bırakır. Bu çelişmezlik yasası görünüş dünyasında da faaliyet gösterir (Kohn, 1990, 126). Bernstein'a göre Sokrates insanları düşünmeye teşvik etmiştir. Sokrates'in düşünmesi iç diyalog olarak çoğulluktan ayrı değildir. İç diyalogda insanda, düşünceleri kaçınılmaz olarak eylemlerine eşlik eden bir bilinç vardır. Bernstein bunu bir farkındalık olarak görür ki, bu da insanın gelişmesini sağlar (Bernstein, 2006, 281). Jonas ise, Sokratik düşünmenin kendisini gösterdiği yerin kriz durumları olduğunu iddia eder. Bu durumlarda birey, düşünme yoluyla dikkat çekebilir bu da kişinin saklandığı yerden dışarı sürüklenmesi demektir. Bu tür eylemler sonuçları itibariyle siyasi olabilir ve yargılama üzerinde özgürleştirici etkisi vardır. Bu durum Sokratik düşünmenin eylemle bağının olduğunu gösterir. *Contemplativa*, eylemle bağını tamamen koparırken, Sokratik düşünme eylemden tamamen uzaklaşmaz. Düşünme kendi kendisiyle iletişim kurma isteğine sahiptir ve iletişim dünya içinde eylemdir (Jonas, 1977, 42).

Arendt eleştirmenleri Sokrates'in düşünme etkinliğini dünyadan kopuk ve ayrı görmezler, hatta dünya içinde aktif olduğunu ileri sürerler. Sokrates'in iç diyaloğu çoğulluk düşüncesine uyumlu olduğu gibi, bunun tutarlılık içinde gerçekleşmesinin siyasi sonuçları da olabilmektedir. Sokrates ve Heidegger karşılaştırmasında ise Arendt, her iki filozofu temelde düşünme ve yargı yetisi ilişkisi üzerinden değerlendirir. Çünkü yargı, dünya ile ilişkili siyasi bir yetidir. Bu değerlendirmede Arendt, Sokrates'in tarafındadır. Sokrates ile Heidegger'in düşünme etkinliklerini karşılaştıran Villa'ya göre, "hiçbir somut, yararlı sonuç vermeyen bir 'saf etkinlik' olarak Heidegger'in tutkulu düşüncesi Sokrates düşüncesine benzer" ama Sokrates düşüncesi agorada, vatandaşlar arasında gerçekleştiğinden önemli bir fark oluşturur. Dolayısıyla Sokratik düşünme, herkesten talep edebilmemiz gereken bir tür düşünmeye işaret

eder. Diğer taraftan Sokratik düşünceye karşıt olarak Heidegger'in düşüncesi, siyaset dünyası olan görünüşler dünyasından tamamen kopuk bir düşüncedir. Sokratik ve Heideggerci düşünme şekli Villa'ya göre özellikle düşünme ile yargı ilişkisinde belirgin bir şekilde ayrılır. Arendt'te yargılama ve düşünme iki farklı yetidir. Sokratesçi düşünme etkinliği, eyleme yönelik tüm hazır standartları ve kuralları ortadan kaldırır. Buna rağmen Sokratik düşünme, agorada gerçekleştiği için görünüşler dünyası olan kamusal dünya ile bağlantısını korur. Heidegger'de ise saf düşünmede yargılama ölüdür. Heidegger'in saf düşüncesini değerlendiren Villa'ya göre Heidegger'in hatası yargının yokluğundan kaynaklanır (Villa, 1999, 84-85).

Arendt'in Sokrates ile Heidegger yaklaşımını değerlendiren Taminiaux'a göre ise, Arendt'in Platon'un görüşlerine yönelik eleştirileri aynı zamanda Heidegger'in görüşlerine de yönelik bir eleştiridir (Taminiaux, 2009, 47). Arendt'in Sokrates ile Platon'u ayırmasına rağmen, Heidegger'e göre, Platon, Sokrates'in görevini sürdürmektedir. Arendt, Sokrates'in *doxa*nın karşısında olmaktan ziyade, onda politik yaşamın temel ilkesi olan çoğulluğu görür. Arendt, Sokrates'in ebeliği ile dünyaya açıldığını, herkese yardım etmeyi amaçladığını söyler. At sinekliği ile filozofun görevinin şehri yönetmek olmadığını gösterir. Arendt'e göre Sokrates'in amacı doğruları anlatmak yerine vatandaşların daha doğrucu olmasını sağlamak, *doxa*larının üstesinden gelmek değil onları geliştirmektir. Heidegger, Sokrates'in kendisini retorikle savaşmaya adadığını iddia eder, ama Arendt, *Sokrates'in Savunması*'nın ikna sanatının, en gerçek politik sanat olarak retoriğin en iyi örneklerden biri olduğunu savunur (Taminiaux, 2009, 51). Arendt, mağara alegorisinde filozofun kısa bir biyografisini görür. Burada filozofun insan ilişkileri bakımından en niteliksiz yönü ortaya çıkmaktadır. Politik açıdan önemli olan konuşma ve eylem alegoride askıya alınmıştır. Felsefenin başlamasına neden olan hayret, Heidegger'de olan her şeyin olduğu gibi olmasına ve bu olanın bir şekilde hiçliğin deneyimi olmasına dayanır. Bu deneyim ise tanım gereği *bios politikos*'un özü olan sözlerin ve edimlerin paylaşılmasından kaçmaktır. Bu durumda *bios politikos*'un dışlandığı bir felsefi yaşamın ya da *bios theoretikos*'un dünyada yalnız olan bir kişi tarafından tekil olarak yaşanacağını gösterir. Böyle bir yaşam, insan olma koşulu olan çoğulluğu yok eder (Taminiaux, 2009, 53). Heidegger ve Sokrates karşılaştırması yapan Bernstein, Heidegger'in insanlarla Sokratik biçimde bir diyalog kurduğuna dair neredeyse hiçbir delil olmadığını iddia eder. Üstelik Heidegger'in sergilediği düşünmenin "herkese atfedilmesi gerektiği" de pek söylenemez. Kriz anında, her şey alt üst olduğunda, Heidegger düşünmesi yargılama yetisini özgürleştirmez (Bernstein, 2006, 292).

Sonuç

Arendt'i düşünme çözümlemesi yapmasına götüren süreç, düşünme yoksunluğu ve *vita contemplativa*'nın *vita activa* üzerindeki tahakkümüdür. Bu iki neden tek bir nedene siyasal/kamusal alan kaygısına indirgenebilir. Arendt bu kaygı bağlamında düşünmeyi sorunsallaştırmaktadır. Dolayısıyla Arendt'in düşünme etkinliği son noktada siyasal/kamusal alanla bağlantısında düğümlenmektedir. Bu bağlamda Arendt, Sokrates'in düşünme etkinliğini över, ama Platon'un düşünme etkinliğini *contemplativa* tarzında olduğu için eleştirir. Sokrates'in sorgulayıcı veya eleştirel düşünmesi bireyi kamusal alanda yargı yetisine hazırlaması bağlamında önemlidir. Diğer taraftan Platon'un düşünmesi hem bireyi bu dünyadan uzaklaştırmakta hem de siyasal/kamusal alana tahakküm kurmaktadır.

Sokrates ve Heidegger'in düşünme modellerini karşılaştırılmasında ise Sokrates insanlarla daha fazla bağlantılı iken Heidegger'in görünüşler dünyası olan kamusal dünya ile bağlantısı yoktur. Arendt, düşünme etkinliğinde Sokrates'in tarafında yer alır. Sokratesçi iç tutarlılık hem hayatın olağan akışında

insana rehberlik edebileceği gibi, kriz anlarında da iş görebilir. Diğer taraftan insanlar yalnızca kendi içi tutarlılıklarıyla yaşayabilen, tek başına varlıklar değildir. İnsan aynı zamanda toplumsal varlıktır ve zihinsel yetileri toplumsal alanda daha da gelişir ve bir anlam ifade eder. Dolayısıyla Arendt, yalnızca düşünme etkinliğinde kalmaz, yargılama yetisini kullanmak ister.

Arendt düşünmenin dünya ile bağlantısını önemser. Arendt'in düşünme çözümlemesindeki bütün amacı da budur. Fakat düşünme ile çoğulluğa bir ahlak öğretisi veya eyleme gücü verilemez. Çünkü düşünme etkinliğinin böyle bir niteliği yoktur. Dolayısıyla Arendt'in düşünme çözümlemesinde amaçladığı şey, geleneksel felsefenin düşünme tanımlarından düşünmeyi kurtarmak ve onu sensus communis'e hazırlamaktır.

Arendt bunu yaparken öncelikle düşünmenin ne olmadığını gösterir. Bu bağlamda Arendt, düşünmeyi *vita contemplativa*'dan ayırdığı gibi *vita contemplativa*'yı da kendi içinde ikiye ayırır. Arendt, Sokratesçi düşünme modeliyle iç diyaloğu temel alan bir düşünmenin yanındadır. Bunun karşısında ise, Heidegger'in burgulayıcı ve Platon'un temaşaya yönelen *contemplativa* biçimindeki düşünmesi vardır.

Arendt, Heidegger'in düşünmesini övmesine rağmen yetersiz bulur. Çünkü saf düşünme tehlikelidir, saf düşünme yargının ölümü demektir. Dolayısıyla Arendt, düşünme çözümlemesinde bir tarafta Sokrates diğer tarafa Heidegger ve Platon olan bir çatışmayı düşüncesinde siyaset/eylem için sürekli diri tutar. Sokrates, düşünme etkinliğinde tüm değerlerin istikrarını yok eder, Heidegger ise insan ilişkileri alanında yer almaz. Fakat Sokrates'in başarısı saf düşünmenin tehlikesine karşı direnir. Arendt, Sokrates ve Heidegger düşünme modellerinin farkını ortaya koyarken, her iki düşünürün söyledikleri ile kamusal alanda görünümüne bakar. Sokrates, agorada kendini gösteren ve iç tutarlılığa önem veren bir görüntü çizerken; Heidegger yargı yetisini düşüncede sergileyememiştir. Çünkü Heidegger'in düşünmesi buna uygun değildir.

Arendt, düşünme çözümlemesinde düşünme ile eylemi ayırır. Arendt'e göre, bu birlikteliğin savunulması tehlikelidir. Arendt, yargılama ile eylem, eylem ile düşünme arasındaki ayrımları korumuştur. Aksi durumda birliktelik, bütüncül bakış açısına neden olur ki, sonuç totalitarizmdir Dolayısıyla Arendt'in düşünme çözümlemesi; düşünme ile eylem ayrımı totalitarizm kaygısıyla da bağlantılıdır. Fakat düşünme, eylemden tamamen ayrı bir durum olsa bile bir etkinliktir. Bu etkinliği ile düşünme, yargı yetisi için özgürleştirici bir işlev görür.

Kaynakça

Arendt, H. (1971). Thinking and Moral Considerations: A Lecture. Social Research, 38(3), 417-446.

Arendt, H. (1978). The Life of the Mind. San Diego: A Harvest Book, Harcourt, Inc.

Arendt, H. (2019). Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler. (D. Sezer ve İ. Ilgar, Çev.). İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (1998). The Human Condition (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. (2016). İnsanlık Durumu. (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (2020). Martin Heidegger Seksen Yaşında. (Y. Örnek, Çev.)Mektuptaki Felsefe. İstanbul: Ayrıntı Yay.

Arendt, H. (2022). Karanlık Zamanlarda İnsanlar. (I. İsmail, Çev.). İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (2018a). Zihnin Yaşamı. (İ. Ilgar, Çev.). İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (2018b). Sorumluluk ve Yargı. (M. Serin, Çev.). İstanbul: Sel Yay.

Arendt, H. (2014). Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri. (İ. Yıldız, Çev.). Ankara: Dipnot Yay.

Barash, J. A. (2002). Heidegger, Arendt ve Anımsamanın Politikası. Ö. Sözer ve S. Yazıcıoğlu (Ed.), Metafizik ve Politika: Martin Heidegger ve Hannah Arendt içinde (ss. 49-78). Boğaziçi Ün. Yay.

Benhabib, S. (2000). The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. Rowman & Littlefield Publishers.

Bernstein, R. J. (2006). Arendt on Thinking. D. Villa (Ed.), Cambridge Companions Online, Hannah Arendt içinde (s. 277-292). Cambridge University Press.

Borren, M. (2013). 'A Sense of the World': Hannah Arendt's Hermeneutic Phenomenology of Common Sense. International Journal of Philosophical Studies, 21(2), 225-255. doi:10.1080/09672559.2012.743156

Canovan, M. (1992). Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought. Cambridge University Press.

Heidegger, M. (2019). Düşünmek Ne Demektir? (İ. Turan, Çev.). İstanbul: Dergâh Yay.

Heidegger, M. (2020). Varlık ve Zaman. (K. Ökten, Çev.). Alfa Yay.

Jaspers, K. (1997). Felsefe Nedir? çev. İ.Z. Eyuboğlu, İstanbul, Say. Yay.

Jonas, H. (1977). Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work. Social Research, 44(1), 25-43.

Kohn, J. (1990). Thinking/Acting. Social Research, 57(1), 105-134.

Marcuse, H. (2010). "Heidegger ve Siyaset", Söyleşi, Heidegger: Varlığın Çobanı içinde, Cogito, Ed. Şeyda Öztürk. (B. Çoban, Çev.) (C. 1-64). YKY.

Minnich, E. K. (2002). Thinking with Hannah Arendt: An Introduction. International Journal of Philosophical Studies, 10(2), 123-130. doi:10.1080/09672550210121423

Örnek, Y. (2020). Mektuptaki Felsefe. İstanbul: Ayrıntı Yay.

Steinberger, P. J. (1990). Hannah Arendt on Judgment. American Journal of Political Science, 34(3), 803-821. doi:10.2307/2111399

Taminiaux, J. (2009). "Arendt'in Heidegger'in Politik Görüşüne Yönelik Yapısökümü" Doğumunun 100.Yılında Hannah Arendt. YKY.

Villa, D. (1999). Politics, philosophy, terror: Essays on the thought of Hannah Arendt (Princeton University Press.). Princeton, New Jersey.

Young Bruehl, Elizabeth. (1982). Reflections on Hannah Arendt's the Life of the Mind. Political Theory, 10(2), 277-305. doi:10.1177/0090591782010002008