

HANNAH ARENDT*

Devrim Sezer

Gerçek anlamda politik etkinlikler olan konuşmak ve eylemek başkaları olmadan, kamu olmadan, çoğulluğun oluşturduğu bir mekân olmadan icra edilemezler.¹

Çoğulluk, insani eylemin koşuludur, çünkü hepimiz aynıyız; yani hiç kimsenin şimdiye dek yaşamış olan, hâlen yaşayan veya gelecekte yaşayacak olan başka herhangi biriyle asla aynı olmayacağı tarzda insanız.²

Giriş

20. yüzyılın “karanlık zamanlar”ına tanıklık eden Hannah Arendt, çağdaş politika felsefesinin sıra dışı ve güçlü seslerinden biridir. Harcîâlem tariflere ve bilindik felsefi veya politik akımlara göre tanımlanmaya direnen derinlikli bir düşünsel ufka sahiptir Arendt. Çoğulluk ve kamusal özgürlük kavramları ile girift bir modernlik eleştirisi üzerine kurduğu heterodoks perspektifinin benzersizliği, yalnızca Platon’dan Marx ve Nietzsche’ye kadar uzanan politika felsefesi kanonunun politikanın anlamını ıskaladığını vurgulamasından kaynaklanmıyor. 20. yüzyıl politik düşüncesinde kendine ayrıksı bir yer edinmiş olmasında,

* Metne ilişkin öneri ve eleştirilerini esirgemeyen Serdar Tekin, Ünsal Doğan Başkur ve Özgür Emrah Gürel’e çok teşekkür ederim.

¹ Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books, 1977 [1961], s. 217 [s. 259]. Bundan böyle bu esere yapılan atıflarda ilk önce kitabın İngilizce baskısındaki sayfa numarasını ve ardından parantez içinde Bahadır Sina Şener’in Türkçe çevirisindeki sayfa numarasını vereceğim: Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasî Düşünce Konulu Altı Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996. Kitaptan yapılan alıntılarda büyük ölçüde Şener’in çevirisini izleyeceğim; fakat kimi yerlerde anlamı daha iyi vermek adına veya terminolojik tercihlerimden ötürü bazı değişiklikler yapacağım.

² Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998 [1958], s. 8 [s. 19]. Yazının geri kalanında bu esere yapılan atıflarda ilk önce kitabın İngilizce baskısındaki sayfa numarasını ve parantez içinde Bahadır Sina Şener’in Türkçe çevirisindeki sayfa numarasını vereceğim: Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994. Kitaptan yapılan alıntılarda bazen Şener’in çevirisini kullanacağım. Fakat kimi yerlerde Şener’in çevirisinde önemli değişiklikler yaptığımı, hattâ bazı alıntıları yeniden çevirdiğimi de hemen eklemeliyim.

bizi gerek “*vita activa*”ya gerekse modernliğin sıkıntılarına çağdaş politik tahayyülü şekillendirmiş muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm seçeneklerinin ötesinde bir yerden bakmaya davet edişinin de azımsanamayacak bir rolü var.

Üç temel insani etkinlik olan “eylem”, “iş” ve “emek” üzerine kurduğu ve her türlü insan doğası anlayışından ayrılarak temellendirdiği “insanlık durumu” kavrayışına dayalı bir politika teorisi geliştiren Arendt’in, içinde yaşadığı çağın ve dünyanın problemlerine eğilmekten geri durmadığını, bilakis dünyaya gösterdiği özeni kendi felsefi etkinliğinin ayrılmaz bir parçası hâline getirdiğini vurgulamamız gerekir. Nitekim Arendt, bir tür “fenomenolojik” bakışa sahip olduğunu ve politika felsefesinin deneyimlerden, olay ve olgulardan beslenmesi ve dünya problemlerine ışık tutması gerektiğini sık sık dile getirir.³ Deneyim ve olgulardan hareketle politika üzerine düşünmek, Arendt için salt epistemolojik bir tercih değildir.⁴ Dünyaya ihtimam göstermeyi ve kamusal tartışmalara katılmayı politika teorisinin etik yönelimi ve sorumluluğu olarak gören Arendt, totalitarizmden Eichmann davasına, mülteci sorunundan Vietnam Savaşı protestolarına, 1956 Macar Devrimi’nden 1960’lardaki sivil haklar hareketine ve sivil itaatsizlik eylemlerine kadar geniş bir yelpazedeki deneyimler üzerine gerçekleştiren kamusal tartışmalara katılmaktan çekinmemiştir. Arendt bu bakımdan 20. yüzyılın önde gelen “yurttaş-filozof”larından biridir.⁵ Öne sürdüğü birçok teorik argüman ya bu deneyimlerden hareketle kaleme alınmış ya da onların ışığında gözden geçirilerek yeniden yapılandırılmıştır.

Arendt totalitarizm ve emperyalizmden antisemitizm ve soykırımlara kadar son iki yüzyılda karşılaştığımız pek çok katastrof ve çalkantıdan sonra yepyeni bir teorik bakışa ve politik tasavvura ihtiyaç duyduğumuzu, geçmişin düşünsel tutumlarına dayanmadan maziyle ve bugünle yüzleşmek zorunda olduğumuzu belirtir. Bilhassa totalitarizm tecrübesinin neden olduğu yarılma ve kriz, politika felsefesi kanonunun geleneksel kavramlarına, düşünce sistemlerine ve reçetelerine müracaat ederek sosyal ve politik meseleleri açıklamayı bir seçenek

³ “Politik düşünce gerçek politik olaylardan doğar (...) ve benim varsayımım odur ki düşüncenin bizatihi kendisi, yaşanan deneyim ve olaylardan doğar ve yönünü tayin etmesini sağlayan yegâne işaret levhaları olarak onlara bağlı kalmak zorundadır.” Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 14 [s. 27]. Arendt “olgu ve olayların politik alanın asıl dokusunu oluşturduğunu” okuyucusuna sık sık hatırlatır: A.g.e., s. 231 [s. 276].

⁴ Arendt’in politika teorisinin fenomenolojik boyutunun ve Alman felsefe geleneğiyle kurduğu ilişkinin ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. Lewis P. Hinchman ve Sandra K. Hinchman, “In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism”, *The Review of Politics*, cilt 46, sayı 2, Nisan 1984, s. 183-211.

⁵ “Yurttaş-filozof” kavramını Habermas’ın Eleştirel Teori’ye katkısı bağlamında ele alan kısa bir değerlendirme için bkz. Devrim Sezer, “Yurttaş-filozof olarak Habermas: Kantçı Projenin Eleştirel Gücü”, *Toplum ve Bilim*, sayı 110, 2007, s. 47-48.

olmaktan çıkarmıştır.⁶ Fakat Arendt'e göre 20. yüzyılda keskinleşen politik kriz ve anlam kaybının kökenleri çok daha derindedir.⁷ Modernlik deneyimi sadece otorite, din ve gelenek üçlüsünün gücünü kırarak onları sağlam bir meşruiyet zemini olmaktan çıkarmakla kalmamış, aynı zamanda politika felsefesi kano-nunun sürekliliğini kesintiye uğratmış ve metafizik önkabullerini sarsmıştır.⁸ Ancak Arendt bu sarsıntıyı aynı anda hem bir anlam ve meşruiyet krizi hem de bir imkân olarak görür. Artık geçmişe hiçbir geleneğin yükü olmaksızın ve hiçbir koltuk değneğine ihtiyaç duymaksızın özgürce bakmamız, bugünü ve geleceği hiçbir kutsala veya mutlağa başvurmadan kurmamız söz konusu olabilecektir. Uhrevi veya dünyevi bir ilahiyata yaslanmadan politikayı tartışmanın,⁹ fenomenal dünyayı aşan bir metafiziğe veya normatif temele müracaat etmeden politik hayatın meşruiyetini ele almanın özgürleştirici olduğuna yönelik savı, Arendt'i 20. yüzyılın muhafazakâr ve "neo-Aristoteleşçi" filozoflarından ayırır.¹⁰ Herhangi bir mutlağa sahip olduğumuza yönelik inancı ve kibri istesek de

⁶ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 13-15 [s. 26-29].

⁷ 18. ve 19. y.y.'ın devrimlerinin (hem politik hem de endüstriyel) ve genel olarak sekülerleşmenin önemli kırılma noktaları olduğunu hatırlayalım: Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, Jerome Kohn (yay. haz.), New York: Schocken Books, 2005, s. 40-43.

⁸ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace & Company, 1978 [1971], s. 8-14 ve Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 94 [s. 130-131].

⁹ Bu noktada ilahiyattan kurtulmuş bir politikanın imkânsızlığını vurgulayan Carl Schmitt'in perspektifiyle Arendt'inki arasında, bu iki düşünürün politika felsefeleri arasındaki bütün diğer farklılıklar bir yana, derin bir uçurum vardır. Konuyla ilgili bir tartışma için bkz. Dana Villa, *Public Freedom*, Princeton: Princeton University Press, 2008, s. 349-353.

¹⁰ Burada (Habermas'ı izleyerek) "neo-Aristoteleşçilik" ifadesiyle, Antik Yunan'ın politika ve "doğal hukuk" kavrayışını yeniden canlandırmayı amaçlayan ve içinde birbirinden çok farklı perspektiflere sahip birçok filozofu barındıran felsefi akımı kastediyorum. Bkz. Jürgen Habermas, "Legitimation Problems in the Modern State", *Communication and the Evolution of Society*, çev. Thomas McCarthy, Oxford: Polity Press, 1984, s. 201. Arendt'in çağdaşı olan muhafazakâr ve neo-Aristoteleşçi filozoflardan ilk akla gelenler Eric Voegelin ve Leo Strauss'tur. Arendt'in, Eric Voegelin'in eleştirilerine cevaben kaleme aldığı yazısı bu konuda okuyucuya bir fikir verebilir: Hannah Arendt, "A Reply to Eric Voegelin", *Essays in Understanding 1930-1954 Formation, Exile, and Totalitarianism*, Jerome Kohn (yay. haz.), New York: Schocken Books, 2005 [1994], s. 401-408. Arendt'in politika felsefesini Leo Strauss'un perspektifiyle mukayeseli olarak irdeleyen derinlikli bir tartışma için ise bkz. Ronald Beiner, "Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue", *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*, Toronto: University of Toronto Press, 1997, s. 105-118. Aristoteleşçiliğin 20. yüzyılın sonlarında yeniden canlanmasında önemli bir rol oynayan başka bir figür ise Alasdair MacIntyre'dir: Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984 [1981].

istememek de geride bıraktığımızı belirten Arendt için artık (düşünsel veya politik) "gelenekçilik" bugünle ve modernliğin sıkıntılarıyla yüzleşmekten kaçmaktan başka bir anlam ifade etmeyen nostaljik ve beyhude bir anakronizm olarak kalmaya mahkûmdur.¹¹ Seküler bir ufku içinde kendi politika teorisini geliştiren bir filozof olması, geçmişin teolojik ve metafizik koltuk değneklerini bir kenara bırakmak gerektiği konusundaki ısrarı, milli devlet projesinin açmazlarına ve milliyetçiliğe yönelik güçlü eleştirileri, eşitlik ve özgürlük ilkelerine dayalı kamusal alan ve cumhuriyetçilik kavrayışı, Arendt'in "politik modernizm"inin farklı tezahürleridir. Bu bakımdan Arendt'in modern toplumun patolojik eğilimlerine, bilhassa kamusal özgürlüğü aşındıran yanlarına yönelik eleştirel tutumunu, büyük anlatıların geçerliliğini yitirdiği saptamasından yola çıkarak politikayı rasyonel bir zeminde tartışmayı reddeden ve modernliğin politik kazanımlarını görmezden gelen sinik kuşkuçulukla, deyim yerindeyse modernlik eleştirisinin radikalliğiyle sarhoş olan ve bütünsel bir modernlik eleştirisi veya karşıtlığına meyleden "postmodern" yaklaşımlarla karıştırmak büyük bir hata olur.

Devlet iktidarının anayasal güvencelerle olabildiğince sınırlandırılmasını, bireysel/negatif özgürlüklerin korunmasını ve muhtelif grupların çıkarlarının temsilini politikanın biricik önceliği olarak takdim eden liberal geleneğin kap-sama alanının da dışında kalıyor Arendt'in politika felsefesi. Devlet-birey (ya da aynı temanın diğer varyasyonları olan toplum-birey ve devlet-toplum) ikiliğinden yola çıkarak sadece bireysel haklara ve/veya çıkarlara odaklanan liberal politika felsefesi, özgürlüğü hep "bir şeyden özgürleşme" (örneğin devlet baskısından) veya politika öncesi bir durum (örneğin toplum sözleşmesi geleneğinin doğal haklar ve doğa durumu gibi kavramlarla özgürlüğü ve politik toplumun meşruiyetini temellendirme çabası) biçiminde ele alarak araçsal bir politika ve özgürlük kavrayışına yönelmiştir. Politika, sanki kaçınılmaz olarak katlanılan bir durum, bireysel hakları veya grup çıkarlarını topluma ve devlete karşı savunmak için başvurulacak bir "zorunlu fena"dır.

Liberal geleneğin politikayı ve özgürlüğü bu şekilde araçsallaştırmasına itiraz eden Arendt, sivil hakları garanti altına alan anayasalcılıkla sınırlandırılmış devlet savunusunun önemini yadsımaz. Fakat etkin yurttaşlığı, başka bir deyişle yurttaşların politik hayata ve karar alma süreçlerine doğrudan katılımının içkin değerini vurgulayan Arendt'e göre liberalizm, hem "negatif" ve dolayısıyla "apolitik" bir özgürlük kavramına bağlı kaldığı hem de modernliğin totalitarizme kapı aralayan öznelcilik, faydacı ve araçsal bir dünya tahayyülü, atomizm, anomi ve dünyadan yabancılaşma gibi sıkıntılarına çare olmak bir yana bu eği-

¹¹ Hannah Arendt, "Preface to the First Edition", *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace, 1966, [1951], s. vii-ix.

limleri adeta haklılaştırdığı veya görmezden geldiği için sorgulanmaya muhtaçtır. Öte yandan Arendt, kültürel veya etnisist aidiyet ve törel birlik duygusuyla dünyadan yabancılaşmaya çare bulmaya çalışan, liberalizmin bireyciliğini kapalı cemaatçilikle aşmayı deneyen komünitarizme de şüpheyi yaklaşıp. Yer yer cumhuriyetçi geleneğe de sirayet eden bu komüniteryan tahayyül, yurttaşlığı ve aidiyet problemini yanlış ve apolitik bir temelde, romantize edilen bir kültür dünyası ve tarihsel bir cemaat ekseninde tanımlar. Arendt, gerek Alman Romantizmi'nde gerekse Heidegger'in düşüncesinde izlerini gördüğü bu tür bir komünitarizmin, aidiyet ve anlam problemine bir çare olmaktan ziyade dünya-sızlaşmanın bir semptomu ve coşumcu bir aşırılık olduğunu belirtir.

Modernliğin sıkıntılarına, düşünsel ve politik muhafazakârlığın iflasına, liberal ve komüniteryan akımlara ve politika felsefesi kanonuna yönelik güçlü eleştirileri; normatif teoriye şüpheyi yaklaşması; etkin yurttaşlığı ve kamusal özgürlüğü kendi politika teorisinin merkezine yerleştirmesi; birbiriyle bir çırpıda uzlaştırılması pek mümkün olmayan ekolleri veya filozofları (Aristoteles, Machiavelli, Montesquieu, Kant, Tocqueville ve Heidegger gibi) kendi öncelikleri ve amaçları doğrultusunda yeniden yorumlayarak kendine mâl etmesi, Arendt'in perspektifini hem farklı şekillerde okunabilecek çok boyutlu ve zengin bir esin kaynağına dönüştürmüş hem de birçok eleştirinin hedefi hâline getirmiştir. Birçok yazar tarafından uzun uzadıya irdelenen bu farklı yorumları burada bir kez daha tartışmaya kalkışmayacağız. Amacımız daha ziyade Arendt'in politika teorisinin tam kalbinde yer alan, ona esas rengini veren ana temanın "çoğulluk" kavramı olduğunu; onun 1) kamusal alan, 2) cumhuriyetçilik ve 3) "kanaat (*doksa*) temelli politik rasyonalite" kavrayışını mercek altına alarak göstermek.¹² Arendt'in perspektifinin temel bileşenlerini oluşturan bu kuramsal üçlünün her birinin düşünürün farklı eserlerinde ön plana çıktığına; ama her seferinde "çoğulluk" kavramı ekseninde tartışıldığına tanık oluyoruz: 1) Arendt'in politika teorisine bir nevi "prolegomena" niteliği taşıyan, kamusal alan kavramının detaylı olarak işlendiği *İnsanlık Durumu* (1958); 2) etkin yurttaşlık ve kamusal özgürlüğe dayalı cumhuriyetçiliğin irdelendiği *Devrim Üzerine* (1963) ve son olarak 3) *Geçmiş ve Gelecek Arasında*'da (1961) yer alan "Kültürdeki Kriz" ve "Hakikat ve Politika" başlıklı makaleler ile 1970'lerin başında verdiği "Kant Dersleri"nde beliren; ama kökleri *İnsanlık Durumu*'na kadar izlenebilecek kanaat temelli politik rasyonalite anlayışı. Bu yazıdaki hedefimiz, bir yandan çağdaş politika felsefesinde muhtelif yönleriyle ele alınan

"çoğulluk" kavramına Arendt'in politika teorisinin kazandırdığı özgün anlamı serimlemek, diğer yandan bu kavrayışa dayalı bir kamusal alanın, cumhuriyetçiliğin ve politik rasyonalite fikrinin bugünün sorularına ve problemlerine sunduğu yenilikçi bakışı görünür kılmak. Arendt'in politika felsefesini burada bütün boyutlarıyla irdelenecek olsak da "çoğulluk" üzerine temellenen bu üç ana eksenin ayrıntılı bir çözümlemesi bize "büyük resmi", yani Arendt'in perspektifinin kavramsal haritasını ve politik önemini görebilmemiz için çok önemli bir kesit sunacaktır.

Arendt'in Politika Felsefesi Kanonu Eleştirisi

Bir başyapıt olarak görülen *İnsanlık Durumu* (Almanca baskısının *Vita Activa* başlığını taşıdığını geçerken belirtelim), Arendt'in politika teorisine bir giriş niteliği taşımasının yanı sıra, Avrupa politika felsefesi tarihinin radikal bir eleştirisini de içinde barındırır. Arendt'in bu konuya ilişkin tezini kabaca özetlemek gerekirse; Platon'dan Marx'a kadar kanonun neredeyse bütün önde gelen figürleri, birbirinden farklı rasyonalitelere sahip üç temel insani etkinlik olan "emek", "iş" ve "eylem"i (dolayısıyla *vita activa* içindeki ayrımları) birbirine karıştırmış ve bu yüzden politik hayatın (*bios politikos*) temel kavramlarını çarpıtarak yorumlamışlardır.

Arendt'e göre bu çarpıtmanın politika felsefesi tarihinde yer edinmesinin müsebbibi Platon'dur. Platon, temaşa yoluyla erişilebilecek bir mutlak hakikat fikrinden hareketle, politikanın olumsuzluğa, çoğulluğa ve kanaatlere dayalı tartışmacı yapısını hep bir karanlık dünya, bir tehlike ve kendinden hiçbir anlamın çıkarılamayacağı kaotik bir evren olarak görmüştür. Politik hayata ilişkin bu önyargının oluşup kökleşmesinde, Sokrates'in Yunan demokrasisi tarafından yargılanmasının ve ölümünün yarattığı travmanın etkisi göz ardı edilemez.¹³ Yalnızca temaşaya dayalı tefekkür hayatının (*bios theoretikos*) bu kaotik evrenden bir özgürleşme sağlayabileceğini öne süren Platon, kâh bütün insani etkinlikler sahasını hakir görmüş, kâh eylemi (*praxis*) diğer insani etkinlikler olan iş ve emekten ayırmayarak itibarsızlaştırmış, kâh kamusal alanın eşitlikçi yapısını ve kanaatlerin çoğulluğunu akıldışılıkla, ahlâki sorumsuzlukla, cehaletle ve görecilikle özdeşleştirmiştir. Platon'un politika felsefesinin nihai amacı, çoğulluğun ve olumsuzluğun beraberinde getirdiği karmaşadan kurtulmanın, Arendtçi bir dille ifade edecek olursak politikadan kaçmanın bir yolunu bulmaktır. "Platoncu çözüm" politik hayata yabancı iki fikri politika felsefesine dâhil ederek,

¹² Birçok politika felsefecisi Arendt'in politika teorisinin anahtar kavramının "çoğulluk" olduğuna işaret etmiştir. Özellikle bkz. Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 281 ve Dana Villa, *Public Freedom*, s. 329-331.

¹³ Villa'nın, Arendt'in Sokrates yorumu ve Platon eleştirisini tartıştığı makale son derece aydınlatıcıdır: Dana Villa, "Arendt and Socrates", *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press, 1999, s. 204-218.

bütün bir kanonun daha en baştan politika karşısı bir renk kazanmasına ve kötürümleşmesine neden olur: kamusal tartışmaya yön vermesi beklenen mutlak hakikat fikri ve bir zanaat, bir *know-how* (veya teknik bilgi) olarak politika anlayışı. Bunlardan ilki, değişkenlik ve olumsuzluk arz eden kanaatlerin karşısına değişmez, mutlak, “despotik karakteri olan” ve tartışmaya meydan veremeyen bir hakikat düşüncesi koyarak çoğulluk arz eden bir kanaatler dünyası olan politik hayatı itibarsızlaştırmayı amaçlar.¹⁴ İkincisiyse, gene politik hayatın olumsuzluğunu ve çoğulluğunu etkisizleştirmek amacıyla, kamusal dünyayı metafizik veya ahlâki olarak temellendirilmiş belli bir projeye veya ideaya (*eidos*) göre biçimlendirme ve düzene sokma arzusu taşır. Arendt, Platon’un (ve hattâ Aristoteles’in) yasa koyuculuğu ve kurucu eylemi (*foundation*) bir zanaat veya bir “iş” (*work*) saydıklarına dikkat çekerken, bu girişimi imâlat veya üretim rasyonalitesini politik alana taşıma, başka bir deyişle *praksisi poiesise* indirgeme çabasının bir belirtisi olarak okur.¹⁵ Arendt’e göre burada asıl hedef, bir yandan kamusal alanın olumsuzluğunu ve çoğulcu yapısını zapturapt altına almak, diğer yandan politikayı bir tartışma ve ortak meselelere ilişkin karar alma sürecine katılım etkinliği olmaktan çıkarıp, salt bir yönetim sorununa dönüştürmektir.

*Praksisi poiesis*den hareketle düşünmenin, dolayısıyla “üretim” ve “eylem” paradigmalarını birbirine karıştırmının ve politik eylemi bir *tekhnê* olarak telakkî etmenin politika felsefesi tarihinde yaralayıcı ve kalıcı bir etkisi söz konusudur. Hobbes’tan Marx, Nietzsche ve Heidegger’e kadar birbirinden çok farklı politik tahayyüllere sahip birçok filozofta, *poiesis* paradigmasının *praksis* üzerindeki hâkimiyetinin farklı tezahürlerini gören Arendt, bütün bir politika felsefesi geleneğinin yanlış bir yola saplanıp kaldığını dile getirir.¹⁶ Örneğin modern politika felsefesinde derin izler bırakan gerek faydacı gerekse Marksist ekoller, antik perspektifin *bios theoretikos* ve temaşa üzerine kurulu değerler dizgesini, sırasıyla iş (*homo faber*) ve emeği (*animal laborans*) baş tacı ederek tersine çevirmelerine karşın, politik bir etkinlik olan eylemin diğer insani etkinlikler içindeki özgünlüğünü kavrayamamış ve politikayı üretim ile emek paradigmasına hapsetmişlerdir.

Bir yanda modernliğin kamusal hayatı aşındıran ve dünyadan yabancılaşmaya sebep olan eğilimleri, diğer yandan totalitarizm deneyiminin politik düşünce geleneğinde yarattığı yırtılma ve son olarak *praksis*, çoğulluk ve dolayısıyla politika karşısı bir tutumla (daha en baştan) sakatlanmış bir politika felse-

¹⁴ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 17, 229, 232 [s. 31, 277, 279].

¹⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*; s. 142, 195 [s. 195, 267].

¹⁶ Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

fesi kanonu. İşte Arendt’in politika felsefesi tarihini eleştirel bir gözle, “seçmeci hermeneutik” bir tutumla okuma çabasını; unutulmuş deneyimlerden/olgulardan veya kanonun kıyısında kalmış, ihmal edilmiş kavram ve düşünsel kaynaklardan hareketle kamusal özgürlük, çoğulluk ve tartışma temelli bir politika kavrayışını ortaya koyma isteğini ancak bu bağlama yerleştirdiğimizde anlayabiliriz. Evet, Arendt politika felsefesi kanonunu kıyasıya eleştirir, eski cevapların artık inandırıcılığını kaybettiğini vurgular ve düşünce geleneğinin “bize yol gösteren kılavuz ipini yitirmiş olduğumuzu” dile getirir. Fakat bu saptamadan çıkardığı sonuç, politika felsefesi geleneğinin kadim sorularının anlamsız olduğu, eskidiği ve toptan rafa kaldırılması gerektiği değildir. Tam tersine pozitizmin ve ilerleme diskurunun basıncı sonucunda hafıza ve derinlik kaybı gibi “bir tehlikeyle karşı karşıya olduğumuza” işaret eder.¹⁷ Dolayısıyla yapılması gereken geriye dönerek politika felsefesi kanonunu yeniden okumak, geleneği onun kendini anladığı şekilde değil de bugünün sorunları ışığında yeniden yorumlamak ve yapılandırmak, sözün kısası eleştirel bir tutumla hatırlamaktır. Karanlık zamanlara tanıklık eden, bir kriz ve tıkanma ânından, kamusal alanın çeşitli toplumsal ve tarihsel amillerin tesiriyle çözüldüğünden bahseden bir filozof Arendt; fakat salt bu kaybın yasını tutan, gözleri Antik Yunan *polis*i veya Roma Cumhuriyeti gibi kamusal alanın sözde “altın çağı”na takılı kalan ve kamusal özgürlüğün modern zamanlarda imkânsızlığına işaret eden bir düşünür de değil. Tam tersine kamusal özgürlüğün modern çağda canlandığı anlara da kendi politika felsefesinde geniş bir yer ayırdığını, insanların kolektif bir sorumlulukla ve bireysel çıkarılardan ziyade ortak iyiyi gözeterek müşterek dünyaya sahip çıktıkları ve böylelikle bir yandan insanlık tarihinde bir iz bıraktıklarını, diğer yandan kendilerini gerçekleştirdikleri çeşitli devrim ve konsey deneyimlerini politikanın yeniden canlandığı parlutlu anlar olarak değerlendirdiğini, muhtelif eserlerinde rahatlıkla görebiliriz. Modernlik krizinde yepyeni ve özgürleştirici bir imkân gören, gözleri geleceğe çevrili bir eleştirelilikle politika felsefesi kanonunda adeta bir “gezgin düşünür” gibi dolaşan Arendt’in, politika felsefesi geleneğiyle kurduğu “seçmeci hermeneutik” ilişkii, kendisinin Walter Benjamin’in düşünme etkinliğini tarif ederken başvurduğu bir terimi anımsayarak, bir tür “inci avcılığı”na benzetebiliriz.¹⁸ Derinliklerde kalmış gizli hazineleri su yüzüne çıkaran inci avcısı gibi, geçmişten bize miras kalan politika felsefesi kanonundaki kıymetli “düşünce parçaları”nı ve kavramları, insanlık tarihindeki kimi deneyimleri, bilhassa kamusal özgürlüğün canlandığı anları unutulmaktan kurtarıp yeniden yorumlayarak bugüne kazandırabiliriz. Her-

¹⁷ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 94 [s. 131].

¹⁸ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace & Company, 1968, s. 193.

hangi bir felsefi ekolü ihya etmek veya belli bir tarihsel dönemi idealize etmek için değil; bugüne ışık tutacak, geçmişle yüzleşmemize yardım edecek ve geleceği kurarken bize esin kaynağı olabilecek kavramları ve deneyimleri, her şeyden önemlisi kamusal alanın ve etkin yurttaşlığın merkezî öneme sahip olduğu bir politik tahayyülü hatırla(t)mak için.¹⁹

Vita Activa ve Kamusal Alan

Arendt'in gerek kamusal alan anlayışı gerekse modernliğe ve politika felsefesi kanonuna ilişkin eleştirileri ancak *İnsanlık Durumu*'nda ortaya konan "fenomenolojik antropoloji" çerçevesinde kavranabilir. *Vita activa*'yı oluşturan üç temel insani etkinliğin anlamını ve insanlık durumu için taşıdığı önemi belirlemek üzere geliştirdiği bu fenomenolojik antropolojinin, bir insan doğası teorisine tekabül etmediğini vurgulamamız gerekir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki eleştirisinden (ve "fundamental ontolojisinden") esinlenen Arendt, hiçbir şeyin insanın varoluşunu kati bir şekilde belirleyemeyeceğini; çünkü insanların bir yandan içine doğduğu şartlar tarafından koşullanan ama diğer yandan insani etkinlikler aracılığıyla bu şartları dönüştüren varlıklar olduğunu, bu nedenle insanın doğası veya özü sorununun felsefi olarak yanıtlanamayacağını belirtir. Aksini iddia etmek, başka bir deyişle insanları "doğası ya da özü herkes için aynı ve başka herhangi bir şeyin doğası veya özü kadar öngörülebilir olan aynı modele göre sonsuz kere yeniden üretilebilir suretler" gibi görmek, hem insanların insani etkinlikler vasıtasıyla yeni dünyalar kurabilen varlıklar olduğunu hem de politik hayatın temel koşulu olan çoğulluk durumunu ve insanın yeni başlangıçlar yapan bir varlık olduğunu inkâr etmektir.²⁰

Heidegger'den ilhamla; ama ondan tamamen farklı bir yönde ilerleyen Arendt'in esas amacı, politikanın insanlık durumunda ve *vita activa* içerisinde sahip olduğu önemi göstermek, politik hayata saygınlığını geri vermek, bütün bir felsefi geleneğinin layıkıyla anlayamadığı "eylem", "kamusal alan" ve "çoğulluk" kavramlarına ışık tutmaktır.²¹

İnsanlık durumunu şekillendiren koşullar, "hayat", "dünyasallık", "çoğulluk", "doğumluluk ve ölümlülük"tür. Bunlardan ilk üçüne tekabül eden insani

¹⁹ Arendt, "geçmişin geleneksel kavramlarının eleştirisi"nden kastının, ne "herhangi bir ütopyik gelecek tasarlamak" ne de geçmişin "yanlışlarını teşhir etmek" olduğunu belirtir. Kendi eleştirel yorumunun asıl hedefi, politika felsefesi kanonunun "geleneksel kavramlarının gerçek kökenlerini keşfetmek" ve böylelikle bu kavramlardan buharlaşıp uçan "başlangıçtaki ruhu yeniden damıtıp ortaya koymak"tır. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 15 [s. 28].

²⁰ Hannah Arendt, *The Human Condition*, s. 8 [s. 19].

²¹ Dana Villa, *Public Freedom*, s. 302-337.

etkinlikler sırasıyla "emek", "iş" ve "eylem"dir. Öte yandan bu üç etkinliğin her biri, insani varoluşun en genel koşulları olan doğumluluk ve ölümlülükle yakından ilişkilidir. Bu etkinliklerin gerçekleştiği yerler ise "özel alan" ve "kamusal alan"dır. Arendt'in fenomenolojik antropolojisini ve kamusal alan kavrayışını daha derinlikli olarak anlayabilmek için bu üç temel etkinliği ve her birine içkin olan rasyonaliteyi kısaca irdeleyelim.

Vita activa'nın parçası olan etkinliklerin en alt kademesinde yer alan emektir. Emek, insan hayatının "biyolojik yaşam sürecine karşılık gelen", bireyin ve insan türünün hayatta kalabilmek için gerçekleştirmek zorunda olduğu bir etkinliktir. Emek, biyolojik gereksinimlerin karşılanması amacına hizmet ettiğinden, özgürlükle değil, "doğal ihtiyaçlarla", bir başka deyişle "hayati zorunluluklarla" ilgilidir. Yalnızca ihtiyaçların karşılanmasına vakfedilen bir hayat, üretim ve tüketim döngüsüyle sınırlanmış, biyolojik zorunluluklar alanının ötesine geçememiş bir yaşamdır. Elbette bu, emeğin önemsiz bir etkinlik olduğu anlamına gelmez. Bilakis "emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir" ve hayatta kalabilmek için elzemdir. Fakat yalnızca zorunluluğun tahakkümünde olmasından ötürü değil, aynı zamanda doğanın parçası olan bütün canlıların şu veya bu şekilde yerine getirdiği bir etkinlik olması ve "ardında hiçbir şey bırakmaması" nedeniyle, emeği insan türünün en ayırıcı ve yaratıcı etkinliği saymak büyük bir hata olur.²² Esasında "sürekliliği en az olanlar", başka bir deyişle "en az dünyasal olanlar", doğal ihtiyaçların karşılanması amacına yönelik olarak tüketilmek üzere üretilen "tüketim nesneleri"dir.

Emeğin tekrara dayalı, dünyasallıktan ve kalıcılıktan yoksun, doğal ihtiyaçlarla sınırlanmış yapısından farklı olarak iş, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde sadece insana özgü ve dünya kurucu bir etkinliktir. Yalnızca üretim ve tüketim döngüsüyle sınırlanmış ve emek harcarak geçirilen bir hayat, insanları "*animal laborans*" konumuna hapsederken, doğanın döngüselliğinden sıyrılarak kamusal bir dünyanın yaratılmasına katkı sağlayan iş etkinliği, insanları "*homo faber*" seviyesine yükseltir: "İş ve işin ürünü olan insan eseri ("*human artifact*") dünya; ölümlü hayatın beyhudeliğine ve insani zamanın uçarlığına bir kalıcılık ve süreklilik kazandırır."²³ Emeğin ürettiği "tüketim nesneleri" kullanıldıkları an ortadan kalkarken, insan eseri dünyaya istikrar ve katılık kazandıran *homo faber*, kullanıldıklarında ortadan kalkmayan "kullanım nesneleri"ni "imâl eder" (*poiesis*). *Homo faber*, her şeyden önce bir zanaatkâr, süreselliği olan ve kullanılan nesneleri üretmek için "alet yapan bir varlık"tır. Bir yandan doğaya şiddet uygulayarak, doğanın kendisine sunduğu malzemeyi nesneleştirip işleyerek (*reification*) doğayı tahrip eder ve kendini yeryüzünün efendisi

²² Hannah Arendt, *The Human Condition*, s. 87, 96-99 [s. 123, 135-139].

²³ A.g.e., s. 8 [s. 19].

kılar. Fakat öte yandan insanların kendine yurt edinebileceği, sürekliliği ve kalıcılığı olan bir dünya kurar. Doğanın işleyişi ve döngüsellğine hapsolan emeğin tersine iş, Prometheusçu bir hâkimiyet arzusunu yansıtır ve imal etmek ve ya yaratmak için en başta doğanın sundukları olmak üzere her şeyi araçsallaştırır. Bu nedenle iş, araçsal ve teleolojik bir rasyonaliteye sahiptir: “İmâlatın nişanesi, kesin bir başlangıç ile kesin ve öngörülebilir bir amacın (ve sonun) bulunmasıdır; onu bütün insani etkinliklerden ayırt eden yalnızca bu özelliğidir.”²⁴ Arendt, doğayı ve doğal olanı yücelten romantizmin aksine, imâlat mantığının içinde barındırdığı “şeyleşme”nin (*reification*) ve *homo faber*in doğayı dönüştürücü gücünün önemine işaret eder. Dahası her ne kadar kendisi bir kamusal etkinlik olmasa da, insanların kendilerine yurt edinebileceği istikrarlı ve sağlam bir kamusal dünyanın yaratılmasında rol oynadığından, işin *vita activa* içinde taşıdığı önem yadsınamaz. İş, Arendt’in kavram dağarcığını kullanarak ifade edecek olursak, “yeryüzü”nün kalıcılığı olan bir ortak “dünya”ya dönüşmesi için gerekli “şeyler”in imal edilmesini mümkün kılan insani etkinliktir. Bu noktada kamu teriminin, Arendt’in politika felsefesinde, insanların birbirine görüldüğü müşterek dünyayı ifade ettiğini hatırlatalım. Burada müşterek dünya ile kastedilen; üretim ve tüketimin, doğum ve ölümün bitimsiz döngüsünden ibaret olan ve organik hayatın genel çerçevesini oluşturan yeryüzü veya doğadan ziyade insan elinden çıkma nesnelerle, insani yaratılarla kurulan bir kültür dünyasıdır.²⁵ İş etkinliği işte böyle bir dünyanın yaratılmasında hayati bir rol oynar. Fakat *homo faber*in dünya ile ilişki kurma formu araçsallık ve tahayyül edebildiği tek “kamusallık” biçimi ise “zanaatkarların ürünlerini sergileyip değiş tokuş edebilecekleri bir pazar yeri” olan mübadele piyasasıdır. Dolayısıyla *homo faber* müşterek dünyaya çıktığında genellikle “bir tüccar gibi düşünür” ve her şeye mübadele değeri üzerinden bir önem atfeder. Ne emeğin ne de işin etkinlik alanları, politikayla ve özgürlükle doğrudan ilişkilidir. Hiç kuşkusuz salt biyolojik zorunluluklarla meşgul olan emekten farklı olarak iş, kamusal dünyanın ortaya çıkışında ve yaratılmasında önemli bir rol üstlenir. Fakat *homo faber*in her şeyi araçsallaştırma eğilimi, politik alana taşındığında ve bütün bir toplumsallığın örgütlenişine damga vurduğunda, birtakım patolojileri beraberinde getirir. Modernlik deneyimi, büyük ölçüde, *homo faber*in araçsal rasyonalitesinin çığırından çıkmasının, kamusallığın “sosyalın baskısı” altında çöküşünün hikâyesidir.²⁶

²⁴ A.g.e., s. 143 [s. 197].

²⁵ A.g.e., s. 52 [s. 77]. Ayrıca bkz. Devrim Sezer, “Arendt’in Hümanizmi: ‘Genişletilmiş Zihniyet’ Olarak Kültür ve Politika”, *Hasan Ünal Nalbantoğlu’na Armağan: Symbolae In Honorem*, Adile Arslan Avar ve Devrim Sezer (der.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 307-325.

²⁶ Hannah Arendt, *The Human Condition*; s. 38-49 [s. 59-73].

Homo faber, “bir imâlatçıdan başka bir şey olmadığı ve doğrudan işinden kaynaklanan amaç ve araçlardan başkaca hiçbir koşula göre düşünmediği” için, imâlat mantığının gerektirdiği araçsallığı aşan bir anlam dünyasını kurmaktan acizdir.²⁷ Oysa politik eylemin dünyaya ve insan hayatına anlam katan gücü, onu diğer bütün insani etkinliklerden üstün kılar. Kişinin “sözler ve edimler” vasıtasıyla müşterek dünyanın parçası olması, “salt hayat”tan sıyrılabilmesi, doğanın döngüsünü araçsal olmayan bir tarzda aşabilmesi ve böylelikle ar-
dında bir iz bırakabilmesi ancak eylem sayesinde gerçekleşebilir, ki politikaya varoluşsal bir boyut kazandıran da bu niteliğidir. Arendt’e göre politik eylem, adeta seküler bir aşkınlık deneyimi (*transcendence*), ölümlülükle mücadele biçimidir.

İnsanlık Durumu’nda ortaya konan fenomenolojik antropolojinin en dikkat çekici yanlarından biri, zorunluluk ve özgürlüğün birbirinden kesinkes ayrılmış olmasıdır. Özel ve kamusal ikiliğine tekabül eden bu ayrım, Arendt’in politika teorisinde “Antik Yunan deneyimi”nin ve bilhassa Aristoteles’in *Politika*’sının güçlü etkisini görebileceğimiz önemli bir kavşak noktasıdır. Arendt’e göre “Yunanlılar”dan alınacak ders özetle şudur: Yunan deneyiminde hane (*oikos*) ve *polis*in, dolayısıyla özel alanla kamusal alanın birbirinden farklı öncelikleri vardı. Hane, biyolojik gereksinimlerin karşılandığı ve bu yüzden insanların zorunluluğa tâbi olduğu bir üretim-tüketim sahasıydı:

O nedenle hanedeki doğal topluluk zorunluluğun eseri idi ve bu doğal toplulukta yerine getirilen bütün etkinliklere zorunluluk hâkimdi. Oysa *polis* alanı özgürlük sahasıydı (...). *Polis*in özgürlüğünün koşulu, hanede yaşam zorunluluklarına hâkim olmaktan geçer[di].²⁸

Bu gibi pasajları, Arendt’in Antik Yunan’ı idealize eden arkaik ve elitist bakışının ispatı sayan eleştirmenler olmuştur. Ancak dikkatli okur, burada Antik Yunan deneyiminin ideal bir durum olarak gösterilmediğini veya bugün yeniden canlandırılacak bir tecrübe olarak önümüze koyulmadığını rahatlıkla görecektir. Özel-kamusal ayrımı “idealizasyon” ve “rehabilitasyon” terimleriyle tüketilemeyecek eleştirel bir boyutu içinde barındırır.²⁹ Arendt bu ayrımla, daha sonra *Devrim Üzerine*’de yeniden ve daha somut deneyimlerden hareketle dile getireceği bir duruma kavramsal bir açıklık getirmeyi amaçlar. İlk olarak göstermeye çalıştığı, doğal ihtiyaçlarını karşılayamayan ve bunun için gerekli araçlara (mülkiyet de dâhil olmak üzere) sahip olmayan kişinin, dünya işlerinin tar-

²⁷ A.g.e., s. 155 [s. 211].

²⁸ A.g.e., s. 30 [s. 50].

²⁹ Arendt’in özel ve kamusal ayrımının güçlü ve ikna edici bir eleştirisi için bkz. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, California: Sage Publications, 1996, s. 123-166.

tişildiği ve karara bağlandığı kamusal alanın parçası olamayacağıdır. Biyolojik hayatın, yaşamsal zorunlulukların ve geçim derdinin külfetinden kurtulmak, bir başka deyişle “zorunlu emek”ten özgürleşmek, politikaya katılım anlamında özgürlüğün önkoşuludur. Zorunluluk ve özgürlük, özel ve kamusal ayrımının bu denli vurgulanmasının bir diğer sebebi ise politikanın amacının biyolojik hayatı, hanenin önceliklerini ve “özel mülkiyet”i korumak veya üretim-tüketim ilişkilerini düzenleyerek “emekçiler toplumu”nu savunmak olmadığını göstermektir. Arendt’in *Devrim Üzerine*’de sık sık başvurduğu ifadeyi kullanacak olursak, politika “sosyal problemleri” çözmeye indirgenemez. Burada Hobbes ve Locke’tan Bentham ve Marx’a politika felsefesindeki çok geniş bir yelpazeyi hedef alan bir eleştiri söz konusudur. Politikanın özel alandan ve yaşamsal zorunluluklardan hareketle temellendiremeyeceğimiz bir yönelimi olduğunu öne süren Arendt, politikayı kendi başına bir amaç olarak görür. Öte yandan özel ve kamusal ayrımında Aristoteles’e çok yaklaşmasına rağmen, Arendt’in bir “neo-Aristotelesçi” olduğunu iddia etmek inandırıcılıktan uzaktır. Dikkatli bir okuyucu, *İnsanlık Durumu*’nda Aristoteles’e yönelen itirazlarla da sıkça karşılaşır. Nitekim Arendt, Aristoteles’in “iyi hayat” (*eudaimonia*) merkezli “natüralist” politika anlayışını bir yana koyarak, kamusal alanı ve politikayı insan eseri (“*human artifice*”) bir deneyim sahası olarak tarif eder. Ayrıca politikanın varlık sebebinin “iyi” sorusu değil, “özgürlük” olduğunu dile getirir. Arendt’in yüzü, bu noktada, Aristoteles’ten ziyade “modernler”e dönüktür.

Kamusal alan, zorunlulukların boyunduruğunda bir evren değil, özgürlüğün dünyasıdır; dünyevi gerçekliğin kendini gösterdiği, insanların başkalarını görmek ve duymak, başkaları tarafından görülmek ve duyulmak olanağına sahip olduğu müşterek bir “görünüm alanı”dır. Bir çoğulluğun oluşturduğu kamusal alanda başkaları tarafından görülen ve duyulanlar, “anlamalarını, herkesin farklı bir konumdan görüyor ve duyuyor olmasından alır.”³⁰ Böyle bir çoğulluğun ve müşterek anlam dünyasının parçası olmak, konuşma ve eylem yoluyla süregiden bir görüş alışverişine, ortak meselelere ilişkin tartışma sürecine doğrudan katılmak, etkin yurttaş olmaktır. Ancak Arendt’in, etkin yurttaşlığın önemini araçsal bir tarzda vurgulamakla yetinen bir “katılımcı demokrat” olmadığını, kamusal hayata katılımın içkin değerine işaret ettiğini gözden kaçırmamak gerekir:

Konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen, yaşarken ölmek demektir (...). Artık insanlar arasında geçirilmediğinden insan hayatı olmaktan çıkmıştır.³¹

³⁰ Hannah Arendt, *The Human Condition*, s. 57 [s. 80].

³¹ A.g.e., s. 176 [s. 240].

Dolayısıyla tam mânâsıyla insan olmak, ihtiyaç ve zorunlulukların hüküm sürdüğü özel alanı aşarak kamusal alana çıkmakla, sözler ve edimlerden oluşan müşterek dünyayı paylaşmakla ve etkin yurttaş olmakla mümkündür.³²

Konuşma ve eylem, dolayısıyla kamusal alandaki varoluşumuz aynı anda hem “agonistik” hem de “iletişimsel” bir anlam taşır. Arendt’in kamusal alan kavrayışının özgünlüğü, esas itibarıyla, “insani çoğulluk”tan neşet eden bu iki fenomenal deneyime kamusal alan tartışmasında yer açmasından, politikayı bunlardan birine indirgmeden açıklamaya girişmesinden kaynaklanır.

Kamusal alan, kanaatlerin olduğu, paylaşıldığı ve çarpıştığı bir çoğulluk ve etkileşim sahasıdır. Kanaatlerimizi paylaşarak ve tartışarak dünyayı insanileştirir, konuşma esnasında insan olmayı öğreniriz.³³ Politikanın mayasını oluşturan kanaatler, çoğul ve görelidir. Kanaatlerin göreliliği ve çoğulluğu, esas itibarıyla, dünyada farklı şekillerde konumlanan insanların aynı dünyaya ve müşterek sorunlara farklı cephelerden bakmasından kaynaklanır. Göreli kanaatlerin doğruluğunu veya geçerliliğini saptarken mihenk taşı olarak kullanılacak bir mutlak hakikat yoktur. Aslında böyle bir mutlak hakikat arayışı kamusal hayatın çoğulcu yapısına aykırı, böyle bir çoğulluğun nasıl ve hangi ilkeleri gözeterek bir arada yaşayacağını şiddete değil, söze müracaat ederek karara bağlamaktır. Kamusal alan bu tartışmanın gerçekleştiği yerdir ve kamusal alanın dili “ikna”ya dayalıdır. Ortak meselelere ilişkin karar verilmesi ancak “ikna, müzakere ve uzlaşmakla mümkündür.”³⁴ ve bu iknaya dayalı iletişim, politikanın ayırıcı vasfıdır. Müşterek dünyayı ilgilendiren her şey kamusal alandaki bu sınırsız tartışma ve müzakere sürecinin konusu olabilir. İzlenecek amaçların ve gözetilecek ilkelerin neler olması gerektiği, bunun için hangi araçların kullanılabileceği kamusal tartışma ve ikna yoluyla karara bağlanır.

Konuşma ve eylem, aynı zamanda, insanların kendilerini dışavurma, ifade etme ve gerçekleştirme vesile olur. İnsanların birbirinden farklı, benzersiz varlıklar oluşu, “her doğumla benzersiz bir insanın dünyaya gelmesi”nden kay-

³² Yurttaşlık deneyimini, yani çoğulluktan müteakik bir dünyanın etkin bir üyesi olmayı insani hayatın vazgeçilmez ve unsuz eksik kalan bir yönü olarak sunduğu için, Arendt’in “*civic humanist*” bir politika kavrayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz. John Rawls’un, Arendt’in politika teorisinde kamusal hayata katılımın içkin değerini vurgulamak (ve Arendtçi perspektifi kendi “politik liberalizm” anlayışından ayırmak) için (Charles Taylor’dan ödünç alarak) kullandığı bu ifadenin, yerinde bir saptama olduğu karışındayım. John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, s. 206.

³³ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, s. 25.

³⁴ Hannah Arendt, *On Revolution*, New York: Penguin Books, 1990 [1962], s. 86-87.

naklanır. “İnsanın eyleyebilir olması,” der Arendt, “ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması da bundandır.”³⁵

İnsanlık durumunu belirleyen koşullardan biri olan “doğumluluk” (*natality*) insani farklılığın ve kamusal alandaki mucizevi olumsuzluğun kökenidir. Sözlerimiz ve edimlerimizle kendimizi hiçbir şeyin önceden kestirilemediği bir insani etkileşim ağı olan politik dünyaya sokarız. Bu, adeta “ikinci bir doğuş gibidir”;³⁶ çünkü kamusal dünyada boy göstermek, insanlara sözleri ve edimleri vasıtasıyla “kim” olduklarını dışavurma, kimliklerini etkin bir şekilde ortaya koyma ve kendilerini başkalarından ayırma fırsatı sunar. Farklılığın ortaya konması ve tanınması, kamusal alanda gerçekleşir. Kişi, ancak özel alandan çıkarak, kim olduğunu sözleri ve edimleriyle göstererek “ardında bir hikâye ve ‘ölümsüz bir ad’ bırakabilir.” Dışavurumcu eylem ve konuşma bu bakımdan başkaları tarafından hatırlanmayı, kolektif hafızanın parçası olabilmeyi, başka bir deyişle kısmi bir ölümsüzlüğü de mümkün kılar. *Doksanın* hem “kanaat” hem de “görkem” veya “ün” anlamına geldiğini anımsayacak olursak, kamusal dünyanın iletişimsel ve agonistik yönleri arasındaki içsel bağı kavramamız da kolaylaşacaktır. Bu bakımdan kamusal alan, insanların kendilerini dışavurmak ve başkaları tarafından tanınmak için kıyasıya mücadele ettiği dramatik bir sahne gibidir. Yunan kamusallığının bu rekabetçi ve bireyci, insanın kendini başkalarıyla ölçüştürerek onlardan ayırt etmeye yönelik agonistik yapısının altını çizen Arendt, politik hayatın bu çatışmacı ve dışavurumcu yanını dengeleyen unsurun, konuşma ve eylemin iknaya dayalı tartışmacı veya iletişimsel yönü olduğunu anımsatmayı da ihmal etmez. Dolayısıyla kamusal alandaki etkileşim, uzlaşma ve çatışma, tartışma ve dışavurma boyutlarını içinde barındırır. Bu yüzden Arendt’in politika kavrayışını bu kutuplardan birine indirgeyerek yorumlamak son derece yanıltıcı olacaktır.

Arendt’in kamusal alan kavrayışının bir başka ayırt edici yanıysa özgürlük ve eşitlik arasında kurduğu içsel bağıdır. Kamusal alandaki sınırsız tartışmanın parçası olmak, sözler ve edimlerle kamusal sahnede görünmek, bir eşitlik durumunu gerektirir. Ancak burada kastedilen eşitlik durumu, toplum sözleşmesi geleneğinden aşına olduğumuz “doğal eşitlik” anlayışı değil; doğal olarak eşit olmayan insanların, insan eseri (*conventional/artificial*) yasal ve kurumsal düzenlemeler aracılığıyla eşitlenmesidir. Arendt’e göre eşitlik, insanların doğuştan sahip oldukları doğal bir haktan ziyade, yurttaşlıkta birlikte kazanılan *civic* bir durum, bir başka deyişle politik topluluğa üyelikle elde edilen bir haktır. Arendt, bu *civic*/politik eşitlik anlayışını klasik kaynaklardan ilhamla, bilhassa Antik Yunan’ın politik tahayyülündeki önemli bir kavrama, “*isonomia*”ya

başvurarak geliştirir. *Polis*in kamusal dünyasındaki tartışma ve karar alma sürecine katılmak, başkaları tarafından görülüp tanınarak dünyevi ve *doksaya* dayalı gerçekliğin parçası olmak, yurttaşların oluşturduğu bu kanaatler ve görüş-nümler alanında eşit bir karar verici olmak, ancak *nomos* (yasa) yoluyla eşitlenerek mümkün olabilir. Bu bakımdan (politik) eşitlik ve (politik) özgürlük birbirinden ayrı düşünülemeyeceği gibi kamusal dünyadan da koparılamaz.³⁷ Ne biri ne de ötekisi liberal gelenekte anlaşıldığı gibi doğal bir haktır. Her ikisi de kamusal alandaki tartışma ve eylem dünyasına katılmakla kazanılır. Arendt, liberal politika teorisinin, eşitliği, hem “yasalar önünde eşitlik” ilkesine indirgediğini ve dolayısıyla kamusalıktan ayırıp bireyci bir tarzda yorumladığını hem de her insanın salt insan olmaktan kaynaklanan doğal bir hakkı saydığı için yanıltıcı bir eşitlik anlayışının taşıyıcısı olageldiğini öne sürer. Oysa 20. yüzyılın ilk yarısında Avrupa’da “vatansızlaştırılan”, muhtelif baskılara ve şiddete maruz kalan, yerinden yurdundan edilen ve soykırımın hedefi olan insanların durumu; başka bir deyişle yurttaşlık hakkı elinden alınan, yasaların sağladığı koruyuculuğun dışına itilen ve şayet deyiş yerindeyse “doğa durumuna” geri fırlatılanların yaşadıkları, salt insan olmaktan kaynaklanan doğal eşitlik pek bir hükmü olmadığını bize açıkça göstermiştir. Arendt bu yüzden *Totalitarizmin Kaynakları*’nda, Antik Yunan’daki *isonomia* ile akrabalığı olan, yasalara dayalı bir eşitlik kavramını önerir: “haklara sahip olma hakkı” (*the right to have rights*).³⁸ Arendt’in amacı, bir yandan liberal gelenekteki doğal eşitlik kavramının yerine *civic* cumhuriyetçi bir eşit yurttaşlık anlayışını koymak, diğer yandan ise modernliğin insan haklarının evrenselliğine dayalı normatif ufkunun “doğal” bir durum olmaktan ziyade içeriği, kapsamı ve geçerliliği sürekli müzakere edilen insan eseri bir göstermektir.³⁹

Arendt’in konuşma ve eyleme dayalı kamusal alan kavrayışının, üzerinde duracağımız son niteliği politik hayatın olumsuzluğudur. Sonucun öngörülebilir olduğu, belli bir amaca hizmet eden diğer insani etkinliklerden farklı olarak eylemin etkisi ve neticesi, önceden tam olarak kestirilemez ve belirlenemez.⁴⁰ Kamusal dünyanın bu “kırılgan yapısı” büyük ölçüde çoğulluk ve doğumluluk koşulundan, başka bir deyişle benzersiz insanların ve yeni nesillerin birbiri ardına politik hayata dâhil olmasıyla birlikte yeni fikirlerin ve inisiyatiflerin kamusalılığı sürekli dönüştürmesinden ve müşterek dünyaya yepyeni bir şekil vermesinden kaynaklanır. Yeni bir şeye başlama kapasitesine sahip her yeni insa-

³⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, s. 177-178 [s. 241-243].

³⁶ A.g.e., s. 176 [s. 241].

³⁷ Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 30-31. Ayrıca; Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, s. 118.

³⁸ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 296-297.

³⁹ Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, s. 241-246.

⁴⁰ Hannah Arendt, *The Human Condition*, s. 190-192 [s. 260-262].

nın ve kuşağın kendini insani etkileşim ağına sokmasıyla birlikte bambaşka bir dünya kurulabilir. Hiçbir insan geçmişi olmayan bir dünyaya fırlatılan bir varlık olmadığından, tam tersine her insan belli bir tarihi olan politik hayata ve insani ilişkiler ağına dâhil olarak gene kendisi gibi eylemleri önceden kestirilemeyen benzersiz ve yeni bir başlangıç yapabilme gücünü haiz insanların oluşturduğu bir dünyanın parçası olduğundan, başka bir deyişle “eyleyen, eylemde bulunan başka varlıklar arasında hareket ettiği ve onlarla ilişkide bulunduğu için hiçbir zaman sadece bir ‘fail’ değil, her zaman ve aynı zamanda bir kurbandır da.”⁴¹ İşte kamusal dünyaya içkin olan bu sınırsızlık ve öngörülemezlik, politik hayatın kırılğan yapısının kaynağıdır. Çoğulluk ve doğumluluğun politik hayata taşıdığı bu mucizevi (ama aynı zamanda tahrip gücü yüksek) olumsuzluk insani özgürlüğün de menşesidir.

Arendt’in, olumsuzluğu politik hayatın asli niteliklerinden biri olarak görmesi, farklı şekillerde yorumlanmış, kimi bunu Arendt’in ütopyacı bir düşünür olduğunun belirtisi, kimi normatif düşünceye olan inançsızlığı ve Machiavelli, Nietzsche ve Heidegger’i bir potada eriterek yapılandığı “amoral” politika anlayışının ispatı saymıştır. Oysa Arendt özgürlük ve olumsuzluğa yaptığı bu vurguyla politika felsefesi tarihindeki iki baskın önyargıyı sorgulamayı amaçlar.

Her şeyin mümkün ve yapılabilir olduğu türünden bir mutlak olumsuzluk ve özgürlük fikri, Arendt’e göre “hubristik” ve aşırı modernist bir önyargıdır. Modern bilim ve teknolojik dünya algısının *homo faber*in çıkışından çıkmış araçsal akılcılığıyla birleşmesinden doğan bu “her şey mümkündür” varsayımı, totaliter rejimlerin elinde son derece yıkıcı bir ideolojiye dönüşmüş ve toplama kamplarında en patolojik hâlini almıştır. Arendt bu önyargının politika felsefesindeki iki eğilimle yakından ilişkili olduğu kanısındadır. Birincisi, Platon ile birlikte başlayan ve politika felsefesindeki kalıcı ve yıkıcı tesirini hiç yitirmeyen eğilimdir: *praksis* ve politik hayata içkin olan kırılğanlık ve olumsuzluktan kaçmak için politikayı imâlat ve üretim mantığı içinde değerlendirmek, politikayı bir *tekhnê* olarak takdim etmek. Tıpkı yaptığı iş üzerinde mutlak bir hâkimiyeti olan, önceden tasarlanan bir modele göre ve sahip olduğu teknik bilgiden, *know-how*dan hareketle nesneler üreten *homo faber* gibi, filozof-kral da ortaya çıkarmak istediği sonuca göre (adil ve ortak iyiye göre biçimlendirilmiş mutlak birlik içinde hareket eden bir rejim veya Yunanca karşılığıyla *politeia*) politik hayata belli bir şekil verebilir. Çoğul ve göreceli kanaatler sahası olan kamusal dünyanın tasfiyesi ile insani dünyanın olumsuzluğu, kırılğanlığı ve karmaşası aşılabilir. Arendt’in sorguladığı ikinci eğilimse özgürlüğü “egemenlik”, “özbeirlenim” ve “otonomi” olarak yorumlayan iradeci yaklaşımdır. Eyleyen insana mutlak bir hâkimiyet atfeden bu yorum da politik hayata içkin olan *fortunanın*,

yani belirsizliğin, sınırsızlığın ve kırılğanlığın üstesinden gelme arayışının başka bir tezahürüdür. Esas itibarıyla son derece bireyci ve apolitik olan bu “volontarist” yaklaşım, özgürlüğün “eylemde ve başkalarıyla birlikteyken değil de istemde, kişinin kendisiyle girdiği etkileşimde” yaşandığını ileri sürer. Özgürlüğün kamusal boyutunu ortadan kaldıran bu anlayış, onu artık “bir ‘egemenlik’, bir ‘özgür irade’ ideali; önce başkalarından bağımsızlık, sonra başkaları üzerinde hâkimiyet tesisi hâline getirmiştir.” Rousseau’nun “genel irade” ve egemenlik teorisi bu voluntarizmin en uç ve en despotik versiyonudur.⁴² Oysa öznelerearası bir etkileşim ağı olan kamusal hayatın parçası olan insan mutlak değil, sınırlı bir özgürlüğe sahiptir; çünkü insan tek başına hareket etmediği gibi, kendini aşan bir etkileşim alanında tartışan, kendini dışavuran ve eyleyen benzersiz insanlardan oluşan müşterek bir dünyada sözleri ve edimleriyle görünen bir varlıktır. Bu yüzden kendisi de eylemlerinin sonucunun nereye varacağını önceden kestiremez.

Politik hayatın öznelerearası bir etkileşim ağı olması, insanların içinde yaşadıkları tarihsellik ve toplumsallık tarafından tamamen belirlendiği anlamına gelmez. Arendt’in sorgulanması gerektiğini dile getirdiği başka bir modern önyargı da böyle bir belirlenimciliktir. Tarihselcilik, durdurulamaz ve geri çevrilemez tarihsel süreç/ilerleme fikri, tarihe mutlak bir özne atfetmek ve/veya tıpkı yerçekimi kanununun doğanın sınırlarını açığa çıkarması gibi bir fikri veya mutlak tarihin gizemini çözebilecek bir formül gibi görmektir (“Takdir-i İlahi”, “görünmez el”, *Geist*, sınıf mücadelesi). Arendt’e göre bu gibi belirlenimci yaklaşımların en büyük yanlışlarından biri politika ve tarihin “eylem ve edimlerin hikâyesi” olduğunu görememesi ise; bir diğeri de “insanların kendilerini öz-neler, farklı ve benzersiz kişiler olarak dışavurdıklarını” kavrayamamasıdır.⁴³ Tıpkı Platoncu politika felsefesi gibi belirlenimcilik de insani etkileşim ağının kırılğanlığından ve çoğulluğun karmaşasından kaçma çabasını yansıtır: Göreceli ve çoğul kanaatlerin değişkenliğinden, tartışma ve müzakereye dayalı politikanın yorucu dünyasından, bütün insani ilişkileri belirleyen bir tarih anlatısına ve felsefi olarak temellendirilmiş bir tarihi hakikate sığınarak, yani kanaatlerin yerine bambaşka bir yoldan felsefi bir hakikati koyarak ilelebet kurtulmak. Böyle bir belirlenimcilik (gerek materyalizmin gerekse idealizmin varyasyonları) yalnızca eylemin ve kamusal alanın olumsuzluğunun değil, aynı zamanda insanın yeni bir şeylere başlama gücünün ve insani kendiliğindeliğin inkârıdır.⁴⁴

⁴² Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 163-164 [s. 221-222].

⁴³ Hannah Arendt, *The Human Condition*, s. 183, 185 [s. 251, 254].

⁴⁴ Arendt’in, belirlenimciliği eleştirirken “kendiliğindelik” ve “yeni bir şeylere başlama gücü”nü vurgulamasını ondaki Kantçı damarın belirtisi olarak gören yorumcular vardır: Ronald Beiner, “Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt’s Concept of Free-

⁴¹ A.g.e., s.190 [s. 261].

Politik hayatın olumsuzluğu, eylemin sınırsızlığı ve önceden kestirilemezliği, yani kamusal alanın dışavurumcu ve agonistik yanı, bize Arendt'in kamusal alan kavrayışının tartışmacı ve katılımcı cephesini unutturmamalı. Dolayısıyla yanıtlanması gereken esas soru şu: tartışma ve iktidara dayalı bir kanaatler ve özgürlük sahası olan kamusal alanı yaşatmak, politik hayata düzen ve istikrar sağlamak, müşterek dünyayı her yeni neslin kaçınılmaz olarak beraberinde getireceği belirsizlikten (ve hattâ yıkıcılıktan) kurtarmak nasıl mümkün olabilir? Aynı derecede önemli başka bir mesele ise farklı kanaatlere sahip bir çoğulluğu, ortak dünyayı muhtelif açılardan gören bir topluluğu bir arada tutacak olan bağın ne olduğudur. Politikanın farklılık kadar işbirliğine, agonistik dışavurum ve çatışma kadar birlikte yaşama iradesine, yeni inisiyatifler ve mucizevî başlangıçlar kadar düzen ve istikrara, değişim kadar muhafaza etmeye, kısacası kamusal özgürlüğü yaşatacak ve koruyacak yasal ve kurumsal bir çerçeveye ihtiyacı vardır. Yeni, farklılığı, çatışmayı ve olumsuzluğu kendi başına bir amaç olarak gören, kaosu ve isyanı kutsayan anarşizan romantizme kuşkuyla yaklaşan Arendt, politikada "söz vermenin gücü"ne, yasaların ve sözleşmelerin sınırlayıcı ve koruyucu işlevine işte bu yüzden dikkat çeker. "İnsanları bir arada tutacak" olan, der Arendt, "karşılıklı verilen sözler" ve "yapılan sözleşmeler"le korunacak bir kamu alanıdır. Başka bir deyişle "politik olarak örgütlenmiş bir dünya"ya ihtiyaç vardır; çünkü "politik [ve hukuki] bakımdan güvence altına alınmayan bir kamu alanı olmadan özgürlük, kendisini görünür hâle getirecek dünyevi bir mekândan yoksundur."⁴⁵

Arendt bu noktada yüzünü Yunan *polisine* değil, Amerikan Devrimi'ne ve 20. yüzyıldaki muhtelif konsey deneyimlerine çevirir. Antik Yunan'ın politika anlayışı kamusal alanın tartışmacı, dışavurumcu ve agonistik yanını vurgulamış; ama "söz vermenin gücü"nin politik önemini yeterince kavrayamamış ve yasa koyuculuğu politik bir etkinlik saymamıştır. Bu açığı sıradışı bir "tartışmacı cumhuriyetçilik" anlayışıyla kapatmaya girişir Arendt. Şimdi Arendt'in politik modernizmini daha görünür kılan, kamusal alan kavrayışına derinlikli bir boyut kazandırdığı kadar cumhuriyetçilik ekolüne de yeni bir soluk getiren bu "yeni cumhuriyetçilik" fikrine biraz daha yakından bakalım. Böylece onun liberal veya temsili demokrasiye yönelttiği eleştirileri daha iyi anlama fırsatını da yakalamış olacağız.

dom", *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Zbigniew Pelczynski ve John Gray (der.), Londra: Athlone Press, 1984, s. 349-375.

⁴⁵ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 148-149 [s. 202].

Tartışmacı Cumhuriyet

Devrim Üzerine'yi, sivil hak ve özgürlüklerin anayasal düzenlemelerle korunmasını politikanın birincil önceliği sayan liberal yaklaşım ile eşitsizlikleri ve sınıfsal ayrıcalıkları sürekli yeniden üreten sosyo-ekonomik temelin ortadan kaldırılmasını, "sosyal sorun"un çözülmesini en merkezî problem olarak gören Marksist ekolün radikal bir eleştiriye tâbi tutulduğu bir eser olarak okumak mümkün.⁴⁶ Ancak kitabı salt bu eleştiriye kilitlenerek değerlendirmek, Arendt için hayati bir önem arz eden başka bir meseleyi gözden kaçırmak olur: devrim fenomenini, modern devrimlerin ilham verici ve öğretici deneyimleri ışığında, kamusal özgürlüğü yaşatmaya yönelik anayasal yapının kolektif bir girişimle tesis edilmesi ve meşruiyetini karşılıklı verilen sözlerden ve kabul edilen sözleşmelerden alan yepyeni bir düzenin, "tartışmacı bir cumhuriyet"in kurulması olarak ele alabilir miyiz? Burada daha ilk bakışta göze çarpan üç temel argüman söz konusu. Devrim yeni bir başlangıç vaadi, insanın yeni bir şeye başlama gücünün tezahürüdür; çünkü yepyeni ve seküler bir politik düzenin (*novus ordo saeculorum*) kolektif bir girişimle kurulmasını amaçlar. Bu yeni politik topluluk meşruiyetini aşkın mutlaklardan değil, karşılıklı verilen sözlerden alır ve bu nedenle metafizik sonrası bir politik meşruiyet anlayışına dayanır. Ve son olarak devrimin nihai hedefi, etkin (ve eşit) yurttaşlığı ve kamusal özgürlüğü (dolayısıyla tartışma ve iktidara yoluyla karar verme sürecine katılımı) canlı tutacak bir politik ve hukuki örgütlenmeyi, yani çoğulcu ve katılımcı bir cumhuriyeti kurmaktır (*constitutio libertatis*). Fakat her zaman olduğu gibi salt normatif bir felsefi ufku içinden bir temellendirme projesinin peşine düşmek değildir Arendt'in niyeti. Hareket noktası daha ziyade teorik açıdan hayati bir önem arz etmesine karşın politika felsefesi geleneği tarafından ihmal edilmiş ve gereğince kuramlaştırılmamış politik deneyimlerdir. Amacı bir yandan bu deneyimlere tercüman olmak ve onları kuramlaştırmak, diğer yandan tesis ettiği bu yeni teorik çerçeve ışığında politika felsefesi kanonuyla hesaplaşmayı sürdürmektir.

Arendt gerek doğumluluğa içkin olan "yeni bir şeye başlama gücü"nü gerekse insani kendiliğindeliği (Kant'ı izleyerek) "özgürlük yetisi" olarak adlandırsa da kamusal veya politik özgürlüğün esas itibarıyla eylemek, karar alma sürecine dâhil olmak, kamusal dünyada görünmek ve tanınmak anlamına geldiğini ısrarla vurgular:

⁴⁶ Albrecht Wellmer, "Hannah Arendt on Revolution", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Dana Villa (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 220-241.

Ne daha önce ne daha sonra –insanlar eylemde bulundukları sürece özgürdürler (ve bu bir özgürlük yetisine sahip olmaktan bambaşka bir şeydir) çünkü özgür *olmak* ve eylemek aynı anlama gelir.⁴⁷

Farklı dönemlerde kaleme aldığı eserlerinde kamusal dünyaya gösterilen özennin ve politik hayata katılımın tekrar tekrar altını çizmesi, “özgürlük ya politika katılma hakkıdır ya da hiçbir şey ifade etmez,”⁴⁸ demesi, Arendt’i, hiç kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde, etkin yurttaşlığın ve kamusal olana bağlılığın (Roma’nın politik düşüncemize katkısı olan *res publican*ın sözlük anlamını hatırlayalım: “kamusal şey”) önemine dikkat çeken cumhuriyetçi geleneğe bağlar. Ancak *Devrim Üzerine*’nin, “cumhuriyetçiliğin aşırılıkları”ndan kurtulma arzusu taşıdığını da gözden kaçırmamak gerekir. Arendt’in hedefi tartışmacı kamusalıktan, Kantçı bir özgürlük kipliğine tekabül eden kendiliğindelik fikrinden ve politikanın koşulu olan çoğulluktan vazgeçmeksizin cumhuriyetçiliği yeniden yapılandırmak; başka bir deyişle kendi kamusal alan kavrayışıyla barışık bir cumhuriyetçiliğin imkânı üzerine düşünmektir.

Kamusal olana bağlılığı yer yer militarizme varan ve bireyi ezen Spartan bir yurtseverlik diline çevirmesi, cumhuriyetçi geleneğin en tahripkâr patolojilerinden biri olagelmıştır. *Civic* cumhuriyetçiliğin, bilhassa Machiavelli ve Rousseau’nun politika felsefelerinde karşılaştığımız türünün ayırıcı niteliği, cumhuriyetin yalnızca kurumsal düzenlemelerle yaşatılamayacağına ve cumhuriyetin istikrarının ancak yurttaşların kamusal ruha ve vatana adanmışlığıyla mümkün olabileceğine ilişkin iddiasıdır. Yurttaşların ortak iyiyi bireysel çıkar ve kaygıların önüne koyması, vatan için savaşmayı, hattâ ölmeyi göze alması gerektiği Sparta ve Roma’nın hatırasından övgüyle bahseden Machiavelli ve Rousseau için bir nevi idfiktir.⁴⁹ Böyle bir yurttaşlık bilincine sahip bir yurtsever olmak bir erdemdir. Fakat bu erdemin toplumsal bilince iyice nakşolması, Cumhuriyet’e, ortak iyiyi ve vatana bağlılığın köklenmesi yurt sathında birlik ve beraberliği, bölünmez bir “törel konsensüs”ü icap ettirir.⁵⁰ Rousseau, bu

⁴⁷ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 153 [s. 207].

⁴⁸ Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 218.

⁴⁹ Rousseau *Emile*’de beş oğlunu da savaşta kaybeden Spartalı annenin hikâyesinden söz açar. Oğullarının hepsinin savaşta öldüğünü ama Sparta’nın savaşı kazandığını öğrenir öğrenmez tapınağa gidip tanrılara şükranlarını sunan bu inançlı kadından, “İşte bu kadın bir yurttaştı,” diyerek bahsedildiği garip bir örnektir. Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Emile or on Education*; çev. Allan Bloom, New York: Basic Books, 1979, s. 40.

⁵⁰ Rousseau’nun kendi cumhuriyetçilik anlayışını ortaya koyduğu *Toplum Sözleşmesi*’nin en hayati halkalarından birinin kitabın son bölümünde tartışılan “sivil din” kavramı olması bir tesadüf değildir. Cumhuriyeti yaşatacak kamusal ruhun veya yurtseverliğin bütün semavi dinlerin yerini alacak yeni bir seküler dinle mümkün olduğu tezi birçok tartışmaya konu olmuştur. Rousseau, tıpkı semavi dinlerde olduğu gibi bu yeni

varsayımdan hareketle, kamusal alandaki sınırsız tartışmanın da cumhuriyetin “kutsal birliği”ne (*union sacrée*) zarar vereceğini öne sürerek kamusalığin ve (özel çıkarları temsil eden) derneklerin tamamen tasfiye edildiği bir cumhuriyet modelini savunur.⁵¹ Kamusunu yitirmiş bir cumhuriyet fikrinin, bireysel ve farklı olanı tamamen ortadan kaldırma amacı güden bir yekpare birlik ve yurttaşlık tasarımının, çoğulluğun (ve dolayısıyla politikanın) yadsınması anlamına geldiğini söyleyen Arendt, benzer bir “devletin milletle bölünmez bütünlüğü” diskurunun Fransız Devrimi’nin de sakatlanmasına neden olduğunu belirtir. Devrim’in kamusal alandaki bağımsız yurttaş inisiyatiflerinin henüz tasfiye edilmediği erken döneminde, *sociétés populaires* diye bilinen kulüp ve topluluklar, yurttaşların ortak meseleleri tartıştığı ve kamusal ruhun teşekkül ettiği yerel meclislere benzetilmiş, hattâ yeni “anayasanın temel dayanağı” sayılarak coşkuyla karşılanmıştı. Fakat aynı kulüp ve dernekler, Robespierre ve jakoben yandaşlarının liderliğindeki rejimin iktidarının sağlamlaşmasından kısa bir süre sonra, Fransız toplumunun birliğine ve bölünmezliğine bir tehdit oluşturduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır.⁵²

Kamusal alanın ve çoğulluğun tasfiyesini haklılaştırmaya yönelik eğilimin modern politika felsefesindeki tek sözcüsü Rousseau değildir. Benzer bir tutum Marx ve Lenin’de de göze çarpar. Marx 1871 komün deneyiminde, Lenin ise 1905 ve 1917 Devrimleri’nde komünlerin ve sovyetlerin devrim esnasında oynadığı politik rolü görmüş; fakat politik dönüşüm bir kez gerçekleşikten ve iktidar ele geçirildikten sonra bu tür bir çoğulcu ve katılımcı örgütlülüğe artık ihtiyaç kalmayacağını varsaymışlardır. Hattâ böyle bir örgütlenme modelinin Bolşevik Parti’nin iktidarını sarsacağı endişesinden kurtulamayan Lenin, sovyetlerin oluşturduğu konseyleri ezip ortadan kaldırmakta hiç tereddüt etmemiştir. Bu tutum, tıpkı Robespierre gibi Marx ve Lenin’in de milli devlet fikrinin köşe taşı olan bir iktidar anlayışına sıkı sıkıya bağlı kaldığının işaretidir: devrim, iktidarı ele geçirmenin ve birliği tesis etmenin yoludur; iktidara sahip olmak ise şiddetin tekeli elinde bulundurmaktan geçer. Bu yüzden her türlü

toplum dininin de asla sorgulanamayacak belli başlı dogmaları olması gerektiğini; çünkü ne sıradan insanın ne de cumhuriyet rejiminin bir dogmalar bütünü olmadan yaşayabileceğini belirtir. Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, çev. Victor Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 142-151.

⁵¹ Tıpkı Arendt gibi Habermas da, kamusal alan kavramının felsefi ve tarihsel çözümlemesini yaptığı çalışmasında, Rousseau’nun “kamusuz cumhuriyet” modelini benimsemişliğine dikkat çeker. Bkz. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çev. Thomas Burger ve Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, 1989, s. 97-99.

⁵² Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 240-241.

muhalefetin ezilmesi, gerekirse yerel örgütlülüğün tamamen tasfiye edilmesi kaçınılmazdır.⁵³

Bölünmez birlik arzusu ile egemenlik fikri arasındaki ilişkiye işaret eden Arendt, egemenlik kavramının politikayı anlamak için yanıltıcı bir hareket noktası olduğunu vurgular. İster teolojiden esinlenerek tek bir merkeze/kişiyi (monarşik yönetim biçiminde veya Hobbes'un *Leviathan*'ında olduğu gibi) isterse demokratik terimlerle yumuşatılarak "halk egemenliği" fikrine (Rousseau cumhuriyetçilikte olduğu gibi) dayandırılınsın, Arendt egemenlik kavramının her koşulda içinde bir mutlaklığı ve bölünmezliği barındırdığını, çoğulluğa ve farklılığa şüpheyle yaklaşan "egemen irade" fikrini politikaya taşıdığını öne sürer. Aslında gerek Hobbesçu gerekse Rousseaucu egemenlik kavramı, kökeni dinde saklı olan bir mutlak fikrinin, "kutsal irade" kavramının sekülerleşmiş versiyonudur. Rousseau'nun tutkuyla savunduğu ve Robespierre ile Jakobenizm'in elinde her türlü görüş ayrılığını ve farklılığı ihanet sayan bir despotizme dönüşen "genel irade"ci egemenlik fikri, halkın tanrılaştırılmasından ibarettir; çünkü halk egemenliğini (ve onu tamı tamına temsil eden devletin gücünü ve bölünmezliğini) hukukun ve politikanın tek ve mutlak meşruiyet kaynağı olarak takdim eder.⁵⁴ Bu nedenle sadece güçler ayrılığı ilkesine değil, bizatihi muhalefetin kendisine ve çoğulluğa affedilmez bir hata gözüyle bakar. Oysa Arendt (bilhassa sivil itaatsizlik üzerine kaleme aldığı makalesinde) örgütlü muhalefet ve ayrıkırık düşünme hakkının, tartışmacı cumhuriyetçiliğin ve etkin yurttaşlığın alametifarikası olduğunu işaret eder.⁵⁵

Evet, salt grup çıkarılarının korunması ve temsili üzerine kurulu liberal politika anlayışına itiraz eder Arendt. Fakat bunun panzehrinin törel konsensüse dayalı ve "yurt düşkünlüğü"nden mustarip, seferberlikçi bir komüniteryan cumhuriyetçilik olmayacağına da dikkat çeker. Böyle bir konsensüs ve birlik mümkün olmadığı gibi arzu edilir de değildir. Arendt, "yurduma (*patria*) kendi ruhuma gösterdiğimden daha fazla ihtimam gösteririm," düsturunu şiar edinen Machiavelli'nin bu savının, esas itibarıyla, müşterek dünyaya, kamusal alana özen göstermek, etkin yurttaşlığı özel çıkar ve kaygılardan daha fazla önemsemek anlamına geldiğini belirtir. Dolayısıyla Arendt'inki, ortaklık fikrini ve aidiyet problemini ahlâkçı bir kapalı cemaat, dışlayıcı bir *patria* veya etnisist millet temelinde değil; farklı ama (yasalarla) eşit(lenen) yurttaşların oluşturduğu bir politik birliktelik bağlamında tanımlayan bir cumhuriyetçiliktir⁵⁶ ve bu bakım-

⁵³ A.g.e., s. 256-258.

⁵⁴ A.g.e., s. 156, s. 183.

⁵⁵ Hannah Arendt, "Civil Disobedience", *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace & Company, 1969, s. 94.

⁵⁶ Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, s. 226 ve Dana Villa, *Public Freedom*, s. 352.

dan çağdaş politika felsefesindeki "anayasal yurttaşlık/yurtseverlik" tartışmalarının öncüsüdür.⁵⁷

Arendt genel irade ve egemenlik kavramlarına cevaben kısmen Montesquieu'den esinlenerek "iletişimsel" ve çoğulluğu esas alan bir güç kavrayışı önerir. Güç, insanların tek başına veya bir topluluk olarak sahip olduğu ve bir sözleşme aracılığıyla sanki mal mülk gibi devlete devredilecek bir kuvvet veya kudret değil, insanların örgütlenerek birlikte eylemde bulunma kabiliyetidir: "[Güç] insanlar birlikte eylemde bulundukları zaman boy verir ve dağıldıklarında yok olur"; dolayısıyla mevcudiyetini, kamu alanının varlığını sürdürmesini sağlayan insanların örgütlenmesine borçludur.⁵⁸ Anayasa yapma edimi (*constitution-making*) böyle bir gücün, başka bir deyişle insanlararası işbirliğinin "kurucu vasfının" bir tezahürüdür; çünkü politik özgürlüğü yaşatacak hukuki ve kurumsal çerçeveyi karşılıklı verilen sözler ve yapılan sözleşmelerle yaratma girişimidir (*constitutio libertatis*).

Arendt'in burada meşruiyet kavramına ilişkin yaygın iki yaklaşıma güçlü bir eleştiri getirdiğini gözden kaçırmamak gerekir. Demokratik meşruiyeti çoğunluk prensibinden hareketle ele alan birinci yaklaşım, meşruiyet zemini olarak halk egemenliğini öne çıkarır. Çoğunlukçu demokrasinin çoğunluğun tahakkümünü beraberinde getireceği endişesi taşıyan liberal yaklaşım ise sanki yasalar kamusal tartışmanın ve müzakerenin konusu olamaz, politik bakımdan didiklenememiş gibi, anayasalcılığı devlet ve halk egemenliğinin sınırlandırılmasına, insanlar için "negatif" bir özgürlük alanının belirlenmesine indirger. Oysa Arendt'e göre her iki meşruiyet anlayışı da tek boyutlu ve indirgemecidir. Birincisi despotik bir eğilimi içinde barındırır; çünkü kamusal alanın ve çoğulluğun tasfiyesini beraberinde getirebilir. İkincisiye katılım ve kamusal özgürlük meselesini görmezden gelerek özgürlüğü "özgürleşme"yle (*liberation*), yani devletin gücünü sınırlandırmaya yönelik sivil hakların garanti altına alınmasıyla sınırlar. Arendt ise üçüncü bir seçenek koyar önümüze: evet, gücün kaynağı insanlardır; fakat kamusal hayata düzen ve istikrar kazandıran politik birliğin ve hukukun meşruiyeti, müzakerelerle oluşturulan anayasanın çoğulluğa dayalı tartışma kültürünü daimi kılmasına, kamusal özgürlüğü canlı tutmasına bağlıdır. Cumhuriyet insanlar tarafından yönetilen bir rejim değil, kamusal özgürlüğü yaşatan yasa ve kurumlara dayalı bir örgütlenme modelidir: meşruiyetini müzakerelerle oluşturulan (ve hiçbir kutsala yaslanmayan) anayasadan alan,

⁵⁷ Bu konuya ilişkin zihin açıcı bir tartışma için bkz. Verity Smith, "Dissent in Dark Times: Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism", *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Roger Berkowitz, Jeffrey Katz ve Thomas Keenan (der.), New York: Fordham University Press, 2010, s. 105114.

⁵⁸ Hannah Arendt, *The Human Condition*, s. 200 [s. 274].

tartışmacı bir cumhuriyetin kurulması (*founding*)... İşte bizatihi bu edimin kendisi Arendt'in "iletişimsel güç" anlayışının doruk noktasıdır.⁵⁹ Asıl mesele bu gücün ve katılımın sürekliliğini sağlamaktır, ki Arendt'in "kamusal özgürlüğü canlı tutmak" derken kastettiği tam olarak budur.

Arendt'in anayasalcılık anlayışı, tıpkı kamusal alan kavrayışı gibi, agonistik ve iletişimsel boyutların her ikisini de içinde barındırır. Anayasanın amacı insanların birlikte eylemde bulunma kabiliyetini, muhalefeti ve çoğulluğu eritmek değil; farklı mecralarda örgütlenerek bir araya gelen insanların yarattığı gücü, katılımcı muhalefeti ve çoğulluğu kurumsal bir fren ve denge sistemiyle, federatif bir anlayışla sağlamlaştırmaktır. Arendt'e göre muhalefet, çekişme ve antagonizma gücü azaltmaz; tam tersine artırır; çoğulluk ve katılım istikrarın garantisidir. Rousseaucu cumhuriyetin ve Jakobenizm'in en büyük hatası bunu kavrayamamasıdır. Kamusal özgürlüğü yaşatma amacı taşıyan anayasal düzenin istikrarı ve esenliği, müzakere ve uzlaşmaya olduğu kadar çekişme ve antagonizmaya; işbirliğine olduğu kadar çoğulluğa imkân tanımasına bağlıdır. Özgürlükçü bir anayasa ancak hukuki ve kurumsal düzenlemeleri sürekli tartışma konusu hâline getiren kamusal itiraz ve münakaşalarla duran bir yasalar bütünü olmaktan kurtulur. Bu bakımdan anayasa yapma edimi "konunun uzmanlarına" bırakılacak teknik bir mesele olmadığı gibi, bir seferde olup biten bir etkinlik de değildir. Anayasa süregiden kamusal tartışmalarla sınırları ve içeriği sürekli müzakere edilen politik bir tartışma ve çekişme alanıdır.⁶⁰

Arendt'in politikanın temel meselelerinden biri olan meşruiyet problemine kayıtsız kaldığını, hattâ meşruiyet sorununa merkezî bir önem atfetmekten ısrarla kaçındığını öne süren yazarlar olmuştur. Fakat bu epey yanıltıcı bir iddiadır. Arendt, meşruiyet kavramının kendisine değil, meşruiyetin politik alanı aşan bir mutlağa atıfla tanımlanmasına itiraz eder. Politik alanı hep bir mutlak hareketle düşünmek, bir mutlak arayışına yönelmek, sadece Platoncu politik felsefesine, mutlak egemenlik teorilerine veya her şeyi tarihsel belirlenime havale eden Hegelci-Marxçı tarih felsefesine özgü bir kusur olarak kalmamış, politik düşüncenin diğer kulvarlarına da sıçramıştır. Örneğin Arendt'in, "natüralist" eğilimlerinden arındırıp yeniden yorumlayarak kendine mâl ettiği sözleşme geleneği, politik meşruiyeti daha yüksek ve fenomenal dünyayı aşan başka bir yasada, "doğal hukuk"ta temellendirmeye girişmiştir. Arendt benzer bir yö-

⁵⁹ Habermas'ın, Arendt'in güç kavrayışının "iletişimsel" boyutunu vurgulayan makalesi için bkz. Jürgen Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Philosophical-Political Profiles*, çev. Frederick Lawrence, Cambridge: The MIT Press, 1983.

⁶⁰ Bu nedenle Arendt'in anayasalcılık anlayışı "agonistik anayasalcılık" olarak tanımlanabilir. Bu ifadeyi Smith'in çözümlemesinden ödünç alarak kullanıyorum: Verity Smith, "Dissent in Dark Times", s. 103-104.

nelimi Kant'ın ahlâk ve politika felsefesinde de görür: Ahlâk yasası ışığında tanımlanan Kantçı hak/hukuk anlayışı (*Rechtslehre*), anayasal cumhuriyeti, aşkunsal bir zeminde temellendirme amacı taşır. Oysa Antik Yunan ve Roma'da yasaların meşruiyetini belirlemek için politika dışında bir kaynağa başvurma gereği duyulmadığına dikkat çeker Arendt. Antik Yunan'ın politik evreninde *nomos*, eylem de dâhil olmak üzere bütün insani etkinlikleri sınırlandırmanın, aksi halde had safhada kaotik bir hâl alacak insani dünyaya bir nebze düzen ve istikrar sağlamanın bir aracıdır. Yasalar (*nomoi*) doğal olmaktan (*physis*) ziyade insan eseridir ve yasaların meşruiyeti daha yüksek bir yasayı, aşkın bir kaynağı gerektirmez. Benzer bir şekilde Roma'nın politik kavram dağarcığında *lex*, *nomos* kavramından tamamen farklı bir içerik taşımakla birlikte, politik alanı aşan bir meşruiyet zeminine ihtiyaç duymaz. Yasalar, meşruiyetini karşılıklı verilen sözlerden ve taahhütlerden alan, insanlararası ilişkileri düzenleyen bir anlaşma ve sözleşmeler bütünü, politik birliğin sağlanmasını mümkün kılan temel dayanak noktasıdır.⁶¹ Tıpkı uluslararası sözleşmeleri olduğu gibi yasaları da meşru kılan, karşılıklı verilen sözler ve taahhütlerdir. Modern politik düşüncede Montesquieu ile birlikte yeniden hatırlanan bu meşruiyet anlayışı, yasaları politik bir müzakere ve etkileşim alanı olarak görür.

Amerikan Devrimi'nin önderleri ("kurucular") cumhuriyetin meşruiyetinin kamusal özgürlüğü tesis eden ve temel hakları garanti altına alan anayasadan, yani insani ilişkileri düzenleyen politik bir sözleşmeden kaynaklandığını kabul ederek Montesquieu'nün takipçisi olmuşlardır.⁶² Jefferson'ın, *Bağımsızlık Bildirgesi*'nde temel hak ve özgürlükleri açıklarken sarf ettiği, "Biz şu gerçeklerin apaçık olduğunu kabul ediyoruz," sözünü hatırlatan Arendt, her ne kadar "kurucu atalar" eylemlerinin felsefi önemini yeterince kavrayamamış olsalar ve yer yer geleneğin mutlakçı diline başvursalar da Amerikan Devrimi ile birlikte temeldelikten (*foundationalism*) sıyrılan bir meşruiyet anlayışının tarih sahnesinde tecessüm ettiğini belirtir.⁶³ Politik dönüşümün ve devrimlerin hep bir mutlağa (halk egemenliği, milli devlet, tarih, kültür) meylederek kötürümleştirdiği Avrupa bağlamından farklı olarak Amerikan Devrimi, yerelden yukarıya doğru örgütlenme modeliyle; politik özgürlüğü tesis etmeye yönelik anayasalcılığıyla; çoğulluğu ve katılımı esas alan federatif cumhuriyetçilik anlayışıyla; örgütlü muhalefeti, kurucu gücü (*constituent power*) canlı tutan asıl kaynak olarak gö-rüşüyle; bir nevi haklar manifestosu olan *Bağımsızlık Bildirgesi* ve özgürlükçü

⁶¹ Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 186-188.

⁶² Bu konuya ilişkin ayrıntılı ve yetkin bir tartışma için bkz. Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, s. 220-221.

⁶³ Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 192-194.

bir anayasa ile taçlandırılmış olmasıyla devrim tarihinde müstesna bir yere sahip bir *constitutio libertatis* deneyimidir.⁶⁴

Arendt'in Amerikan Devrimi'ne ilişkin çözümlemesinden yola çıkarak onun temsili demokrasiyi onayladığı sonucuna varmak büyük bir yanlış olur.⁶⁵ Zira *Devrim Üzerine*'nin son bölümünde Arendt, temsili demokrasinin yavaş yavaş perçinlenmesiyle, etkin yurttaşlık ve kamusal özgürlük deneyiminin oligarşik parti sistemi ve tüketim toplumunun ikili baskısı altında yok olmaya yüz tuttuğunu dile getirir. Ancak Arendt'in eleştirilerini Marcuse'nin, teknolojik rasyonalitenin ve "yeni kapitalizm" in ideolojik tamamlayıcısı olan iktidar ve denetim ağının beraberinde yepyeni bir totalitarizm türünü getirdiği iddiasıyla, dolayısıyla anayasal demokrasinin aldatıcı bir görünümünden, bir yanlış bilinçten ibaret olduğuna yönelik savıyla karıştırmamak gerekir.⁶⁶ Sivil özgürlüklerin garanti altına alındığı bir anayasal demokrasi bütün zaafalarına rağmen önemli bir kazanımdır. Bu bakımdan temsili demokrasiyi totalitarizm gibi gerek sivil hakları gerekse politik özgürlüğü külliyen tasfiye eden bir rejimle özdeşleştirmek, meseleye Arendt'in perspektifinden bakacak olursak, ciddi bir görme bozukluğuna işaret eder.⁶⁷ Peki, öyleyse Arendt neden temsili demokrasi konusunda bu denli eleştireldir? Ve daha önemlisi temsili demokrasiye alternatif olabilecek, kamusal özgürlüğü ve tartışmacı cumhuriyetçiliği yaşatabilecek örgütlenme ve politik katılım biçimi ne olabilir?

Temsili demokrasi ve onun en temel ayağı olan parti sistemi, geniş kesimlerin kamusal hayattan çekilerek yalnızca seçimden seçime politikaya iştirak etmesine neden olur. Üstüne üstlük mutlak ve bölünmez birlik fikrini mirasçısı olduğu milli devlet sisteminden devralan siyasi partilerin birçoğu, parti içi demokrasinin ve özgür tartışma atmosferinin rafa kaldırdığı oligarşik ve otokratik bir yapıya sahiptir. Politikayı sınırlı bir kesim için bir nevi mesleki kariyere

⁶⁴ Fransız Devrimi ise Arendt için adeta Amerikan Devrimi'nin tam birantitezi gibidir: büyük ölçüde "sosyal soruna" kilitlenerek *constitutio libertatis* hedefinden uzaklaşmış, bölünmez bütünlüğün garantisi saydığı mutlak (ve milli) egemenlik fikriyle (ki milli devlet projesinin köşe taşıdır) sakatlanarak çoğulluğu bir tehdit olarak algılamış, anayasa yapma edimini katılımcı ve gücünü insanlardan alan bir politik etkinlik değil, uzmanlar tarafından kotarılan teknik bir süreç olarak görmüştür.

⁶⁵ Arendt'in temsili demokrasiye yönelik sert eleştirilerini, onun modern demokrasinin kazanımlarını idrak edemeyen "ütopik" ve arkaik cumhuriyetçiliğinin işareti olarak gören yorumcular vardır. Örneğin bkz. George Kateb, "The Questionable Influence of Arendt (and Strauss)", *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War II*, Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes ve Elisabeth Glaser-Schmidt (der.), New York: Cambridge University Press, 1995, s. 29-43.

⁶⁶ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston: Beacon Press, 1964.

⁶⁷ Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, s. 232-233.

dönüştüren parti sisteminin en bariz kusuru, yurttaşları politikaya doğrudan katılmaya teşvik etmemesi, hattâ katılımı önleyici bir fren vazifesi görmesidir. "Bugün demokrasi olarak adlandırdığımız," der Arendt, "azlığın, sözüm ona çokluğun çıkarları doğrultusunda hüküm sürdüğü bir yönetim biçimidir." Ve ekler: temsili demokrasinin neredeyse oligarşik bir eğilim göstermesinin nedeni, "kamusal özgürlüğün belirli bir kesimin ayrıcalığı hâline gelmiş olmasıdır."⁶⁸ Seçmenlerin, muhtelif baskı grupları ve lobicilik faaliyetleri aracılığıyla, temsilcileri kendi çıkarları ve sosyoekonomik ihtiyaçları doğrultusunda hareket etmeye zorladığı yadsınamaz. Fakat kapitalizmin muhtelif baskılarıyla giderek güçlenen bu eğilim, politikanın, ihtiyaçların ve özel çıkarların ablukası altına girmesini, kamusal hayatın (Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki sivil toplum çözümlemesinde belirttiği gibi) bir "ihtiyaçlar sistemi"ne dönüşmesini, "sosyal" in politik olanı maskeleyişini ve ortak dünyanın anlam ve önemini yitirerek bir mübadele pazarına evrilmesini beraberinde getirir. Kamusal alanın, ihtiyaçların ve özel çıkarların gölgesinde kalarak tutulması, politik hayatın "yönetim" meselesine indirgenip teknokratlara ve uzmanlara havale edilmesiyle, yurttaşların çalışmak ve tüketmekle geçen bir "özel hayat"la yetinmesiyle ve kamusal yurttaşın *animal laborans*'a dönüşmesiyle başlar. Elbette anayasal demokrasilerde kamusal özgürlüğün parladediği, yurttaşların kendi özel çıkarlarının korunmasıyla yetinmeyerek politik hayata iştirak ettiği anlar da söz konusudur. Vietnam Savaşı protestoları, öğrenci hareketi, sivil haklar hareketi, düşünce ve ifade özgürlüğünün devlet güvenliği gerekçesiyle sınırlandırılmasını protesto eden yurttaş inisiyatifleri Amerika'da kamusal özgürlüğün parladediği anlardır. Fakat Arendt, yurttaşları politik hayata daha sağlam bağlarla tutturacak olan örgütlülük biçiminden ve katılımcı müesseselerden yoksun kaldığı müddetçe, kamusal özgürlüğün, kapitalist tüketim toplumunun sosyoekonomik baskı karşısında yaşamasının neredeyse imkânsız olduğunu belirtir. Kurucu gücün (*constituent power*) asıl kaynağı olan kamusal özgürlüğün yaşamasına ve temsili demokrasinin açmazlarının aşılmasına olanak sağlayacak olan örgütlenme biçimi "konsey sistemi"dir. Fransız Devrimi'nde, Jefferson ile birlikte Amerikan Devrimi'nde, Paris Komünü'nde, Sovyetler konseyiyle Rus Devrimi'nde, I. Dünya Savaşı sonrasında Almanya ve Avusturya'da alevlenen devrimlerde adeta bir kıvılcım gibi bir parıldayıp bir sönen, sonra küllerinden yeniden doğup tarih sahnesinde gene belirmesine rağmen milli devlet ve parti sistemi karşısında tekrar tekrar yenilgiye uğrayan bu örgütlenme biçimini, devrimci ve cumhuriyetçi geleneğin "kayıp hazinesi" diyerek selâmlar Arendt.⁶⁹

⁶⁸ Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 268.

⁶⁹ Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 262. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, "Thoughts on Politics and Revolution", *Crises of the Republic*, s. 231. Arendt ile yapılan bu mülâkatın

Arendt'in kamusal alan ve tartışmacı cumhuriyetçilik kavrayışını tamamlayan bir örgütlenme modeli olan konsey sistemi, her yurttaşın yerel düzeyden başlayarak politikaya katılım olanağı sunan bir "devrimci-cumhuriyetçi" müessesesidir. Konsey sistemi, iktidarı federe birimlere, birbirini dengeleyebilecekleri ve denetleyebilecekleri bir biçimde yatay olarak yaymasından ötürü tam mânâsıyla etkin yurttaşlık modelini hayata geçirir. Politika felsefesi tarafından ihmal edilmiş bu politik fenomenin, bu katılımcı örgütlenme modelinin mazisi epey eskidir. Fransız Devrimi'nin hemen ardından ortaya çıkan belediye meclisleri ve kamusal alanın etkin bir parçası olan bağımsız kulüp ve topluluklar, konsey deneyiminin ilk örnekleridir.⁷⁰ Bu meclisler ve dernekler yerel düzeyde etkin yurttaşlığı teşvik etmenin yanı sıra ulusal meclise gönderdiği delegelerle yereli ulusala bağlayan bir köprü vazifesi de görmüştür. Benzer bir şekilde Amerikan Devrimi'nin filizlenmesinde hayati bir rol oynayan yerel meclis sistemi, her yurttaşın kendi yaşadığı bölgede tartışma, müzakere ve karar alma sürecine katılım imkânı sunmuş, ortak bir kamusal ruhun yaratılmasına katkıda bulunmuş, yerel düzeyden başlayarak federatif ve çoğulcu bir tartışma kültürünün tesis edilmesini mümkün kılmıştır. Arendt, Jefferson'ın, tartışmaya ve katılıma dayalı olarak kamusal özgürlüğü yaşatacak olan bu yerel meclis sistemine yeni cumhuriyetin politik ve anayasal yapısında yer açmak için harcadığı bütün çabaya, bir tür federatif konsey sisteminin benimsenmemesi durumunda devrimci ve katılımcı ruhun kaybedileceğine yönelik uyarısına rağmen, yeni kurulan cumhuriyetin çok daha azıyla yetindiğini, yani devletin gücünün sınırlandırılması, özel çıkarların ve sivil hakların korunması hedefine odaklandığını belirtir. Temsili demokrasi, kamusal özgürlüğe ve tartışmacı cumhuriyete galebe çalmıştır.

20. yüzyılda ilk olarak Rusya'da, daha sonra Almanya ve Avusturya'da ve son olarak 1956 sonbaharında "Macar Devrimi"nde karşımıza çıkan konseyler, profesyonel devrimcilerin değil, sıradan yurttaşların oluşturduğu, devletten ve mevcut siyasi partilerden bağımsız kamusal örgütlülük biçimini alır. Başlangıçta çok daha küçük çaplı gruplar –mahalle konseyleri, meslek konseyleri, fabrika ve işçi konseyleri gibi– olarak örgütlenen konseyler, anayasal düzenin ve politik hayatın vazgeçilmez bir unsuru olma talebini dile getirmiştir. Arendt, "aşağıdan başlayan, yukarı doğru uzanan ve bir parlamentoda son bulan tamamen farklı bir örgütlenme ilkesini" haiz bu modeli, yurttaşları edilgenleştiren temsili demokrasinin açmazlarına "tek alternatif" olarak sunacak kadar önemser. Arendt'in katılım ve kamusalılığa yaptığı güçlü vurgu, akla bir yandan

Türkçe çevirisi için bkz. Hannah Arendt, "Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler", çev. Devrim Sezer ve Ünsal Doğan Başkır, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, Haziran 2009, sayı 4, s. 87-109.

⁷⁰ Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 239.

1960'lardan itibaren yeniden canlanan cumhuriyetçilik ve katılımcı demokrasi ekolünü, diğer yandan da Habermas'ın (kısmen Arendt'ten esinlenerek yeniden yapılandığı) kamusal alan ve tartışmacı demokrasi kavrayışını getirir:

Konseyler şunu dile getirir: biz katılmak istiyoruz; tartışmak istiyoruz; sesimizin kamusal alanda duyulmasını istiyoruz ve yaşadığımız ülkenin politik kaderini belirleme imkânına sahip olmak istiyoruz. Bütün bir ülke bir araya gelebilmemiz ve kaderimizi belirleyebilmemiz için çok büyük olduğundan, bazı kamusal mekânlara ihtiyaç duyuyoruz. Oylarımızı kullandığımız sandık şüphesiz çok küçük; orada sadece bir kişiye yer var. Siyasi partiler de pek yetersiz; onların gözünde çoğumuz, manipülasyon yoluyla idare edilecek seçmenlerden başka bir şey değiliz. Fakat eğer onumuz masanın etrafına oturur ve içimizden her biri kendi kanaatlerini dile getirir ve diğerlerinin kanaatlerini dinlerse, işte o zaman kanaat alışverişi vasıtasıyla rasyonel bir kanaat oluşum süreci gerçekleşebilir. Böylelikle, hangimizin bir üst konseyde kendi perspektifimizi en iyi ifade edebileceği ortaya çıkacaktır; ki bir üst konsey, bizim bakış açımızın, başkalarının görüşlerinin etkisiyle, daha da açıklık kazandığı, gözden geçirildiği veya yanlışlandığı yer olacaktır.⁷¹

Politik Etik: Kanaat Temelli Rasyonalite ve Genişlemiş Zihniyet

Çoğulluk ve tartışmaya dayalı kamusal alan ve cumhuriyetçilik kavrayışının Arendt'in perspektifine gizil bir normatif yön kattığına hiç şüphe yok. Ancak Arendt'in, normatif gerektelendirmeyi amaçlayan politika felsefesinin beraberce hep metafizik ve temelci bir boyutu getireceği, politikaya zaman ve deneyim ötesi mutlak standartlar dayatacağı endişesinden kurtulamadığını daha önce vurgulamıştık.⁷² Bu endişenin onu ahlâk ve politika arasındaki ilişkiyi irdelemekten, politikanın normatif temellerini tartışmaktan alıkoymadığını, deyim yerindeyse, onun politika kavrayışını havada asılı bıraktığını söylemek de mümkün.⁷³ Bununla birlikte Arendt'in eserinde bu endişenin kısmen yumuşadığı

⁷¹ Hannah Arendt, "Thoughts on Revolution and Politics", s. 232-233.

⁷² Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, New York: Cambridge University Press, 2004, s. 59; Dana Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, s. 95, 116.

⁷³ Arendt'in normatif gerektelendirmeden ve politikanın ahlâki temelleri üzerine düşünmekten ısrarla kaçınması, literatürde önemli (ve sonuçlandırılmayan) bir tartışma konusudur. Örneğin Benhabib, Arendt'in son tahlilde radikal bir temellilik karşıtı perspektife sahip olmadığını; çünkü *İnsanlık Durumu*'nda ortaya konan çerçevenin antropolojik bir evrenselcilik içerdiğini, bunun da normatif temellendirme yönünde atılmış bir adım olduğunu vurgular. Bkz. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Han-*

anlar da var. Bilhassa 1960'lardan itibaren kaleme aldığı bazı makaleleri ve 1970'lerin başında yargı gücünü tartışmak amacıyla verdiği "Kant Dersleri", bu yumuşamanın kendini hissettirdiği yerlerdir. Söz konusu metinlerde, pek fazla ayrıntılandırmadığı ve olgunlaştırmadan bıraktığı; ama *İnsanlık Durumu* ve *Devrim Üzerine*'de ortaya konan çoğulluğa ve tartışmaya dayalı kamusal alan ve cumhuriyetçilik anlayışının bir uzantısı olarak okunabilecek, dahası kendi politika teorisindeki normatif boşluğu bir parça da olsa dolduran bir "kanaat temelli politik rasyonalite" kavrayışıyla karşılaşırız. Her ne kadar Arendt kendi politika teorisini normatif bir zeminde temellendirmekten imtina etmiş olsa da çoğulluk fikrine dayalı bu *doksa* temelli rasyonalite kavrayışı, Arendtçi bir "politik etik" için pekâlâ bir ilham kaynağı, bir başlangıç noktası olabilir.⁷⁴

Kamusal alanın çoğul ve görelî kanaatler alanı olduğunu, bu yüzden geçerliliği sorgulanamaz mutlak hakikat fikrinin kamusal hayatın ruhuna aykırı ve esas itibarıyla politika karşıtı bir tutumun yansıması olduğunu söylemiştik. Politikanın bakış açısından her türlü mutlak hakikat fikri, "ileri sürdüğü geçerlilik iddiası bakımından kanaatin karşıtıdır": "Hakikat kendi içinde 'zorlayıcı' bir unsur barındırır" ve ikna yoluyla değişmesi söz konusu değildir; çünkü hakikat iddiası taşıyan (rasyonel veya olgusal) önermelerin "içeriği ikna edici değil, zorlayıcı mahiyettedir" ve "tartışmaya meydan vermeyen" "monolojik" bir yapıya sahiptir.⁷⁵ Hakikat fikrinin politik açıdan "despotik bir karakteri" olması bu yüzden. Oysa "hakikatten kanaatlere kayma, tekil haldeki insandan çoğul haldeki insanlara kayma anlamına gelir."⁷⁶ Bir çoğulluğun oluşturduğu kamusal alanda söz konusu olan hakikat arayışı değil, daha ziyade "müşterek dünya üzerine makul bir görüş alışverişiyle bu müşterek dünyada hangi tür eylem tarzında bulunulacağı, hangi tür şeylere yer verileceği" gibi hususlar, bir başka deyişle "yargı ile karardır."⁷⁷ Kanaatler tartışma ve müzakere esnasında oluşur. Bu yüzden kanaatlerin oluşma süreci "diyalojik" veya "iletişimsel"dir. Ancak kanaatlerin böyle bir etkileşim süreci içinde oluşması, kamusal alanda her zaman kusursuz bir uzlaşmaya varıldığı anlamına gelmez. Bilakis tartışma ve mü-

zakere süreci "agonistik" bir boyutu da içinde barındırır; çünkü farklı kanaatlere sahip insanların aynı dünyada karşılaşması, çoğunlukla anlaşamama, antagonizma veya çekişme ihtimalini de beraberinde getirir. Kanaat (*doksa*) kavramının etimolojik kökenine dikkat çeken Arendt, sözcüğün Yunanca *dokei moi*-den geldiğini vurgular: "bana öyle geliyor ki." Arendt, yurttaşlararası etkileşimde şiddetin değil, iknaya dayalı tartışmanın ve görüş alışverişinin egemenliğini kabul eden Yunanlıların, inandırıcı ve ikna edici konuşmaya *peitein* adını verdiklerini, bunu da kamusal hayata kendine özgü hususiyetini kazandıran politik bir tartışma biçimi saydıklarını hatırlatır.⁷⁸ Kamusal alana çıktığı andan itibaren bütün görüşler bambaşka şekillerde yorumlanabilir, hiçbir kanaat veya yargı hükmü tek bir anlam taşımaz; çünkü insanlar müşterek dünyada muhtelif şekillerde konumlanmışlardır ve ortak meseleleri farklı açılardan görüp tartışmaya açabilirler. Ancak bu, kanaatlerin salt öznal ve keyfî yargıların ifadesi olduğu, görelî kanaatlerden ortak bir yargıya varılamayacağı veya insanların birbirleriyle rasyonel bir iletişime giremeyecekleri anlamına gelmez. Kanaatler ve görünüm alanı olan kamusal hayatta mutlak bir nesnellik ve mutlak görellilik aynı madalyonun iki yüzü gibidir. "Kanaat ve yargı," der Arendt, "hiç şüphesiz aklın yetileri arasında yer alır." Fakat "politik bakımdan büyük önem taşıyan bu rasyonel yetiler politik ve felsefî düşünce geleneği tarafından neredeyse tamamen ihmal edilmiştir."⁷⁹ İnsanlar, kamusal alandaki görüş oluşumu ve alışverişi vasıtasıyla mutlak değil, daha ziyade öznelerarası geçerlilik taşıyan yargılara ulaşabilir ve ancak böyle bir tartışma ve ikna süreci esnasında ortak meseleleri başka açılardan görerek değerlendirmeyi başarabilirler; başka bir deyişle, başkalarının kanaatlerindeki haklılık payının farkına varabilirler.⁸⁰ Arendt'in "temsîlî düşünme" ve "genişlemiş zihniyet" olarak adlandırdığı bu kanaat temelli politik rasyonalite biçimini açıklarken başvurduğu en temel felsefî dayanak noktası, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*' başlıklı üçüncü *Kritik*'idir.

Arendt'in "insanın zihinsel yetileri arasında en politik olanı" saydığı *yargılamayı* ele alırken, Kant'ın doğrudan ahlâk ve politika felsefesine değil de estetik

nah Arendt, s. 195. Aynı hususa dikkat çeken bir başka yorum için bkz. Ronald Beiner, "Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue", s. 105118.

⁷⁴ Nitekim Benhabib bu yönde bir adım atarak Arendt'in yarım kalan yargı teorisinden (Aristoteles ve Kant'ı buluşturan) bir normatif perspektif çıkarılabileceğini öne sürer: Seyla Benhabib, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought", *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity Press, 1992, s. 121-144.

⁷⁵ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 239-240 [s. 287-288].

⁷⁶ A.g.e., s. 235 [s. 282].

⁷⁷ A.g.e., s. 223 [s. 265].

⁷⁸ A.g.e., s. 222, 237 [s. 264, 285].

⁷⁹ Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 229.

⁸⁰ Arendt 1954 yılında yazdığı, ama ancak ölümünden sonra yayımlanan "Felsefe ve Politika" başlıklı makalesinde, Sokrates'in diyalektikliğinin amacının da hakikat ve kanaat arasında bir karşıtlık kurarak kanaatler ve görünüm alanı dünyasını itibarsızlaştırmak olmadığını; bilakis dünyanın farklı kişilere nasıl göründüğünü tartışmaya açarak, insanların kanaatlerindeki hakikat payını gün ışığına çıkarmak olduğunu belirtir. Arendt'e göre Platon'un *Theaitetos*'ta, Sokrates'in felsefî etkinliğini tanımlamak için kullandığı "ebelik sanatı"nın esas anlamı budur. Hannah Arendt, "Philosophy and Politics", *Social Research*, cilt 57, no 1, 1990, s. 73-103. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, "Socrates", *The Promise of Politics*, s. 14-15.

üzerine yazdığı üçüncü *Kritik*'e dönmesi ilk bakışta bir hayli yadırgatıcı görünebilir. Ancak Arendt, üçüncü *Kritik*'in, Kant'ın mevcut ahlâk ve politika felsefesinden ayrılan, hattâ Kant'ın kendisinin bile farkında olmadığı örtük bir politika felsefesini içerdiğini öne sürer. Arendt her zaman olduğu gibi burada da bir filozofu kendi amaçları doğrultusunda yorumlamayı seçtiği, kıyıda kalmış kavramlardan ve geliştirilmeden bırakılmış argümanlardan kendi politika teorisini oluşturmayı tercih ettiği için, bu yorumun Kant'a sadık kalıp kalmadığını tartışmak mânâsız olur.⁸¹ Asıl yanıtlanması gereken soru, Kant'ı yorumlarken Arendt'in ne yapmaya çalıştığı ve neyi büyüteç altına aldığıdır.

Kant, mevcut ahlâk ve politika felsefesinde fenomenal dünyadaki kanaatlerin çoğulluğunu değil, pratik akıl tarafından varsayılan numenal dünyaya atfıla temellendirilmiş ahlâk yasasını merkeze alan bir tutum benimser. Ancak sorun şu ki Kant'ın pratik felsefesine esas rengini veren ahlâk yasası, "monolojik" ve irade temelli bir evrenselcilik üzerine kuruludur.⁸² Kant'ın buradaki temel hareket noktası, kamusal eylem ve kamusal özgürlükten ziyade irade, ahlâki otonomi ve özgür seçim (ki her üçü de özgürlüğün kaynağının kişinin "kendini belirleme" gücü olduğunu varsayar) kavramlarıdır. Bu nedenle Kant, politikayı ahlâkın bir uzantısı olmaya indirgeyen, bireyci bir politika tahayyülünü öne çıkaran bir filozoftur. Oysa üçüncü *Kritik*'te Kant'ın bakışı, görünüm ve çoğul kanaatler alanı olan kamusal hayata, fenomenal dünyadaki görünümünü yargılayarak kendi kanaatlerini oluşturan ve paylaşan fenomenal insanlara, fenomenal dünyada geçerli olan diyalojik ve kanaat temelli rasyonaliteye çevrilir. İşte Arendt bu yüzden kaleme alınmamış; ama gün ışığına çıkarılmayı bekleyen bir başka politika felsefesinin nüvesinin üçüncü *Kritik*'te yer aldığı kanısındadır. Arendt, gerek yarım kalan "Kant Dersleri"nde gerekse *Geçmiş ve Gelecek Arasında*'da yer alan "Kültürdeki Kriz" ve "Hakikat ve Politika" başlıklı makalelerinde, "politik bir varlık olarak insanın en temel yetilerinden biri olan" ve "politik kanaatlerimizle ortak bir niteliğe sahip olan" yargı gücümüzü mercek altına alarak, politik etkileşime "temel" teşkil eden bir rasyonalite ve "diyalojik bir politik etik" ortaya koymayı hedefler. Adeta temelci olmayan bir normatif

⁸¹ Ronald Beiner'in da belirttiği gibi, Arendt'in üçüncü *Kritik*'ten hareketle geliştirdiği yargı teorisi Kant'ın değil, Arendt'in politika felsefesini anlamak için bir kılavuz olabilir. Zira Kant'ın pratik felsefesi için (ahlâk ve politika teorisi) bakılması gereken metinler, ikinci *Kritik* ve *Grundlegung*'un yanı sıra politika üzerine yazıları ve *Rechtslehre*'dir. Bkz. Ronald Beiner, "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures", *Philosophy in a Time of Lose Spirit: Essays on Contemporary Theory*, s. 184-194.

⁸² Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, s. 27.

temel, kamusal alanın ve politikanın kendine özgü yapısı içinden türetililecek bir etik perspektif peşindedir.⁸³

Arendt'in çözümlemesinin varacağı sonucu daha iyi anlamak için bu noktada Kant'ın yargı teorisine kısaca değinmemiz gerekir. Kant'a göre yargıda bulunurken fenomenal dünyadaki tikel nesneleri evrensel bir kural, ilke veya yasayla ilişkilendirerek anlamaya çalışırız. Bu nedenle yargılama, bir nesnenin veya görünümün belli bir kurala uyup uymadığını belirleme yetisidir. Bir nesneyi var olan bir evrenselin altına yerleştirerek değerlendiriyorsak, söz konusu olan belirleyici yargıdır. Ancak bir görünümü veya nesneyi altına yerleştireceğimiz bir evrensel yoksa, bir başka deyişle yargılama esnasında tikelden evrensele ulaşmaya çalışıyorsak, söz konusu olan düşünömsel yargıdır. Kant'ın, estetik beğeni başlığı altında irdelediği bu ikinci yargı türü, kişinin yalnızca kendi bireysel kanaatlerine yaslanarak değil, aynı zamanda "ortak duyu"ya (*sensus communis/common sense*) atfıla yargıda bulunabilmesine bağlıdır. Hâlihazırda bir evrensel kural olmadığından, yargılarımız başkalarının desteğini alabildiği ölçüde geçerlilik (ve bir nevi evrensellik) kazanır.⁸⁴ Burada Arendt'in kamusal alan ve cumhuriyetçilik kavrayışına ışık tutan, iletişime dayalı ama çekişmeyi ve çoğulluğu dışlamayan, dahası kanaatlerin görelliliğinden sınırlı (iletişime dayalı) bir evrensellik geçişi mümkün kılan bir akıl yürütme biçimi ile karşılırız. Arendt, bir yandan yargılarımızın ifadesi olan kanaatlerimizin hemen her zaman tartışmaya açık olduğunu ve çekişme konusu olabileceğini öne sürer; fakat diğer yandan yargımızın gücünün başkalarıyla potansiyel bir anlaşmaya dayandığını bize hatırlatmayı da ihmal etmez: "Yargıda bulunan kişinin tek yapabileceği, sonunda kendisiyle anlaşacakları umuduyla, 'başkalarının rızasını kazanmaya çalışmaktır.'" ⁸⁵ Yargıda bulunurken kendimizi daima, sonunda şu veya bu şekilde anlaşmaya varmayı umduğumuz başkalarıyla varsayımsal bir iletişim içinde buluruz: "Yargı, kendine özgü geçerliliğini bu potansiyel anlaşmadan alır." Kanaatimizin kendi özgüllüğünden sıyrılıp belli bir genelliğe ulaşması; bir başka deyişle başkalarının rızasını alarak geçerlilik kazanması, kişinin kendini başkalarının yerine koyarak düşünebilmesinden, meselelere daha geniş bir ufkun içinden bakarak yaklaşabilmesinden geçer. Arendt, Kant'ı izleyerek, başkalarının kanaatlerini dikkate alarak düşünebilme becerisine "temsili düşünme" veya "genişlemiş zihniyet" der.⁸⁶ Fakat Kant'tan farklı olarak bu akıl yürütme biçiminin estetik alanla sınırlandırılmayacağını,

⁸³ Jeffrey C. Isaac, *Arendt, Camus and Modern Rebellion*, New Haven: Yale University Press, 1992, s. 105-117. Ayrıca bkz. Dana Villa, *Politics, Philosophy, Tenor*, s. 116.

⁸⁴ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ronald Beiner (yay. haz.), Chicago: The University of Chicago Press, 1982, s. 70-73.

⁸⁵ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 222 [s. 264].

⁸⁶ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, s. 74.

kişinin kendini başkasının yerine koyarak konuşma, eyleme ve yargılama kabiliyetinin ahlâki ve politik bir önem taşıdığını; hattâ genişlemiş zihniyetin bizatihi kendisinin politik düşünmenin nişanesi olduğunu belirtir:

Politik düşünme temsildir. Belli bir meseleye farklı bakış açılarından bakarak; o sırada orada bulunmayan kimselerin bakış açılarını kafamda canlandırarak bir görüş oluştururum; yani onları temsil ederim. Bu temsil süreci, başka bir yerde duran, dolayısıyla dünyaya farklı bir açıdan bakan kimselerin kanaatlerinin körü körüne benimsenmesi anlamına gelmez; bu ne bir empati, yani başka biri olmak ya da başka biri gibi hissetmek sorunudur, ne de kafa sayısını toplayıp çoğunluğa katılmak. Burada söz konusu olan şudur: kendi kimliğimi yitirmeden bilfiil bulunmadığım bir konuma kendimi koyarak var olmak ve düşünmek. Bir meseleyi zihnimde tartarken ne kadar çok insanın bakış açısını kafamda canlandırır ve şayet onların yerinde olsaydım nasıl hissedeceğimi ve düşüneceğimi ne kadar iyi tahayyül edebilirsem, temsili düşünce yetim de o kadar güçlenecek, nihai vargılarımın, yani kanaatimin geçerliliği de o denli artacaktır. [İnsanların yargıda bulunmasını mümkün kılan 'genişlemiş zihniyet'te söz konusu olan bu yetidir (...)]. Bu kanaat oluşum süreci, kişinin düşünürken ve zihnini kullanırken kendisini onların yerine koyduğu kişiler tarafından belirlenir; imgelemin bu biçimde kullanılabilmesinin yegâne koşulu ilgiden arınmış olmaktır, yani kendi özel çıkarlarından/ilgilerinden kurtulmuş olmak (...). Bir yargının olduğu kadar bir kanaatin kalibresi de tarafsızlık derecesine bağlıdır.⁸⁷

Arendt, temsili düşünme yetisinin kamusal alana özgü politik bir akıl yürütme biçimi olduğunu vurgulayarak, Platon'dan itibaren politika felsefesi kanonunun bir tür yanılsama ve yanlış bilinç alanı diyerek bir kenara attığı çoğul kanaatler dünyasına saygınlığını geri vermeyi hedefler. Politikanın mayasını oluşturan kanaatler, evrensellekle hiçbir rabıtası olmayan irrasyonel görüşümler değildir. Temsili düşünme becerisi insanlararası/diyalojik, dünyevi ve rızaya dayalı bir evrenselleğe yükselmemizi mümkün kılan, bu yönüyle yadsınamaz bir ahlâki yönelime sahip rasyonel bir yetidir. Bu bakımdan Arendt'in kanaate itibarını geri verme çabası tartışma ve çoğulluğa dayalı, kamusal alandaki kolektif tartışma sürecine katılımın; yani etkin yurttaşlığın içkin değerini vurgulayan bir politika kavrayışının savunusudur.

⁸⁷ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 241-242 [s. 290-291].

Sonuç

Tartışmamızın temel hareket noktası Arendt'in politika teorisinin merkezî kavramının çoğulluk olduğu, bu kavramın onun kamusal alan, cumhuriyetçilik ve politik rasyonalite anlayışının tam kalbinde yer aldığıdır. Bu çözümlemenin ışığında Arendt'in perspektifinin çağdaş politika felsefesindeki yerine kısaca değinerek tartışmamızı sonlandıralım.

Arendt'in çağdaş politika felsefesine en önemli katkılarının biri, çoğulluk kavramını liberal geleneğin çizdiği ufkun dışına taşıyarak ele almasıdır. Liberal politika felsefesi, çoğulluğu "çoğulculuk" başlığı altına yerleştirir ve daha ziyade bireyci bir içerikle, çıkar, yaşam tarzı ve tercihlerin çeşitliliğine izafe ederek yorumlar. Oysa Arendt, sosyoekonomik çıkarların ve bireyciliğin kıskacındaki modern toplumda, etkin yurttaşlık bilincinin aşındığına ve insanların kamusal "dünyadan yabancılaştığına" dikkat çeker. Bu aşınma ve yabancılaşmanın beraberinde getirdiği anlam yitiminin ancak söz, eylem ve çoğulluk alanı olan kamusal dünyanın etkin bir üyesi olmakla aşılabileceğine ilişkin savı, Arendt'in politika teorisinin ayırtıcı yanındır. Bu bakımdan politik eylem diğer insani etkinliklerden herhangi biri olmanın çok ötesinde bir anlam taşır: kamusal dünyaya etkin yurttaş olarak katılmak adeta tam mânâsıyla insan olmanın, insanın kendini gerçekleştirmesinin ve ortak bir anlam dünyasının parçası olabilmesinin önkoşuludur. Hiç şüphesiz Arendt'in liberal geleneği okuma biçiminin bir hayli dar ve tek taraflı olduğu ileri sürülebilir; liberalizmin hak temelli bireyciliğinin, prosedürel anayasalcılığının ve sivil haklara dayalı yönetim anlayışının, çoğulluk vurgusu taşıyan bir politika kavrayışının güçlü bir ifadesi olduğu iddia edilebilir. Ancak Arendt'e göre sivil hakların belirlenmesi ve devletin sınırlandırılmasıyla yetinen liberal "negatif özgürlük" kavrayışı, dünyadan yabancılaşma ve anlam yitimine bir çare olmak bir yana, bu eğilimlerin daha da kuvvetlenmesinin müsebbibidir. Liberal politika teorisi, araçsal ve bireyci bir politika anlayışına yaslanması nedeniyle, bir yandan kamusal özgürlüğü ve eylemin *vita activa* içindeki müstesna konumunu ve varoluşsal içeriğini anlamaktan aciz kalmış; diğer yandan modern dünyanın problemlerine karşı büyük ölçüde körleşmiştir. Deyim yerindeyse, liberal politika anlayışı modernliğin "resmi ideolojisi"ne dönüşmüştür ve bu nedenle didiklenmesi gerekir. Totalitarizmin köklerinin dahi dünyadan yabancılaşmakta ve kamusal alanın aşınmasında aranması gerektiğini dile getiren Arendt, modernliğin sıkıntılarına ancak tartışmacı ve katılımcı, yani "pozitif özgürlüğe" dayalı bir politika kavrayışının çare olabileceğini bize hatırlatmak ister.

Pozitif özgürlük ve etkin yurttaşlığı öne çıkarması, eylemin anlam yaratan gücüne ve insani etkinlikler içindeki biricikliğine dikkat çekmesi, Arendt'i hiç kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde cumhuriyetçilik ekolüne bağlar. Fakat *civici*

cumhuriyetçiliğin birlik ve törel konsensüsün gerekliliği konusundaki komüniteryan ısrarı, politikayı (milli) egemenlik ve yurttaşlığı (milli) aidiyet eksenine oturtma girişimi, çoğulluk karşıtı bir patoloji ve çoşumcu bir aşırılıktır. Arendt'e göre modern cumhuriyetçiliğin şafağında, evrensel insan haklarına dayalı anayasalcılıkla milli egemenlik ve birlik fikrini telif etme girişiminin ilk cisimleşmiş hâli olan Fransız Devrimi dahi milli devlet anlayışının çelişkilerinden sıyrılmamıştır. Bu çelişkilerin ölümcül yüzünün ancak 20. yüzyılda devletin milli vasfının anayasalcılığı ezmesiyle, etnik azınlıkların vatansızlaştırılması ve ikinci sınıf insan konumuna indirgenmesiyle, muhtelif insan topluluklarının mülteci ve ölüm kamplarına gönderilmesi veya nüfus mübadelesi pazarlıklarına konu edilerek yerinden yurdundan edilmesiyle, deyim yerindeyse milli egemenlik ve birliğin politikayı ve çoğulluğu esir almasıyla su yüzüne çıktığını biliyoruz. Arendt'in yurttaşlık ve politik meşruiyet problemini milli egemenlik ve milli birlik fikirlerinden ayırarak anayasal yurttaşlık ve kamusal özgürlük eksenine yerleştirmesinin artalanında cumhuriyetçiliği milli devletin çelişkilerinden kurtararak yeni-den yapılandırma arzusunun yattığını söyleyebiliriz.

Arendt'in çoğulluk vurgusunu, çokkültürcülüğün kültüre dayalı politik tahayyülü ile karıştırmak da büyük bir hata olur.⁸⁸ Kültürlerin biricikliğine ve özgüllüğüne romantik bir anlam yükleyen, kültürel kimlikleri kamusal alanın temel referansı hâline getiren, çoğulluğu kültürel çoğulculukla özdeşleştiren türde bir "kimlik politikası"nın Arendt'in perspektifinin epey uzağına düştüğünü belirtmemiz gerekir. Değerler, kimlikler ve çıkarlar değil; eşit ve etkin yurttaşlık temelinde bir araya gelen çoğulluğun meydana getirdiği müşterek dünyanın bizi kendisidir ortak referans noktası.⁸⁹ Arendt, müşterek hayatı düzenleyen yasalar ve kurumlar üzerine farklı ve birbiriyle çatışan görüşlere sahip insanların tartışarak ve kanaatleri temelinde örgütlenip eylemde bulunarak karar alma süreçlerine doğrudan katılabildiği (ve böylelikle insan eseri dünyaya, kamusal hayata sahip çıktığı) tartışmacı bir cumhuriyet modeli ve politika anlayışı ortaya koyar. Varlığını ve meşruiyetini karşılıklı verilen sözlere, tartışma ve çekişmeye, kamusal özgürlüğü yaşatan insan eseri yasalara ve kurumlara borçlu olan bir cumhuriyet, anayasal yurttaşlık zemininde buluşan insanlardan mütешеşekkil bir politik topluluktur. Bu bakımdan Arendt'in bizi özcü aidiyetlerin diliyle konuşmadan farklılık ve çoğulluk üzerine düşünmeye davet ettiğini söylemek de mümkün.

Arendt'in kanaat temelli çoğulluk ve rasyonalite anlayışı politika felsefesinde yeni bir kulvarın açılmasına öncülük etmiştir. Rasyonalizm ve temelcilik eleştiri-

risi, ilk bakışta, akla Frankfurt Okulu'nun ve postmodernizmin rasyonalizm eleştirisini getirse de onun politika teorisini bu iki felsefi ekole yaklaştırarak okumak, bir hayli yanıltıcı olacaktır. Arendt (tıpkı erken dönem Frankfurt Okulu düşünürleri ve postmodern eleştirmenler gibi) ne emek ve iş etkinliklerinden türetilen araçsal aklın ne de saf akla (Kant), özsel bir insan doğasına (doğal hukuk ve sözleşme geleneği) veya ilerlemeci tarih anlatısına (Hegel ve Marx) dayandırılan rasyonalizmin politik alana özgü bir etik ve akıl kavrayışı için uygun bir zemin olabileceğini öne sürer. Gerek araçsal gerekse saf akla politik ve felsefi açıdan tatmin edici bir alternatif geliştiremeyen Frankfurt Okulu temsilcilerinden ve Nietzsche ile Heidegger'den ilhamla rasyonalizmin jeneolojik (soykütükçü) veya dekonstrüktif (yapısökümcü) eleştirisini kaleme alan postmodern düşünürlerden farklı olarak Arendt, kamusal alana özgü bir kanaat temelli rasyonalite anlayışı önererek, akla dayalı bir politik yetiye kendi politika teorisinde bir yer açabilmiştir. "Temsilî düşünme" ve "genişlemiş zihniyet" olarak adlandırdığı bu politik yeti, kamusal alandaki kanaat temelli çoğulluğu, insanın kendisini başka herkesin yerine koyarak düşünebilme kabiliyetini ve iletişimi esas alır. Çağdaş politika felsefesinde kamusal alan, tartışmacı ve/veya agonistik demokrasi ve iletişimsel akıl/eylem üzerine farklı teorik yaklaşımların, münakaşaların filizlenmesinde ve çeşitlenmesinde Arendt'in politika teorisinin derinlikli bir tesiri olduğunu bugün açıkça görebiliyoruz.

Hümanist ve evrensel bir politik tahayyülün ya modernizmin aşırılıklarıyla ilişkili bir tahakküm aracı olarak kullanılmaya müsait bir büyük anlatı olarak damgalandığı ya da naif ve romantik, miadı çoktan dolmuş bir burjuva ideolojisiyle, kendini sorgulamaktan aciz bir Batıcılıkla özdeşleştirildiği zamanlarda, iletişime dayalı bir politik etinin, bir başka hümanizmin imkânı üzerine düşüncesi, Arendt'in politika felsefesinin bir başka ayırtıcı yanındır. Erken dönem makalelerinden birinde belirttiği gibi, "iletişim kavramında içkin (...) ve insanlık durumunun temel koşulu sayılabilecek bambaşka bir insaniyet kavramı vardır."⁹⁰ Dolayısıyla Arendt'in hümanizminin tam kalbinde sözün gücüne dayalı bir politika kavrayışı yer alır:

Politik olmak (...) kararların zor ve şiddet kullanılarak değil, söz ve ikna yoluyla alınması anlamına gelir (...). Yalnızca konuşmanın bir anlam ifade ettiği ve yurttaşların asıl ilgisinin birbirleriyle konuşmak olduğu bir yaşam tarzı.⁹¹

⁸⁸ Charles Taylor, "The Politics of Recognition", *Philosophical Arguments*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, s. 275-281.

⁸⁹ Dana Villa, *Public Freedom*, s. 352.

⁹⁰ Hannah Arendt, "What is Existenz Philosophy?", *Partisan Review*, cilt XIII, no. 1, Kış 1946, s. 55-56.

⁹¹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, s. 26-27 [s. 44-45].

Kaynakça

- Arendt, Hannah, "What is Existenz Philosophy?", *Partisan Review*, cilt XIII, no. 1, Kış 1946, s. 55-56.
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace, 1966, [1951].
- Arendt, Hannah, *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace & Company, 1968.
- Arendt, Hannah, "Civil Disobedience", *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace & Company, 1969, s. 49-102.
- Arendt, Hannah, "Thoughts on Politics and Revolution", *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace & Company, 1963, s. 199-233.
- Arendt, Hannah, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books, 1977 [1961].
- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace & Company, 1978 [1971].
- Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*; Ronald Beiner (yay. haz.), Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Arendt, Hannah, *On Revolution*, New York: Penguin Books, 1990 [1963].
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*; Chicago: The University of Chicago Press, 1998 [1958].
- Arendt, Hannah, "A Reply to Eric Voegelin", *Essays in Understanding 1930-1954 Formation, Exile, and Totalitarianism*, Jerome Kohn (yay. haz.), New York: Schocken Books, 2005 [1994], s. 401-408.
- Arendt, Hannah, *The Promise of Politics*, Jerome Kohn (yay. haz.), New York: Schocken Books, 2005.
- Arendt, Hannah, "Philosophy and Politics", *Social Research*, cilt 57, no 1, 1990, s. 73-103.
- Arendt, Hannah, "Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler", çev. Devrim Sezer ve Ünsal Doğan Başkur, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, Haziran 2009, sayı 4, s. 87-109.
- Beiner, Ronald, "Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom", *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Zbigniew Pelczynski ve John Gray (der.), Londra: Athlone Press, 1984, s. 349-375.
- Beiner, Ronald, *Philosophy in a Time of Lost Spirit Essays on Contemporary Theory*, Toronto: University of Toronto Press, 1997.

- Benhabib, Seyla, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought" *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity Press, 1992, s. 121-144.
- Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, California: Sage Publications, 1996.
- Benhabib, Seyla, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, New York: Cambridge University Press, 2004.
- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Habermas, Jürgen, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research*, cilt 44, sayı 1, 1977, s. 3-24.
- Habermas, Jürgen, "Legitimation Problems in the Modern State", *Communication and the Evolution of Society*, çev. Thomas McCarthy, Oxford: Polity Press, 1984, s. 178-205.
- Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çev. Thomas Burger ve Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, 1989.
- Hinchman, Lewis P. ve Hinchman, Sandra K., "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism" *The Review of Politics*, cilt 46, sayı 2, Nisan 1984, s. 183-211.
- Isaac, Jeffrey C., *Arendt, Camus and Modern Rebellion*, New Haven: Yale University Press, 1992, s. 105-117.
- Kateb, George, "The Questionable Influence of Arendt (and Strauss)", *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War II*, Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes ve Elisabeth Glaser-Schmidt (der.), New York: Cambridge University Press, 1995, s. 29-43.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984 [1981].
- Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man*, Boston: Beacon Press, 1964.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emile or on Education*, çev. Allan Bloom, New York: Basic Books, 1979.
- Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, çev. Victor Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Sezer, Devrim, "Arendt'in Hümanizmi: 'Genişletilmiş Zihniyet' Olarak Kültür ve Politika", *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan: Symbolae In Honorem*, Adile Arslan Avar ve Devrim Sezer (der.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 307-325.
- Sezer, Devrim, "Yurttaş-Filozof Olarak Habermas: Kantçı Projenin Eleştirel Gücü", *Toplum ve Bilim*, sayı 110, 2007, s. 47-48.

- Smith, Verity, "Dissent in Dark Times: Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism", *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics* Roger Berkowitz, Jeffrey Katz ve Thomas Keenan (der.), New York: Fordham University Press, 2010, s. 105-114.
- Taylor, Charles, "The Politics of Recognition", *Philosophical Arguments*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, s. 275-281.
- Villa, Dana, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Villa, Dana, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Villa, Dana, *Public Freedom*, Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Wellmer, Albrecht, "Hannah Arendt on Revolution", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Dana Villa (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 220-241

ALBERT CAMUS

Feysel Taşçier

I

Demokles hiçbir zaman kılıç altında dans ettiği kadar güzel dans etmemiştir.¹

Albert Camus, 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinin başında gelir. Camus, bu yüzyılda yaşanan şiddet ve kaos ortamının da etkisiyle baş gösteren sorunları varoluşçu felsefe ile anlamaya/açıklamaya çalışmıştır. Cezayir asıllı Fransız düşünürün Jean-Paul Sartre ile birlikte başını çektiği varoluşçuluk felsefesi, hem bu döneme özgü kimi durumları hem de insana dair pek çok sorunu anlamamızda önemli bir yere sahiptir.

Her ne kadar Camus sonradan varoluşçu olmadığını söylemiş olsa da, eserlerinde ortaya koyduğu sorunlar/konular varoluşçu felsefenin üzerinde durduğu önemli durumların çözümlemelerini sunmaktadır. *Başkaldıran İnsan*, *Sisifos Söyleni*, *Yabancı*, *Doğrular* ve *Veba* gibi eserlerinde Camus bu çözümlemeleri yaparken insana dair kimi durumlara işaret eder.

Camus'nün felsefi ve edebi eserlerinde yapmış olduğu bu çözümlemelerde incelediği temel sorunlar, insan varoluşuna dair kimi temel problemlerin başlangıç noktasını oluşturur. Örneğin "absürd" kavramını *Yabancı* isimli eserinde, Meursault karakterinin, annesinin ölümüne karşı sergilediği tutumda ve

¹ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yay., 2000, s. 98.

