DÜŞÜNSEL

HANNAH ARENDT



Politikanın Vaadi*

Türkçesi: Müge Serin

*SEL

POLİTİKANIN VAADİ*

HANNAH ARENDT (1906-1975), Hannover'de dünyaya geldi. Marburg Üniversitesi'nde Martin Heidegger'in öğrencisi olarak felsefe eğitimi aldı, doktora tezini Heidelberg Üniversitesi'nde Karl Jaspers'in danışmanlığında tamamladı. 1933'te Nazilerin anti-semitist uygulamalarını ortaya koyan bir el ilanı hazırladığı için tutuklanıp kısa bir süre hapiste kaldıktan sonra Fransa'ya kaçtı. Paris'te çeşitli Yahudi mülteci örgütlerinde çalıştı. 1941'de Fransa'dan da ayrılmak zorunda kalarak New York'a yerleşti. Princeton, Chicago, California-Berkeley, Wesleyan ve The New School üniversitelerinde ders verdi. *The New York Review of Books*, *Commonweal*, *Dissent* ve *The New Yorker* için makaleler yazdı. Türkçeye çevrilmiş pek çok eseri bulunmaktadır. Yazarın yayınevimizden çıkan diğer kitapları: *Sorumluluk ve Yargı* (çev. Müge Serin, 2018), *Siyasette Yalan* (çev. İmge Oranlı - Berfu Şeker, 2018).

*SELYAYINCILIK/DÜŞÜNSEL

*SEL YAYINCILIK
Kuloğlu Mahallesi, Turnacıbaşı Caddesi,
No: 17, Beyoğlu – İstanbul
Tel: (0212) 516 96 85

http://www.selyayincilik.com
e-posta: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:
Çatalçeşme Sokak, No: 19/1
Cağaloğlu – İstanbul
e-posta: siparis@selyayincilik.com
Tel: (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

*SEL YAYINCILIK: 1182
DÜŞÜNSEL: 54
ISBN: 978-625-737-002-8

POLİTİKANIN VAADİ
Hannah Arendt

Türkçesi: Müge Serin

Özgün Adı:
The Promise of Politics

© The Literary Trust of Hannah Arendt and Jerome Kohn, 2005
© Schocken Books, a division of Random House, Inc. ve Aslı Karasuil Telif Hakları Ajansı aracılığıyla Sel Yayıncılık, 2019

Genel yayın yönetmeni: Bilge Sancı

Dizi editörü: Bilge Sancı
Editör: Volkan Atmaca
Kapak tasarımı: Aslı Sezer
Sayfa tasarımı: İklime Yılmaz

1. Baskı: Mart 2023

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203
Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 44865

Ḥannah Arendt

Politikanın Vaadi

Türkçesi: Müge Serin

İÇİNDEKİLER

SOKRATES 9
POLİTİK DÜŞÜNCE GELENEĞİ 39
MONTESQUIEU'NÜN GELENEK REVİZYONU 59
HEGEL'DEN MARX'A 65
GELENEĞİN SONU 75
POLİTİKAYA GİRİŞ 87
SONSÖZ 181

Eylem anında hayli can sıkıcı şekilde önce şu anlaşılır: "mutlak", yani duyular "üstü" olan [das "Übersinnliche"] *–doğru, iyi, güzel– kavranamaz, çünkü mahiyetini somut olarak bilen kimse yoktur. Elbette herkes ona dair bir kavrayışa sahiptir ama her biri onu tümüyle farklı bir şey niteliğinde somut tahayyül eder. Eylem insanların çoğulluğuna bağlı olduğu ölçüde, son düşünürleri uyarınca eylemin kontrolünü er ya da geç ele geçirmek isteyen Batı felsefesinin ilk felaketi, tiranlık şartları dışında prensipte imkânsız bir birlik gereksinmesidir. İkinci olarak da eylemin amaçlarına hizmet etmek üzere herhangi bir şeyin –örneğin ırk ya da sınıfsız toplum vb.– mutlak yerine geçebileceği ortaya çıkar. Her şey eşit ölçüde uygundur;* hepsi makbuldür. *Gerçek, bir şarlatanın ortaya atabileceği en çılgın teoriye ne denli engel teşkil ediyorsa, eyleme de o denli az engel teşkil ediyormuş gibi görünür. Her şey mümkündür. Üçüncüsü, mutlak –örneğin adalet ya da (Nietzsche'de olduğu gibi) genel olarak "ideal"– bir amaca hasredildiğinde, adaletsiz, canavarca eylemlere ilk kez olanak tanınmış olur; zira "ideal", adaletin ta kendisi artık bir kıstas olarak mevcut değildir, bilakis dünya dahilinde erişilebilir, imal edilebilir* [herstellbar] *bir amaç halini almıştır. Diğer bir deyişle, felsefenin gerçekleşmesi felsefeyi lağveder, mutlak'ın gerçekleşmesi mutlak'ı dünyadan bilfiil siler. Ve böylece en nihayetinde insanın zahiri gerçekleşmesi insanları ortadan kaldırır.*

Denktagebuch'tan, Eylül 1951

Not: *Politikanın Vaadi*'nin (*The Promise of Politics*) İngilizce baskısını yayıma hazırlayan Jerome Kohn'un notları metin boyunca (e.n.) olarak belirtilmiştir.

SOKRATES[1]

I.

"Minerva'nın baykuşu ancak alacakaranlık çöktüğünde kanatlarını açar."[2] Hegel'in genel olarak felsefe üzerine söylediği bu söz yalnızca tarih felsefesi açısından yerindedir, yani tarih için geçerlidir ve tarihçilerin görüşüne karşılık gelir. Hegel felsefenin Yunanistan'da gerçek anlamıyla ancak –*polis** ve Yunan tarihinin şanı sona ermişken yazan– Platon ve Aristoteles ile başladığını düşündüğünden bu görüşü benimsemeye hevesliydi tabii. Bugün Platon ve Aristoteles'in, Yunanistan zirve noktasına ulaştığında ya da neredeyse ulaştığında uçuşuna başlamış Yunan felsefi düşüncesinin başlangıcından ziyade son noktası olduğunu biliyoruz. Ne var ki, hem Platon hem de Aristoteles'in oksidental felsefe geleneğinin başlangıcı olduğu; Yunan felsefi düşüncesinin başlangıcından ayrı olarak bu başlangıcın, Yunan

1 Buradaki denemenin kısmen farklı bir nüshası "Philosophy and Politics" [Felsefe ve Politika] başlığıyla *Social Research* dergisinde yayımlanmıştır. Bkz. *Social Research*, cilt 57, no I, Bahar 1990.

2 Bu ünlü imgenin ortaya çıktığı cümleyi Hegel'in *Tüze Felsefesi*'nin önsözünden bütünüyle alıntılamaya değer: *Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.* ("Felsefe grisini gri üzerine boyadığında, o zaman yaşamın bir şekli yaşlanmıştır ve grideki griyle gençleştirilemez ama ancak bilinebilir; Minerva'nın Baykuşu uçuşuna ilkin alacakaranlığın çöküşüyle başlar.") (e.n.) [Türkçesi için bkz. *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2006, s. 26 – ç.n.]

* (Yun.) Eski Yunan kent devletine karşılık gelen sözcük; çoğulu *poleis*. (ç.n.)

politik yaşamının aslında sonuna yaklaştığı sırada meydana geldiği savı doğruluğunu koruyor. Bütün bir felsefi ve bilhassa politik düşünce geleneği içinde, ileride husule gelecek her şey üzerinde, Platon ve Aristoteles'in MÖ 4. yüzyılda, siyaseten çürümekte olan bir toplumun azami etkisi altında yazdıkları gerçeği kadar ezici bir öneme ve tesire sahip tek bir etmen dahi yoktur belki de.

İnsanın, mademki *polis*'te yaşayacak, politikanın dışında nasıl yaşayabileceği problemi böylece doğmuştur; bazen bizim zamanımızla tuhaf bir benzerlik gösteren bu problem, hiçbir siyasi yapıya [*polity*] ait olmaksızın –yani, siyasi yapının bulunmaması [*apolity*] ya da bugün bizim devletsizlik adını verdiğimiz şey halinde– yaşamanın nasıl mümkün olduğu sorusuna dönüşmüştür çabucak. Daha da önemlisi, düşünce ve eylem arasında hemen akabinde açılmış ve o zamandan beri asla kapanmamış boşluktur. Amaçlanan ya da istenilen bir sonuca ulaştıracak araçları tasarlamaktan ibaret olmayıp en genel manada anlamla ilgilenen düşünme etkinliğinin tamamı, "artçı düşünce" rolünü oynamak üzere, yani eylem gerçekliği karara vardırdıktan, belirledikten sonra gelmiştir. Öte yandan eylem rastlantısal ve rasgele olanın anlamsız âlemi derekesine indirilmiştir.

II.

Tarihsel olarak, felsefe ve politika arasındaki uçurum, İsa'nın yargılanması ve mahkûmiyetinin din tarihinde oynadığı dönüm noktası rolünün aynısını politik düşünce tarihinde oynayan Sokrates'in yargılanması ve mahkûmiyetiyle açılmıştır. Politik düşünce geleneğimiz, Sokrates'in ölümünün Platon'un *polis* hayatından umudunu kesmesine ve bununla beraber Sokrates'in öğretilerinin belli başlı ilkelerinden kuşku duymasına yol açmasıyla başlamıştır. Sokrates'in daha genç ve daha faziletli Atinalı yurttaşlara göre son derece aşikâr masumiyetine ve erdemlerine yargıçlarını inandıramaması, Platon'un *iknanın* geçerliliğinden kuşku duymasına neden olmuştur. İkna tanrıçası Peithō'nun Atina'da bulunan tapınağıyla politik önemine delalet ettiği antik *peithein* için "ikna" hayli zayıf ve yetersiz bir tercüme oldu-

ğundan bizler bu kuşkunun önemini kavramakta güçlük çekiyoruz. İkna etmek, *peithein*, konuşmanın politikaya özgü biçimiydi ve Atinalılar barbarlardan farklı olarak politik ilişkileri, konuşmak suretiyle, zorlamasız yürüttükleri için gurur duyarlardı; retoriği, ikna sanatını, en yüksek sanat, asıl politika sanatı olarak görürlerdi. Sokrates'in *Savunma*'daki konuşması retoriğin en üstün örneklerinden biridir, Platon *Phaidon*'daki "revize edilmiş savunmayı" ona karşı yazar, üstelik dinleyicileri yalnız ikna etmekle kalmayıp korkutacağı da hesap edilmiş bedensel cezalar ve ödüllerle noksansız bir ahiret mitiyle sona erdiğinden, ironik bir ifadeyle "daha ikna edici" (*pithanoteron*, 63b) addeder. Sokrates Atinalı yurttaşlar ve yargıçlar önündeki savunmasında kentin çıkarına en uygun davranışı sergilediği iddiasındaydı. *Kriton*'da firar edemeyeceğini, bilakis idam cezasını politik sebeplerden ötürü kabullenmesi gerektiğini dostlarına izah etmişti. Görünüşe göre yargıçlarını ikna edemediği gibi dostlarını da sözlerine inandıramamıştır. Başka bir deyişle, ne kentin filozofa ne de dostların politik muhakemeye ihtiyacı vardı. Platon'un diyaloglarının tanıklık ettiği trajedi kısmen budur.

Platon'un *doxa*'yı yani kanaati hiddetle kınaması iknanın geçerliliğine dair kuşkusuyla yakından bağlantılıdır; bu kınama politik eserleri boyunca bir ana fikir gibi işlenmekle kalmayıp onun hakikat kavramının temel taşlarından biri olmuştur. *Doxa* zikredilmediğinde bile Platonik hakikat her zaman kanaatin tam aksi olarak anlaşılır. Kendi *doxa*'sını Atinalıların sorumsuz kanaatlerine teslim eden ve çoğunluğun oyu karşısında yenik düşen Sokrates'in gösterisi, Platon'un kanaatleri hor görmesine ve mutlak standartlara özlem duymasına neden oldu. İnsan edimlerinin yargılanabilmesini ve insan düşüncesinin belli bir ölçüde güvenilirlik kazanmasını sağlayan bu gibi standartlar, o dönemden itibaren Platon'un politik felsefesinin birincil saiki oldu ve idealarla ilgili tamamen felsefi nitelikteki doktrinini bile kesin surette etkiledi. Ekseriyetle iddia edilenin aksine, idealar kavramının öncelikle bir ölçütler ve ölçüler kavramı olduğunu ya da kökeninin politik olduğunu sanmıyorum. Fakat yine de bu yorum ziyadesiyle anlaşılır ve gerekçelidir çünkü ideaları politik gayeler için kullanan, yani bu gibi aşkın ölçütler bulunmadığında her şeyin göreli kaldığı beşeri

meseleler âlemine mutlak ölçütleri sokan ilk kişi bizzat Platon'dur. Platon'un kendisinin de işaret edegeldiği üzere, mutlak büyüklüğün ne olduğunu bilmiyoruz ama daha büyük ya da daha küçük bir şeyi ancak başka bir şeyle ilişki içinde deneyimliyoruz.

Hakikat ile kanaatin karşıtlığı Platon'un Sokrates'in duruşmasından çıkardığı en anti-Sokratik sonuçtu şüphesiz. Sokrates kenti ikna etmekte başarısızlığa uğrayarak kentin filozof açısından güvenli bir yer olmadığını göstermişti; sorun sadece haiz olduğu hakikatten ötürü filozofun hayatının güvende olmaması değildi, filozofun anısının korunması bakımından kente güvenilemeyecek olması çok daha önemli bir meseleydi. Yurttaşlar Sokrates'i ölüme mahkûm edebildilerse, öldüğünde de unutmaları kuvvetle muhtemeldi. Sokrates'in yeryüzü ölümsüzlüğü ancak filozoflar *polis*'in ve hemşerilerinin dayanışmasına karşı kendi dayanışmalarından ilham alabildikleri takdirde güvende olurdu. *Sophoi*'ye* yani bilge insanlara karşı hem Aristoteles'in hem Platon'un eserlerinde yinelenen eski argüman, kendileri için neyin iyi olduğunu bilmedikleri (politik aklın önşartı), pazaryerinde boy gösterdikleri zaman gülünç göründükleri ve –gökyüzüne bakarken ayağının dibindeki kuyuya düşen Thales'e bir köylü kızın gülmesi durumunda olduğu üzere– herkesin maskarası oldukları iddiası, Platon sayesinde kentin aleyhine çevrilmiştir.

Platon'un filozofun kentin hükümdarı olması gerektiğine ilişkin talebinin ciddiyetini kavramak için, *polis*'in sanatçılar ve ozanlarla ilgili değil ama filozoflarla ilgili sahip olduğu yaygın "önyargıları" akılda tutmamız gerekir. Kendi için neyin iyi olduğunu bilmeyen *sophos*, *polis* için neyin iyi olduğunu bilmek konusunda daha da âciz olan tek kişidir. *Sophos*, yani yönetici olarak bilge insan, beşeri meseleler dünyasına ilişkin içgörülerinin yönetmek için değilse bile liderlik için ehil kıldığı revaçtaki *phronimos*, anlayan insan idealine karşıt görülmelidir. Felsefenin, bilgelik sevgisinin söz konusu içgörüyle, *phronēsis* ile hiç de aynı şey olmadığı düşünülüyordu. Yalnızca

* Yunanca *sophos* (bilge) sözcüğünün çoğulu. (ç.n.)

bilge insan *polis*'in dışındaki mevzularla ilgilenirdi, Aristoteles de şu ifadesinde kamuoyuyla tümüyle hemfikirdi: "Anaksagoras ve Thales bilgeydiler ama anlayan insanlar değildiler. İnsanlar için neyin iyi olduğuyla ilgilenmiyorlardı [*anthrōpina agatha*]."[3] Platon filozofu alakadar edenin ebedi, değişmez, beşeri-olmayan mevzular olduğunu yadsımadı. Fakat bunun onu politik bir rol oynamaya elverişsiz kıldığını kabul etmedi. *Polis*'in filozofun insanın iyiliğiyle alakadar olmadığı takdirde işe yaramazın tekine dönüşme tehlikesiyle her daim karşı karşıya olduğuna ilişkin vargısına katılmadı. İyi (*agathos*) mefhumunun burada mutlak anlamda iyilik derken kastettiğimiz şeyle hiçbir bağlantısı yoktur; münhasıran *için-iyi* [hayırlı], yararlı ya da kullanışlı (*chrēsimon*) anlamına gelir ve bu yüzden istikrarsız ve ilinekseldir, çünkü olduğu şey olması zorunlu değildir, her zaman farklı olabilir. Felsefenin yurttaşları bireysel dinçlikten mahrum edebileceğine dair serzeniş Perikles'in ünlü beyanına zımnen dahil edilmiştir: *philokaloumen met' euteleias kai philosophoumen aneu malakias* ("güzelin abartısız halini seviyoruz ve bilgeliğin mülayim olmayanını, erkeğe yaraşırını seviyoruz").[4] Mülayimliğin ve erkeğe yaraşmazlığın güzel sevgisiyle bayağı ilintili olduğu önyargılarımızdan muaf Yunanlar felsefedeki bu tehlikeyi gördü. Heykel ve şiirle, müzik ve olimpiyat oyunlarıyla *polis* içinde akla gelebilecek her yerde temsil edilen güzellik sevgisi değil felsefe, beşeri meseleler âlemine karşın duyulan hakikat kaygısı, taraftarlarını *polis*'in dışına itti ve onları *polis* için uygunsuz kıldı. Platon iyi ideasını, en yüksek ebedi özü yalnızca filozofun görmesi mümkün olduğundan onun adına hükümdarlık hakkı talep ettiğinde *polis*'e iki gerekçeyle muhalefet etti: Öncelikle, filozofun ebedi şeylere olan ilgisinin onu işe yaramaz birine dönüşme riskiyle karşı karşıya bırakmadığını iddia etti; ikinci olarak, bu ebedi şeylerin güzel olmanın ötesinde çok daha "değerli" olduklarını ileri sürdü. Platon'un Protagoras'a verdiği, insana özgü her şeyin ölçüsünün insan değil bir tanrı olduğu yanıtı, aynı ifadenin başka bir yorumundan ibarettir.[5]

3 *Nic. Eth.* 1140 a 25-30; 1141 b 4-8.

4 Thuc. 2. 40.

5 *Laws* 716c.

Mağara alegorisinde Platon'un iyi ideasını idealar âleminde ideaların ideası olarak en üst mertebeye yükselttiği görülür, bu yükseltme politik bağlam içinde anlaşılmalıdır. Platonik geleneğin sonuçları çerçevesinde yetişmiş bizlerin düşünebileceğinden çok daha beklenmedik bir durumdur bu. Kuşkusuz, Platon'a rehberlik eden meşhur Yunan ideali *kalon k'agathon* (iyi ve güzel) idi. Platon'un güzel yerine iyiyi seçmiş olması bu bakımdan kayda değerdir. Görünümüyle ışıltan olarak tanımlanan ideaların zaviyesinden bakıldığında, kullanılamayan ama gel gör ki ışık saçan güzelin ideaların ideası olmaya çok daha fazla hakkı vardı.[6] Güzelle iyi arasındaki fark, yalnız bizim değil Yunanlar açısından da hatta bilhassa onlar açısından, iyinin uygulanabilir olması ve kendinde bir kullanım unsuruna sahip olmasıydı. Ancak idealar âlemi iyi ideasıyla aydınlandığı takdirde, Platon ideaları politik gayeler için kullanabilir ve *Yasalar*'da ebedi ideaların insani yasalara çevrildiği ideokrasiyi kurabilirdi.

Devlet'te enikonu felsefi bir argüman gibi duran şeyi münhasıran politik bir deneyim –Sokrates'in yargılanması ve ölümü– tetiklemişti ve *polis*'in *sophos*'a, ebedi ama ne beşeri ne politik olan şeylerle ilgili kişiye çizdiği sınırı aşmış ilk filozof da Platon değil Sokrates'ti. Sokrates'in ölümünün trajedisi bir yanlış anlamaya dayanır. *Polis*'in anlamadığı şuydu: Sokrates *sophos*, bilge insan, olduğunu iddia etmiyordu. Sokrates bilgeliğin ölümlülere yaraşır olduğundan kuşkulandığından, bütün insanların en bilgesi olduğunu söyleyen Delfi kehanetindeki ironiyi görmüştü: İnsanların bilge olamayacağını bilen insan onların en bilgesidir. *Polis* ona inanmamıştı ve tüm *sophoi* gibi kendisinin de politik açıdan hayırsız biri olduğunu itiraf etmesini talep etmişti. Oysa gerçekten hemşerilerine bir filozof olarak öğreteceği hiçbir şey yoktu.

6 Bu konunun ayrıntılı açıklaması için bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), s. 225-226, n. 65. (e.n.) [Türkçesi için bkz. *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 307-308, n. 65 – ç.n.]

Sokrates asıl tam da bilge olduğunu iddia etmediği için felsefeden yeni taleplerde bulunmuş, filozof ile *polis* arasındaki çatışma da bu talep yüzünden son raddeye varmıştı. Hal böyleyken, Platon insanların ikna edilebileceği geçici olarak iyi şeyin değil, onları ikna etmenin mümkün olmadığı ebedi hakikatin hükmedeceği hakikat tiranlığını tasarladı. Sokratik deneyimde ayyuka çıkan, *polis*'in tüm yurttaşlarına sağlamakla yükümlü olduğu yeryüzü ölümsüzlüğüne filozofun ancak hükümdarlıkla erişebilecek olmasıydı. Nitekim insanların düşünceleri ve eylemleri yaradılışlarındaki istikrarsızlığın, insani unutkanlığın tehdidi altındayken filozofun düşünceleri kasıtlı bir kayıtsızlığa maruz bırakılmıştı. Dolayısıyla yurttaşlarına onsuz asla hayal edemeyecekleri bir ölümsüzlüğün, istikrarın güvencesini veren aynı *polis*, filozofun ölümsüzlüğüne yönelik bir tehdit ve tehlikeydi. Ebedi şeylerle ilişkisi içinde filozofun yeryüzü ölümsüzlüğüne herkesten daha az ihtiyaç duyduğu doğrudur. Fakat filozof ne zaman kaygılarını hemşerilerinin dikkatine sunmaya çalışsa, yeryüzü ölümsüzlüğünden daha büyük olan bu ebediyet *polis*'le ters düşmüştür. Filozof kendi hakikatini, ebedi olanın yansımasını *polis*'e takdim eder etmez, bu hakikat kanaatler arasında bir kanaat halini almış, ayırt edici niteliğini yitirmiştir. Ne de olsa hakikati kanaatten ayırt eden görünür bir gösterge mevcut değildir. Sanki insanlar arasında öne sürüldüğü anda, ebedi olan zamansal olur; öyle ki onun başkalarıyla tartışılması dahi, bilgelik sevdalılarının devindiği âlemin varlığı için halihazırda bir tehdittir.

Sokrates'in yargılanmasının içerimlerini çözümleme sürecinde Platon hem kanaatin tam tersi olarak kendi hakikat kavramına hem ikna ve retoriğin tersi olarak, felsefeye özgü bir konuşma biçimi olan kendi *dialegesthai* mefhumuna vardı. Aristoteles, politik külliyatına en az *Etik* kadar dahil olan *Retorik*'e şu ifadeyle başlarken bu ayrımları ve karşıtlıkları tabii kabul eder: *hē rhētorikē estin antistrophos tē dialektikē* (ikna sanatı [dolayısıyla politik konuşma sanatı] diyalektik sanatının [felsefi konuşma sanatı] karşılığıdır [*counterpart*].[7] İkna ile diyalektik arasındaki temel ayrım, ilkinin daima bir kalabalığa hitap

7 *Rhet.* 1354 a I.

etmesi (*peithein ta plēthē*), diyalektiğin ise sadece iki taraf arasında diyalog olarak mümkün olmasıdır. Sokrates'in hatası, yargıçlarına diyalektik biçimde hitap etmesiydi, onları ikna edememesi bundan ötürüdür. Öte yandan, Sokrates iknanın doğasındaki kısıtlamalara saygı duyduğundan, kendi hakikati, yargıçlarının hakikatsizliğinden zerre kadar bile daha değerli olmayan, kanaatler arasında bir kanaate dönüşmüştür. Sokrates Atinalı yurttaşlarla ya da tilmizleriyle her türlü konuyu teke tek tartıştığı gibi, yargıçlarıyla da konuyu enine boyuna tartışmakta ısrar etmişti; dahası böylelikle hakikate biraz olsun erişebileceğini ve diğerlerini bu hakikate inandırabileceğini sanmıştı. Ne var ki ikna, hakikatten değil kanaatlerden ileri gelir;[8] üstelik çoklukla nasıl baş edileceğini sadece ikna bilir ve hesap eder. Platon'a göre çokluğu ikna etmek, çoklu kanaatlere kendi kanaatini dayatmak anlamına gelir; dolayısıyla ikna, şiddet kullanarak yönetmenin tersi değil, sadece başka bir biçimidir. Platon'un *Yasalar* hariç tüm politik diyaloglarını sonuçlandırırken andığı ahiret mitleri ne hakikattir ne de salt kanaat; bu mitler korku uyandırabilecek hikâyeler olarak, yani sadece sözcükleri kullanarak şiddet uygulama girişimi olarak tasarlanmıştır. Platon *Yasalar*'da lafı bağlayacak son bir mit olmadan idare edebilir, zira ayrıntılı talimatlar ve çok daha ayrıntılı ceza kataloğu, sadece sözcüklerle ifa edilen şiddeti gereksiz kılar.

Büyük olasılıkla Sokrates *dialegesthai*'i (bir şeyi birisiyle etraflıca konuşmak) sistemli bir şekilde kullanmış ilk kişi olsa da, muhtemelen onu iknanın karşıtı ve hatta karşılığı addetmemişti; bu diyalektiğin sonuçlarını *doxa*'nın yani kanaatin karşısına koymadığıysa kesindir. Sokrates için *doxa*, tıpkı hemşerileri için olduğu gibi, *dokei moi*'nin, yani "bana öyle görünüyor ki"nin konuşma içinde formüle edilmesiydi. Bu *doxa* Aristoteles'in *eikos* adını verdiği şeyi, olası olanı, (bir yandan *unum verum*'dan, tek gerçekten, diğer yandan *falsa infinita*'dan, sınırsız uydurmalardan ayrı olarak) birçok *verisimilia*'yı* değil, dünyayı "bana kendini açtığı gibi" kavramayı konu almıştı. O halde *doxa* öznel fantezi ya da keyfilik değildi, ama

8 *Phaedrus* 260a.

* (Lat.) Gerçeğe yakın duran, gerçek gibi görünen, olası olan. (ç.n.)

herkes için geçerli mutlak bir şey de değildi. Dünyanın her insana ondaki konumuna göre farklı farklı açıldığı varsayılmıştı; bununla birlikte dünyanın "aynılığı", onun müşterekliği* (*koinon*, Yunanların diyeceği gibi "herkes için ortak") ya da (modern felsefenin öznel bakış açısından konuşacak olursak) nesnelliği, aynı dünyanın herkese açıldığı gerçeğine; insanlar ve dünyadaki konumları –dolayısıyla *doxai*'si** (kanaatleri)– arasındaki tüm farklılıklara rağmen "sen de ben de insanız" gerçeğine dayanıyordu.

Doxa kelimesi sadece kanaat değil, aynı zamanda görkem ve ün anlamına gelir. Bu itibarla, politik âlemle, yani herkesin görünebileceği ve kim olduğunu bizzat gösterebileceği kamusal alanla ilişkilidir. Kişinin kendi kanaatini ileri sürmesi, kendini gösterebilmekle, başkalarınca görülmek ve işitilmekle ilgiliydi. Yunanlara göre bu durum kamusal yaşama bağlı yegâne büyük ayrıcalıktı; kişinin başkaları tarafından ne görüldüğü ne de işitildiği hanenin mahremiyetindeyse mevcut değildi. (Aile, eş ve çocuklar ile köleler ve hizmetkârlar tam olarak insan kabul edilmiyordu elbet.) Kişi özel hayat içinde gizlenmiştir, ne görünebilir ne de parlayabilir, bu yüzden de orada hiçbir *doxa* olanaklı değildir. Kamu görevini, itibarı reddeden Sokrates hiçbir zaman bu özel hayata sığınmadı, bilakis pazaryerinde bu *doxai*'nin, kanaatlerin tam ortasında dolaştı. Platon'un daha sonra *dialegesthai* adını verdiği şeye Sokrates maiotik, ebelik sanatı diyordu: İnsanların zaten bizzat düşündüklerini doğurmalarına, kendi *doxa*'larındaki hakikati bulmalarına yardımcı olmak istiyordu.

Bu yöntemin anlamı iki yönlü bir inançta yatıyordu: Herkesin kendi *doxa*'sı, dünya karşısında kendi açıklığı vardır, dolayısıyla Sokrates her zaman sorularla başlamalıdır; ötekinin ne tür bir *dokei moi*'ye, "bana öyle görünüyor ki"ye sahip olduğunu önceden bilemez. Ötekinin müşterek dünyadaki konumundan emin olmalıdır. Bununla birlikte, kimsenin ötekinin *doxa*'sını önceden bilmesi mümkün olmadığı gibi, hiç kimse kanaatine içkin hakikati kendi başına ve ek bir çaba harcamaksızın bilemez. Sokrates herkesin potansiyel olarak sa-

* Metindeki *commonness* sözcüğünün "sıradanlık" anlamına da geldiği hatırlanmalıdır. (ç.n.)

** Yunanca *doxa* (kanaat) sözcüğünün çoğulu. (ç.n.)

hip olduğu bu hakikati ortaya çıkarmak istiyordu. Onun maiotik metaforuna sadık kaldığımız takdirde şöyle söyleyebiliriz: Sokrates her yurttaşın kendi hakikatini doğurmasına yardım ederek kenti daha hakiki kılmak istiyordu. Bunu yapmanın yöntemi *dialegesthai* yani bir şeyi etraflıca konuşmaktır; fakat bu diyalektik, *doxa*'yı ya da kanaati yok ederek *değil*, aksine *doxa*'yı hakikiliği içinde gözler önüne sererek hakikati ortaya çıkarır. Öyleyse filozofun rolü kenti yönetmek değil, kentin atsineği olmaktır; felsefi hakikatleri aktarmak değil, yurttaşları daha hakiki kılmaktır. Platon'la arasındaki fark kesindir: Sokrates yurttaşları eğitmektense onların *doxai*'sini geliştirmek istemiştir; nitekim kendisinin de yer aldığı politik hayatı oluşturan bunlardı. Sokrates için maiotik politik bir faaliyetti, temelde mutlak eşitlik esasına dayanan, semeresi neticede şu ya da bu genel hakikate varmakla ölçülemeyecek bir fikir alışverişiydi. Öyleyse Platon'un çoğunlukla bir yere bağlanmadan, sonuçsuz kalarak sona eren erken dönem diyaloglarının hâlâ Sokratik gelenek içinde yer aldığı açıktır. Bir şeyi etraflıca konuşmuş olmak, bir şey hakkında, bir yurttaşın *doxa*'sı hakkında konuşmuş olmak yeterli bir sonuç addedilirdi.

Anlamlı olabilmek için bir sonuca gerek duymayan bu tür bir diyalog şüphesiz en çok dostlar için uygundur ve ona en çok da dostlar iştirak eder. Aslında dostluk da, büyük ölçüde, dostların ortak bir paydası üzerine böylesi bir konuşmadan meydana gelir. Aralarındaki şey hakkında konuşmalarıyla birlikte o şey onlar için daha da müşterek hale gelir. Sadece özgül açık seçikliğini kazanmakla kalmaz, gelişir ve genişler, en sonunda da zamanın ve yaşamın akışı içerisinde, dostlukta paylaşılan kendine özgü küçük bir dünya oluşturmaya başlar. Başka bir deyişle, politik bakımdan ifade edersek, Sokrates Atina'nın yurttaşları arasından dostlar edinmeyi denemişti; hayatı herkesin herkese karşı verdiği yoğun ve aralıksız bir mücadeleden, *aei aristeuein*'den*, yani herkesten üstün olduğunu her koşulda ispatlama çabasından ibaret *polis*'te bu çok da anlaşılır bir gayeydi. Aralarındaki ittifakları neredeyse olanaksız kılması ve yurttaşların ev hayatını hem kıskanç-

* (Yun.) En iyisi, hepsi içinde en iyi. (ç.n.)

lık hem de karşılıklı nefretle (Eski Yunan'da kıskançlık milli kusurdu) zehirlemesinden ötürü önünde sonunda Yunan kent-devletlerinin yıkımına neden olacak bu agonal [çekişmeci] ruhla, toplumun esenliği [*commonweal*] sürekli tehdit altındaydı. Politik dünyanın müşterekliği yalnızca kentin duvarlarıyla, yasalarının sınırlarıyla kurulduğundan, yurttaşlar arasındaki ilişkilerde, onlar *arasında* yatan, her bir insana farklı şekilde açılsa da hepsi için müşterek olan dünyada gözlemlenmemiş, deneyimlenmemiştir. Sokrates'i daha iyi anlamak için Aristoteles'in terminolojisini –Aristoteles'in politik felsefesinin asıl önemli kısımları, hele ki Platon'a açıkça karşı çıktığı bölümler Sokrates'e dayanır– kullanırsak, *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles'in topluluğun eşitlerden değil, tam aksine farklı ve eşitsiz olanlardan yaratıldığını açıkladığı kısma atıf yapabiliriz. Ortaklık/topluluk *isasthēnai*[9] yani eşitlemek yoluyla hâsıl olur. Bu eşitleme, hekim ile çiftçi arasında olduğu üzere her mübadelede gerçekleşir ve paraya dayanır. Ekonomik-olmayan politik eşitlenme *philia*'dır, dostluktur. Aristoteles'in dostluğu gereksinim ve mübadeleyle benzeş görmesi onun politik felsefesinin kendisinde var olan materyalizmle, yani politikanın nihayetinde insanların kurtulmaya çalıştığı yaşamsal zorunluluklar yüzünden zaruri olduğu inancıyla bağlantılıdır. Yemenin yaşam değil yaşamanın koşulu olması gibi, *polis*'te bir arada yaşamak da iyi yaşam değildir, sadece onun maddi koşuludur. Demek ki Aristoteles son kertede dostluğu *polis*'in değil tekil yurttaşın bakış açısından görmektedir: Dostluğun en yüce gerekçesi, "Diğer nimetlerin tümüne sahip olsa bile kimse arkadaşsız yaşamayı seçmezdi"[10] sözüdür. Dostluktaki eşitlenme tabii ki dostların aynı ya da birbirine eşit olduğu anlamına gelmez, daha ziyade, ortak bir dünyada eşit paydaşlar oldukları, birlikte bir ortaklık/topluluk oluşturdukları anlamına gelir. Ortaklık/topluluk dostluğun başardığı şeydir; ayrıca bu eşitlenmenin ihtilaflı ucu, agonal hayatın tabiatı uyarınca yurttaşların giderek artan ayrımlaşmasıdır. Aristoteles ortaklıkların/toplulukların harcının anlaşılan (Platon'un *Devlet*'te adaletle ilgili önemli diyaloğunda savun-

9 *Nic. Eth.* 1133 a 14.

10 *Nic. Eth.* 1155 a 5.

duğu üzere) adalet değil dostluk olduğu sonucuna varır. Aristoteles'e göre dostluk adaletten de üstündür, zira bundan böyle dostlar arasında adalete gerek kalmaz.[11]

Dostluktaki politik unsur, hakiki diyalog içinde dostlardan her birinin ötekinin kanaatine içkin hakikati anlayabilecek olmasıdır. Dostlardan biri, bir kişi olarak dostundan fazlası olduğu ötekine, bir kişi olarak daima eşitsiz yahut farklı duran ötekine, ortak dünyanın nasıl ve hangi özgül açık seçiklik içinde göründüğünü kavrar. Bu tür bir kavrayış –(günümüzün o hayli beylik ifadesiyle) dünyayı diğer kişinin bakış açısından görmek– içgörünün politik türünün mükemmel bir örneğidir. Devlet adamının en öne çıkan erdemini geleneksel yoldan tanımlamak isteseydik, bu erdemin olanaklı en büyük sayıda ve çeşitte gerçekliği (öznel bakış açılarını kastetmiyorum, hiç kuşkusuz onlar da var ama burada bizi ilgilendirmiyorlar) o gerçeklikler kendilerini yurttaşların muhtelif kanaatlerine açarken kavramayı ve aynı zamanda, bu dünyanın müşterekliğini aşikâr kılmak için yurttaşlar ile onların kanaatleri arasında iletişim kurabilmeyi gerektirdiğini söyleyebilirdik. Bu türden bir kavrayış –ve o kavrayıştan mülhem eylem– devlet adamının yardımı olmadan gerçekleşecek olsaydı, o zaman kanaatini hakikiliği içinde gösterecek ölçüde açık seçik olmak ve bunun sonucunda hemşerilerini anlamak her yurttaş için önşart olurdu. Sokrates dostluk anlayışı üzerine inşa edilmiş, hâkimiyete gerek duyulmayan böylesi bir ortak dünyanın kurulmasına yardım etmenin filozofun politik işlevi olduğuna inanmış gibiydi.

Bu maksatla Sokrates iki içgörüye bel bağladı; biri Delfi'de bulunan Apollon Tapınağı'ndaki *gnōthi sauton* yani "kendini bil" sözünde yer alır, diğerini ise Platon nakleder (Aristoteles'in eserleri de bunu aksettirir): "Tüm dünyayla uyuşmazlığa düşmek, bir iken, kendimle uyuşmazlığa düşmekten iyidir."* Bu ikincisi, erdemin öğretilebileceği ve öğrenilebileceği yönündeki Sokratik inanç için kilit cümledir.

11 *Nic. Eth.* 1155 a 20-30.

* *Gorgias*, 482c. [Melih Cevdet Anday'ın çevirisiyle: "(...) bütün dünya bana karşı olmuş aldırmam, yeter ki kendime karşı olmayayım, kendimle çelişkiye düşmeyeyim." Bkz. Platon, *Gorgias*, *Diyaloglar I* içinde, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s. 88 – ç.n.]

Sokratik anlayışa göre, Delfi'deki "kendini bil" şu anlama geliyordu: Hakikati anlamam bana, yalnız bana görüneni bilerek, demek ki kendi somut varoluşuma daima bağlı kalarak ancak mümkün olabilir. Tüm insanlar için aynı olduğundan her bir insanın varoluşuyla bağlantısız ve ondan bağımsız mutlak hakikatin mevcudiyetine ölümlüler erişemez. Ölümlüler açısından önemli olan, *doxa*'yı hakiki kılmaktır, her *doxa*'da hakikati görmek ve kişinin kanaatinin hakikatinin ona ve ötekilere kendini ifşa edeceği şekilde konuşmaktır. Bu düzeyde, "bilmediğimi biliyorum" biçimindeki Sokratik ifadenin anlamı şundan ibarettir: Herkes namına hakikati bilmediğimin farkındayım; diğer kişinin hakikatini ancak ona sorarak, dolayısıyla geri kalan herkesten ayrı olarak sadece ona kendini açık eden *doxa*'sını öğrenerek bilebilirim. Delfi'deki kâhin, o her zamanki müphem tavrıyla, Sokrates'i tüm insanların en bilgesi olmakla onurlandırdı; zira Sokrates, ölümlüler açısından hakikatin sınırlı olduğunu, hakikatin *dokein*, görünmekten ileri gelen sınırlamalarını kabul etmişti. Üstelik Sofistlerin aksine, *doxa*'nın ne öznel yanılsama ne de keyfi tahrif, bilakis hakikatin her daim bağlı kaldığı şey olduğunu keşfetmişti. Mademki Sofistlerin öğretisinin özü *dyo logoi*'ye, bir mevzudan iki farklı şekilde bahsedilebileceği iddiasına dayanıyor, o halde Sokrates Sofistlerin en âlâsıydı. Zira ne kadar insan varsa o kadar farklı *logoi** bulunduğunu ya da bulunması gerektiğini ve insanlar konuşmak suretiyle bir arada yaşadıkları ölçüde bütün bu *logoi*'un birlikte insan dünyasını biçimlendirdiğini düşünmüştü.

Sokrates'e göre, *doxa*'sını hakikaten dile getiren insan için temel kıstas "kendisiyle uyuşuyor" olmasıdır; kendisiyle çelişmemesi, çelişkili şeyler söylememesidir; nedense her birimizin yapmaktan korktuğu fakat insanların çoğunun yaptığı şey budur. Çelişme korkusu, her birimizin "bir iken" sanki ikiymişçesine kendisiyle (*eme emautō*) konuşabilmesinden ileri gelir. Zaten, en azından düşünmeye çalışırken, biriçinde-iki olduğumdan bir dostu Aristoteles'in tanımıyla "başka bir kendilik" (*heteros gar autos ho philos estin*) olarak deneyimleyebilirim. Ancak kendisiyle konuşma deneyimini yaşamış biri arkadaş olmaya,

* Yunanca *logos* sözcüğünün çoğuludur. (ç.n.)

başka bir kendilik edinmeye yetkindir. Bunun koşulu da kendisiyle hemfikir, kendisiyle uyuşuyor olmasıdır (*homognōmonei heautō*), çünkü kendisiyle çelişen biri güvenilmezdir. Konuşma yetisi ile insani çoğulluk olgusu birbiriyle örtüşmektedir; üstelik sadece, dünyada bir arada olduklarımla iletişim kurmak için sözcükleri kullanmam anlamında değil, kendi kendimle konuşarak kendimle bir arada yaşıyor olmam gibi konuyla çok daha bağlantılı bir anlamda da.[12]

Sayesinde Aristoteles'in Batı mantığının temellerini attığı çelişirlik ilkesinin izi Sokrates'in söz konusu temel keşfine kadar sürülebilir. Bir olduğum ölçüde kendimle çelişmeyeceğim, ne var ki kendimle çelişebilirim çünkü düşüncede bir-içinde-ikiyim; dolayısıyla bir olarak, sadece diğerleriyle değil kendi kendimle de yaşıyorum. Çelişme korkusu bölünmenin, bir kalamamanın temel unsurudur; çelişirlik ilkesinin düşüncenin asli yasası halini alabilmesinin sebebi budur. İnsanların çoğulluğunun tamamen ortadan kaldırılmasının asla mümkün olmaması ve filozofun çoğulluk âleminden kaçışının her zaman bir yanılsama olarak kalmasının sebebi de budur. Salt kendi başıma yaşayacak olsam bile, canlı olduğum sürece çoğulluk durumunda yaşıyor olurdum. Kendime katlanmaya mecburum, üstelik bu kendi-kendimle-ben hiçbir yerde, her daim bir-içinde-iki arasında bir diyalog olan saf düşüncede olduğu kadar apaçık görünmez. İnsani çoğulluk durumundan kaçmaya çalışan filozof mutlak kendi başınalığa [*solitude*] firar eder, her insanda mündemiç çoğulluğa diğerlerine oranla daha kökten teslim olur. Ne de olsa beni düşüncenin diyaloğundan geri çağırarak yine bir (sadece bir sesle konuşan, diğerleri tarafından böyle tanınabilen biricik, benzersiz bir insan varlığı) yapan, diğerleriyle yoldaşlıktır.

Sokrates'in anıştırma yaptığı (Aristoteles'in dostluk teorisinin daha derinlemesine açıkladığı) şey, diğerleriyle bir arada yaşamanın kişinin kendi kendiyle bir arada yaşamasıyla başladığıdır. Sokrates'in öğretisinin anlamı şudur: Ancak kendisiyle nasıl yaşayacağını bilen kişi diğerleriyle bir arada yaşamaya uygundur. Ayrılamayacağım, terk

12 *Nic. Eth.* 1166 a 10-15; 1170 b 5-10.

edemeyeceğim, kaynaştığım tek kişidir kendilik. Bundan ötürü, "tüm dünyayla uyuşmazlığa düşmek, *bir iken* kendimle uyuşmazlığa düşmekten çok daha iyidir." Mantığınki kadar etiğin kökeni de bu ifadededir, zira bilinç en genel anlamı uyarınca, kendimle uyuşuyor ya da uyuşmuyor olabileceğim gerçeğine de dayanır; demek ki sadece başkalarına görünmekle kalmam, kendime de görünürüm. *Polis*'i (tıpkı Yunanların anladığı şekilde), insanların insanlıklarına, insan olarak sahip oldukları gerçekliğe (hanenin mahremiyetinde olduğu üzere) sadece *var oldukları* için değil, aynı zamanda *göründükleri* için de eksiksiz biçimde kavuştukları kamusal-politik âlem olarak anlamamız halinde, bu olanak politika açısından son derece önemlidir. Yunanların eksiksiz gerçekliği ne denli bu görünümün gerçekliği olarak anladıklarını ve onun ahlaka özgü sorular açısından ne kadar önem arz ettiğini, Platon'un politik diyaloglarında durmadan yinelenen, "insanlar ve tanrılar için meçhul ya da onlardan saklı kalması durumunda" bile, iyi ya da adil bir fiilin, olduğu şey olup olmadığı sorusu uyarınca değerlendirebiliriz. Zira yeryüzündeki yaşam üzerinde son hükmü verecek, her şeyi bilen, her şeyi umursayan bir Tanrı inancı olmadan tamamen seküler bir bağlamda, vicdan meselesi için bu soru gerçekten belirleyicidir. Vicdanın seküler bir toplumda varolmasının ve seküler politika içinde bir rol oynamasının mümkün olup olmadığı sorusudur bu. Dahası, kendi başına ahlakın yeryüzünde bir gerçekliği olup olmadığı sorusudur. Sokrates'in yanıtı ise sıklıkla nakledilen öğüdünde saklıdır: "Başkalarına görünmek istediğin gibi ol", yani başkaları tarafından görüldüğünde nasıl görünmek istiyorsan kendine de öyle görün. Zira yalnız olduğunda bile büsbütün yalnız değilsin, kendi gerçekliğine bizzat tanıklık edebilirsin ve hatta etmelisin. Ya da daha Sokratik bir tarzda ifade edersek –zira Sokrates vicdanı keşfetmiş olmasına karşın henüz ona bir isim bulmamıştı–, bir caniyle bir arada olmayı diliyor olamayacağına göre, hiç kimse seni görmeyecek olsa dahi öldürmemelisin. Cinayet işlersen ömrün boyunca bir katilin refakatine teslim olursun.

Üstelik tamamen kendimle olduğum kendi başınalığın diyaloğuyla meşgulken o çoğulluktan, en genel anlamıyla insanlık adını verdiğimiz insanlar dünyasından büsbütün kopmuş değilimdir. Bu in-

sanlık ya da daha ziyade çoğulluk, bir-içinde-iki olarak var olmamda zaten işaret edilmiştir. ("Bir bir'dir ve bir başınadır ve ilelebet öyle olacaktır"* ifadesi sadece Tanrı için doğrudur.) İnsanlar tüm diğer yeryüzü varlıkları gibi çoğul halde var olmakla kalmazlar, bu çoğulluğa kendilerinde delalet de ederler. Gel gör ki kendi başınalık içinde bir arada olduğum kişi [*self*], başka insanların benim açımdan sahip olduğu kesin, benzersiz şeklin ya da seçikliğin aynısını asla alamaz; aksine, söz konusu kişi daima değişken ve kısmen çokanlamlı kalır. Kendi kendimeyken bu kişi bana tüm insanları, tüm insanların insanlığını bu değişkenlik ve çokanlamlılık biçiminde yansıtır. Öbür insanların yapmalarını beklediğim –bu beklenti bütün deneyimlerden önce gelir ve hepsinden daha uzun ömürlüdür– şeyler, bir arada yaşadığım kişinin durmadan değişen potansiyellikleri sayesinde belirlenir büyük ölçüde. Başka bir deyişle, bir katil kendi cani kişiliğinin daimi refakatine mahkûm olmakla kalmaz, diğer tüm insanları da kendi eyleminin imgesinde görecektir. Potansiyel canilerin dünyasında yaşayacaktır. Politika açısından önemli olan onun münferit fiili hatta bu fiili işleme arzusu bile değildir, ona ait bu *doxa*'dır, dünyanın ona nasıl açıldığı ve içinde yaşadığı siyasal gerçekliğin nasıl ayrılmaz bir parçası olduğudur. Bu anlamda, kendimizle yaşamayı sürdürdükçe, hiçbir eylemde bulunmadığımızda bile hepimiz insan dünyasını iyi ya da kötü yönde biteviye değiştiririz.

Kimsenin bir caniyle veya bir potansiyel caniler âleminde yaşamayı isteyebilmesinin mümkün olmadığına kesinkes kanaat getiren Sokrates'e göre, kimsenin haberi olmaması kaydıyla, insanın hem cani hem de mutlu olabileceğini savunan biri kendisiyle iki misli uyuşmazlık içindedir: Kendi kendiyle çelişen bir beyanda bulunmakta ve uyuşmasının mümkün olmadığı biriyle bir arada yaşamaya istekli gözükmektedir. Bu çift yönlü uyuşmazlık, mantıksal çelişki ve etik vicdan azabı, Sokrates'e göre yine de bir ve aynı fenomendi. Erdemin öğretilebileceğini düşünmesinin sebebi budur ya da daha az beylik bir ifadeyle söylersek, insanın aynı anda hem düşünen hem de eyleyen bir varlık –yani, değişmez ve kaçınılmaz biçimde düşünceleri

* Bir Noel ilahisinin sözleri. (ç.n.)

hareketlerine eşlik eden biri– olduğuna dair farkındalık, insanları ve yurttaşları geliştiren şeydir. Bu öğretinin temelinde yatan varsayım ise eylem değil düşüncedir, çünkü bir-içinde-ikinin diyaloğu sadece düşüncede gerçekleşebilir.

Sokrates'e göre insan henüz "rasyonel hayvan", akıl yürütme kapasitesine doğuştan sahip bir varlık değildir; düşüncesini konuşmak suretiyle açığa vuran bir düşünen varlıktır. Konuşmayla ilgili bu kaygının Pre-sokratik felsefe için de hanidir geçerli olduğu kabul edildiği ölçüde, birlikte *logos* olan konuşma ve düşüncenin özdeşliği belki de Yunan kültürünün en çarpıcı karakteristiklerinden biridir. Sokrates'in bu özdeşliğe eklediği şey, düşüncenin birincil koşulu olarak kendi kendimle diyalogdur. Keşfinin politikayla alakası, kendisinin hem öncesi hem de sonrasında, yalnızca filozofun ayrıcalığı ve mesleki *habitus*'u addedilen, dahası *polis*'te doğal olarak antipolitik olduğu kuşkusunu uyandıran kendi başınalığın bilakis *polis*'in iyi işleyişinin zorunlu koşulu, yasaların ve cezalandırılma korkusunun dayattığı davranış kurallarından daha iyi bir güvence olduğunu öne sürmesidir.

Sokrates'in epeydir cılızlaşmış yankısını bulmak istiyorsak, burada yine Aristoteles'e dönmek zorundayız. Belli ki, hem *anthrōpos metron pantōn chrēmatōn* (insan insani her şeyin, ya da düz anlamıyla, insanların kullandığı her şeyin ölçüsüdür) biçimindeki Protagorasçı ifadeyi, hem de daha önce gördüğümüz üzere, Platon'un insani her şeyin ölçüsünün *theos*, bir tanrı, idealarda göründüğü şekliyle ilahi olan olduğu yönündeki itirazını yanıtlayan Aristoteles şöyle der: *estin hekastou metron hē aretē kai agathos* (herkes için ölçü erdem ve iyi insandır).[13] İnsanlar eylediklerinde, yasalar gibi dışsal ya da idealar gibi insanüstü bir şey değil, bizatihi kendileridir ölçüt.

Kişisel vicdandan bağımsız, yasalarına uyulmasını talep etmek zorunda olan *polis*'in böyle bir öğretiyle her zaman belli bir çatışma içinde olduğu ve olacağı herkesin malumudur; Sokrates de kendine atsineği lakabını taktığında bu çatışmanın mahiyetinin gayet farkındaydı. Öte yandan bizler, başlıca kaygıları –tecridin insanlık dışı formu ha-

13 *Nic. Eth.* 1176 a 17.

ricinde– her türden kendi başınalık olanağını ortadan kaldırmak olan totaliter kitle örgütlerine maruz kalmış olanlar, kişinin kendisiyle yalnız kalması için gerekli asgari süre artık temin edilmediği takdirde, vicdanın sadece seküler değil tüm dini formlarının da ortadan kalkacağına tanıklık edebiliriz. Vicdanın politik örgütlenmenin totaliter koşulları altında artık işlevini yerine getirmediği ve bunun da korku ve cezadan tamamen bağımsız geliştiği yönünde sıklıkla gözlemlenen olgu bu minvalde açıklanabilir. Kendisiyle diyaloğunu gerçekleştiremeyen, yani tüm düşünme formları için gerekli görülen kendi başınalıktan yoksun bir kimse, vicdanını muhafaza edemez.

Fakat Sokrates *polis*'le bu kadar bariz olmayan bir başka şekilde de ihtilafa düştü, görünen o ki meselenin bu yönünü kendisi de fark etmemişti. *Doxa*'da hakikat arayışı feci sonuçlanabilir, *doxa* tümüyle yok edilebilir ya da açığa çıkmış olanın yanılsama olduğu ifşa edilebilirdi. Hatırlayacaksınız, hakikati araştırmaya başladığında bütün dünyası, sahip olduğu krallığın gerçekliği paramparça olan Kral Oidipus'un başına gelen de buydu. Oidipus da hakikati keşfettikten sonra kanaat, görkem, ün ve kendine ait bir dünya gibi çok çeşitli anlamlarıyla *doxa*'dan her bakımdan mahrum kalmıştı. Demek ki hakikat *doxa*'yı yok edebilir, yurttaşların özgül siyasal gerçekliğini yerle yeksan edebilir. Hakeza, Sokrates'in bıraktığı tesirden bildiğimiz kadarıyla, dinleyicilerinin çoğunun, daha hakiki olmak şöyle dursun muhtemelen ufacık bir kanaat bile taşımaksızın ayrıldığı ortadadır. Birçok Platonik diyaloğun daha önce değindiğimiz sonuçsuzluğuna da bu gözle bakılabilir: Tüm kanaatler yıkılmıştır, gel gör ki yerlerine hiçbir hakikat konulmamıştır. Ayrıca Sokrates kendisine ait hiçbir *doxa*'sı bulunmadığını, "kısır" olduğunu bizzat kendi ağzıyla ikrar etmemiş miydi? Gerçi belki tam da bu kısırlık, bu kanaat yoksunluğuydu hakikatin önkoşulu? Öyle bile olsa, elinde öğretebileceği hususi herhangi bir hakikat bulunmadığı yönündeki tüm itirazlarına karşın, Sokrates yine de bir şekilde hakikat konusunda uzman gibi görünmüş olmalı. Bundan böyle filozofu diğer herkesten ayıracak hakikatle kanaat arasındaki o uçurum henüz açılmamış olsa da, nereye giderse gitsin civa-

rındaki herkesi, en başta da kendisini daha hakiki kılmaya uğraşan bu tek adamın şahsında daha şimdiden işaret ediliyor ya da daha ziyade önden haber veriliyordu.

Başka türlü ifade edersek, felsefe ile politika, filozof ile *polis* arasındaki ihtilaf, Sokrates politik bir rol oynamak istediği için değil, felsefeyi *polis* için uygun kılmak istediği için çıkmıştı. Bu girişim Perikles'in ölümü ile Sokrates'in duruşmasını ayıran otuz sene zarfında Atina *polis* yaşamında baş gösteren hızlı bozulmayla aynı zamana rastladığından (ama muhtemelen bu bir rastlantıdan ibaret değildi) ihtilaf daha da keskin bir hal aldı. Ve felsefenin yenilgisiyle son buldu: Filozof, etrafındaki dünyanın şüphe ve düşmanlıklarına karşı ancak meşhur *apolitia*, Platon sonrası felsefenin tamamında görüldüğü üzere kent dünyasına karşı umursamazlık ve küçümseme sayesinde kendini koruyabilirdi. Aristoteles'le birlikte filozofların artık kente karşı kendilerini sorumlu hissetmedikleri bir devir başlar ve böylelikle felsefenin politik âlemde özel bir vazifesi kalmaz, üstüne üstlük filozof, hemşerilerinden herhangi birine oranla kentten daha az sorumludur: Filozofun yaşam tarzı farklıdır. Sokrates kendisini haksız yere mahkûm eden yasalara, kente karşı duyduğu mesuliyetten dolayı yine de riayet etmişken, Aristoteles benzer bir yargılama tehlikesiyle karşı karşıya kaldığında Atina'yı derhal terk etmekte hiç beis görmemiştir. Atinalıların felsefeye karşı ikinci bir günah işlememesi gerektiğini söylediği rivayet edilir. O günden sonra filozofların iş politikaya gelince istedikleri tek şey yalnız bırakılmak olmuştur; hükümetten/yönetimden talep ettikleri tek şey ise düşünme özgürlüklerinin korunmasıdır. Felsefenin beşeri meseleler alanından kaçışı yalnızca tarihsel şartlardan kaynaklandıysa, son derece değişkenlik gösteren iki bin beş yüz yıllık bir politik ve felsefi deneyime rağmen ayakta kalmayı başarırken temeli hiç sorgulanmayan politik düşünce geleneğimizi bu kaçışın dolaysız sonuçlarının –düşünce insanının eylem insanından ayrılışının– kurabilmiş olması fazlasıyla şüphelidir. İşin aslı şu ki, Sokrates'in hem şahsında hem de duruşmasında, politika ile felsefe arasında, onun öğretilerinde gözümüze çarpandan çok daha derin bambaşka bir çelişki açığa çıkmıştır.

Her politik felsefenin öncelikle, filozofun, kendisinin de müdahil olduğu beşeri meselelere, *pragmata** *tōn anthrōpōn*'a yönelik tutumunu ifade ettiği, üstelik bu tutumun kendisinin de felsefeye özgü deneyim ile insan içine karışırken yaşadığımız deneyim arasındaki ilişkiyi içerdiği ve ifade ettiği çok açık –hatta neredeyse sıradan bir olgu gibi– gözükse de genellikle unutulur. Şurası da bir o kadar açıktır ki, ilk bakışta her politik felsefe, ya felsefi deneyimi kökenlerini beşeri meseleler âlemine borçlu kategorilerle yorumlama ya da aksine felsefi deneyim için öncelik talep ederek politikayı tamamıyla onun ışığında değerlendirme seçeneğiyle karşı karşıya kalmış görünmektedir. İkinci durumda, en iyi hükümet/yönetim biçimi, filozofların felsefe yapmak için azami olanak bulduğu bir ilişkiler durumu olacaktır; bu da herkesin felsefe için en iyi koşulları sağlaması muhtemel standartlara uyduğu yönetim demektir. Fakat bütün filozoflar içinde sadece Platon'un, münhasıran filozofun bakış açısına göre bir siyasi topluluk [*commonwealth*] tasarlamaya cüret ettiği, üstelik açık konuşmak gerekirse, bu tasarıyı hiç kimsenin, filozofların bile hiçbir zaman yeterince ciddiye almadığı gerçeği, bu sorunun başka bir yönü daha olduğunu gösterir. İnsandan öte bir şeyi, ilahi olanı (*theion ti*) algılamasına rağmen filozof insan olarak kalır; öyle ki felsefe ile beşeri meseleler arasındaki çatışma son kertede filozofun kendi içindeki bir çatışmadır. Platon'un rasyonelleştirip beden ile ruh arasındaki çatışma olarak genellediği de işte bu çatışmadır: Beden insanların kentini mesken tutarken, felsefenin algıladığı ilahi şeyi yine ilahi bir şey, her nasılsa beşeri meselelerden ayrı duran bir şey görür: ruh. Filozof hakiki bir filozof oldukça kendini bedeninden daha çok ayıracaktır ve üstelik hayatta olduğu sürece böyle bir ayrılmanın fiilen gerçekleşmesi asla mümkün olmayacağından, Atina'daki tüm özgür yurttaşların kendilerini yaşamın zorunluluklarından koparıp azat etmek için yaptıkları şeyi yapmayı deneyecektir; efendinin kölelerine hükmettiği gibi o da kendi bedenine hükmedecektir. Filozof kentin hâkimiyetini eline geçirirse, kent sakinlerine halihazırda kendi bedenine yaptığından daha fazlasını yapmayacaktır. Tiranlığı gerek en iyi hükümet/yönetim anlamında gerekse kişisel meşruiyet anlamında,

* *Prattein* (yapmak) fiilinden türemiş *pragma* sözcüğüyle şeylerin somut gerçekliği ifade ediliyordu. Sözcüğün ilişkilerle ve eylemle bağı dikkate alınmalıdır. (ç.n.)

yani bir filozof olarak ruhunun buyurduklarına fani bir insan olarak peşinen itaat etmesiyle haklılık kazanacaktır. Buyurma hakkına ancak itaat etmesini bilenlerin sahip olduğu ya da ancak kendilerine nasıl hükmedeceklerini bilenlerin diğerlerine meşru bir şekilde hükmedebileceği mealindeki tüm güncel vecizelerimizin kökleri felsefe ile politika arasındaki bu ilişkiye dayanır. Platon'un esasında felsefe ile politika arasındaki çatışmayı ifade etmek için icat ettiği, ruh ve beden çatışmasına ilişkin metafor, dini ve ruhani tarihimiz üzerinde öyle müthiş bir etki bırakmıştır ki, kaynağındaki deneyimin temelini gölgelemiştir; tıpkı insanı ikiye bölen Platoncu ayırımın kendisinin, tüm bu ayrımların ta en kökünde bulunan bir-içinde-ikinin, *eme emautō*'nun diyaloğu olarak ilk düşünce deneyimini gölgelediği gibi. Bu demek değildir ki, felsefe ve politika arasındaki ihtilaf ruh ve beden arasındaki ilişkiyle ilgili bir teori içinde kolayca çözülebilir. Platon'dan sonra hiç kimse ihtilafın politik kökenine onun kadar vâkıf olmamıştır ya da bu ihtilafı böylesine radikal terimlerle ifade etmeye cüret etmemiştir.

Platon'un ta kendisi felsefe ile politika arasındaki ilişkiyi filozofun *polis*'e yönelik tutumu açısından tanımlamıştır. Bu tanımlama *Devlet*'in olduğu kadar Platon'un politik felsefesinin de merkezini teşkil eden mağara alegorisi içinde verilmiştir. Platon'un filozofun bir nevi konsantre biyografisini sunmayı amaçladığı alegori, her biri bir dönüm noktasını, bir öbür-tarafa-dönmeyi [*turning-about*] belirten üç aşamada gelişir ve üçü birlikte bütün bir insan varlığının öbür-tarafa-dönmesini (*periagōgē holēs tēs psychēs*) oluşturur ki Platon'a göre bu dönüş filozofun oluşumunun ta kendisidir. İlk dönüş mağaranın kendisinde gerçekleşir; müstakbel filozof, mağara sakinlerinin "bacaklarını ve boyunlarını", şeylerin gölgelerinin ve görüntülerinin göründüğü perdeye mıhlanıp kalmış gözleriyle "yalnızca önlerindekini görebilecekleri" şekilde bağlayan zincirlerden kendini kurtarır. Arkaya ilk döndüğünde ise mağaranın arka tarafında, mağaradaki şeyleri gerçekte oldukları haliyle aydınlatan yapay bir ateş görür. Hikâyeyi açımlamak istersek, bu ilk *periagōgē*,* insanların şeylerle ilgili söy-

* (Yun.) Ruhun bir bütün olarak döndürülmesi, tam olarak yön değiştirmesi, bütünleyici dönüş, dönüşüm, devrim. (ç.n.)

ledikleriyle yetinmeyerek, şeylerin kalabalığın sahip olduğu kanaatlerden bağımsız, kendilerinde nasıl olduklarını anlamak için "arkaya döner." Nitekim Platon'a göre perdedeki görüntüler *doxa*'nın tahrifatıdır ve Platon münhasıran görme ve görsel algıdan alınma metaforlar kullanır, zira *doxa* sözcüğü bizim "kanaat" sözcüğünün aksine, görünür ile ilgili güçlü çağrışımlar barındırır. Mağara sakinlerinin gözlerini ayırmadıkları perdedeki görüntüler onların *doxai*'sidir, şeylerin onlara nasıl ve ne şekil göründüğüdür. Şayet şeylere gerçekte oldukları haliyle bakmak istiyorlarsa, arkaya dönmeleri, yani konumlarını değiştirmeleri gerekir; zira daha önce gördüğümüz üzere her *doxa* kişinin dünyadaki konumuna bağlıdır ve o konuma denk düşer.

Filozofun biyografisinde çok daha belirleyici olan bir dönüm noktası var ki, o da bu münferit maceraperestin mağaradaki ateşle ve artık gerçekte oldukları haliyle görünen şeylerle yetinmeyip bu ateşin nereden geldiğini, şeylerin nedenlerinin neler olduklarını bulmak istemesiyle ortaya çıkar. Yine arkaya döner ve mağaradan çıkmanın bir yolunu bulur: onu açık gökyüzüne, şeylerin ya da insanların bulunmadığı diyara götürecek bir merdiven. İdealar, bozulabilir şeylerin ve ölümlü insanların güneşin aydınlattığı ebedi özleri, burada görünür; seyredenin görmesini ve idealarının ışık saçmasını sağlayan idealar ideası güneştir. Bu kesinlikle filozofun hayatının doruk noktasıdır, trajedi de bu noktada başlar. Filozof hâlâ ölümlü bir insan olduğundan buraya ait değildir, burada kalamaz; yeryüzündeki evine, mağaraya geri dönmelidir ama mağarada evinde gibi hissedemez artık.

Bu öbür-tarafa-dönmelerin her birine duyu ve yön kaybı eşlik etmektedir. Perdedeki karanlık görünümlere alışkın gözleri mağaranın arka tarafındaki ateş kör eder. Sonra da yapay ateşin loş ışığına alışmış gözleri güneş ışığı kör eder. Ancak en vahimi, gözleri idealarının seması altında parlak ışığa bir kez alıştıktan sonra artık mağaranın karanlığında yollarını bulmak zorunda olanların başına gelen yön kaybıdır. Filozofların kendileri için iyi olanı niçin bilmedikleri, beşeri işlere nasıl yabancılaştıkları bu metaforda kavranmıştır: Mağaranın karanlığında göremezler artık, yön duygularını, ortak duyu olarak adlandıracağımız şeyi kaybetmişlerdir. Geri gelip de mağara sakinlerine mağaranın dışarısında gördüklerini anlatmaya çalıştıkla-

rında, dedikleri herhangi bir anlam ifade etmez; mağara sakinlerine göre filozofların ağızlarından çıkan her sözde sanki dünya "baş aşağı çevrilmiştir" (Hegel). Mağaraya geri dönen filozof tehlikededir çünkü herkes için ortak bir dünyada yönünü bulması için gereken ortak duyuyu yitirmiştir ve dahası düşüncelerinde barındırdığı şey dünyanın ortak duyusuyla çelişmektedir.

Platon'un mağara sakinlerini donmuş, herhangi bir şey yapma ya da kendi aralarında iletişim kurma olanağından yoksun, bir perde önünde zincirlenmiş olarak betimlemesi, mağara alegorisinin kafa karıştırıcı veçhelerindendir. Gerçekten de, insan etkinliğini işaret eden en önemli iki sözcük, söz ve eylem (*lexis* ve *praxis*), dikkat çekici bir şekilde hikâyede namevcuttur. Mağara sakinlerinin tek meşgalesi perdeye bakmaktır; görmeyi bütün pratik gereksinimlerden bağımsız olarak salt kendi için sevdikleri açıktır.[14] Başka bir deyişle, mağara sakinleri sıradan insanlar olarak ama aynı zamanda filozofla paylaştıkları şu tek nitelik içinde betimlenmiştir: Platon onları filozofun pırıl pırıl aydınlık ve eksiksiz bilgi içinde ilgilendiği tek şeyle karanlıkta ve cehalet içinde uğraşan potansiyel filozoflar olarak temsil etmiştir. Demek ki mağara alegorisi, politika zaviyesinden bakıldığında felsefenin nasıl gözüktüğünü betimlemekten çok politikanın, beşeri meseleler âleminin, felsefe zaviyesinden bakınca nasıl gözüktüğünü betimlemek üzere tasarlanmıştır. Maksat da hiç şüphesiz bir mağara sakinleri kenti için, fakat aynı zamanda filozofu ilgilendirene benzer konular hakkında, karanlık ve cehalet içinde de olsa kendi kanaatlerini oluşturan sakinler için de uygun olacak standartları keşfetmektir.

Bu politik amaçlar doğrultusunda tasarlandığından hikâyede Platon'un bize anlatmadığı şey, görmek uğruna görmeyi de sevenlerden filozofu ayıranın ne olduğudur ya da münferit macerasına başlamasını sağlayarak, onu yanılsama perdesine bağlayan zincirleri kırmasına neyin sebep olduğudur. Hikâyenin sonunda Platon, geri dönen filozofu bekleyen tehlikelere söz arasında tekrar değinir, bu tehlikelerden hareketle, sırf cahiller tarafından yönetilmek korkusu yüzünden bile olsa filozofun –beşeri meselelerle ilgilenmemesine rağmen– hüküm-

14 Bkz. Aristoteles *Metaph.* 980 a 22-25.

darlığı üstlenmek zorunda olduğu sonucuna varır. Fakat nasılsa perde karşısında zaten çakılı duran, dolayısıyla da Hegel'in deyimiyle "daha yüksek şeyleri" alımlamak için bir bakıma hazır bulunan hemşerilerini onun izinden yürüyüp mağaradan çıkış yolunu seçmeye niçin ikna edemediğini söylemez bize.

Bu soruları yanıtlayabilmek için, Platon'un mağara alegorisinde geçmeyen iki beyanını hatıra getirmemiz gerekir; geçmez ama onlar olmadan da söz konusu alegori anlaşılmaz durur, bu iki beyanı deyim yerindeyse sorgusuz kabul eder. Biri Platon'un felsefenin kökenini tanımladığı *Theaitetos*'ta *–epistēmē* (bilgi) ve *doxa* (kanaat) arasındaki farkla ilgili diyalog– geçer: *mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar allē archē philosophias hē hautē* (çünkü hayret/hayranlık* bir filozofun en çok maruz kaldığı şeydir; çünkü felsefenin hayretten/hayranlıktan başka başlangıcı yoktur...).[15] İkincisiyse *Yedinci Mektup*'ta Platon, şeyler arasında en ciddi bulduklarından (*peri hōn egō spoudadzō*), yani bizim anladığımız şekliyle felsefeden değil de onun ebedi konusu ve ereğinden bahsederken geçer. Dediği: *rhēton gar oudamōs estin hōs alla mathēmata, all' ek pollēs synousias gignomenēs… hoion apō pyros pēdēsantos exaphthen phōs*[16] (bunun hakkında, öğrendiğimiz diğer şeyler hakkında konuştuğumuz gibi konuşmak büsbütün olanaksızdır; ancak onunla beraber uzun zaman geçirmenin sonucunda... Sıçrayan alevin tutuşturduğu gibi bir ışık parlar). Bu iki beyanda filozofun hayatının başlangıcını ve sonunu buluruz ki mağara alegorisinde bunlara yer verilmez.

Platon'a göre *thaumadzein* –var olduğu gibi olan karşısında hayret/hayranlık– *pathos*'tur,** yani katlanılan bir şeydir; hal böyle

* (İng.) *Wonder*. Merak yerine Arapça *hyr* kökünden gelen "hayret" ve "hayranlık" sözcüklerini tercih ettim. (ç.n.)

15 155 d.

16 341 c.

** *Pathos* sözcüğünün geniş bir kullanım alanı ve çok sayıda anlamı olmakla birlikte, Yunanca *pathein* (katlanmak), *poiein* (etkilemek, tesir etmek) ve *paskhein* (etkilenmek, tesir altında kalmak) fiilleriyle olan ilişkisi akılda tutulmalıdır. Bu sözcükle, bir insanın deneyimlediği, maruz kaldığı iyi ya da kötü bir şey belirtilebilir. Genellikle edilgin bir harekete delalet eden *pathos*, his, duygulanış, hal, tutku, durum, koşul vb. anlamlarda kullanılmıştır. (ç.n.)

olunca *doxadzein*'den, yani bir şey hakkında kanaat oluşturmaktan ayrıdır. İnsanın katlandığı hayranlık ya da onu hayrete düşüren şey kelimelerle aktarılamaz, zira kelimeler için fazla geneldir. Platon bununla ilk olarak Sokrates'in hareket kabiliyetini –kendinden geçmişçesine– aniden yitirdiği, hiçbir şey görmeksizin ya da duymaksızın sadece boş boş baktığı o sık sık bahsedilen travma durumlarında karşılaşmış olsa gerek. Bu dilsiz hayretin felsefenin başlangıcı olduğu hem Platon hem de Aristoteles'in nazarında izahtan vareste haline gelmiştir. Sokratik okulu önceki bütün felsefelerden ayıran da somut ve eşsiz bir deneyimle kurulan bu ilişkidir. Platon için olduğu kadar Aristoteles için de nihai hakikat kelimelerin ötesindedir. Aristoteles'in terminolojisinde, hakikatin insani alıcısı *nous*, yani muhtevası *logos*'tan yoksun (*hōn ouk esti logos*) tindir. Platon'un *doxa*'yı hakikatin karşısına koyması gibi, Aristoteles de *phronēsis*'i (politik içgörü) *nous*'un (felsefi tin) karşısına koyar.[17] Var olduğu gibi olan her şey karşısında hayret/hayranlık asla tikel bir şeyle ilgili değildir, bundan ötürü Kierkegaard onu hiç-şey [*no-thing*], hiçlik deneyimi olarak yorumlamıştır. Felsefi beyanları bilimsel beyanlardan ayırt eden özgül genellik bu deneyimden kaynaklanır. Özel bir disiplin olarak felsefe –özel kaldığı ölçüde– bu deneyime dayanır. Ve bu dilsiz hayret/hayranlık durumu kendini kelimelere tercüme eder etmez, beyanlarla başlamak yerine, nihai sorular olarak telakki ettiklerimizi sonu gelmez çeşitlemeler içerisinde formüle edecektir. Varlık nedir? İnsan kimdir? Yaşamın anlamı var mı? Ölüm nedir? vb. soruların tamamının ortak noktası, bilimsel olarak yanıtlanamaz olmalarıdır. Sokrates'in "Bilmediğimi biliyorum" beyanı bu bilimsel yanıt noksanlığını bilgi bakımından ifade eder. Ne var ki hayret durumunda bu beyanın yavan negatifliği kaybolur, zira hayret/hayranlık *pathos*'una katlanmış kişinin zihninde baki kalan sonuç ancak şöyle dile getirilebilir: Bilmemek ne demek şimdi biliyorum; *şimdi* biliyorum ki bilmiyorum. Bilmemenin yeryüzündeki insanlık durumunun temel veçhelerinden birinin kendini açığa vurduğu fiili de-

17 *Nic.Eth.* 1142 a 25.

neyiminden doğar nihai sorular; insanların bilmediği şeyler olduğu –ilerlemeye iman edenler bunların bir gün tamamıyla giderileceğini görmeyi umut ederken pozitivistler de konu dışı addederek gözden çıkarabilirler– yönündeki kanıtlanabilir, muhakemesi yapılmış gerçekten değil. Yanıtlanabilir olmayan nihai soruları sorarak insan kendini soru soran bir varlık olarak kurar. Yanıtlanabilir sorular soran bilimin kökenini, nesiller boyu ezeli kaynağı olarak kalan kökenini, felsefeye borçlu olmasının gerekçesi de budur. İnsan nihai sorular sorma yetisini kaybedecek olursa, yanıtlanabilir sorular sorma yetisini de yine aynı nedenle kaybedecektir. Soru soran bir varlık olarak insan son bulacaktır; sadece felsefenin değil bilimin de sonu olacaktır bu. Felsefeye gelince, *thaumadzein* ile başlayıp dilsizlikle sona erdiği doğruysa, o halde tam da başlamış olduğu yerde son bulmaktadır. Başlangıç ve son burada aynıdır; enikonu felsefi birçok argümanda rastlanılabilen sözde kısır döngülerin en temel olanıdır bu.

Bütün büyük felsefelere nüfuz eden ve ona maruz kalan filozofu bir arada yaşadığı kişilerden ayıran, Platon'un sözünü ettiği bu felsefi şoktur. Ve az sayıda olan filozoflar ile kalabalığın arasındaki fark, Platon'un zaten değindiği gibi, çoğunluğun hayret/hayranlık *pathos*'u hakkında hiçbir şey bilmemesinden değil, ona katlanmayı reddetmelerinden ileri gelir. Bu reddediş *doxadzein* içinde, ortak duyunun ortak ya da ortak kabul görmüş standartlarının uygulanması burada mümkün olmadığından kanaat sahibi olunamayacak konulara dair insanların yine de kanaat oluşturmasında ifade bulur. Diğer bir deyişle, *doxa* hakikatin karşıtı haline gelebilir, zira *doxadzein* gerçekten de *thaumadzein*'in karşıtıdır. Kanaat sahibi olmak, sadece var olan karşısında duyulan dilsiz hayret/hayranlık içinde bildiğimiz meseleler söz konusu olduğunda kötü sonuç verir.

Hayret/hayranlık duymakta ve hayret/hayranlık duymaktan neşet eden soruları sormakta tabiri caizse uzman olan filozof –ki filozofu başına daima olağandışı olaylar gelen insan olarak tarif ettiğinde Nietzsche aynı hususa anıştırma yapıyordu– kendisini *polis*'le iki yönlü bir çatışma içinde bulur. Filozofun en büyük deneyimi dilsizlik deneyimi olduğundan kendini insanın en yüksek yetisinin tam da

konuşmak olduğu politik alanın (*logon echōn** insanı *dzōon politikon*, politik bir varlık yapan şeydir) dışına koymuştur. Üstelik insan felsefi şoka kendi tekilliği içinde, yani ne diğer herkesle eşitliği ne de onlardan mutlak farklılığı içinde uğrar. Bu şoku yaşarken, tekil olarak insan sanki bir anlığına evrenin bütünüyle karşı karşıya gelir; böylesi bir karşılaşmayı bir daha ancak ölüm anında yaşayacaktır. İnsanların tekil olarak insanı ilgilendiren her şeye ancak şüpheyle bakabilen kentinden belli ölçüde soyutlanmıştır.

Fakat sonuçları bakımından asıl vahimi filozofun hayatını tehdit eden diğer çatışmadır. Hayret/hayranlık *pathos*'u insanlara yabancı değildir, bilakis insanlık durumunun en genel tanımlayıcı özelliklerinden biridir ve birçoğu için ondan kurtulmanın yolu yersiz yere kanaat oluşturmaktır, dolayısıyla da filozof tahammülfersa bulduğu bu kanaatlerle ister istemez çatışacaktır. Kendi dilsizlik deneyimi de yalnızca yanıtlanabilir olmayan sorular sormakla ifade bulduğundan, politik âleme geri döndüğü anda, doğrusu istenirse, bunun aleyhine işleyeceği kesindir. Bilmeyen tek kişi, diğer kanaatlerle rekabet edecek seçik ve açıkça tanımlanmış bir *doxa*'dan mahrum tek kişi odur; bu kanaatlerin doğru olup olmadığına ise ortak duyunun –yani hepimizin ortaklaşa sahip olduğu, fakat bunun da ötesinde bizi ortak bir dünyada bağdaştıran ve dolayısıyla da ortak bir dünyayı olanaklı kılan altıncı duyunun– karar vermesi gerekir. Filozof herkesçe kabul gören önyargılarımız ile yargılarımızın da ait olduğu bu ortak duyu dünyasına seslenmeye başlarsa, zırvalamaya ya da –yine Hegel'in tabirini kullanırsak– ortak duyuyu baş aşağı çevirmeye her daim teşne olacaktır.

Bu tehlike büyük felsefe geleneğimizin başlamasıyla, Platon ve nispeten Aristoteles'le doğdu. Sokrates'in duruşmasından ötürü temel felsefi deneyimler ile temel politik deneyimler arasındaki fıtri uyuşmazlığın gayet bilincinde olan filozof, *thaumadzein*'in ilk baştaki o ön açan şokunu genelleştirir. Sokratik konum bu süreçte kaybol-

* (Yun.) *zoon logon echon*: *logos*'a sahip yaşayan varlık, Arendt'in çevirisiyle "konuşmaya muktedir canlı varlık". Bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), s. 27. Türkçesi için bkz. *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 45. (ç.n)

muştur; Sokrates ardında hiçbir yazı bırakmadığından ya da Platon onun öğretilerini bile isteye çarpıttığından dolayı değil, felsefeye özgü deneyim ile politika arasındaki henüz bozulmamış bir ilişkiden doğan Sokratik içgörüler kaybolduğundan dolayı. Nitekim felsefenin tümünün beraberinde başladığı bu hayret/hayranlık için geçerli olan, sonrasında gelen kendi başına diyalog için geçerli değildir. Kendi başınalık ya da bir-içinde-iki'nin düşünen diyaloğu, diğerleriyle bir arada var olmanın ve yaşamanın ayrılmaz bir parçasıdır ve bu kendi başınalık içinde filozof da elinde olmadan kanaat oluşturur – o da kendi *doxa*'sına varır. Filozofun hemşerilerinden farkı, kalabalığın dışlandığı özel bir hakikate sahip olması değil, hayret/hayranlık *pathos*'una katlanmaya daima hazır olması ve bu sayede sadece kanaat sahibi olanların dogmatizminden kaçınmasıdır. Platon *doxadzein*'in dogmatizmiyle yarışabilmek için felsefenin başlangıcında ve sonunda bulunan dilsiz hayreti/hayranlığı belirsiz bir süreliğine sürdürmeyi önermişti. Ancak geçici bir an olabilen şeyi ya da Platon'un kendi metaforunu kullanacak olursak, iki çakmak taşı arasından sıçrayan kıvılcımı bir yaşam biçimi (*bios theōrētikos*)* haline getirmeyi denemişti. Filozof kendini bu girişim temelinde oluşturur, tüm varoluşunu *thaumadzein*'in *pathos*'una katlanırken deneyimlediği tekilliğe dayandırır. Böylece insanlık durumunun çoğulluğunu filozof kendi içinde yok eder.

Asıl nedeni politik olan bu gelişmenin Platon'un bilumum felsefesi için büyük önem taşıdığı aşikârdır. Platon'un ilk baştaki kavramından uzaklaştığı idealar doktrininde görülen tuhaf sapmalarda bu zaten ortadadır; bana kalırsa bu sapmalar tamamen Platon'un felsefeyi politika için kullanışlı kılma arzusundan kaynaklanır. Ama doğrusunu söylemek gerekirse bu gelişme politik felsefe açısından çok daha önemli olmuştur. Bütün bu alanın haysiyetini zedelediği düşüncesinde değilse, filozof açısından politika insan hayatının temel gereksinimlerinin karşılandığı, mutlak felsefi standartların uygulandığı saha halini almıştır. Politikanın bu tür standartlara uyması elbette ki asla mümkün değildi, bu nedenle genel olarak bakıldığında etik dışı bir fa-

* (Yun.) Teori yaşamı. (ç.n.)

aliyet olduğuna hükmedilmişti. Buna hükmedenler de sadece filozoflar değildi; gelecek yüzyıllar içinde, aslen ortak duyuya karşı formüle edilmiş felsefi sonuçların nihayet eğitimlilerin kamu görüşü tarafından özümsenmesiyle birçok başka kişi de aynı yargıya vardı. Politika ve hükümet/yönetim ya da hükümdarlık birbiriyle özdeşleştirilmiş ve ikisi de insan doğasının fenalığının bir yansıması olarak kabul edilmiştir, tıpkı insanların davranışları ile ıstıraplarının sicilinin insan günahkârlığının bir yansıması olarak görülmesi gibi. Platon'un gayri-insani ideal devleti hiçbir zaman gerçekleşmemiş olsa da, felsefenin kullanışlı olduğunu –mevcut politik eylem içinde büsbütün kullanışsız olduğu ortaya çıktığından– yüzyıllar boyunca savunmak gerekmiş olsa da, felsefe Batılı insana tek bir hizmet sundu. Platon politik amaçlar uğruna felsefeyi bir anlamda deforme ettiğinden, felsefe, insan zihninin beşeri meseleler âleminde neler olup bittiğini hiç değilse anlamaya çalışmasına imkân veren standart ve kuralları, kıstas ve ölçüleri sağlamayı sürdürdü. Modern çağın yaklaşmasıyla beraber bütün olanakları tüketilen işte bu anlamaya dönük kullanışlılıktır. Machiavelli'nin yazıları bu tükenmişliğin ilk emaresidir; Hobbes'da ise ilk defa, felsefeye ihtiyaç duymayan, üstüne üstlük ortak duyunun doğru kabul ettiğinden ileri geldiğini iddia eden bir felsefeye rastlarız. Batı'nın son politik filozofu olsa da Platon'la başlayan geleneğin içinde yer alan Marx, en sonunda temel kategorileri ve değerler hiyerarşisiyle birlikte bu geleneği baş aşağı çevirmeyi dener. Bu tersine çevirmeyle gelenek gerçekten de sonuna gelmiştir.

Tocqueville'in "geçmiş geleceğe ışık tutmayı kestiğinde insan zihni karanlıkta dolanır durur" sözü, geçmişin felsefi kategorilerinin anlamak için artık yeterli olmadığı bir halin içinden yazılmıştır. Bugün ortak duyunun bile anlam ifade etmediği bir dünyada yaşıyoruz. Günümüz dünyasında ortak duyunun parçalanması, aralarındaki eski ihtilafa karşın felsefe ve politikanın aynı kaderi paylaştığına işaret ediyor. Bu da felsefe ve politika probleminin ya da yeni bir politika biliminin doğabileceği yeni bir politik felsefenin gerekliliğinin tekrar gündemde olduğu anlamına geliyor.

Felsefe ve onun diğer bütün dalları gibi politik felsefe, kökünün *thaumadzein*'e, var olduğu gibi olan karşısında duyulan hayrete/hay-

ranlığa dayandığını asla yadsıyamaz. Filozoflar beşeri işlerin gündelik yaşamından uzaklaşmak zorunda olmalarına karşın hakiki bir politik felsefeye varacaklarsa, (görkemi ve sefilliğiyle) bütün bir beşeri meseleler âleminin ortaya çıkmasını sağlayan insan çoğulluğunu kendi *thaumadzein*'lerinin nesnesi yapmaları gerekecektir. Dilsiz hayret/hayranlık içinde evrenin, insanın ve varlığın mucizesini nasıl kabul ediyorlarsa, Kitabı Mukaddes'e göre konuşacak olursak, Tanrı'nın İnsanı değil "insanları erkek ve kadın olarak yarattığı" mucizesini de kabul etmeleri gerekecektir. "Yalnız olmanın insan için iyi olmadığı" gerçeğini, insanın zayıf olduğunu teslim etmekten çok daha fazlasını yaparak kabul etmeleri gerekecektir.

POLİTİK DÜŞÜNCE GELENEĞİ

Geleneğin sonundan bahsediyor olsak bile, bunun birçok insanın hatta belki de çoğunluğun (bundan şüphe duysam da) hâlâ geleneksel standartlara göre yaşadığını yadsıdığımız anlamına gelmediği açık. Asıl önemlisi, 19. yüzyıldan bu yana, ne zaman modern çağa özgü sorularla karşı karşıya bırakılsa geleneğin akıl ermez bir sessizlik içinde kalması, politik hayatın ise modern olduğu, endüstrileşmeden ve evrensel eşitlikten kaynaklanan değişimlere maruz kaldığı her yerde her daim kendi standartlarını hükümsüz kılmasıdır. Tarihin büyük pesimistlerinin sezdiği bu durum, en muazzam, buna karşılık en az dramatik ifadesini Jacob Burckhardt'ın eserlerinde bulmuştur. Daha da şaşırtıcı olanı, fiziksel ya da enikonu politik anlamda değil, geleneksel süreklilikte yaşanması olası bir kırılma olarak eli kulağında bir faciayla ilgili ilk kehanetlere 18. yüzyılın ortasında Montesquieu'de, kısa süre sonra da Goethe'de rastlamamızdır. İkisi de bugüne kadar bir kez olsun felaket tellalı olmakla suçlanmamış Montesquieu ve Goethe bu konuda kendilerini gayet net ifade ettiler.

Montesquieu *L'Esprit des lois*'da [Kanunların Ruhu] şöyle yazar: "Avrupa uluslarının çoğunluğu hâlâ örfler ve âdetlerle yönetilmektedir. Ama gücün uzun süreli kötüye kullanımıyla, bir nevi kapsamlı fetih yoluyla, despotizm bir noktada yerleşirse, ona direnecek ne örf ve âdet ne de iklim kalacaktır." Montesquieu'yü endişelendiren, 18. yüzyıl toplumunda istikrar sağlayıcı etmenler olarak sadece örf ve âdetlerin kalmış olmasıydı; ona göre "yurttaşın eylemlerini yöneten", böylece tıpkı örf ve âdetlerin toplumu dengede tutması gibi siyasal gövdeyi dengede tutan yasalar geçerliliğini yitirmişti. Aradan otuz

yıl bile geçmeden Goethe benzer bir ruh haliyle Lavater'e şöyle yazıyordu: "Tıpkı büyük bir kent gibi ahlaki ve politik dünyamızın da altı, bağlantıları ya da mesken koşulları üzerine görünüşe bakılırsa hiç kimsenin tefekkür ya da mütalaa etmediği yeraltı yolları, mahzenler ve kanalizasyon kanallarıyla oyulmuştur; ama zaman zaman şurada burada toprak un ufak olur da çatlaktan duman yükselir, tuhaf sesler işitilirse, meseleyi biraz olsun bilenler yadırgamayacaktır." Her iki pasaj da Fransız Devrimi'nden önce yazılmıştır; Avrupa toplumunun örf ve âdetlerinin nihayet yenik düşmesiyle yeraltı dünyasının yüzeye çıkması ve tuhaf sesini medeni dünyanın politik ittihadı dahilinde duyurabilmesi için 150 yıldan fazla bir süre geçmesi gerekmiştir. 17. yüzyılda başlayan modern çağın, bugün içinde yaşadığımız modern dünyayı ancak o zaman bilfiil öne çıkardığını söyleyebiliriz sanırım.

Öbür duyularımızın tikel ve şahsa münhasır verilerini, beraber ikamet ettiğimiz ve ortaklaşa paylaştığımız bir dünyaya uyduran ortak duyu tarafından kabullenilmek ve özümsenmek adeta geleneğin doğasında yatar. Bu genel anlayış uyarınca, ortak duyu, insani çoğulluk durumunda kişilerin kendi tikel duyu verilerinin sağlamasını ve denetimini diğerlerinin ortak verileriyle karşılaştırarak yaptığına delalet eder (tıpkı görme, işitme ve diğer duyu algılarının, tekilliği içinde insanın insani durumuna özgü olması ve insanın kendi başına görebilmesini garanti etmesi gibi: Sırf algılamak için insanın hemcinslerine ihtiyacı yoktur). Her ne kadar insanların çoğulluğunun ya da insan dünyasının müşterekliğinin [*commonality*] onun özgül yetkinlik alanı olduğunu söylesek de, ortak duyunun en başta politika ve ahlakın kamusal âleminde iş gördüğü açıktır; ortak duyu ve onun tartışmasız yargıları artık işlevini yerine getirmediğinde, artık anlam ifade etmediğinde, zarara uğrayacak olan da o âlemdir.

Tarihsel olarak, gelenek kadar ortak duyunun da kökeni Roma'ya dayanır. Yunanlar ve İbraniler ortak duyudan mahrum değildi ama onu sadece Romalılar kamusal-politik işlerin idaresinin en yüksek kriteri haline gelene dek geliştirdi. Geçmişin hatırlanması Romalılarla beraber bir gelenek meselesine dönüştü ve ortak duyunun gelişimi politik olarak en önemli ifadesini geleneğin anlamında buldu. O zamandan beri, ortak duyu geleneğe bağlanmış, onunla beslenmiştir;

dolayısıyla geleneksel standartlar anlamlı olmaktan çıkıp da tikel örneklerin tümünün ya da çoğunun altında toplanabileceği genel kurallar olarak artık hizmet etmez olduğunda, ortak duyu kaçınılmaz bir şekilde körelir. Aynı sebeple geçmiş, ortak kökenimiz olarak ortaklaşa sahip olduğumuz şeyin hatırası, unutulmakla tehdit edilir. Ortak duyunun geleneğe bağlı yargıları, gelenek sayesinde kavramsallaştırılmış *ve* mevcut koşullara hâlâ uygulanabilir her ne varsa geçmişten çekip çıkarmış ve kaydetmiştir. Hatırlamanın bu "pratik" ortakduyu yöntemi hiç çaba gerektirmemiş; ortak bir dünyada, paylaşılan mirasımız olarak bize bahşedilmiştir. Dolayısıyla, onun köhnemesi hemen akabinde geçmişin boyutunda bir körelmeye neden olmuş ve modern hayatın bütün alanlarının üzerine bir anlamsızlık perdesi seren sığlığın sinsi ve karşı konulmaz hareketini başlatmıştır.

Öyleyse geleneğin varoluşunun ta kendisi, büyük ölçüde, onun geçmişle özdeşleştirilmesi tehlikesiyle sonuçlanmıştır. Ortak duyuda kök salan bu özdeşleştirme, geleneksel kategorilerin birçok değişim, bazen de en kökten olanları karşısında sergilediği olağandışı tutarlılık ve kapsayıcılıkta kendini göstermiştir. Bu kategorilerin Antik Yunan'ın gerilemesinden Roma'nın yükselişine, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden Hıristiyan öğretisi tarafından (konu politik düşünce geleneği olunca) tamamen özümsendikleri noktaya dek ayakta kalmasından daha etkileyici ne olabilir? Her ne kadar bu konuda muhtemelen en kabiliyetsiz yargıçlar olsak da, tarihsel geçmişimizdeki kökten değişimler, 18. ve 19. yüzyılların politik ve endüstriyel devrimlerinin her türlü geleneksel ahlaki ve politik ölçüte meydan okuduğu gerçeğine rağmen, modern çağın başlangıcından beri olan biten her şeyden daha büyüktür. Modern devrimci değişimin boyutu, onu tarihimizin politik kargaşalarıyla kıyasladığımız takdirde değil, ancak geleneğe göre ölçtüğümüz takdirde çok daha derindir.

Genel anlamda, geleneğimizin sonu şüphesiz ne tarihin ne de geçmişin sonudur. Tarih ve gelenek aynı değildir. Tarihin birçok sonu ve birçok başlangıcı vardır, zira sonlarının her biri yeni bir başlangıçtır, başlangıçlarının her biri de daha önce orada olana son verir. Dahası, geleneğimizin tarihini az çok kesinlikle tespit edebiliriz ama tarihimizin tarihini saptamamız artık mümkün değildir. Modern tarihsel

bilinç –geçmişin herhangi bir döneminde buna benzer bir şey görülmüş müdür, orası da çok şüpheli–, Roma'nın kuruluşu yahut İsa'nın doğduğu yıl gibi belirli bir başlangıç noktasından hareketle yüzyılları numaralandıran eski pratikten, 1 yılından ileriye ve geriye doğru numaralandırma uğruna, olsa olsa iki yüzyıl kadar önce vazgeçilmesiyle doğmuş ve nihai ifadesini bulmuştur (krş. Cullman, *Christ and Time*, Philadelphia, 1950). Sonraki pratikte belirleyici olan, İsa'nın doğumunun dünya tarihinin dönüm noktası gibi görünmesi değil (bu şekilde önceki yüzyıllara söz konusu modern kronolojiye yol açmaksızın çok daha canlı ve anlamlı görünüyordu), hem geçmişin hem de geleceğin, geleceğe olduğu kadar geçmişe de ekleme yapabileceğimiz bir zaman sonsuzluğuna açılmasıdır. Yeni keşfedilmiş tarihsel bilincimizle derinlemesine örtüşen, sonsuzluğa yönelik bu ikili perspektif, Kitabı Mukaddes'teki yaratılış mitiyle şu ya da bu şekilde çelişmekle kalmaz, tarihsel zamanın kendisinin bir başlangıcı olup olamayacağına dair çok daha kadim ve daha genel soruyu da bertaraf eder. Modern çağ, kronolojisinin ta kendisinde, insan soyu için bir tür potansiyel yeryüzü ölümsüzlüğü kurmuştur.

Geleneğimizde bu tarihin nispeten küçük bir bölümü kavramsallaştırılmıştır; geleneğimizin konuyla alakası, başlangıcından itibaren geliştirilmiş yönlendirici kategori ve standartlarına uymayan her türlü deneyim, düşünce ya da edimin daimi bir unutulma tehlikesi içinde bulunduğu gerçeğinden ileri gelir. Bu tehlike şiir ve din yoluyla savuşturulmuş olsa bile, kavramsallaştırılmamış olanın felsefi gelenek içinde anlaşılmaz kalması kaçınılmazdır; dolayısıyla da her ne kadar şanla ve hürmetle başka türlü hatırlansa bile, geleneğin biçimlendirici ve direkt etkisi olmadığı takdirde, ne güzelliğin herkesi ikna edici gücü ne de hürmetin her şeyin içine işleyen tesiriyle asırlar boyu sürdürülebilir, kuşaktan kuşağa aktarılabilir. Geleneğimizin tarihimize ilişkin bu noksanlığı politik düşünce geleneğinde genel anlamda felsefe geleneğinde olduğundan çok daha belirgindir. Batılı insan soyunun geleneksel politik düşüncede yer bulamayan, adeta yuvasız kalan politik deneyimlerini uzun uzadıya sıralayabiliriz, bu hem kolay hem de son derece faydalıdır. Aralarında Yunanların, insan edimlerinin ve girişimlerinin büyüklüğüne dair kavrayışıyla Yunan tarihyazımında

yankı bulan Homeros'un dünyasında varolduğu haliyle *polis* öncesi erken dönem deneyimleri bulunabilir. Thukydides, eserinin başlangıcında, "tarihte şimdiye kadar bilinen en büyük gelişme" olduğunu düşündüğü için Peloponez Savaşı'nın hikâyesini anlattığını söyler. Herodotos insanların var ettiği bütün o şeyleri unutulmaktan kurtarmak için değil sadece, muazzam ve harikulade kahramanlıkların övgüden mahrum kalmaması için de yazar. Övgüye insan eyleminin narinliğinden ötürü ihtiyaç vardır, nitekim insani kazanımın tüm türleri arasında bir tek o, hayatın kendisinden bile daha gelgeçtir; ozanların methiyelerinde ya da tarihçilerin kayıtlarında anılmaya büsbütün muhtaçtır. Zira onların eserleri henüz kahramanlıkların kendisinden daha büyük addedilmemiş olsa bile, daha fazla kalıcılık gösterdikleri daima teslim edilmiştir.

Kahraman, Akhilleus'un yâd edildiği üzere "büyük işler yapan ve büyük sözler eden", ozana (peygambere değil kâhine) ihtiyaç duyardı; nitekim ozan ilahi yeteneğiyle geçmişte neyin şimdi ve gelecekte anlatılmaya değer olduğunu görmeye muktedirdi. Antik Yunan'ın mevzubahis *polis* öncesi geçmişi, Yunanların bugün hâlâ tüm Avrupa dillerinde yaşamını sürdüren politik sözcük dağarcığının kaynağıdır. Ne var ki, Yunan *polis* hayatında bozulmanın baş göstermesiyle doğmuş politik felsefe geleneği, önceki deneyimleri *polis* bağlamında formüle ve kategorize etmekten geri durmamıştır. Bu sayede politik hayatın bu son derece özgül biçiminden bizim "politika" sözcüğümüz türemiştir, bu biçime delalet ederken de ona bir tür evrensel geçerlilik atfeder. Yalnızca *archein** ve *prattein*** gibi sözcüklerin özgün anlamının ilkel izleri muhafaza edilmiştir. Neticede, farkında olsak da olmasak da, politika biliminin en önemli hatta belki de en merkezi kavramlarından biri sayılan eylem hakkında konuşur ve düşünürken aklımızda araçlar ile amaçlardan, hükmetmek ve hükmedilmekten, çıkarlar ve ahlaki ölçütlerden müteşekkil kategorik bir sistem vardır.

* (Yun.) Başlamak, yol açmak, yol göstermek, yönetmek, hâkimiyet kurmak, egemen olmak, siyasi erk sahibi olmak vd. (ç.n.)

** (Yun.) Eylemde bulunmak anlamında yapmak. Sözcüğün hayata geçirmek, gerçekleştirmek, kotarmak, erişmek, bitirmek vb. anlamları mevcuttur. (ç.n.)

Bu sistem varoluşunu geleneksel politik felsefenin başlangıcına borçludur ama onda bir girişimde bulunmanın ve diğerleriyle beraber o girişimi sonuna kadar götürmenin ruhuna neredeyse hiç yer yoktur; oysa bir zamanlar *archein* ve *prattein* sözcüklerini bu ruh canlandırmıştır. Klasik Yunancada *archē*'nin basitçe iki anlamı vardır: biri "başlangıç", diğeri "yönetim". Oysa daha önce, başlayan kişinin, başarıya erişmesi için mutlaka taraftarların *prattein*'ini gerektiren bir girişimin doğal lideri olduğunu imliyordu.

Meselenin esası, sadece insan edimlerinin kendine ait özgül bir büyüklüğe sahip olduğunun ve bu büyüklüğü de görünür kıldıklarının farz edilmesiydi, dolayısıyla da meşrulaştırılmaları için bir "erek" ya da nihai bir *telos* gerekmiyordu ve hatta bu ikisinin bu doğrultuda kullanılması mümkün değildi. İnsani edimlerle ilgili *polis* öncesi deneyime gelenek boyunca resmileşen Aristotelesçi *praxis* tanımından daha yabancı bir şey olamazdı: "güzele ve güzel olmayana ilişkin olarak, eylemler kendi içlerinde değil de daha çok uğruna girişildikleri erek bakımından farklılaşırlar" (*Politika*, vii 1333a9-10). Gerek evrenin parçası olarak tabiatıyla verilen şeyleri gerekse de evrenin kendisini, varoluşlarını insana borçlu beşeri işlerden ayıran fark, ikincisinin daha az kayda değer olması değildir, ölümsüz olmamasıdır. Henüz ne insanın ölümlülüğü ne de beşeri işlerin narinliği, insanın büyüklüğü ve girişimlerinin potansiyel büyüklüğü aleyhinde argümanlardı. Şan, ölümsüzlüğün insana özgü olanağı, büyüklüğü açığa vuran her şeyden kaynaklanıyordu. İnsani edimlerle olayların büyüklüğünü kavrayışları bakımından Yunan tarihçileri, Herodotos kadar Thukydides de, Homeros ve Pindaros'un mirasçısıydı. Büyük bir şey olduğundan, gelecek nesiller adına, unutulmaktan esirgenmesi gerekeni kaydederken, modern tarihçinin olanları açıklayıp kesintisiz bir akış sunma kaygısını taşımıyorlardı. Ozanlar gibi onlar da hikâyelerini insan şanı uğruna anlattılar; bu bağlamda, şiirin ve tarihin konusu özünde hâlâ aynıdır, yani insanların hayatlarını belirleyen, iyi ya da kötü talihlerinin bağlı olduğu eylemleridir (krş. Aristoteles, *Poetics*, vi 1450a 12-13). İnsani büyüklüğün yapmak ve katlanmak haricinde başka hiçbir yerde kendini açığa vuramayacağı sezgisi Burckhardt'ın "tarihsel büyüklük" mefhumunda hâlâ belirgindir ve hem şiirde hem

de dramada hep mevcut olmuştur. Oysa kahraman yani "büyük işler yapan ve büyük sözler eden" idealinin yerini, eylemek değil de eyleyen insanların değişen koşullarına ve istikrarsız gidişatına değişmez kurallar dayatma işlevi gören yasa koyucu olarak devlet adamı idealine bıraktıktan sonra başlayan politik düşünce geleneğimiz bu mefhumu dikkate bile almamıştır.

Geleneğimizin çerçevesine sığmayan tüm politik deneyimlere karşı –bunlar doğrudan kendi geçmişinin deneyimleri olsa bile, dolayısıyla da bu geçmişin söz dağarcığının yeniden yorumlanması ve sözcüklere yeni anlamlar atfedilmesi gerekmiş olsa bile– başından beri gösterdiği bu yalıtılmışlık onun en çarpıcı hususiyetlerinden biri olarak duruyor. Tutarlı olmayan her şeyi dışlama eğiliminin ta kendisi, geleneğin yeni, çelişen ve çatışan tüm deneyimlerden zarar görmemesini sağlayan muazzam bir dışlama gücüne dönüştü. Elbette gelenek bu deneyimleri ne ortaya çıkmaktan ne de Batılı insan soyunun o andaki ruhani hayatını biçimlendirecek etkiler yaratmaktan alıkoyabilirdi. Bu deneyimlere karşılık gelen, muhakemeye veya yeniden değerlendirmeye temel teşkil edecek açık seçik bir düşünce bulunmadığı ve bu yüzden de içerik sorgusuz sualsiz kabul edildiğinden, söz konusu etki kimi zaman daha da şiddetli oldu. Gelenek anlayışımızın kendisi için bu bilhassa geçerlidir. Geleneğimiz Roma kökenlidir, Roma'ya has bir politik deneyime dayanır. Ne var ki bu deneyim politik düşünce tarihinde neredeyse hiç rol oynamamıştır.

Politik eylemin *civitas*'ın* kuruluşuna ve muhafaza edilmesine dayandığı Roma deneyimi, Yunan tarihinin hem erken *polis* öncesi hem *polis* deneyimiyle büyük bir tezat oluşturur. Ama gelecek tüm nesiller için bağlayıcı bir güç olarak kuruluşun kutsallığına duyulan inanç, bir anlamda, Yunan kent devletlerinin yaşamında ne denli büyük bir rol oynamış olabileceğini, o da yalnızca Yunan literatüründeki az sayıda kaynaktan öğrendiğimiz, Yunanlara özgü tek bir politik deneyime tekabül eder: kolonizasyon deneyimi, yurttaşların yuvadan ayrılışı, yeni bir toprak arayışı içinde dolaşmaları ve en nihayetinde yeni bir *polis*'in kurulması. *Aeneid*'de anlatıldığı üzere, tümü tek bir hedef

* (Lat.) Siyasi topluluk, yasanın birleştirdiği yurttaşların oluşturduğu toplumsal beden. (ç.n.)

gözeten ve Roma'nın kuruluşuyla sona eren (*dum conderet urbem*)* yolculuklarla acıların baki kalan anlamı da budur; Vergilius, epiğinin başında söz konusu kuruluşu tek bir dizede özetler: *tantae molis erat Romanam condere gentem* (i, 35). Romalı ozanların da tarihçilerin de kendi tarihlerinin başlangıcı olarak yineledikleri üzere, Roma halkını kurmak için çekilen güçlük ve ıstırap öyle büyüktü ki, Roma halkı nasıl kendi alfabesini Yunan kolonisi Cumae'den öğrendiyse, Yunan tarihine de *Aeneid*'in kuruluş efsanesi yoluyla bağlandı. Bu bağ kurulurken gösterilen hassasiyet için her zaman müteşekkir olmalı; gerçekten büyük addedilen hiçbir şeyi gözden kaçırmayan, unutmayan, sonuçsuz kalmasına izin vermeyen bu tarihe daima hayranlık duymalıyız. Roma tarihi, Yunan düşüncesi açısından kaybolmuş Yunan kolonizasyon deneyimini ele almanın yanı sıra, Yunanların Troya'da yüzleştiği, yuvanın ve ailenin kutsallığına dayalı Yunan-olmayan politik deneyimi de kapsamına dahil etti. Bu deneyim Homeros'un Hektor'a yönelik methiyesinde korunmuştur; Andromakhe'den ayrılışının ve Akhilleus'un ölümünün aksine, kendi ölümsüz şan ve şerefi için değil, kent ve kentin aile ocakları için kendini feda edişinin hikâyesinde. Kısacası, Hektor sonradan *pietas* sözcüğünün kapsadığı her şey için, aile ve kenti koruyan ev tanrılarına (*penates*) yönelik riayetkâr hürmet adına ölmüştür; Roma dininin asıl içeriği de zaten bu hürmettir. Maceraların sonucunun geri dönüş değil de yepyeni bir evin kurulması, bu sayede hem kuruluşun hem de evin yeni sarsılmaz bir güçle yükselmesi olduğunu düşündüğümüzde, *Aeneid* sanki Ulysses'in kaderi Hektor için çizilmiş gibi yorumlanabilir.

Yunan kolonizasyon deneyimi Romalılar açısından merkezi bir politik olay halini aldığından, *poleis*'ten farklı olarak Roma kendi kuruluşunu koloniler kurarak yineleyemedi. Roma'nın kuruluşu tekrar edilemez eşsiz bir olay olarak kaldı: Roma'nın İtalya'daki kolları, hiçbir Yunan kolonisinin kendi ana *polis*'inin yetkisi altında kalmadığı kadar kesin bir biçimde, Roma yargı yetkisi altında kaldı. Roma tarihinin bütünü, ebediyet için bir başlangıç olarak bu kuruluşa dayanır. Ebediyet adına kurulmuş Roma bizim için bile tek Ebedi Kent olarak

* (Lat.) Kenti kurarlar. (ç.n.)

kalmıştır. Bu devasa, neredeyse insanüstü, dolayısıyla da efsanevi kuruluş çabası, yeni bir ocağın ve yeni bir yuvanın yerleşmesinin kutsanması, politik ve dini faaliyetin bir sayıldığı Roma dininin köşe taşı oldu. Cicero'nun sözleriyle, "yeni bir *civitas*'ın kuruluşu ya da zaten yerleşmiş olanın korunmasından başka, insan erdeminin tanrıların kutsal mevcudiyetlerinin [*numen*] mertebesine yaklaştığı bir şey daha yoktur" (*De res publica*, vii, 12).* Din, tanrılara insanlar arasında bir mesken sunarak temeli güvence altına alan güçtü. İnsanların kentlerini korumalarına ve geçici süreyle o kentlerde ikamet edebilecek olmalarına karşın ölümlülerin evlerinden uzakta Olympos'ta her zaman kendi evleri bulunan Yunan tanrılarının aksine, Romalıların tanrıları Roma'nın tapınaklarını mesken tutardı.

Kuruluşa dayalı bu Roma dini, atalardan, *maiores* ya da büyüklerden miras kalmış her şeyin korunmasını kutsal bir görev bildi. Gelenek böylece kutsal oldu ve sadece Roma Cumhuriyeti'nin içine işlemekle kalmadı, onun Roma İmparatorluğu'na dönüşme aşamasını da sağ salim atlattı. Kutsal kuruluşa tanıklık etmiş ataların beyanlarına dayanan otoriteyi muhafaza etti ve yeni nesillere aktardı. Geleneğin kudretiyle bağlı kalınan resmi bir başlangıcın bağlayıcı kutsal kuvvetini ifade eden din, otorite ve gelenek böylece birbirinden ayrılmaz hale geldi. Roma İmparatorluğu'nun *pax Romana*'sının** en nihayetinde Batı medeniyeti olarak ortaya çıkanı yaydığı her yerde, *socii*'nin*** bir-arada-yaşamı, insanların iyi niyete dayanan müttefikliği, yani *societas***** denen Romalılara özgü insan toplulu-

* Krş. Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2019, s. 228-229: "Yeryüzünde yapılmış hiçbir şey tüm evreni yöneten yüce tanrıyı insanların site adı verilen adil bir toplumda bir araya gelmeleri ve topluluk oluşturmaları kadar mutlu etmez, bu tür toplumların yöneticileri ve koruyucuları böyle yüce bir makamdan gelir ve yine oraya döner." (ç.n.)

** (Lat.) Roma Barışı. MÖ 27 - MS 180 arasındaki dönemi belirtmek için kullanılır. Roma'nın hukukuna ve yönetimine biat edenlere vaat ettiği güven ve huzura anıştırma yapar. (ç.n.)

*** (Lat.) Kabileler ve kent devletleri başta olmak üzere Roma'nın müttefiklerine atıf yapan hukuk terimi; *socius*'un çoğulu. (ç.n.)

**** (Lat.) Ortak bir amaç doğrultusunda birlik, ortaklık, ittifak, bağlılık vb. (ç.n.)

ğu mefhumuyla beraber, Roma'ya ait bu ayrılmaz üçlü de kök saldı. Ama Roma ruhunun pür kudreti ya da politik toplulukların inşa edilmesine yetecek kadar sağlam bir temelin direnci kendini ancak Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra gösterdi. Bu dönemde yeni Hıristiyan Kilisesi öyle derinden Romalı olmuştu ki, İsa'nın dirilişini, üzerine başka bir daimi kurumun inşa edileceği mihenk taşı olarak yeniden yorumladı. Roma'nın kuruluşu Katolik Kilisesi'nin kuruluşu yoluyla yinelenince, Roma'nın muteber politik üçlüsü din, gelenek ve otoritenin Hıristiyan döneme taşınabilmesi de mümkün oldu. Bunun sonucunda da, tek bir kurum açısından, olsa olsa antik dönemdeki bin yıllık Roma tarihi mucizesiyle kıyaslanabilecek bir uzun ömür mucizesi gerçekleşti.

Roma'nın din konusundaki politik kavrayışını miras alan bir kamu kurumu olarak Hıristiyan Kilisesi, Hıristiyan öğretisinin Yeni Ahit'te apaçık görülen kurumsallık karşıtı eğilimindeki direncini kırmayı başardı. Constantinus'un, Roma çökmeden önce dahi, gerileyen imparatorluğa "en güçlü Tanrı'nın" himayesini kazandırmak ve tanrıları artık yeteri kadar güçlü olmayan Roma dinini canlandırmak maksadıyla huzuruna çağırdığı Kilise, İncillerde anlatıldığı şekliyle İsa'nın hayatına ve fiiliyatına dayandırdığı kendi geleneğine halihazırda sahipti. Temel taşı salt Hıristiyan inancı ya da Yahudilerin ilahi yasaya itaati değil, daha ziyade, kuşaktan kuşağa gelenek olarak aktarabildiği (*tradere*) müddetçe kendi otoritesini dayandırdığı *autores*'in bahşedilmiş tanıklığı oldu; o zamandan beri de öyle kaldı. Kilise, Roma İmparatorluğu'nun yeni hamisi rolü uyarınca, esas itibarıyla Roma'ya özgü din, otorite ve gelenek üçlüsünü olduğu gibi koruduğundan en sonunda Roma'nın vârisi olabildi ve insanlara "artık ne Roma'nın ne de valiliğin verebildiği yurttaşlık duygusunu Hıristiyan Kilisesi'ne üyelikle" vadedebildi (R.H. Barrow, *The Romans* [1949], s. 194). Roma formülünün yalnızca Katolik Kilisesi'nin kuruluşunu Roma'nın kuruluşunun yerine geçirmek suretiyle Hıristiyan ortaçağına zarar görmeden kalabilmesi belki Roma ruhunun en büyük zaferidir. Reform'un bu gelenekte neden olduğu kırılma nihai değildi; ne de olsa din, otorite ve gelenek üçlüsüne değil, yalnızca Katolik Kilisesi'nin otoritesine meydan okumuştu. Kırılma sonucunda tek bir

Katolik Kilisesi yerine muhtelif "kiliseler" ortaya çıktı, ancak eşsiz bir tarihsel olay olarak kuruluşuna tanıklık etmiş olan ve tanıklıkları gelenek sayesinde canlı kalan kimselerin otoritesine dayanan bir dini hükümsüz kılmadı. Zaten böyle bir niyet asla varolmamıştı. Bununla birlikte, o zamandan beri, din, otorite ya da gelenek üçlüsünden birinin yıkılışı kaçınılmaz olarak diğer ikisinin yıkılışına da delalet etti. Dini inancın müeyyidesi olmadan ne otorite ne de gelenek güvende olur. Anlama yetisinin ve yargının geleneksel araçlarının desteğinden mahrum kalan din ve otorite sarsılmaya mahkûmdur. Ve otoritenin kurumsal dinin zayıflamasına ve geleneğin sürekliliğindeki kırılmaya rağmen ayakta kalabileceğine inanmak politik düşüncedeki otoriter eğilimin yanılgısıdır. Modern çağın başlamasıyla beraber, uzak bir geçmişteki kuruluşun kutsallığına yönelik eski inanç, yerini ilerlemeye ve sonsuz bir ilerleme olarak geleceğe duyulan yeni inanca bıraktığında üçü için de hüküm verilmişti. Sonsuz bir ilerleme olarak geleceğin sınırlanmamış olanaklarının herhangi bir geçmiş temele bağlanması asla mümkün değildi, üstelik yeni herhangi bir temel de onları sınırsız potansiyellikleri içinde en fazla durdurabilir ya da akamete uğratabilirdi.

Daha önce de değindiğimiz üzere eylemin hükmetme ve hükmedilme –yani emir verenler ve emirleri uygulayanlar– halini alması, eylemi anlamaya yönelik modelin ev hayatının mahrem âleminden alınıp eylemin gerçekte yalnızca *kişiler*[1] arasında süregiden bir etkinlik olarak vuku bulduğu politik-kamusal âleme aktarılması halinde kaçınılmaz sonuçtur. Eylemi emirlerin yerine getirilmesi olarak telakki etmek, buna bağlı olarak da politik alanda *bilenler* ile *yapanlar arasında* ayırım yapmak hâkimiyet [*rulership*] kavramının özünde saklı kalmıştır, zira bu kavram genel politik deneyim üzerinden gerekçelendirilme

1 Krş. H. Arendt, "Prologue", *Responsibility and Judgment*, ed. J. Kohn (New York: Schocken Books, 2003), s. 12-14. "Kişi" (*person*) sözcüğü bir kamusal maske "içinden verilen/gelen" ses anlamında *per-sonare*'den türemiştir. Bu noktada "kişiler" (*persons*) Roma'daki anlamı uyarınca medeni hakların ve ödevlerin taşıyıcılarına atfedilir. (e.n.) [Türkçesi için bkz. Hannah Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, s. 15-17 – ç.n.]

olanağını bulmadan çok önce filozofun çok özel deneyimleri üzerinden politik teoride yer bulmuştur. Kadim siyasi bünyelerin gerilemesi ya da çöküşü sırasında politik zorunluluklarla örtüşmeden evvel, hükmetme arzusu ya zalimane tahakküm etme isteği olarak ya da insana özgü olanakların kendilerini filozofa diğer Yunanlara gösterdikleri kadar tam yeterlilik içinde gösterdikleri kamusal-politik âleme filozofun kendi hayat tarzını, kendi tasalarını uydurmakta âciz kalmasının sonucu olarak varolmuştu. Platon'da rastladığımız ve politik düşünce geleneğinde de resmileştiği şekliyle hükmetme kavramının özel deneyim içinde iki ayrı kaynağı bulunmaktadır. Biri Platon'un diğer Yunanlarla paylaştığı deneyimdir; bu deneyime göre, hükmetme her şeyden önce kölelere hükmetmekti, kendini emir ve itaate dayalı efendi-köle ilişkisinde ifade ediyordu. Diğeriyse, filozofun kentin yöneticisi olma, yani ancak kendi başınalık içinde algılanabilen o "ideaları" kent dahilinde yürürlüğe koyma yönündeki "ütopik" talebiydi. İtibar ve üstünlük kazanmanın Yunanlara özgü tarzıyla, alışılagelmiş ikna yoluyla ideaları kalabalığa açıklamak mümkün değildi, zira ideaların ilhamını ve idrakini konuşma –hele ki iknayı karakterize eden konuşma tarzı– içerisinde iletilebilmek mümkün değildi.

Dolayısıyla, her ne kadar kuruluş deneyiminin sonuçları sadece hukuki sistemimiz üzerinde değil, öncelikle dini ve ruhani tarihimizin seyri üzerinde son derece derin bir etki yaratmış olsa da, Fransa ve Amerika'nın 18. yüzyıl devrimleri gerçekleşmeseydi bu deneyimin politik önemi kalmazdı. Bu devrimler Marx'ın ifade ettiği gibi Romalı giysileri içinde sahnelenmekle kalmadı, aynı zamanda Roma'nın Batı tarihine yaptığı temel katkıyı bilfiil yeniden canlandırdı. "Devrim" sözünün kendisinin bile bir zamanlar insanların yüreklerinde uyandırdığı coşku her ne olursa olsun, kuruluşun büyüklüğü karşısında duyulan huşu ve gururdan kaynaklanıyordu. Buna karşılık, kuruluş deneyiminin Roma'nın gelenek ve otorite kavramlarımız üzerindeki karşı konulmaz etkisine rağmen politik düşünce geleneğimize neredeyse hiç tesir etmemesinin nedeni, paradoksal biçimde, Romalıların keşfedildiği her yerde temele duyduğu saygıda yatar. Asla tam olarak kabul görmemiş hatta kimi zaman, bilhassa Cicero tarafından şiddetle muhalefet edilmiş olmasına karşın Yunan felsefesi yine de kategorilerini politik düşünceye dayatmıştır, çünkü Romalılar bütün

dünyanın Roma'yı dünyanın tek has ve ebedi politik temeli olarak tanımasını talep ettikleri gibi, onu da felsefenin tek has ve ebedi temeli olarak tanımışlardır. Batı medeniyetinde bizim gelenek olarak adlandırdığımız –ve modern çağın yükselişi boyunca bozulmasını seyredip ceremesini çektiğimiz– şeyin ilkel addedilen insanların geleneğe bağlı toplumlarıyla ve kadim Asya medeniyetlerinin zaman üstü aynılığıyla özdeş olduğuna inanmak bir hatadır. Bununla birlikte, geleneğimizin yerkürenin her tarafında geleneksel toplumların çöküşünü getirdiği ve çabuklaştırdığı doğrudur. Roma kuruluşu eşsiz bir olay olarak takdis etmeseydi, felsefesi de dahil Yunan medeniyeti, İskenderiye'deki âlimlerin çabaları sayesinde bağlayıcılığı ve yükümlülüğü olmayan bir tarzda muhafaza edilebilseydi bile hiçbir zaman bir geleneğin temeli haline gelemezdi. Geleneğimiz aslında Yunan felsefesinin düşüncenin tartışmasız ve resmi bağlayıcı temeli olduğunu Roma'nın onaylamasıyla başlar ki bu da Roma'nın bir felsefe –hatta bir politik felsefe bile– geliştirmesini imkânsız kılmıştır, dolayısıyla da politikaya özgü kendi deneyimine getirdiği yorumlar yetersiz kalmıştır.

Bizi doğrudan ilgilendirmese de, Roma'nın gelenek mefhumunun sonuçlarının, felsefe tarihi için en az politik düşünce tarihi için olduğu kadar hayati önem arz ettiğine yeri gelmişken değinelim. Gelenek, otorite ve din üçlüsünün *civitas*'ın kuruluşu ve muhafaza edilmesi deneyiminde otantik bir dayanağa sahip olduğu politikadan farklı olarak felsefe, deyim yerindeyse, doğası gereği gelenek karşıtıydı. Felsefenin kökeninin *thaumadzein*'de, hayranlık duymak ve hayrete düşmekte, filozofun uğraşı olan katlanmakta [*endure*] yattığı yönündeki ifadesine (*mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar allē archē philosophias hē hautē** [*Theaitetos*, 155d]) itimat edecek olursak, Platon da felsefeyi bizzat böyle anlamıştı ve daha sonra Aristoteles bu ifadeyi neredeyse kelimesi kelimesine aktarmış ama farklı bir yorum getirmişti (*Metafizik*, i, 982b9). Elbette Platon felsefenin kökeninin var olan her şeyin uyandırdığı hayret *pathos*'u olduğunu belirttiğinde, temel işlevi tüm soruları önceden belirlenmiş kategorilere havale ederek yanıtlamak olan geleneğin,

* (Yun.) Çünkü hayret bir filozofun en çok maruz kaldığı şeydir; çünkü felsefenin hayretten başka başlangıcı yoktur... (ç.n.)

felsefenin varoluşunun ta kendisini tehdit edebileceğinin farkında değildi. Halbuki felsefenin kökeninin "Neden hiçbir şey yok değil de bir şeyler var?" biçimindeki yanıtlanamaz soruya dayandığını beyan ettiklerinde, bu tehdit Leibniz ve Schelling gibi modern filozoflarda zımnen, Heidegger'de ise alenen mevcuttur. Platon'un o dönemde "yüzyıllardır tüm Hellas'ın öğretmeni" sayılmış Homeros'a yönelik yaklaşımının sertliği, geleneğin bağlayıcı otoritesi nedir bilmeden kendi geçmişinin bilincinde olan bir kültürün bizim açımızdan en çarpıcı göstergelerinden biridir hâlâ. Roma külliyatında bunu uzaktan da olsa andıracak herhangi bir şey tasavvur dahi edilemez. Lakin Yunan felsefesi Roma'nın gelenek duygusunu sürekli kontrol altında tutmamış olsaydı, felsefenin başına neler gelebileceği, Cicero'nun sözümona felsefi eserlerinden birinde yaptığı yorumda görülebilir. Burada Cicero –konumuzla ilgisi olmayan bir bağlamda– şöyle haykırır: "Köylülerin bile kuşku duymayacağı şeylerden kuşkulanmak filozoflar için utandırıcı değil midir?" (*De officiis*, iii, 77) Sanki gündelik hayat içinde her birimizin kesin gözüyle baktığı şeylerden kuşkulanmak filozofun hoş karşılanmayan daimi uğraşı olmamış gibi, sanki Kant'ın deyimiyle yaşamın aşikârlıklarına (*Selbstverständlichkeiten*)* ve dünyaya ait olmayan bir şeyden şüphe duymak ya da felsefi temelde üzerinde derinlemesine düşünmek değerli olabilirmiş gibi. Felsefe nerede ve ne zaman hakiki yüceliğine erişmiş olsa kendi geleneğini dahi bozmak zorunda kalmıştır, ama aynısı politik düşünce için söylenemez. Bundan dolayı da politik felsefe geleneğe Batı metafiziğinin diğer dallarının hepsinden daha çok bağlı hale gelmiştir.

Geleneğimizin Batılı insan soyunun fiili politik deneyimler yelpazesi konusundaki noksanlığı belki de hiçbir yerde skolastisizmin Hıristiyanlığın ilk yıllarındaki merkezi politik deneyimleri sessiz sedasız terk edişinde olduğu kadar belirgin değildir. Augustinus'un neo-Platoncu ve Aquinolu Tommaso'nun neo-Aristotelesçi olması nedeniyle politik felsefeleri, İncillerden ya *civitas terrena*** ile *civitas Dei**** ola-

* Kant'ın bu terimi "kendiliğinden anlaşılır", "kendiliğinden açık" olarak da tercüme ediliyor. İngilizce metinde "plausibilities" olarak geçiyor. (ç.n.)

** (Lat.) Yeryüzü devleti, yeryüzü kenti. (ç.n.)

*** (Lat.) Tanrı devleti, Tanrı'nın kenti. (ç.n.)

rak, beşeri meseleler "mağarasında" yaşanan hayat ile "ideaların" hakikatinin göz kamaştırıcı ışığında yaşanan hayat arasındaki Platoncu dikotomiye veyahut da eylem daima başka bir şey uğruna eylem olduğuna göre, sadece *theōrein* yani bilgiye götüren "görmek" kendinden itibar sahibi olduğundan *bios politikos*'un* *bios theōrētikos*'tan** aşağı sayıldığı Aristotelesçi hiyerarşiden kaynaklı *vita activa**** ile *vita contemplativa***** arasındaki dikotomiye uygun düşen hususiyetleri çekip alacaktır. Bu dediğimden söz konusu dikotomilerin Hıristiyan felsefesinde tümüyle farklı bir anlam kazandığını ya da *civitas Dei* ve *vita contemplativa*'nın antik felsefedeki öncellerine esas itibarıyla pek az benzediğini yadsıdığım sonucu çıkmasın. Mesele daha ziyade Platon ve Aristoteles'in politik felsefelerinde ana hatlarıyla özetlenen bu dikotomilere uymayan her türlü deneyimin politik teori sahasına hiç girmemesi ve eylem için taşıdıkları önemi giderek tamamen yitirdikleri dini bir alana, ta ki sonunda sekülerizmin doğuşunun ardından sofuca bayağılıklar halini alana dek bağlı durmalarıdır.

İnsan eyleminin antik politik ve modern tarihsel mütalaalara aynı ölçüde musallat olan tek bir çapraşıklığından Nasıralı İsa'nın çıkardığı cüretkâr ve eşsiz sonuca bakınca durum tam da böyleydi. Antik felsefe, eylem alanını oluşturan karşılıklı ilişkiler ve bağımlılıklar ağına doğru eyleme geçtiğimizde ne yapmakta olduğumuzu asla tam olarak bilmediğimiz düşüncesiyle, insan eyleminin belirsizliğini beşeri işlerin ciddiyetine karşı tek üstün argüman olarak dikkate almıştır. Daha sonra bu belirsizlik, eyleyen insanın hatalar ve önlenemez kabahatlerden bir şebeke içerisinde hareket ettiğine ilişkin malum özdeyişlere yol açmıştır. Çoktandır ortaçağ felsefesi ve özellikle de modern çağdaki Hıristiyan felsefesi, Bossuet'nin deyişiyle, "isteği dışında kendininkinden başka planların gelişimine katkıda bulunmayan hiçbir insan gücü" olmadığı gerçeğinde takdir-i ilahiyi görmüştü (*Discours sur l'histoire universelle*, iii, 8). Kant ve Hegel'de ise, ne yapmakta olduk-

* (Yun.) Politik yaşam. (ç.n.)

** (Yun.) Teori yaşamı. (ç.n.)

*** (Lat.) Aktif, faal yaşam. (ç.n.)

**** (Lat.) Düşünümsel yaşam, tefekkür hayatı. (ç.n.)

larını asla bilmeyen ve her zaman niyet ettiklerinden ya da olmasını istediklerinden farklı bir şeyi deyim yerindeyse salıverme noktasına varan insanların yarattıkları tarihin hâlâ anlam ifade edebildiğini, hâlâ anlam taşıyan bir hikâye kurabildiğini açıklayacak bir *deus ex machina* olarak, insanın arkasından iş çeviren gizli bir kuvvet, "doğa hilesi" yahut "aklın kurnazlığı" gerekmişti. Eyleyenlerin tabi olduklarını bildikleri ve karşısında insan edimlerinin kuklaların iplerini tutan bir tanrının oyunbaz hareketlerinden (Platon, *Laws*, vii, 803) veya ilahi takdirin tayin ettiği hareketlerden ibaretmiş gibi göründüğü "yüksek kudret" ile bu geleneksel meşguliyet karşısında, temel belirsizliğine ve önlenemez hatalarına, cürmüne rağmen insan eyleminin ta kendisinin doğasında, insanların bir arada yaşamasını gözetecek bir deva bulmaya yönelik dolaysız politik kaygı konumlanır. İsa bu devayı insanın affetme kapasitesinde buldu, keza bu kapasite de eylem halindeyken ne yaptığımızın farkında olmadığımız içgörüsüne dayanmaktadır (Luka 23:34); yaşadığımız sürece eylemekten vazgeçmemiz mümkün olmadığına göre, affetmekten de hiçbir zaman vazgeçmemeliyiz (Luka 17:3-4). Hatta İsa affetmenin sadece Tanrı'ya mahsus bir ayrıcalık olduğunu açıkça yadsıyacak kadar ileri gitti (Luka 5:21-24) ve insanların günahları karşısında Tanrı'nın merhametinin son kertede kişinin başkalarının ona karşı işlediği cürümleri affetme gönüllülüğüne bağlı olabileceğini düşünmeye cüret etti (Matta 6:14-15).

İnsanlar arasında temel bir ilişki olarak affedicilik kavramının bu müthiş cüretkârlığı ve eşsiz gururu, cürüm ve hatanın yol açtığı facianın olası yücegönüllülük ve dayanışma erdemlerine dönüşüp güya tersine çevrilmesinde yatmaz. Mesele daha ziyade affetmenin olanaksız gibi görüneni deneyerek, yapılanı geri almaya çalışmasıdır, başlangıçların artık mümkün görünmediği yerde yeni bir başlangıç yapmayı başarmasıdır. İnsanların başkalarına ilişkin neler yaptıklarını bilmemeleri, niyetleri iyi olsa da kötülük ya da niyetleri kötü olsa da iyilik yapabilmeleri, bununla birlikte doğal ve maddi şeylerle münasebetlerinde maharet alameti olan niyet ifasının aynısını eylemde de arzu etmeleri, Yunan antik dünyasından beri trajedinin önde gelen konularından biri olmuştur. Gelenek her eylemde mevcut bu trajik öğeyi asla gözden kaçırmadığı gibi, affetmenin en büyük insani erdemler

arasında yer aldığını da, genellikle politik olmayan bir bağlamda olsa bile kavramaktan geri kalmamıştır. Ancak Sanayi Devrimi'nin ardından devasa teknik gelişmelerin ani ve sarsıcı akınıyla beraber, imalat [*fabrication*] o kadar ezici bir üstünlük elde etmiştir ki eylemin belirsizlikleri tamamen unutulabilmiştir. Bundan böyle "geleceği yaratmak," "toplumu inşa ve ıslah etmek" hakkında sohbete sanki sandalye yapmak, evleri inşa ve ihya etmekten bahseder gibi başlamak mümkün olagelmiştir.

Politik düşünce geleneğiyle kaybolan ve ancak –*homines religioisi** için geçerli olduğu– dini gelenek içinde varlığını sürdüren şey, eyleyen insanlar arasındaki münasebetin kurucu unsuru olarak affetmek ile yapmak arasındaki ilişkidir. İsa'nın öğretilerinde, dini yenilik bir yana, politikaya özgü yenilik de zaten bu unsurdu. (Affediciliğin bulduğu yegâne politik ifade, tüm medeni ülkelerde sadece devlet başkanlarının yetkisi dahilindeki bütünüyle negatif bağışlama hakkıdır.) Her şeyden önce yeni bir şeyin başlangıcı olan eylem, eyleyeni/faili sonsuza dek taahhüt altına sokmaya meyleden öngörülemez bir sonuçlar zincirinin oluşumuna neden olmak gibi kendi kendini baltalayan bir niteliğe sahiptir. Antiklerin "kader", Hıristiyanların "takdiri ilahi" dediği, biz modernlerin ise kibirle tamamen şansa indirgediği bu sonuçlar zinciri içinde her birimiz hem fail hem de kurban olduğumuzu biliriz. Affedicilik her türden eylemin meydana getirdiği sonuçlar zinciri ve örüntüsünden bizi ve diğerlerini serbest kılacak enikonu insani tek eylemdir; bu itibarla, affedicilik, eylem kapasitesinin her bir insan varlığında yeniden başlayarak sürmesini garanti eden eylemdir. Affetmek ve affedilmek olmasaydı, her bir insan, bir dilek hakkı tanınmış ve o dileğin gerçekleşmesiyle sonsuza dek cezalandırılmış peri masalındaki kişiyi andırırdı.

Daha önce de belirtildiği üzere, sadece 18. yüzyılın büyük devrimlerinde yaşamını sürdürmüş gelenek ve otorite anlayışımızın kökü politik kuruluş edimine dayanır. Yalnızca, Aristotelesçi model uyarınca,

* (Lat.) Dindar insanlar, cemaatler içinde dini değerlere duyarlı lider kişilikler için kullanılır: peygamberler, teologlar vd. (ç.n.)

karşılıklı bağımlılık içinde bir arada yaşayan insanları değil, eyleyen bir varlık olarak insanı da göz önünde tutan, insana ilişkin az sayıda felsefi tanım, müellifleri özellikle politikayla uğraşmak durumunda kalmış olsalar bile politik felsefenin bağlamı dışında ortaya çıkar. Augustinus'un büyük vecizesinde dile getirilen tam da budur: *Initium ut esset homo creatus est ante quem nemo fuit*. "Bir başlangıç yapılması için, ondan evvel kimse yokken yaratılmıştır insan."* Böylece eylem, başlangıç kapasitesi, her insan varlığının zaten doğası gereği daha önce hiç ortaya çıkmamış ve dünyada görülmemiş yeni bir başlangıç olduğu olgusuna bağlanır. Ne var ki başlangıç olarak insan kavramı Augustinus'un politik felsefesi ya da *civitas terrena* anlayışı bakımından sonuçsuz kaldı. Kant ise kendi geliştirdiği kendiliğindenlik olarak zihinsel faaliyet kavramının –bununla hem yeni bir düşünce çizgisi başlatma yeteneğini hem de sentetik yargılar, yani verili olgulardan da dayatılmış kurallardan da türetilmeyen yargılar oluşturma becerisini kastediyordu– politik felsefesiyle ilgili olabileceği ihtimalini hiçbir zaman düşünmedi. Augustinus gibi o da politik felsefesinin ana hatlarını sanki bu diğer düşünce aklına hiç gelmemiş gibi çizdi. Bu tür bir bağdaşmazlık, güç istencini tartışırken bir defasında insanı "söz verebilen hayvan" olarak tanımlayan ve bu tanımının, felsefesinin diğer pozitif bileşenlerinin neredeyse hepsinden daha hakiki bir "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi" içerdiğinin asla farkına varmayan Nietzsche'de belki de en çarpıcı halini alır.[2]

Elbette başlangıcından itibaren politik düşünce geleneğinin eyleyen varlık olarak insanı niçin gözden kaçırdığının sebepleri vardır. İnsanın *animal rationale*** ve *homo faber**** olarak iki yaygın felsefi

* Latinceden çeviriler muhtelif. Arendt'in 1996 yılında yayımlanan 1929 tarihli doktora tezi *Love and Saint Augustine*'de bulunan İngilizce karşılık elimizdeki metinde de yer alıyor. Bu çeviriye sadık kalmaya çalıştım: "That a beginning be made, man was created before whom nobody was." (ç.n.)

2 *The Geneology of Morals*, II, 1-2. Krş. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), s. 245 ve n. 83. (e.n.)

** (Lat.) Rasyonel hayvan. (ç.n.)

*** (Lat.) *Homo faber*: imal eden, inşa eden, iş yapan insan. *Homo laborans*: emek veren insan. (ç.n.)

tanımı bu ihmalle nitelenir. Her ikisinde de insan sanki tekil halde varolmuş gibi görülür, zira hem aklı hem de imalatı tasarlamamız insan soyunun bir'liği [*oneness*] koşuluyla mümkündür. Politik düşünce geleneğinin insan çoğulluğuna duyduğu ilgiye bakılırsa, bu çoğulluk bir arada yaşamaya ve politik bir yapı oluşturmaya belirleyici bir kusurdan ötürü mecbur kalmış akıllı varlıklar toplamından daha fazla bir anlam taşımaz. Ne var ki geleneğin dışında bulunan üç politik deneyim; *polis* öncesi Antik Yunan'da, yeni bir girişim başlatan eylem deneyimi; Roma'da kuruluş deneyimi; eylemek ile affetmenin birbiriyle bağlantılı olduğu Hıristiyan deneyimi, yani eyleyen herkesin affetmeye de hazır olması gerektiği ve affeden herkesin de aslında eylediği bilgisi özel bir öneme sahiptir. Zira politik düşünce bunları es geçmiş olsa da tarihimiz açısından önemlerini korumuşlardır. En temelde, her biri insanlık durumunun tek bir hususiyetiyle ilgilidir, o hususiyet olmadan politika ne olanaklıdır ne de gerekli: ister felsefi bir "idea" olarak ister tektanrıcı dinlerin kişisel Tanrısı olarak anlaşılsın Tanrı'nın bir'liğinden ayrı olarak insanların çoğulluğu olgusu.

Yaratılış bize Tanrı'nın insanı yarattığını anlatmaz, "*onları* erkek ve kadın olarak yarattığını"* anlatır, sözlerinde işaret edilen insan çoğulluğu politik âlemi tesis eder. Bunu da öncelikle hiçbir insan varlığının asla tekil halde *varolmaması* dolayısıyla başarır, eyleme ve konuşmaya politikaya özgü anlamlarını veren de budur; ne de olsa bu ikisi, insan eylemlerinin tümü gibi çoğulluk olgusundan etkilenen, etkilenmekle de kalmayıp ondan ayrı tasavvur edilmesi tamamen olanaksız olan yegâne eylemlerdir. Yeryüzüne dikilmiş insan yapımı bir artifakt anlamında bir insan dünyası tasarlamak insanın bir'liği koşuluyla mümkündür, doğrusu istenirse Platon da yeryüzünde tek bir insan yerine birçok insan yaşadığı gerçeğinden hayıflanır. Bazı "şeyler doğası gereği kişiye özeldir; gözler, kulaklar ve eller gibi," dediğinde şeylere ilişkin bu olgudan müteessir olur, zira çoğunluğu herkesin "bir" olarak yaşayacağı ve davranacağı siyasi bünyeyle bütünleşmekten alıkoyarlar (*Laws*, v. 739). Platon bu "bir"i düşüncenin dilsiz ve eylemsiz ereğinde idrak etmişti; bu erek de hakikatin "idea"nın ya da

* Yaratılış 5:2. (ç.n.)

Tanrı'nın deyim yerindeyse "bir'liği" mertebesine erişmenin en büyük olanağı olarak algılanmasıydı. Fakat tekil halde varolan bir eyleyen ve konuşan varlık tasavvur etmek mümkün değildir. Dahası, insani çoğulluk durumu ne tek bir model (ya da Platon'un diyeceği gibi *eidos**) uyarınca imal edilmiş nesnelerin çoğulluğudur ne de bir türün içerisindeki varyasyonların çoğulluğu. Tıpkı kendi başına insan varlığının değil, yalnızca mutlak farklılıkları içinde aynı, yani *insan* olan erkek ve kadınların varolması gibi; demek ki bu ortak insani aynılık *eşitliktir*, o da kendini ancak bir eşitin bir diğerinden mutlak ayrımında ortaya koyar. O derece geçerlidir ki bu durum, özdeş görünen ikizler fenomeni bizde her zaman belli bir şaşkınlık uyandırır. O halde, eylem ve konuşma öne çıkan iki politik faaliyetse, farklılık ve eşitlik de siyasal gövdelerin iki kurucu unsurudur.

* Önceden görünüm anlamına gelen *eidos* kurucu doğa, form, tür, idea anlamlarını almıştır. Azra Erhat, Homeros'ta gözle görülür olanın üstünlüğüne işaret eden terimin, Platon'un idealarını söz konusu olduğunda, akılla algılananın en üst aşamasına yani kavrama vurgu yaptığını hatırlatır. Terimle ilgili ayrıntılı bir açıklama için bkz. Azra Erhat, *İşte İnsan (Ecce Homo)*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969, s. 18-28. (ç.n.)

MONTESQUIEU'NÜN GELENEK REVİZYONU

L'Esprit des lois [Kanunların Ruhu] adlı eserinde, Montesquieu hükümet/yönetim biçimlerini monarşi, cumhuriyet, tiranlık olarak üçe indirger ve hemen akabinde yepyeni bir ayrım öne sürer: "*Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir*"* (III, 1), diyor ki hükümeti/yönetimi olduğu şey yapan doğasıdır, onun eylemde bulunmasını, hareket etmesini sağlayan ise ilkesidir. Montesquieu "doğa"dan kastının "hükümetin/yönetimin tikel yapısı" olduğunu açıklar, "ilke" ise birazdan göreceğimiz gibi onu canlandıran [*inspirit*] şeydir. Hükümetin/yönetimin doğasını, özünü ya da tikel yapısını tarif ederken Montesquieu'nün söyleyecek yeni bir sözü yoktur ama kendi başına ele alındığında bu yapının eylem ya da hareket kabiliyetinden tamamen yoksun olacağını gözler.[1] Hükümetlerin/yönetimlerin her birinin ve çeşitli hükümet/yönetim biçimleri altında yaşayan

* (Fr.) "Hükümetin/yönetimin doğası ile ilkesi arasında şöyle bir fark vardır: doğası onu o yapan, ilkesi onu eyleme geçirendir." (ç.n.)

1 Montesquieu'nün "ünü üç hükümet/yönetim dalının –yasama, yürütme ve yargının– keşfine, yani erkin bölünmez *olmadığı* [ve] tüm şiddet çağrışımlarından tamamen kopuk olduğu yönündeki büyük keşfe sıkıca dayanır." Aynı elyazmalarının başka bir yerinde bu konuya açıklık getirdiğine göre kuşkusuz Arendt de bunun farkındadır. Lakin onun işaret ettiği husus şudur: "Montesquieu'ye göre üç hükümet/yönetim dalı insanların üç ana politik faaliyetini temsil eder: yasaların yapılması, kararların icrası ve her ikisine de eşlik eden hükümler." Erkin "kökleri insanların eyleme yönelik çok çeşitli kapasitelerinde yatar, üstelik siyasal gövde canlı olduğu sürece bu eylemlerin sonu yoktur." (e.n.) [Erkin bölünmez olmadığının ifade edilmesiyle erkler ayrılığı ilkesine anıştırma yapılıyor. Bu ilke güçler ya da kuvvetler ayrılığı ilkesi olarak da bilinir – ç.n.]

yurttaşların somut eylemlerinin, geleneksel tanımlarda görülen, hükmetmek ile hükmedilmek arasındaki ayrım olarak erk [*power*] ve bu erkin sınırlandırılması olarak hukuk gibi iki kavramsal payanda uyarınca açıklanması mümkün değildir.

Bildiğim kadarıyla ilk kez Montesquieu'nün keşfettiği bu tuhaf devinimsizliğin sebebi, hükümetin/yönetimin "doğası" ya da "özü" terimlerinin, Platon'daki orijinal anlamları dikkate alındığında, tanım gereği kalıcılığı –Platon hükümetlerin/yönetimlerin en iyisini ararken tabiri caizse çok daha kalıcı hale gelmiş bir kalıcılığı– imlemeleridir. Platon, en iyi hükümet/yönetim biçiminin aynı zamanda insanların koşulları durmadan değişirken değiştirilmesi ve yerinden oynatılması en olanaksız biçim olmasını doğal karşılar. Tiranlığın en kötü hükümet/yönetim biçimi olmasının en mükemmel kanıtı, Montesquieu için hâlâ, diğer hükümet/yönetim biçimleri çoğunlukla dış koşullar yüzünden yıkılırken, onun içeriden yıkılmaya –kendi doğası sebebiyle zayıflamaya– meyyal olmasıdır. Platon kendi başına hukuka uygunluğun, kentin yasalarının, hükümette/yönetimde yaşanacak olası her sapmayı –Platon'un hesaba kattığı tek değişimdi bu– önleyecek şekilde tasarlanabileceğini, ne *Devlet*'te ne de *Devlet Adamı*'nda, sadece *Yasalar*'da düşünmüştür. Halbuki Montesquieu'nün anladığı biçimiyle hukuka uygunluk eylemlere ancak sınırlamalar koyabilir, onları esinlendiremez asla. Özgür bir toplumun yasalarının büyüklüğü, bize asla ne yapmamız gerektiğini söylememeleri, sadece ve sadece ne yapmamamız gerektiğini söylemeleridir. Başka bir deyişle, tam da hükümetlerin/yönetimlerin hukuka uygunluğunu çıkış noktası aldığından dolayı, Montesquieu hem hukukun duvarları içerisinde yaşayan yurttaşların güncel ya da daimi eylemlerini hem de "ruhu" birinden diğerine bariz farklılık gösteren siyasal gövdelerin icraatını açıklayabilmek için hükümetlere/yönetimlere hukuktan ve erkten fazlasının gerektiğini görmüştü.

Montesquieu buna göre üç eylem ilkesi öne sürdü: cumhuriyette eylemleri esinlendiren erdem; monarşide eylemleri esinlendiren onur; tiranlıkta eylemlerin hepsini yönlendiren korku, yani hem tebaanın tirandan ve birbirlerinden duyduğu korku hem de tiranın kendi tebaasından duyduğu korku. Nasıl ki sivrilerek kamusal *onura* mazhar olmak monarşinin tebaası için gurur kaynağıysa, kamusal işlerde

hemşerilerinden daha fazla dikkat çekmemek de bunu *erdem* sayan cumhuriyet yurttaşı için gurur kaynağıdır. Bu eylem ilkeleri psikolojik saiklerle karıştırılmasın. Bunlar daha ziyade, sayelerinde kamusal âlemdeki tüm eylemlerin, tamamen negatif bir kıstas olan hukuka uygunluğun dışında değerlendirilebildiği, hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin eylemlerini esinlendiren yol gösterici kriterlerdir. Cumhuriyette eylem ilkesinin erdem olması, monarşinin tebaasının erdemin ne olduğunu bilmediği ya da cumhuriyet yurttaşlarının onurun ne olduğunu bilmediği anlamına gelmez. Kamusal-politik âlemi ikisinden birinin canlandırdığı anlamına gelir, dolayısıyla da cumhuriyette onur ya da monarşide erdem az çok özel bir mesele halini alır. Ayrıca bu ilkeler artık geçerli olmadığı takdirde, ilkelerin otoritelerini yitirmesiyle cumhuriyette erdeme ya da monarşide onura artık inanç duyulmaması halinde ya da tiranlıkta tiranın tebaasından, tebaanın da kendilerinden ve başlarındaki zalimden korkmaması halinde, hükümet/yönetim biçimlerinin her birinin son bulacağı anlamına gelir.

Montesquieu'nün hükümetlerin/yönetimlerin doğası ile dayandıkları eylem ilkeleri arasındaki ilişki üzerine yaptığı sistematik olmayan hatta kimileyin gelişigüzel gözlemlerin ardında, tarihteki medeniyetlerin birliğine ilişkin derin bir kavrayış yatar. Montesquieu'nün hükümet/yönetim yapısını ona karşılık gelen eylem ilkesiyle birleştiren *esprit général* kavramı, 19. yüzyılda hem tarihsel bilimlerin hem de tarih felsefesinin ardındaki fikre dönüşmüştür. Herder'in *Volksgeist*'ı yani halk tini, tıpkı Hegel'in "dünya tini" yani *Weltgeist*'ı gibi, bu soy çizgisinin belirgin izlerini gösterir. Gelgelelim Montesquieu'nün eylem ilkeleriyle ilgili asli keşfi diğerleri kadar metafiziksel değildir, politikanın tetkiki açısından ise çok daha verimlidir. Erdem ve onurun köklerinin ne olduğu sorusu bu keşiften doğar, üstelik Montesquieu bu soruyu yanıtlarken, pek çok kökten değişimle dolu böyle uzun bir tarih boyunca yeterli görülen hükümet/yönetim biçimlerinin niçin bu denli az sayıda olduğu problemini de çözer farkına varmadan.

Montesquieu erdemin eşitlik, onurun da ayrım* sevgisinden doğduğunu, yani insani çoğulluk durumunun birbiriyle bağlantılı iki te-

* (İng.) *Distinction*. Sivrilme, seçkinlik, üstünlük, saygınlık, san vb. yan anlamları bulunmaktadır. (ç.n.)

mel hususiyetinden birini ya da diğerini "sevmekten" ileri geldiğini söyler. Ne yazık ki Montesquieu tiranlıklarda, eylemi esinlendiren ilke olan korkunun insani durumun hangi veçhesinden kaynaklandığını bize söylemez. Her halükârda, bu "sevgi" ya da bizim kullanacağımız ifadeyle, eylem ilkelerinin doğduğu temel deneyim Montesquieu'ye kalırsa bir hükümetin/yönetimin –yasalarının ruhunda temsil edilen– yapısı ile siyasal gövdesinin eylemleri arasındaki bağlayıcı halkadır. Temel eşitlik deneyimi cumhuriyet yasalarında uygun bir politik ifade bulur; o deneyime yönelik, adına erdem denilen sevgi ise cumhuriyetlerin içerisinde eylemlere esin verir. Monarşilerde, dahası aristokrasilerde ve diğer hiyerarşik hükümet/yönetim biçimlerinde gördüğümüz temel deneyim, birbirimizden doğuştan farklı olmamız ve dolayısıyla farkımızı göstermeye, doğal ya da sosyal farklılığımızı ortaya koymaya çabalamamızdır; onur ise monarşinin tebaası olan fertlerin farklılığını alenen tanımasını sağlayan ayrımdır. Her iki durumda da, doğuştan olduğumuz şeyle, yani birbirimizden mutlak farklılık ve ayrım içinde eşit doğduğumuz gerçeğiyle yüzleşiriz.

Cumhuriyetçi eşitlik ne bütün insanların Tanrı'nın huzurunda eşit olmasıyla ne de bütün insanların ölüm karşısında aynı kaderi paylaşmasıyla aynıdır (her iki durumun da politik âlemle doğrudan bir ilişkisi ya da herhangi bir ilgisi yoktur). Yurttaşlık eskiden kölelik koşulları altında eşitliğe ve her insanın eşit derecede insan olmadığına dair kadim inanca dayanıyordu. Hıristiyan kiliseleriyse, tam aksine, Tanrı'nın huzurunda tüm insanların eşit olduğu öğretisine sıkı sıkıya tutunurken kölelik sorununa asırlar boyunca kayıtsız kalmıştı. Politik açıdan, eşit doğmak, geri kalan farkların tümünden bağımsız olarak kudret [*strength*] yönünden eşitlik demektir. Dolayısıyla Hobbes eşitliği eşit ölçüde bulunan bir öldürme kabiliyeti olarak tanımlayabilmiştir; Hobbes'un "herkesin herkese karşı savaşı" biçimindeki ilk savaş fikrine karşı Montesquieu'nün "herkesten duyulan korku" olarak tanımladığı doğa durumu mefhumunda benzer bir kavrayış mevcuttur. Bir cumhuriyetin siyasal gövdesinin dayandığı deneyim, güç yönünden eşit olanların beraber/bir-arada-olmasıdır, onun kamusal yaşamına hükmeden erdemi ise dünyada yalnız olmamanın sevincidir. Yalnız olmak eşitlerin varlığından mahrum olmaktır: Bir ortaçağ

tekerlemesinin, insanların *tek bir* Tanrı'nın trajedisi olarak tasavvur edebileceği şeye delalet etme cüretinde bulunduğu üzere, "Bir bir'dir ve bir başınadır ve ilelebet öyle olacaktır." Fakat eşitler arasında olduğum müddetçe yalnız değilimdir; Montesquieu'nün adına erdem dediği eşitlik sevgisi de, buna göre, Tanrı gibi olmadığımız, insan olduğumuz için duyduğumuz minnettir.

Monarşik ya da aristokratik ayrım da ancak eşitlik sayesinde mümkündür; eşitlik olmasa farkları ölçmemiz dahi mümkün olmaz. Ancak ayrımın dayandığı temel deneyim de her insan varlığının yaşadığı benzersizlik deneyimidir ki bu da politik âlemde kendini ancak diğerleriyle kıyaslayarak gösterebilir. Eylem ilkesi onur olduğunda siyasal gövdenin faaliyetlerine esin veren yönlendirme, hak ettiği yere gelme, daha önce hiç olmadığı ve bir daha asla olamayacağı eşsiz bir birey olma, ait olduğu toplumsal kesim içinde bu haliyle kabul görme olanağının her tebaaya sağlanmasıdır. Bireylerin "tüm diğerlerinden" oluşan belirsiz ve ayırt edilemez bir kitleyle asla karşı karşıya gelmemesi monarşik hükümetlere/yönetimlere özgü bir üstünlüktür, zira birey bu kitlenin karşısında tek kişilik umutsuz bir azınlıktan medet umabilir ancak. Hukuka uygunluğun yapısı –erk eşitliği bu yapının çerçevesi içerisinde anlam, yön ve sınır kazanır– atıllaşmış [*exhausted*] olabilir ki bu da eşitliğe dayanan hükümetlere/yönetimlere özgü bir tehlikedir.

Siyasal gövde ister eşitlik ister ayrım deneyimine dayansın, her iki durumda da bir arada yaşamak ve eylemek, doğanın verdiği kudretin [*strength*] güç [*power*] haline gelebildiği tek insani olanak olarak görünür. Bundan ötürü, sahip oldukları kudrete rağmen, tek başlarına kaldıklarında esasında güçsüz hatta ellerindeki kudreti artırmaktan bile aciz durumda olan insanlar doğanın, Tanrı'nın ya da ölümün değil bizzat kendilerinin güçlü olabileceği biricik varoluş âlemini kurarlar. Montesquieu'nün tiranlık hükümetine/yönetimine özgü korkunun neşet ettiği temel deneyimi bize açıklamayı ihmal etmesinin sebebi, geleneğin tümü gibi onun da tiranlığın sahici bir siyasal gövde olduğunu katiyen düşünmemiş olmasıdır. Zira kamusal-politik eylemin bir ilkesi olarak korku, türlü sebeplerden ötürü eyleme geçemediğimiz durumlardan hepimizin bildiği o temel güçsüzlük deneyi-

miyle yakından bağlantılıdır. Bunun temel bir deneyim olmasının –ve bu anlamda tiranlığın en temel hükümet/yönetim biçimleri arasında yer almasının– nedeni, tüm insan eylemlerinin, aynı şekilde insan gücünün tüm olanaklarının sınırlı olmasıdır. Politik açıdan söylersek, korku (endişeden bahsetmiyorum), eylemin olanaklı olmaktan çıktığı sınırlara vardığım anda acizliğimden duyduğum umutsuzluktur. Er ya da geç her insan yaşamı bu sınırları deneyimler.

İşte bu nedenle korku, doğrusunu söylemek gerekirse bir eylem ilkesi değil, ortak dünya içerisinde politika karşıtı bir ilkedir. Geleneksel teoriye kalırsa, tiranlıklara özgü korku, ya eşit sayılanların ellerindeki kudreti sınırlandırmak için tasarlanmış yasaların, bir kişinin kudretinin bir diğerinin kudretini hükümsüz bırakacağı ölçüde çöküntüye uğradığı çarpıtılmış demokrasilerden ileri gelir ya da bir tiranın şiddet araçlarını ele geçirip sonrasında yasaların sınırlarını ortadan kaldırmasından kaynaklanır. Her iki durumda da hukuksuzluk, beraber eyleyen insanların doğurduğu gücün artık olanaklı olmadığını ifade etmekle kalmaz, acizliğin yapay olarak yaratılabileceği anlamına da gelir. Bu genel güçsüzlük içinden korku neşet eder, bu korkudan da hem tiranın diğerlerinin tümüne boyun eğdirme istenci hem de tebaasının baskıya göğüs germe hazırlığı doğar. Erdem, gücü paylaşırken duyulan eşitlik sevgisiyse, korku da acizlikten ileri gelen güç istenci, tahakküm etme yoksa tahakküm altına girme iradesidir. Fakat korkudan doğan bu güce susamışlık asla dindirilemez zira korku ve karşılıklı güvensizlik, Burke'ün ifadesiyle, "uyum içinde eylemeyi" olanaksız kılar; dolayısıyla tiranlıklar varolmayı sürdürdükçe gitgide güçsüzleşir. Tiranlıklar insanların beraberliğinin köküne kibrit suyu ektiğinden yok olmaya mahkûmdur: İnsanları birbirlerinden yalıtarak insani çoğulluğu yerle bir etmeyi amaçlarlar. Tiranlıklar yapayalnız olduğum tek temel deneyime dayanır; bu da –Epiktetos'un bir zamanlar yalnızlığı tanımladığı gibi– çaresiz kalmaktır, diğer insanları yardıma çağıramamaktır.

HEGEL'DEN MARX'A

I.

Marx ile Hegel arasında sadece bir temel farklılık vardır, o da kuşkusuz çok ciddi bir farklılıktır; Hegel dünya-tarihi görüşünü yalnızca geçmişe yansıttı ve onun tamama erişinin şimdinin içinde yavaşça gözden kaybolmasına izin verdi, Marx ise onu aksi yöne çevirerek geleceğe "kâhince" yansıttı ve şimdiyi yalnızca bir sıçrama tahtası olarak kavradı. Hegel'in güncel fiili koşullardan memnuniyeti her ne kadar ölçüsüz görünse de, yöntemini salt tefekkür açısından idrak edilebilir olanla sınırlandırmak ve onu politik irade için hedefler belirlemek ya da gelecekte göstermelik iyileştirmeler yapmak üzere kullanmamak yönündeki *politik* içgüdüsünde haklıydı. Fakat Hegel şimdiyi kaçınılmaz bir şekilde tarihin sonu olarak anlamak zorunda kaldığı ölçüde, dünya-tarihi görüşünü politik yönden halihazırda hem itibarsızlaştırmış hem de onunla çelişmiştir; Marx da sonrasında bu görüşü politikanın içine gerçek ve ölümcül antipolitik ilkeyi sokmasına yardımcı olması maksadıyla kullanmıştır...[1]

Marx'ın Hegel'e itirazı şöyledir: Dünya tininin diyalektiği, insanlardan çıkıyor gözüken iradenin edimlerini kendi amaçları için kullanarak insanlardan habersiz kurnazca hareket etmez, o bilakis insan eyleminin hem tarzı hem yöntemidir. Dünya tini "bilinçdışı" olduğu sürece, yani diyalektiğin yasaları keşfedilmemiş olarak kaldığı müddetçe, eylem kendini "mutlak"ın kendini açığa vurduğu bir

1 *Denktagebuch*, Nisan 1951.

olay şeklinde sunmuştur. Bir "mutlak"ın bizden habersiz bizim aracılığımızla kendini açığa vurduğu önyargısını bir kez terk ettikten *ve* diyalektiğin yasalarını bir kez öğrendikten sonra artık mutlak'ı gerçekleştirebiliriz.[2]

II.

Marx'ın ve Hegel'in eserleri Batı felsefesinin büyük geleneğinin sonunda bir arada durur ama aynı zamanda aralarında garip bir çelişki, garip bir mutabakat vardır. Marx Hegel'den ayrılışını –nitekim Hegel onun nazarında önceki tüm felsefenin tecessümüydü– bir tersyüz etme, her şeyi tepetaklak etme olarak tanımladı, tıpkı Nietzsche'nin "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"ni Platonculuğun tersine çevrilmesi olarak tanımladığı gibi. Bu kendi kendine ilişkin yorumların çarpıcı tarafı, tersyüz etme ve tersine çevirmenin, önce aynen kabul edilmesi gereken bir verili koşullar kümesi içinde ancak vaki olabileceğidir. "Değerlerin yeniden değerlendirilmesi" Platoncu değerler *hiyerarşisini* baş aşağı çevirir ama o değerlerin sınırlarının dışına asla çıkmaz. Marx Hegelci diyalektiği benimserken tarihsel süreci zihin yerine maddeyle başlattığında benzer bir şey hâsıl olur. Hem Marx'ın hem de Hegel'in belli başlı tarih sunumları arasında yapılacak hızlı bir karşılaştırma, her iki durumda da tarih kavramının temelde benzer olduğunu teslim etmemiz için yeterlidir.

Yine de, tersine çevirme ve tersyüz etme kendi olağandışı anlamlarını içlerinde taşırlar. Değerlerin muhtevasının değilse de geleneksel hiyerarşisinin keyfi veya Nietzsche'nin diyeceği gibi istemli kurulduğunu ima ederler. Görünüşe bakılırsa geleneğin sonu otoritesinin çöküşüyle başlar, bizatihi tözsel içeriğine yönelik herhangi bir sorgulamayla değil. Vecizlik söz konusu olduğunda kimsenin eline su dökemeyeceği Nietzsche otoritede yaşanan bu çöküşün sonucunu "perspektival düşünme", yani geleneğin bağlamı içerisinde istemli dolaşabilen (bir başka deyişle, sadece bireysel iradenin dayattığı) düşünme

2 *Denktagebuch*, Eylül 1951.

olarak adlandırmıştır. Buna göre, önceden doğru addedilen her şey şimdi perspektif halini alır; onun karşısında da eşit derecede meşru ve eşit derecede verimli bir perspektifler çokluğunun olanağı olmalıdır.

Ve Marksizmin gerçek şu ki insancıl [*humanistic*] çalışmaların her sahasına girmesini sağladığı şey bu perspektival düşünmedir. Politikaya özgü bir anlamda Marksizm olarak adlandırdığımız şey, Marx'ın insan bilimleri üzerindeki olağanüstü tesirine hakkını pek teslim etmez. Her türden kültürel ve politik fenomeni üretim sürecinin maddi koşullarından hareketle açıklayan kaba Marksizmin –Marx'ın asla başvurmadığı– yöntemiyle söz konusu tesirin hiçbir ilgisi yoktur. Marx'ın görüşünde yeni ve olağanüstü etkili olan husus, onun kültüre, politikaya, topluma ve ekonomiye *tek bir* işlevsel bağlam içerisinde bakma şeklidir; çok geçmeden ortaya çıktığı üzere, bu bağlam da bir perspektiften diğerine keyfi olarak kaydırılabilir. Max Weber'in kapitalizmin Protestan etiği zihniyetinden nasıl doğduğuyla ilgili tetkiki Marksist tarihyazımına enikonu materyalist her tarihsel araştırma kadar borçludur ve sonuçlarını daha üretken kullanır. Tarihsel-perspektival düşünme hangi çıkış noktasını –ister sözde fikirler tarihi ister siyaset tarihi ister sosyal bilimler ve iktisat olsun– seçerse seçsin, sonuç, buna benzer her bir perspektif değişikliğinden türetilen bir ilişkiler sistemidir ve kabaca ifade edersek, bu sistemden hareketle her şey geleneğin otoritesini andıran bağlayıcı bir hakikat üretmeden de açıklanabilir.

Modern düşüncede bir yandan Marx öte yandan Nietzsche vasıtasıyla husule gelen şey, geleneğin çerçevesi kabul edilirken otoritesinin de eşzamanlı olarak reddedilmesidir. Marx'ta Hegel'in tersyüz edilmesinin ya da Nietzsche'de Platon'un tersine çevrilmesinin gerçek tarihsel önemi budur. Ne var ki düşünmenin geleneğin tözsel otoritesini "sırf" reddederken geleneksel kavramlar içerisinde yol aldığı bu tür işlemlerin hepsi, dini fikirlerin sekülerleşmesine dair pek çok tartışmanın tümünde ister istemez bulunan aynı yaman çelişkiyi içerir. Gelenek, otorite ve din, kökleri Hıristiyanlık öncesi ve Hıristiyan Roma'da yatan kavramlardır; tıpkı "savaş, ticaret, korsanlık, o ayrılmaz üçlü" (Goethe, *Faust*, ii, 11187-88) gibi birbirlerine bağlıdırlar. Geçmiş, gelenek olarak devredildiği ölçüde otorite sahibidir; otorite

kendini tarih olarak sunduğu ölçüde gelenek halini alır; hatta otorite, Platon'a özgü ruhla, "[insan değil] Tanrı her şeyin ölçüsüdür" beyanını onaylamıyorsa, otorite değil keyfi tiranlıktır. Dini temelli otoritenin yerinde yeller eserken geleneğin kabulü asla bağlayıcı değildir, çünkü bu şartlarda kabul edilmiş her şey onu hem hakiki içeriğinden hem de otorite biçiminde insanlar üzerindeki açık taleplerinden mahrum etmiştir. Marx diyalektik yöntemi gelenekten (ona göre gelenek sonucuna Hegel'de ulaşmıştır) aldığını iddia ederken, geleneğin otoritesine karşı açıkça isyan eden düşüncenin olduğu kadar muhafazakâr düşüncenin de parçası olan böyle bir biçimlendirmeyle son derece tutarlıdır. Diğer bir deyişle, gelenekten aldığı şey, nasıl yeğliyorsa öyle kullanılacak, görünüşe göre salt biçimsel bir bileşendi.

Yöntemlerin durumu değiştirmediği itirazını tartışmaya şüphesiz hiç gerek yoktur, zira herhangi bir konuya yaklaşma şeklimiz yalnızca soruşturmamızın *nasıl*'ını değil, aynı zamanda bulgularımızın *ne*'sini de tanımlar. Daha önemlisi, diyalektiğin bir yöntem olarak ilk kez, Marx onu mevcut tözsel içeriğinden yoksun bıraktıktan sonra gelişebildiği gerçeğidir. Geleneğin tözsel otoritesinden yoksun haliyle kabulü hiçbir yerde Marx'ın Hegelci diyalektiği benimsemesinden daha pahalıya malolmamıştır. Marx diyalektiği bir yönteme dönüştürerek, onu belli sınırlar içinde tutmuş ve tözsel gerçekliğe bağımlı kılmış o içeriklerden özgürleştirmiştir. Böylelikle, hiçbir gerçeklik kısıtlamasına tabi olmayan şiddet aygıtlarına sahip totaliter rejimlerin yıkıcı mantığıyla sonuçlanan, 19. yüzyıl ideolojilerine özgü bir tür süreç odaklı düşünmeyi olanaklı kılmıştır.

Marx'ın Hegel'den aldığı biçimsel metodoloji, tezin antitez yoluyla senteze ulaştığı, bu sayede sentezin de kendi payına devamında bir sonraki üçlü içinde ilk aşama olduğu, yani yeni bir tez halini aldığı, derken ondan da, adeta otomatiğe bağlanmışçasına, sonu gelmez bir süreç içinde antitez ve sentezin doğduğu üç aşamalı bildik süreçtir. Burada önemli olan, söz konusu düşünmenin deyim yerindeyse tek bir noktadan yola çıkabiliyor ve esasında durdurulması artık mümkün olmayan bir sürecin o ilk önerme, ilk tezle başlıyor olmasıdır. Tüm gerçekliğin devasa boyutta tek bir gelişim sürecinin aşamalarına indirgendiği böyle bir düşünme –Hegel için henüz hayli

bilinmedik bir şey– tam anlamıyla ideolojik düşünmeye yol açar ki bu da Marx için henüz bilinmedik bir şeydi. Yöntem olarak diyalektikten ideoloji olarak diyalektiğe doğru atılan bu adım, diyalektik sürecin ilk önermesinin mantıkta, geri kalan her şeyin her türlü deneyimden tamamen bağımsız bir sonuçsallıkla çıkarsanabileceği bir öncül halini almasıyla tamamlanır. Hegelci felsefe mutlak'ı –demek dünya tinini ya da tanrılığı– diyalektik hareketi içinde takdim eder, mutlak da zaten insan bilincine kendini bu şekilde faş eder. Totaliter ideolojilerde mantık bazı "fikirleri" masseder ve onları çarpıtarak öncüllere dönüştürür. Bu ikisi arasında ise, deneyime dayanarak doğrulayabileceğimiz etmenlerin, yani üretimin maddi koşullarının kendi kendilerinden diyalektik olarak ortaya çıktıkları diyalektik materyalizm durur. Marx Hegel'in mutlak'ın tarihteki diyalektiğini bir *gelişim*, kendiliğinden çalışır bir süreç olarak biçimlendirir; bununla bağlantılı olarak Marx'ın da Engels'in de Darwin'in evrim teorisinin taraftarı olduğunu anımsamakta fayda vardır. Bu biçimlendirme geleneğin çerçevesi içinde kalırken bile geleneği otoritesinin tözünden mahrum eder. Aslında Marksist gelişim kavramının ideolojik süreç odaklı düşünme halini almasına yalnızca bir adım kalmıştır: nihayetinde tek bir öncüle dayalı totaliter mücbir tümdengelime varan adım. Gelenek bağı gerçek anlamda ilk burada kopar ve bu kopuş entelektüel eğilimlerle yahut fikirler tarihinden gelen ispatlanabilir etkilerle "açıklanması" asla mümkün olmayan bir olaydır. Hegel'den Marx'a uzanan yolun perspektifinden bakarsak, söz konusu kopuşun fikrin değil fikrin açığa çıkardığı mantığın kitleleri ele geçirdiği anda meydana geldiğini söyleyebiliriz.

Feuerbach üzerine 11. Tez olarak geçen metindeki bir ifadede Marx hem Hegel'le olan bağının hem de ondan ayrılışının esasını bizzat kendisi açıklamıştı: "Filozoflar dünyayı çeşitli şekillerde *yorumlamakla* yetindiler, asıl mesele onu *değiştirmektir*." Tüm külliyatı ve tamamını kapsayan meramı bağlamında, genç Marx'ın 1845 tarihli bu tespiti şu şekilde yeniden formüle edilebilir: Hegel geçmişi tarih olarak yorumladı ve böylece tüm tarihsel değişimin temel yasası olarak diyalektiği bulguladı. Bu bulgu da bize geleceği tarih olarak şekillendirme olanağı verir. Marx'a göre devrimci politika, tarihi tüm

tarihsel değişimin temel yasasıyla örtüştüren eylemdir. Bu eylem Hegel'in politik eyleme retrospektif bir politik rasyonel atfetmek, yani onu anlaşılır kılmak rolünü oynamış olan "aklın kurnazlığını" (Kant "doğanın hilesi" demişti) fuzuli kılar. Hegel ve Kant takdir-i ilahinin bu inanılmaz mahir davranışından medet ummak zorunda kaldılar, zira bir yandan, geleneğe uygun olarak, kendi başına politik eylemin hakikatle diğer her türden insan faaliyetine nazaran daha az ilişkili olduğunu varsayarken, bir yandan da modern bir sorunla, –genel olarak her bir bireyin amaçladığından daima başka türlü sonuçlanan çelişkili insan eylemlerine karşın– birörnek kavranabilir, dolayısıyla görünüşte "rasyonel" olan tarihle yüzleştiler. İnsanlar girdikleri eylemleri güvenilir bir şekilde idare edemeyeceğinden ve asıl niyetlerini tümüyle gerçekleştirmeleri hiçbir zaman mümkün olmadığından, tarih her türlü "hilekârlıktan" ayrılır ve Hegel'e göre "başkalarını kendilerinde ve kendileri için oldukları şey olmaya zorlayan müthiş düzenekten" oluşan "kurnazlığı" gereksinir (*Jenenser Realphilosophie*, Meiner baskısı, cilt XX, s. 199). Kendisini hâlâ Hegelci felsefenin atılımının çok fazla dahilinde görmesine karşın, Marx takdir-i ilahinin kurnazlığı namevcutken eylemin kendi başına hakikati açığa çıkaramayacağı ya da gerçekte üretemeyeceği fikrini reddeder. Böylece politik felsefe içinde, düşünmenin eylemden üstün tutulduğu, politikanın yalnızca *bios theōrētikos*'u –filozofların tefekkür hayatını ya da dünyadan elini eteğini çekmiş Hıristiyanların Tanrı'yı uzun uzadıya düşünmesini– mümkün kılmak ve esirgemek için varolduğu yönündeki tüm geleneksel değerlendirmelerden ayrılır.

Ne var ki Marx'ın gelenekten bu kopuşu dahi geleneğin çerçevesi dahilinde vuku bulur. Marx'ın hiçbir zaman şüphe etmediği şey düşünme ile kendi başına eylem arasındaki ilişkidir. Feuerbach tezi şunu açıkça ortaya koyar ki, dünyayı değiştirme vakti ancak filozoflar dünyayı yorumladıktan sonra, yorumlamış oldukları için gelebilirdi. Marx'ın devrimci politikasının ya da devrim yaratacak politika görüşünün "sınıfsız toplum" imgesiyle –Yunan *polis*'inde hayata geçtiği şekliyle serbestlik [*leisure*] ve boş zaman idealleri etrafında kurgulanması bakımından dikkat çekici bir imgeyle– son bulmasına izin

vermesinin nedeni budur. Fakat asıl mesele mazideki bir ütopyaya doğru bu gelgeç bakış değil, kendi başına politikanın yeniden değerlenmesiydi kuşkusuz.

Marx'ın sınıfsız toplumunda hükmetmenin ve tahakkümün öngörülen kayboluşuyla birlikte, yepyeni bir anlamda tasavvur edilmediği takdirde özgürlük anlamsız bir sözcük haline gelir. Marx, başka yerlerde olduğu üzere burada da, kullandığı terimleri yeniden tanımlamakla uğraşmayıp geleneğin kavramsal çerçevesi içinde kaldığından, Lenin başkalarına hükmeden hiç kimse özgür olamayacağı için özgürlüğün bir önyargı ya da ideoloji olduğu sonucuna varırken –her ne kadar bu sonuçla Marx'ın yapıtını en önemli itkilerinden birinden yoksun bırakmış olsa da– pek de haksız sayılmazdı. Geleneğe bağlılık hem Marx'ın hem de Lenin'in çok daha vahim bir yanılgısının, insanların kökten ve evrensel eşitlik koşulu altında bir arada yaşamasının yeter biçiminin, hükümetin/yönetimin aksine, salt idare olduğu yanılgısının da gerekçesidir. İdarenin hükmetmez [*no-rule*] olması gerekiyordu ama fiiliyatta hiç kimsenin yönetimi [*rule by nobody*] olabilir ancak; yani bürokrasi, hiç kimsenin sorumluluk almadığı bir hükümet/yönetim biçimi. Hükümdarlığın kişisel unsurunun kaybolduğu bir hükümet/yönetim biçimidir bürokrasi, üstelik böyle bir hükümetin/yönetimin hiçbir sınıfın çıkarı için hükmetmediği de doğrudur. Lakin bu hiç-kimse-yönetimi, yönetenin boş koltuğunu sahici bir bürokraside hiç kimsenin işgal etmediği olgusu, hükmetme koşullarının ortadan kaybolduğu anlamına gelmez. Hükmedilen cephesinden bakıldığında, bu hiç kimse hükmederken hayli etkilidir, daha da kötüsü, tiranla ortak bir özelliği vardır.

Tiranın iktidarı gelenek tarafından keyfi iktidar olarak tanımlanmıştır; hatta başlangıçta, hiç hesap vermesi gerekmeyen yönetim, kimseye karşı sorumluluk taşımayan yönetim anlamına gelmiştir bu. Tamamen farklı bir sebepten dolayı da olsa hiç kimsenin bürokratik yönetimi için de aynısı geçerlidir. Bürokraside hesap sorabilecek pek çok insan bulunur fakat hesap verecek kimse yoktur, çünkü "hiç kimse" sorumlu tutulamaz. Tiranın keyfi kararlarının yerine, evrensel usullerin rasgele kararlaştırılmasıyla, arkalarında hiçbir irade olmadığından ne husumetle ne de keyfilikle, üstelik bu yönde herhangi bir

talep de yokken çözüme kavuşturulmasıyla karşılaşırız. Hükmedilenler açısından, onları ele geçiren örüntüler ağı salt keyfi tiranlıktan çok daha tehlikeli ve ölümcüldür. Ama bürokrasiyi totaliter tahakkümle karıştırmamak gerekir. Ekim Devrimi'nin Marx ve Lenin'in tayin ettiği hattı izlemesine izin verilmedi, verilmiş olsaydı, devrim herhalde bürokratik yönetimle sonuçlanırdı. Hiç kimsenin yönetimi –anarşi değil, hükmetmenin ortadan kayboluşu ya da zulüm de değil– evrensel eşitliğe dayalı her toplum için her daim bir tehlikedir. Politik düşünce geleneği içerisinde evrensel eşitlik kavramının tek bir anlamı vardır, o da hiçbir insanın özgür olmadığıdır.

Bildiğimiz gibi, Marx'ta "aklın kurnazlığının" yerini, sınıf çıkarı anlamında çıkar alır. Tarihi anlaşılır kılan çıkar çatışmasıdır, anlamlı kılansa emekçi sınıfın çıkarının insan soyunun çıkarıyla, yani Marx'a göre bütün insanlar içinde belli bir çoğunluğun değil insan ırkının özünü oluşturan insanlığın çıkarıyla özdeş olduğu varsayımıdır. Çıkarın politik eylemin motoru olarak öne sürülmesi yeni bir şey değildir. Rohan kralların uluslara, çıkarların da krallara hükmettiğine ilişkin beyanıyla ünlüdür. Marx'a göre bu önerme hem iktisat çalışmalarının hem de Aristoteles felsefesine olan bağlılığının basit sonucudur. Belirleyici değilse de yeni olan, çıkarı yani maddi bir şeyi insanın özünde yatan insanlıkla birleştirmesidir. Belirleyici olansa daha ileri gidip çıkarı emekçi sınıfından ziyade üstün insan faaliyeti olarak emeğin kendisiyle birleştirmesidir.

Marx'ın çıkarlar teorisinin arkasında, bir çıkarın yegâne meşru mükâfatının emeğin kendisinde yattığı inancı yatar. Hem bu inancı destekleyen hem de Marx'ın yazılarının tamamı için elzem olan, insanın özünde yatan insanlığı onun rasyonelliğinde (*animal rationale*) ya da nesneler üretmesinde (*homo faber*) ya da Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmasında (*creatura Dei*) değil, tam ve özgür bir insan varoluşuyla bağdaşmadığı gerekçesiyle geleneğin ağız birliği ederek reddettiği emekte gören yeni bir insan tanımıdır. Marx insanı bir *animal laborans*, emek veren canlı olarak tanımlayan ilk kişiydi. Marx geleneğin insanlığın ayırt edici emareleri olarak kuşaktan kuşağa aktardığı her şeyi bu tanımın altında toplar: Emek rasyonelliğin ve yasa-

larının ilkesidir, bu ilke üretici güçlerin gelişimi içinde tarihi belirler, tarihi akılca kavranır kılar. Emek üretkenliğin ilkesidir; yeryüzünde tam anlamıyla insani bir dünya üretir. Ve Engels'in Marx'ın ifadelerinin birçoğunu lafı hiç dolandırmadan tek bir formüle indirgediği, dine kasten küfreden nüktesinde ortaya koyduğu üzere, emek "insan soyunun Yaradanı'dır."

İnsanın kendisini bir *animal laborans* olarak gördüğü bu yeni anlayışın gerçekten ne söylediğini, neyi ima ettiğini araştırmamız burada mümkün değil. Bir yanıyla, yakın tarihin can alıcı sosyolojik olayıyla, emekçi sınıfına öncelikle eşit medeni haklar verilmesi ve ardından tüm insan faaliyetinin emek olarak tanımlanıp onun da üretkenlik olarak yorumlanmasıyla kesinkes örtüştüğünü söylemekle yetinelim. Klasik iktisat bilimi, dolaysız tüketim için üreten basit emek ile *homo faber* anlamında nesne üretimi arasında hiçbir zaman fark gözetmedi. Buradaki kritik etken, kendi insan emeğine dayalı üretici güçler teorisinde Marx'ın söz konusu karışıklığı emek lehine çözümlemesi ve böylece emeğe asla sahip olmadığı bir üretkenlik atfetmesidir. Kaldı ki emeğin böyle yüceltilmesi, yanlış anlaşılması, insan yaşamının en temel gerçeklerine gözlerini kapatmış olsa da günün gerekleriyle tastamam örtüşüyordu. Kuşkusuz bu örtüşme Marksizmin yerkürenin her yerinde olağanüstü bir etkiye sahip olmasının gerçek sebebidir. Şeylerin o anki karşılıklı ilişkileri dikkate alındığında, Marx'ın daima sınırları içinde kalarak çalıştığı gelenek çerçevesinde, özgürlüğün şu ya da bu şekilde zorunluluktan doğduğunu "zorunluluktan" gören o bildiğimiz eski moda belirlenimci felsefede yeni bir sapmadan başka bir sonucun çıkması pek de mümkün değildir. Nitekim Marx'ın emeği yüceltmesi, geleneğin emekçi sıfatıyla insandan siyasi hakları ve tam insani özgürlüğü esirgerken ileri sürdüğü gerekçelerin hiçbirini ortadan kaldırmadı. İnsanın yaşamak için emek vermek zorunda kaldığı, dolayısıyla emeğin özgür ve üretken bir faaliyet olmadığı, bizi mecbur edene, sırf hayatta olmanın getirdiği zorunluluklara ayrılmaz şekilde bağlı olduğu gerçeğini ne Marx ne de makinelerin ortaya çıkışı telafi edebildi. Emeği teorisinin merkezine koyması Marx'ın büyük başarısıydı, çünkü emek tam da her politik felsefenin köleliği haklı çı-

karmaya artık cüret edemediği zaman bakışını kaçırmış olduğu şeydi. Ama bütün bunlara rağmen, emeğin insan yaşamı içindeki zorunluluğunun ve modern dünyada oynadığı olağanüstü rolün ortaya koyduğu politik soruna hâlâ bir yanıt bulabilmiş değiliz.

GELENEĞİN SONU

I.

Kaçınılmaz biçimde, her şeyden önce politik düşünce geleneği filozofların politikaya yönelik geleneksel tutumunu ihtiva eder. Aslen politik düşünce Platon ve Aristoteles'le başlayan felsefe geleneğimizden daha eskidir, keza felsefenin kendisi de daha eskidir ve Batı geleneğinin önünde sonunda kabul edip geliştirdiklerinden fazlasını içerir. Dolayısıyla politika ya da felsefe tarihimizin değil ama politik felsefe geleneğimizin başlangıcında, Platon'un politikaya karşı duyduğu horgörü, "insan ilişkileri ve eylemleri (*ta tōn anthrōpōn pragmata*) çok fazla ciddiye alınmaya değmez" inancı bulunur. Filozofun bunlarla ilgilenmeye mecbur olmasının tek sebebi, insanları bir arada yaşadıkları ölçüde ilgilendiren tüm meseleler makul sayılabilecek şekilde düzenlenmeden felsefenin –veya Aristoteles'in neden sonra söyleyeceği gibi, felsefeye adanmış bir hayatın, *bios theōrētikos*'un– maddi bakımdan olanaksız olduğu yönündeki makûs olgudur. Geleneğin başlangıcında politika insanlar canlı ve ölümlü oldukları için vardır, felsefeyse evren gibi ebedi konularla ilgilidir. Aynı zamanda ölümlü bir insan olduğu için filozof da politikayla ilgilenir. Ancak bu ilginin onun filozof olmasıyla yalnızca negatif bir ilişkisi vardır: Filozof, Platon'un gayet net açıkladığı üzere, politik ilişkilerin kötü idaresi yüzünden felsefeyle meşguliyetini sürdüremeyeceğinden korkar. *Scholē*, Latince *otium* gibi, başlı başına serbestlik değil, yalnızca politik görevden azadelik, politikaya katılmama, dolayısıyla zihnin ebedi olana (*aei on*) ilgisi uğrunda özgürlüğüdür; bu özgürlük ise ancak ölümlü yaşamın gerek-

sinimleri ve zorunlulukları karşılandığı takdirde olanaklıdır. Dolayısıyla politika, özellikle felsefe açısından bakıldığında, zaten Platon'da *politeuesthai*'dan* fazlasını, yaşam gereksinimlerinin ve zorunluluklarının karşılanmasının politika öncesi bir koşul olduğu antik Yunan *polis*'ini ayırt edilir kılan o etkinliklerden daha fazlasını ihtiva etmeye başlar. Politika, alanını adeta yaşamın bizatihi zorunluluklarına doğru genişletmeye başlar, böylece filozofun ölümlülerin bozulmaya meyilli ilişkilerine karşı duyduğu küçümsemeye, salt yaşam ve hayatta kalmak için zorunlu her türlü şeye duyulan Yunan'a özgü horgörü eklenmiş olur. Yunan felsefesini bilhassa bu hususta –politikaya yaklaşımı bakımından– reddettiği beyhude girişiminde Cicero'nun ironiyle işaret ettiği üzere, keşke "ihtiyaçlarımız ve refahımız açısından elzem her şey, efsanelerdeki gibi, bir sihirli değnekle tedarik edilebilseydi, o zaman birinci sınıf yetenek sahibi her insan diğer tüm sorumluluklarından vazgeçebilir ve kendini tamamıyla bilgi ve bilime adayabilirdi."[1] Kısacası, filozoflar politikayla sistematik şekilde ilgilenmeye başladıklarında, politika hemen onlar için zaruri bir şer oluverdi.

Böylece politik felsefe geleneğimiz, maalesef ve kaçınılmaz bir şekilde, ta en başından politik ilişkileri, yani insanlar her nerede bir arada yaşasalar vücut bulan ortak kamu âlemini ilgilendiren o etkinlikleri, sahip oldukları tüm saygınlıktan mahrum etti. Aristotelesçi terimlerle, politika amaca ulaştıran araçtır; kendinde ve tek başına amacı yoktur. Dahası, politikanın asıl amacı bir bakıma politikanın karşıtı, yani *scholē*, politik ilişkilere katılmamaktır, [boş zaman] felsefenin koşuludur ya da daha ziyade ona adanmış bir hayatın koşuludur. Diğer bir deyişle, başka hiçbir etkinlik genelde politik faaliyet ve özelde eylem kadar felsefe karşıtı ve felsefe düşmanı görünmez; salt emek gibi hiçbir zaman tam anlamıyla insani addedilmemiş etkinlikler hariç tabii. Mercek perdahlayan Spinoza en sonunda filozofun sembolik figürüne dönüşebildi, tıpkı iş, zanaatkârlık, sanat ve beşeri ilimler deneyimlerinden alınan sayısız örneğin Platon'un zamanın-

* (Yun.) *politeuesthai*: Politik alanın eylemleriyle iştigal etmek, bir arada yurttaşlar olmak, iyi bir yurttaş olarak kendini yönetmek vb. anlamlara gelen sözcük. (ç.n.)

1 *De Officiis*, I, xliv.

dan beri analoji yoluyla felsefi hakikatlerin yüksek bilgisine varmaya hizmet edebilmiş olması gibi. Oysa Sokrates'ten bu yana hiçbir eylem insanı, yani Cicero örneğinde olduğu üzere asıl deneyimi politik olan hiçbir kişi filozoflarca ciddiye alınmayı umut edemezdi. Homeros'un kahramana övgüsünün hiç unutulmayan şanına rağmen, politikaya özgü hiçbir fiiliyatın ya da eylemde ifade bulan insani büyüklüğün felsefede örnek teşkil etmeyi beklemesi asla mümkün değildi. Felsefe *praxis*'ten *poiesis*'ten olduğundan daha da uzaktır.*

Politikanın alçaltılması bakımından belki çok daha önemli sonuç ise –köken ve ilkenin, *archē*'nin, bir ve aynı şey olduğu– felsefenin ışığında politikanın kendine ait bir kökeninin dahi bulunmamasıdır: Politika ancak biyolojik zorunluluk gibi hayatta kalma gailesi içinde insanları birbirine muhtaç kılan temel ve politika öncesi bir olgudan ötürü var olmaya başlamıştır. Diğer bir deyişle, politika iki yönlü bir anlamda türevseldir: Kökeni biyolojik yaşamın politika öncesi verilerine dayanır, sonuysa politika sonrasında, insan yazgısının en yüksek olanağındadır. Ve emek harcamayı gerektirmeleri politika öncesi zorunlulukların laneti olduğundan, politikanın alttan emekle, üstten felsefeyle sınırlandığını söyleyebiliriz. Açıkçası biri onun madun kökeni, diğeriyse yüceltilmiş amacı ve ereği olduğundan, her ikisi de politikanın dışında bırakılmıştır. Platon'un *Devlet*'indeki koruyucular sınıfının etkinliğine hayli benzer şekilde, politika emeğin [işgücünün] geçimini ve temel gerekliliklerini gözetip idare etmeli, diğer yandan da felsefenin apolitik *theōria*'sından talimat almalıdır. Platon'un filozof-kral talebi, felsefenin ideal bir siyasi yapıda (*polity*) gerçekleşmesi gerektiği ya da bir noktada gerçekleşebileceği anlamına gelmez; esasında felsefeye başka herhangi bir etkinlikten daha fazla değer veren yöneticilerin, felsefenin var olabileceği, filozofların *scholē* sahibi olabileceği ve bir arada yaşamamızdan ileri gelen ve kökü son kertede insan hayatının kusurlarına dayanan meselelerle rahatsız edilmeyeceği şekilde yönetmelerine izin verilmesi gerektiği anlamına gelir.

* (Yun.) *poiesis*: Üreterek meydana getirmek, varlığa getirmek, yaratmak; *praxis*: eylemde bulunmak anlamında yapmak, istencin eylemdeki dolaysız ifadesi, eylemin eyleyende kaldığı etkinlik. (ç.n.)

Geleneğimizin en başında felsefenin politikaya indirdiği bu darbeyi politik felsefe asla atlatamamıştır. Kısmen yaşamın insanları birer emekçi olarak yaşamaya ya da gereksinimlerini karşılayan kölelere hükmetmeye sevk eden zorunluluklarından, kısmen de bir arada yaşamanın ta kendisinden kaynaklı kötülüklerden, yani Yunanların *hoi polloi** dediği çokluğun her bir ferdin güvenliğini hatta varlığını tehdit ettiği gerçeğinden ileri gelen, politikaya yönelik horgörü, politik etkinliğin zaruri bir şer olduğu kanısı, Platon'u modern çağdan ayıran yüzyılları kırmızı bir çizgi gibi boydan boya kateder. Bu yaklaşımın kendini Platon ve Aristoteles'te olduğu üzere seküler terimlerle mi yoksa Hıristiyanlık terimleriyle mi ifade ettiğinin bu bağlamda hiçbir önemi yoktur. İlk ağızda, Hıristiyan olduğumuz nispette *nulla res nobis magis aliena quam res publica* (hiçbir şey bize kamu meseleleri kadar yabancı değildir) kanaatinde olmasına rağmen, insanın günahkârlığı yüzünden fakat aynı zamanda Luther'in çok sonradan ifade edeceği üzere, hakiki Hıristiyanlar *wohnen fern voneinander*, yani birbirlerinden çok uzakta oturdukları ve kalabalığın arasında antik filozoflar kadar kimsesiz oldukları için yine de *civitas terrena*'nın, seküler hükümetin/yönetimin gerekliliği konusunda ısrar eden Tertullianus'tu. Burada önemli olan, Hıristiyanlık sonrası felsefenin tüm diğer değişimlere ve kökten dönüşlere rağmen ayakta kalırken kendini kâh James Madison'ın hükümetin/yönetimin kesinlikle insanlar melek olsaydı gerekli olmayacak, insan doğasına ilişkin bir yansıtmadan ibaret olduğu yönündeki melankolik tefekküründe, kâh Nietzsche'nin tebaanın biraz olsun endişelenmek durumunda kaldığı hiçbir hükümetin/yönetimin iyi olamayacağı yönündeki öfkeli sözlerinde ifade ederken aynı mefhumu seküler terimlerle bir kez daha ele almasıdır. Başka hiçbir konuda böyle olmasa da, politikanın değerlendirilmesi söz konusu olduğunda, *civitas Dei*'nin *civitas terrena*'ya anlam ve nizam verip vermediği, *bios theōrētikos*'un onun kurallarını tayin edip etmediği ya da *bios politikos*'un onun nihai amacı olup olmadığı yersizdir.

* Yunancada daha büyük sayıda, çok sayıda, çoğunluk anlamına gelir. Başka dillerde kalabalıklar, halk yığınları, güruh, avam, ayaktakımı vb. çağrışımlar edinmiştir. (ç.n.)

Mühim olan, yaşamın tüm bu alanının felsefe vasıtasıyla müzminleşen alçaltılmasının yanı sıra, insanların ancak beraber yaşayarak ve eyleyerek erişip edinebileceği şeylerin, insanın tekilliği ve kendi başınalığı içinde algıladığı, önemsediği şeylerden kökten ayrılığıdır. Ve insanın, kendi başınalığı içinde, aradığı hakikate en sonunda idealların *idea*sının dilsiz temaşası içinde kavuşup kavuşmadığının ya da ruhunun kurtuluşunu umursayıp umursamadığının burada yine bir önemi yoktur. Mühim olan, birey denilen ile topluluk denilen arasında değil (sahih bir kadim problemi ifade etmenin sahte ve en son şekli budur), kendi başınalık içinde olmak ile bir arada yaşamak arasında açılmış ve asla kapanmamış aşılmaz uçurumdur. Bu çapraşıklıkla karşılaştırıldığında, eylem ile düşünce arasındaki ilişki ya da daha ziyade ilişkisizlik gibi aynı ölçüde kadim ve rahatsız edici problem de ikinci planda kalır. Platon her ikisini de tesis ettikten sonra, ne apayrı iki hayat tarzı olarak politika ile tefekkür, bir arada yaşamak ile kendi başınalık içinde yaşamak arasındaki kökten ayrılıktan ne de onların hiyerarşik yapısından şüphe edilmiştir. Burada yine tek istisna, Roma'daki muazzam politik deneyimine istinaden *bios theōrētikos*'un *bios politikos* üzerindeki üstünlüğünden, kendi başınalığın *communitas* üzerindeki üstünlüğünden şüphe eden Cicero'dur. Kendini "bilgiye ve bilime" vakfetmiş kişinin, kendi başınalığını terk edeceğini ve "çalışmasını yürütürken, öğretmek ya da öğrenmek, dinlemek ya da konuşmak amacıyla olsun, bir yâren talep edeceğini" savunan Cicero'nun itirazı haklı ancak nafiledir.[2] Başka yerde olduğu gibi bu noktada, Romalılar "lafta kaldığını" düşündükleri felsefe karşısında duydukları horgörü için yüksek bir bedel ödediler. Sonuç ise Yunan felsefesinin tartışılmaz galibiyeti ve oksidental politik düşünce açısından Roma deneyiminin kaybolması oldu. Cicero da filozof olmadığından felsefeye meydan okuyamadı.

Geleneğin sonunda, onun felsefe ve politika arasındaki uygun ilişki konusunda vardığı aşılması güç görüş birliğini sorgulayan Marx'ın geleneksel anlamda hatta sahici herhangi bir anlamda filozof olup olmadığı sorusunu karara bağlamaya lüzum yoktur. Konuyla ilgi-

2 *De Officiis* I, xliv; krş. *a.g.e.* xliii. (e.n.)

li düşüncesini birdenbire ve deyim yerindeyse müphem bir şekilde özetlediği iki kritik beyanı –"Filozoflar dünyayı çeşitli şekillerde *yorumlamakla* yetindiler; asıl mesele onu *değiştirmektir*" ve "Felsefeyi gerçekleştirmeden onu aşamazsınız [Hegel'in korumak, daha üst bir seviyeye çıkarmak, ortadan kaldırmak şeklinde üçlü bir anlamda kullandığı *aufheben*]– Hegel'in terminolojisi içinde öyle derinlemesine ifade edilmiş, onun düşüncesine öyle benzer bir anlayışla düşünülmüştür ki, kendi başlarına ele alındıklarında, infilak etmeye hazır içeriklerine rağmen, Hegel'in felsefesinin gayri resmi ve doğal uzantısı olarak görülmeleri işten bile değildir. Zira felsefenin dünyanın yahut başka herhangi bir şeyin yorumundan ibaret olduğunu ya da ancak *bios theōrētikos* içinde, bizzat filozofun hayatı içinde gerçekleşebileceğini Hegel'den önce hiç kimse tasavvur edemezdi. Üstelik gerçekleşecek olan, özgül veya yeni bir felsefe, örneğin bizzat Marx'ın felsefesi değil, Hegel'le doruk noktasına ulaşan geleneksel felsefenin tanımladığı üzere insanın en yüce yazgısıdır.

II.

Montesquieu'yü takip ederken, hükümet biçimlerimize ilişkin tanımların yaslandığı kavramsal dayanaklardan birinin, hükmetme kavramının, geleneğimizin başlangıcından beri sahip olduğu merkezi konumu politik âlemdeki fiili deneyimlerin haklı çıkarması mümkün olmadan çok önce ortaya atıldığından dolayı tartışmalı olduğunu gördük. Bu tanımlamaların fiili deneyimleri nasıl dönüştürüp çarpıttığını gördük; kavramsal tesirleriyle, gerçekten de birer hükmetme ve hükmedilme deneyimi olan sonraki deneyimlerin nasıl anlaşılıp nesilden nesile aktarıldığını ana hatlarıyla belirlediklerinden de şüphelenebiliriz.

Fakat şimdi Marx'ın devlet teorisine dönersek, hükümet/yönetim tanımındaki tam aksi seçeneği dikkate almamız gerekecek gibidir. Hukuk kavramı, Montesquieu'nün tarifindeki hükmetme kavramı gibi geri plana çekilmekle kalmaz, tamamen bertaraf edilir, zira Marx'a göre tüm pozitif yasal sistemler ideolojidir, bir sınıfın bir baş-

ka sınıf üstünde hâkimiyet kurması için birer mazerettir. Oysa aynısı, Marx tarafından sıklıkla sınıf hâkimiyetinin bir aygıtı, dolayısıyla da tali bir fenomen olarak görülmesine rağmen devletin başına gelmez. Sınıf hâkimiyeti siyasi hükümet/yönetim içinde doğrudan gerçekleşir ve bu nedenle devlet de yasaların salt ideolojik işlevinden çok daha ağır basan bir gerçeklik kazanır. Devlet iktidarı sınıf karşıtlığının ifadesidir; Marx'ın hükmetmenin ve baskının son aşaması olarak proletarya diktatörlüğü yönündeki talebi, şiddet araçlarının tasarrufunda ifade bulan ve Marx'a göre en başta ordu ve polisin temsil ettiği fiili fiziksel gücün ağırlığı olmadan hiçbir anlam ifade etmez. Marx'a kalırsa, hükmedenler ile hükmedilenler, ezenler ile ezilenler arasındaki bölünme politik âlemi tamamen tahakküm altına almıştır; bu bölünme de sömürenler ile sömürülenler arasındaki bölünmeye dayanır. Marx'ın nazarında pozitif, ideolojik olmayan tek bir yasa vardır o da tarihin yasasıdır, ancak bu yasanın politik âlem içindeki rolü öncelikle yasa karşıtıdır; kuvvetini yasal sistemleri paramparça ederek, eski düzeni ortadan kaldırarak hissettirir ve ancak savaşlar ve devrimler sırasında "yeniye [yeni düzene] gebe eski [bir] toplumda ebe rolünü oynadığı"[3] zaman gün ışığına çıkar.

Konumuz bağlamında önem teşkil eden, söz konusu yasanın kamusal âlemi kurmak için kullanılmasının asla mümkün olmamasıdır. Tarihin yasası –19. yüzyıl gelişim yasalarının tümü için de aynısı geçerlidir– bir hareket yasasıdır ve dolayısıyla geleneğimizden aşina olduğumuz diğer tüm yasa kavramlarıyla açıkça çelişmektedir. Geleneksel olarak yasalar toplumda istikrar sağlayan etmenlerdir, oysa burada yasa, tarihin öngörülebilir ve bilimsel olarak gözlemlenebilir hareketini geliştikçe işaret eder. Bu yeni yasa kavramından hiçbir yasal talimat kodu, bir başka deyişle, hiçbir pozitif, öne sürülmüş yasa çıkarsanamaz; zira bu yasa zorunlu olarak istikrardan yoksundur, kendi içinde sadece devinimin işareti ve tefsiridir [*exponent*]. Marx bu nedenle yasa koyucuyu "yasaları yapmayıp ya da icat etmeyip yalnızca formüle eden doğa bilimcisine" benzetir. Tarihin gelişen hare-

3 *Capital* (New York: Modern Library, 1959), s. 824. (e.n.) Krş. "Zor, yeni bir topluma gebe olan her eski toplumun ebesidir..."

ketinin yasasında eski evrensel yasadan, her şeye hükmeden Yunan *nomos*'undan ya da yasamanın tümüne esin veren doğal yasadan izler görmek çok kesin değilse bile hâlâ mümkün olabilirken, yasaların politik işlevinin, en iyi hükümete/yönetime ya da geleceğin en kusursuz toplumuna yönelik yeni yasaların bile artık tasarlanmadığı bir noktaya –bu nokta Marx'ın politik felsefesi için belirleyicidir– varacak denli geçersiz kılındığı açıktır. Lenin'in ortaya çıkan soruna ilişkin çözümü ayırt edici niteliktedir: *Devlet ve Devrim*'de şöyle yazar: "Biz... tek tek kişilerin aşırılıklarının mümkün... olduğunu... reddetmeyiz. Ama... bunun için... özel bir baskı aygıtı [*machine*] gerekmez; bu, modern toplumda bile herhangi bir uygar insan topluluğunun kavgaya tutuşanları ayırması ya da bir kadını şiddetten koruması örneklerindeki kadar basitçe ve kolayca... yapılacaktır."* Yoksulluktan eser kalmadığında bu tür aşırılıklar kaçınılmaz olarak "sönümlenecektir." Burada bizim için önemli olan, insanların onları korumasına şunun şurası izin verildiği takdirde ahlaki standartların kaçınılmaz bir sonuç olduğu, bu standartların (Lenin'in aynı eserde söylediği üzere) temel yalınlıkları içinde binlerce sene önce keşfedildiği ve kendiliğinden apaçık oldukları yönündeki oldukça naif inanç değildir; bununla birlikte hem Marx'ı hem de Lenin'i ardıllarından ayıran, her ikisini de hâlâ fazlasıyla –artık içinde yaşamadığımız– 19. yüzyıl dünyasına özgü kılan bu naifliktir bir bakıma. Mühim olan, Marx'ın hukuk kavramının bir siyasal gövde kurmak ya da kamusal âleme insan hayatının ve insan edimlerinin beyhudeliğiyle kıyaslandığında görece kalıcılığını temin etmek gayesiyle kullanılmasının akla gelebilecek hiçbir koşulda mümkün olmamasıdır. Bilakis, Marx'ın devlet teorisinde kalıcılık doğrudan hâkimiyet [*rulership*] olgusundan ileri

* M. Halim Spatar ve Celal Üster'in çevirisini kullandım. Alıntının tamamı şöyle: "Biz ütopyacı değiliz ve tek tek kişilerin aşırılıklarının mümkün ve kaçınılmaz olduğunu ya da bu tür aşırılıkların bastırılması gerektiğini hiçbir şekilde reddetmeyiz. Ama birincisi, bunun için özel bir mekanizma, özel bir baskı aygıtı gerekmez; bu, modern toplumda bile herhangi bir uygar insan topluluğunun kavgaya tutuşanları ayırması ya da bir kadını şiddetten koruması örneklerindeki kadar basitçe ve kolayca, silahlı halkın kendisi tarafından yapılacaktır." Vladimir İlyiç Lenin, *Devlet ve Devrim*, çev. M. Halim Spatar, Celal Üster, ed. Erkin Özalp, İstanbul: Yordam Kitap, 2016, s. 117. (ç.n.)

gelir. Gelişmenin, ki bu da en temel haliyle insanın üretim kapasitelerinin gelişmesidir, gücünün sürekli durdurulmasını ve önlenmesini sağlayan bu kalıcılık bir engel olarak görülür. Egemen sınıf, halihazırda ezdiği ve sömürdüğü müstakbel sınıfın gelişini ve iktidara el koymasını hâkimiyetle önlemeye çalışır ve gerçekten de geciktirmeyi başarır. Kalıcılık bir engele dönüşmüştür, ancak varolduğu ölçüde, hukuka değil hâkimiyete dayanır.

Marx'ın devlet kavramı hukuk unsurunu tamamen bertaraf ettiği ölçüde, kendisinin öngördüğü hükümet/yönetim biçimleri üzerine layıkıyla konuşmamız mümkün değildir. Hâkimiyetin tüm geleneksel biçimleri tiranlık halini alacaktır; Engels (1875'te Bebel'e yazdığı bir mektupta) şu sözleriyle bunu üstü kapalı itiraf eder: "Özgür halk devletinden bahsetmek düpedüz saçmadır; proletarya hâlâ devleti kullandığı sürece, onu özgürlük yararına değil, hasımlarını alt etmek için kullanır, özgürlükten söz etmek mümkün olduğu anda devlet devlet olarak varolmaktan çıkar."* Marx ilk dönem yazılarından son dönem eserlerine kadar muhtelif yorumlar ve bağlamlar içinde göründüğü üzere hâkimiyetin dört biçimini bilir: Tarih, antikitenin de siyasal gövdesini oluşturan köleler üzerindeki hâkimiyetle başlar; ardından soyluların serflere hükmetmesi aşamasına geçer ki bu da feodalizmin siyasal gövdesini oluşturur ve Marx'ın zamanında burjuvazinin işçi sınıfına hükmetmesiyle doruğa ulaşır; yönetenler zulmedecekleri ya da karşısında kendilerini korumak zorunda kalacakları yeni bir sınıf bulamayacaklarından devlet yönetiminin "sönümleneceği" proletarya diktatörlüğünde de sonucuna ulaşacaktır.

Marx'ın yönetim konusundaki kavrayışının büyüklüğü, kendi içinde ele alındıklarında, görünen o ki yurttaşların hükmedenler ve hükmedilenler olarak bölünmesine birebir denk düşen geçerli siya-

* Karl Marx, Friedrich Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, çev. M. Kabagil, Ankara: Sol Yayınları, 1989, s. 57. Krş: "Devlet savaşımda, devrimde devrim düşmanlarını bastırmak için yararlanmak durumunda olduğumuz geçici bir kurumdan başka bir şey olmadığına göre, özgür halkçı bir devletten söz etmek saçmadır: proletaryanın devlete gereksinimi olduğu sürece, o, bunu, özgürlük için değil, hasımlarını altetmek için kullanacaktır. Ve özgürlükten sözedilmesi olanaklı olduğu gün, devlet, devlet olarak ortadan kalkacaktır." (ç.n.)

sal gövdelerin tanımlarına hâkimiyet mefhumunun ilk olarak nüfuz ettiği köklerden birini aydınlığa kavuşturmasıdır. Marx'ın dört hâkimiyet biçimi, ilkinin, köleler üzerindeki eski hâkimiyetin çeşitlemelerinden ibarettir. Marx onda tüm kadim yönetim biçimlerinin temelinde yatan tahakkümü görmekte haklıdır. Şurası önemli: Gelenek öncesinde, bu tahakküm kamusal âlemin o kadar küçük bir parçasını teşkil eder ki, oraya kabul edilmek için olmazsa olmaz özel koşulu oluşturur. Aristoteles insanları (Marx'ın tabiriyle) üç sınıfa ayırır: başkaları için emek harcayıp köle olan insanlar; geçimlerini sağlamak için emek harcayan ve özgür yurttaş olmayan insanlar; bir de hem köle sahibi oldukları hem de ne kendileri ne de başkaları için çalışmadıkları için kamusal âleme kabul edilen insanlar. Fiiliyatta yaşanan hâkimiyet deneyiminin kamusal alanda değil, reisinin kendi ailesine ve kölelerine hükmettiği hanenin özel alanında yer buluyor olması, geleneğimizin başlangıcından bu yana verilen ve neredeyse her zaman özel hayatın bu kurumundan alınan nice örnekte hâlâ aşikârdır. Bu hane imgesinin eylemle ilgili içerimleri daha önce Platon'da açıkça belirtilmiştir: "Zira hakiki krallık biliminin [devlet adamlığının] kendisi eylemde bulunmamalı [*prattein*], eylemde bulunan ya da bulunabilecek olanları yönetmelidir [*archein*]." Onların eyleme geçmesine o yol açar, "zira *polis* için elzem olanın başlangıcını ve ilkesini [*archē*] o kavrar, ötekilerse ancak kendilerine söyleneni yapar" (*Devlet Adamı*, 305d). Burada *archein* ile *prattein*, yani bir şeye başlamak ile onu ihtiyaç duyulan diğerlerinin gönüllü desteğiyle sonuna kadar götürmek arasındaki eski ilişki, hizmetkârlarına belirli bir görevi nasıl yerine getirip başarıya ulaştıracaklarını anlatan efendinin denetleyici işlevini karakterize eden ilişkiyle ikame edilmiştir. Başka bir deyişle, eylem, bilen ve bu yüzden bizzat eyleme geçmeyen birinin belirlediğini yerine getirmekten ibaret hale gelir.

Politik düşünce geleneğini tekrar yorumlayıp sonunu getirirken Marx'ın felsefeyi değil de onun güya lafta kalmasını sorgulaması hayati önemdedir. Dünyayı değiştirmek ve onu deyim yerindeyse felsefi kılmak dururken, kendilerine dünyada bir yer bulmaktan başka bir şey yapmayan filozofların köşeye çekilmesine itiraz eder. Üstelik bu itiraz Platon'un kral olarak yöneten filozoflar idealinden sadece öte

değil, kesinlikle farklıdır da; zira felsefenin insanlar üzerindeki yönetimini değil, bütün insanların güya filozof olabileceğini ima eder. Marx'ın Hegel'in tarih felsefesinden (nitekim Hegel'in *Logik* de dahil bütün felsefe külliyatının yalnızca tek bir konusu vardır: tarih) çıkardığı sonuç, geleneğin tümüne rağmen şudur: Eylem ya da *praxis*, düşüncenin zıttı olmak şöyle dursun, onun asıl ve gerçek vasıtasıdır; politika ise felsefenin asaletine hiç mi hiç yakışmamak şöyle dursun, tabiatı gereği felsefi olan yegâne faaliyettir.

POLİTİKAYA GİRİŞ

I.

Politika nedir?

Politika insani çoğulluk olgusuna dayanır. Tanrı *insanı* yarattı ama *insanlar* insan ürünüdür, yeryüzü ürünüdür, insan doğasının ürünüdür. Felsefe ve teoloji daima *insanla* ilgilendiğinden, sadece bir veya iki insan ya da sadece özdeş insanlar var olduğu takdirde tüm mütalaaları doğru olacağından "Politika nedir?" sorusuna geçerli bir felsefi yanıt bulamamıştır. Daha da kötüsü, bilimsel düşünmenin tamamı açısından –felsefede ve teolojide olduğu kadar biyolojide ya da psikolojide de– sadece *insan* vardır. Tıpkı zoolojide aslanlar değil *aslan* olması gibi. Aslanları sadece aslanlar dert eder.

Bütün büyük düşünürlerde –hatta Platon'da bile– dikkat çekici olan, politik felsefeleri ile eserlerinin geri kalanı arasındaki mertebe farkıdır. Politikaları hiçbir zaman aynı derinliğe erişmez. Bu derinlik yoksunluğu, politikanın demirlediği derinliği hissedememekten başka bir şey değildir.

Politika *farklı* insanların bir arada varoluşunu ve birlikteliğini ele alır. İnsanlar farkların mutlak kaosu içinde keşfedilmiş ya da o kaostan soyutlanmış belli başlı temel ortaklıklar uyarınca politik olarak örgütlenir. Siyasi bünyeler aileye dayandığı ve aile imgesi içinde tasavvur edildiği sürece, her dereceden akrabalığa bir yandan aşırı bireysel farklılıkları bağdaştırabilme *ve* diğer yandan da bireyleri andıran grupları soyutlayıp karşılaştırma olanağı veren bir araç olma payesi verilir.

Örgütlenmenin bu biçiminde her özgün ayrım, bütün insanların temel eşitliğinin *insanla* ilgilendiğimiz ölçüde yok olmasına benzer

şekilde, kesin olarak silinir. Politikanın her iki yönde gerilemesinin kökeni, siyasi bünyelerin ailenin içinden gelişme şekline dayanır. Burada, Kutsal Aile imgesinde sembolikleşen şeye dair, yani Tanrı'nın sadece insanı değil, aileyi de yarattığına dair bir ipucu elde ederiz.

Aileyi katılımdan, yani bir çoğulluğun etkin katılımından daha öte addettiğimizde, insan farklılaşması ilkesinden sanki doğal yoldan sıyrılabilirmişiz gibi, Tanrı rolü oynamaya başlarız. Bir insan varlığı meydana getirmek yerine *insanı* kendi suretimizde yaratmaya çalışırız.

Ancak pratik, politik bakımdan aile, kökleri derinlere uzanan önemini dünyanın bireye, yani farklı herhangi birine yer kalmayacak şekilde örgütlendiği gerçeğinden ötürü kazanır. Akrabalığın doğmasını istediğimiz misafirperver olmayan, yabancı bir dünyada aileler sığınaklar ve görkemli kaleler olarak kurulur. Bu arzu politikadan temelli sapmaya yol açar, zira çoğulluk gibi asal bir niteliği ortadan kaldırır, daha doğrusu akrabalık kavramını getirerek ondan feragat eder.

Felsefe ve teolojinin tanıdığı haliyle *insan*, politika dahilinde, son derece farklı olanların birbirlerine garanti ettikleri eşit haklar içinde varolur –ya da gerçekleşir– ancak. Hukuki eşitlik talebi karşısında gönüllü olarak verilen bu güvence, ödün, çoğullukları için bizzat kendilerine, varoldukları içinse *insanın* yaratıcısına şükredebilen insanların çoğulluğunu onaylar.

Felsefenin hiçbir zaman politikanın tecessüm edebileceği bir yer bulmamış olmasının iki makul sebebi vardır. İlki, insanda politik bir şey vardır ki bu onun özüne aittir varsayımıdır. Bunun böyle olmadığı açıktır; *insan* apolitiktir. Politika *insanlar arasında*, demek ki *insanın* tam olarak *dışında* doğar. Dolayısıyla da gerçek politik bir töz mevcut değildir. Politika insanlar arasında bulunanda doğar ve ilişkiler olarak kurulur. Hobbes bunu anlamıştı.

İkincisiyse tektanrıcı Tanrı kavramıdır, insanın söz konusu Tanrı'ya benzer yaratıldığı söylenir. Bu temel uyarınca kuşkusuz sadece *insan* olabilir, *insanlar* ise aynının az çok başarılı tekrarına dönüşür. "Herkesin herkese karşı savaşı" olarak Hobbesçu "doğa durumu"nun temelinde, Tanrı'nın tek başınalığı suretinde yaratılmış insan yatar. Bu her bir insanın başka herkese karşı başkaldırı savaşıdır; anlamsızca –Tanrı'nın yalnızlığı suretinde yaratılmış insana bir anlam ifade etmeksizin– varoldukları için nefret edilenlere karşı.

Politikanın Batı yaratılış efsanesi içerisindeki olanaksızlığından kurtulmak için Batı'nın getirdiği çözüm, politikayı tarihe dönüştürmek ya da politikanın yerine tarihi koymaktır. Dünya tarihi fikrinde, insanların çokluğu tek *bir* insan bireyi içinde eritilir, sonra bunun adına insanlık denir. En yüksek ve gaddar amacına ilk olarak politikada erişen, tarihin korkunç ve gayri insani veçhesinin kaynağı budur.

Tam anlamıyla özgür olabileceğimiz, yani ne kendimiz tarafından güdüldüğümüz ne de maddi varoluşun şartlarına tabi olduğumuz bir âlemin bulunduğunu idrak etmek hayli zordur. Özgürlük ancak politikanın eşsiz ara uzamında varolur. Bu özgürlükten tarihin "zorunluluğuna" firar ederiz. Tüyler ürpertici bir saçmalık.

Politikanın görevi, hakikat yönünden Tanrı'nın yaratımı kadar şeffaf bir dünya kurmak olabilir. Bu durum Yahudi-Hıristiyan efsanesi açısından, Tanrı'nın suretinde yaratılmış *insanın*, *insanları* ilahi yaratımın sureti doğrultusunda organize edecek meydana getirici [*procreative*] enerjiyi teslim aldığı anlamına gelecektir. Söylediğim muhtemelen anlamsız. Ama doğal hukuk kavramının tek olası tanıtlaması ve gerekçesi bu olurdu.

Tanrı eseri *insanlar* çoğulluğu, her insanın yekdiğerinden halklar, uluslar veyahut ırklar arasındaki göreli farktan daha büyük olan mutlak farkında somutlaşır. Fakat bu durumda politikaya gerçekten hiçbir rol düşmez. Politika, en başından beri, mutlak surette farklı olanları *göreli* eşitlikleri doğrultusunda ve *göreli* farklarına karşın örgütler.[1]

II.

Politika aleyhinde önyargı ve bugün politikanın aslında ne olduğu

Günümüzde politikadan bahsetmeye, meslekten politikacı olmayanlarımızın politika aleyhinde sahip oldukları önyargılarla başlamak gerekir. Ortak önyargılarımızın kendileri en geniş anlamda politiktir. Tahsillilerin kibrinden doğmazlar, çok şey görmekle beraber pek bir

1 *Denktagebuch*, Ağustos 1950.

şey anlamamış olanların sinizminin sonucu da değildir bunlar. Kendi düşünüşümüz içinde birden ortaya çıktıklarından onları görmezden gelemeyiz, üstelik inkâr edilemez gerçekliklere temas ettikleri ve mevcut durumumuzu tam olarak politik veçheleriyle aslına uygun yansıttıklarından dolayı onları argümanlarla susturamayız. Ne var ki bu önyargılar yargı değildir. Tam da böylesi politik şartlarda nasıl faaliyet göstereceğimizi bilmediğimiz ya da henüz bilmediğimiz bir durumla karşı karşıya kaldığımızı gösterirler. Tehlike şudur: Politika yeryüzünden tamamen silinebilir. Önyargılarımız düşüncelerimizi işgal eder; kurunun yanında yaş da yanar, politikayı politikaya son verecek olanla karıştırır ve felaketin ta kendisini sanki şeylerin tabiatında mündemiç, dolayısıyla da kaçınılmaz gibi sunarlar.

Bugün politika aleyhindeki önyargılarımızın temelini korku ve umut oluşturmaktadır: insanlığın hem politika aracılığıyla hem de halihazırda elinin altında olan zor araçlarıyla kendini yok edebileceği korkusu ve bu korkuyla bağlantılı olarak, insanlığın aklını başına devşirip dünyayı insan soyundan değil de politikadan temizleyeceği umudu. Devleti idari bir makineye çeviren, siyasi ihtilafları bürokratik yollarla çözüme kavuşturan, ordunun yerine polis kuvvetini koyan bir dünya hükümetiyle bunu yapması mümkün olabilirdi. Politika, alışılmış anlamıyla, yönetenler ile yönetilenlerin ilişkisi olarak tanımlandığı takdirde bu umut tabii ki tamamen ütopiktir. Bu görüş açısını benimsemek bizi politikanın lağvedilmesine değil, devasa boyutlarda bir despotizme götürecektir; yönetenleri yönetilenlerden ayıran uçurum öyle muazzam olacaktır ki, yönetilenlerin yönetenleri herhangi bir şekilde denetlemesi şöyle dursun, hangi türden olursa olsun başkaldırı artık mümkün olmayacaktır. Bu dünya hükümeti içinde hiçbir bireyin –esasen hiçbir despotun– teşhis edilemeyeceği gerçeği onun despotik karakterini kesinlikle değiştirmez. Bürokratik yönetim, bürokratın anonim yönetimi, onu uygulayan "hiç kimse" olduğu için daha az despotik sayılmaz. Bilakis, çok daha korkutucudur, zira kimse "hiç kimseyle" konuşamaz ya da ona müracaat edemez.

Ancak eğer politikayı, insanların öncelikle, beşeri işlere aksi halde sahip olmadıkları bir kalıcılık sağlayan etkin failler olarak ortaya çıktıkları küresel bir üstünlük [*dominion*] anlamına gelecek şekilde

kavrarsak, söz konusu umut hiç de ütopik değildir. Hiçbir zaman küresel ölçekte meydana gelmiş olmasa da, insanların etkin failler olarak kenara atıldıkları çok sayıda tarihsel örnek mevcuttur; ister tek bir insanın iradesinin başıboş bırakıldığı, bize eski usul tiranlık gibi görünen biçimde, ister sözümona daha yüksek, gayri şahsi "tarihsel kuvvetlerin" ve süreçlerin zincirden boşandığı ve insanların da onların hizmetine koşulduğu modern totalitarizm biçiminde olsun. Derin bir anlamda gerçekten de apolitik bu tahakküm biçiminin doğası tam da oluşturduğu ve mahsus olduğu dinamik içinde gün gibi ortadadır; daha dün "büyük" addedilen herkesin ve her şeyin bugün unutulmaya terk edilmesinin mümkün ve –hareket momentumunu muhafaza edecekse– zorunlu olduğu bir dinamik. Fakat bir yanda kitlesel demokrasilerdeki halk tabakası arasında benzer bir acizlik, herhangi bir terör uygulanmadığı halde, deyim yerindeyse kendiliğinden yaygınlaşırken, diğer yanda –dehşet saçılmamış özgür dünyada böylesi fenomenler kelimenin dar anlamıyla ekonomi ya da politikanın alanıyla hâlâ sınırlı olsa dahi– kendi kendini kalıcı olarak idame ettiren benzer bir tüketim ve unutma sürecinin nasıl olup da kök saldığı gibi mecburen not ettiğimiz meseleler dururken bu dinamiğin bir teselli kaynağı olduğu söylenemez.

Gerçi politika aleyhindeki önyargılar –iç politikanın karanlık çıkarlar ve hatta daha da karanlık ideolojilerle örülmüş yalanlar ve dalavereler yumağı olduğu, dış politikanınsa boş propaganda ve kaba kuvvet kullanımı arasında muallakta kaldığı fikri– yeryüzü üzerindeki tüm organik yaşamı yok etmeye muktedir cihazların icadından çok öncesine uzanır. Söz konusu önyargılar iç politika bakımından en az parti odaklı demokrasiler kadar –yani takriben bir asırdan daha– eskidir; halkı temsil ettiklerini modern tarihte ilk kez bu demokrasiler iddia etmiş olsa da halkın kendisi buna asla inanmamıştır. Dış politikaya gelince, köklerini muhtemelen yüzyılın sonundaki emperyalist yayılmacılığın ilk onyıllarına, ulus-devletin ulus adına değil ulusal ekonomik çıkarlar adına Avrupa hâkimiyetini dünya çapında genişletmeye başladığı döneme dayandırabiliriz. Ama bugün politika aleyhindeki yaygın önyargıya gerçek kuvvetini veren (acizliğe sığınmak, eylem yeteneğinden tamamen kurtulmak için can atmak), o günlerde

Lord Acton'un "güç yozlaştırır, mutlak güç mutlaka yozlaştırır" beyanına inanan küçük bir sınıfın önyargısı ve ayrıcalığıydı. Gücün bu şekilde kınanmasının açıkça kitlelerin henüz dile getirilmemiş özlemlerini yansıttığını belki başka hiç kimse Nietzsche'nin –gücü ıslah çabasında– kavradığı kadar açık seçik kavramamıştır. Bununla birlikte, Nietzsche de dönemin ruhuna pek uygun biçimde, ancak çok sayıda insanın işbirliğiyle doğması mümkün olduğundan hiçbir şahsın sahip olamayacağı gücü kuvvet kullanımıyla özdeşleştirmiş yahut karıştırmıştır, ki zor araçlarını bir kişi hiç kuşku yok ki ele geçirebilir ya da kontrol edebilir.

Önyargı ve yargı

Paylaştığımız, kendiliğinden apaçık kabul ettiğimiz, sohbet sırasında uzun uzadıya açıklamadan ortaya attığımız önyargılar, önceden belirttiğimiz gibi, sözcüğün en geniş anlamıyla politiktir – yani beşeri meseleler dediğimiz günlük hayatımızı yürüttüğümüz o bağlamın ayrılmaz parçasını oluşturan bir şeydir. Önyargıların gündelik hayatta ve dolayısıyla politikada bu denli büyük bir rol oynaması, bu haliyle şikâyet etmemizi gerektiren hatta değiştirmeyi denememiz gereken bir şey değildir. İnsan önyargılar olmadan yaşayamaz, zira ömrü boyunca karar vermesini/yargıya varmasını gerektiren her şey hakkında özgün bir yargı oluşturmaya yetecek zekâya ve kavrayışa hiçbir insan sahip değildir, kaldı ki böyle tam bir önyargısızlık insanüstü bir uyanıklık gerektirir. Önyargılara açıklık getirip onları gidermenin her dönemde ve her yerde politikanın görevi olması bu nedenledir; ancak bu demek değildir ki politikanın görevi, insanları önyargısız olacak şekilde eğitmektir ya da böyle bir aydınlanma yaşamaya çalışanların kendisi önyargıdan muaftır. Belli bir devrin teyakkuz ve açık fikirlilik derecesi onun genel fizyonomisini ve politik hayatının seviyesini belirler, fakat insanların hayatlarının belli başlı alanlarını değerlendirirken ve kararlaştırırken önyargılarından medet umamadıkları veya önyargılarına itimat edemedikleri bir devir tasavvur edilemez.

Önyargının günlük hayattaki yargı standardı olarak meşrulaştırılmasının elbette sınırları vardır. Bu meşruiyet sadece halis yani yargı

iddiası taşımayan önyargılar için geçerlidir. Halis önyargılar genellikle *diyorlar*'ın veya *mevcut görüş*'ün otoritesine alenen başvurmalarıyla ayırt edilir; tabii böyle bir münasebetin açıkça telaffuz edilmesi gerekmez. Önyargılar, her ne kadar kanıt muafiyetleri olsa da kişisel deneyim içerisinde daima bir dayanağı bulunan ve bu dayanak bağlamında duyusal algının açık seçikliğini talep eden şahsi ayrıksılıklar değildir. Önyargılar deneyim harici varolduklarından, onlara maruz kalanlara dahi asla böyle bir açık seçiklik sunamazlar. Ama tam da kişisel deneyime bağlı olmadıklarından dolayı, başkalarını ikna etmekle hiç uğraşmadan onların peşin onayına bel bağlayabilirler. Önyargı bu bakımdan yargıdan ayrılır. Yargıyla ortak noktasıysa insanların kendilerini ve müştereklikllerini ayırt edişleridir. Bu yüzden, önyargılara kapılan biri başkaları üzerinde etkili olacağından her zaman emin olabilir, oysa ayrıksı olanın kamusal ve politik alanda baskın çıkması neredeyse hiç mümkün değildir, ancak mahremiyetin yakınlığı içinde etki eder. Bu nedenle toplumsal arenada önyargı ciddi bir rol oynar. Gerçekten de başkalarını dışlarken bazı insanları kucaklayan önyargılara az çok dayalı olmayan hiçbir toplumsal yapı yoktur. İnsan her türden önyargıdan özgürleştikçe salt toplumsal âleme daha az yatkın olacaktır. Hoş, o âlemde yargılamak için herhangi bir talepte bulunmayız; bu talepten feragat etmemiz, yargının yerine önyargıyı koymamız tehlike arz eder ama o da ancak bu durum politik düşüncenin özünde dayandığı yargıdan mahrumken herhangi bir faaliyet gösteremeyeceğimiz politik arenaya sirayet ederse.

Önyargıların gücünün ve tehlikesinin sebeplerinden biri, önyargılarda daima geçmişten bir şeyin saklı olması gerçeğinde yatar. Daha yakından incelediğimizde, halis bir önyargının her zaman, başlangıçta kendi uygun ve meşru deneyim dayanağı bulunduğu halde, bir kez olsun yeniden incelenmeden ve gözden geçirilmeden zaman içinde sürüklendiği için önyargıya dönüşmüş, halbuki çok önceden oluşturulmuş belli bir yargı gizlediğini fark ederiz. Bu bakımdan önyargı, en heterojen kanaatlerin ve yargıların vızıldayarak kaleydoskoptaki fragmanlar misali dönüp durduğu, aniden dönüştüğü sohbetlerimizin ardından, değil bir gün, bir saat bile dayanamayan laf-ü güzaftan farklıdır. Önyargının tehlikesi onun daima geçmişe saplanıp kaldığı

gerçeğinde yatar; öyle alışılmadık derecede iyi saplanmıştır ki, yargıyı öngörüp engellemekle kalmaz, hem yargıyı hem şimdinin özgün deneyimini olanaksız kılar. Şayet önyargıları gidermek istiyorsak, önce onlarda içerilen geçmiş yargıları keşfetmeliyiz; demek ki onlarda yatan her ne hakikat varsa açığa çıkarmalıyız. Bunu yapmayı ihmal ettiğimiz takdirde, Yahudiler ya da ABD'deki siyahiler sorunu gibi, kadim önyargılarla yüklü meselelerle uğraşırken gösterilen, hakikaten de sonsuz ve sonsuz olduğu kadar sonuçsuz çabanın açıkça ortaya koyduğu üzere, risalelerle dolu kütüphanelerin tamamı ve münevver hatip taburlarının tekmili birden kâr etmeyecektir.

Geçmişe avdet ederek yargıdan evvel davrandığından, önyargının zamansal meşruiyeti, yeninin nispeten nadir olduğu ve eskinin hem sosyal hem politik dokuya hâkim olduğu tarihsel devirlerle sınırlıdır – bu devirler nicelik bakımından tarihin aslan payını oluşturmaktadır. Genel kullanımımız içinde, "yargı" sözcüğünün muhakkak ayırt edilmesi gereken, fakat her ne zaman konuşsak birbiriyle karıştırılan iki anlamı vardır. Yargı öncelikle münferit ve tikel olanı genel ve evrensel olan altında düzenlemek, sınıflandırmak, böylece düzenli bir değerlendirme yapmak, yani somut olanın tespit edilmesini sağlayan standartları uygulamak ve somut olana istinaden kararlar almak anlamına gelir. Bu tür yargıların hepsinin ardında peşin hüküm, önyargı vardır. Sadece münferit vaka değerlendirilir ama standardın kendisi ya da onun ölçmek için kullanıldığı şeye uygun bir ölçü olup olmadığı değerlendirilmez. Standart konusunda belli bir noktada bir yargıya varılmıştır ama şimdi o yargı benimsendiğinden, daha başka yargılara varmak için adeta bir araç olmuştur. Bununla birlikte, yargı büsbütün farklı bir anlama da gelebilir; daha önce hiç görmediğimiz, elimizin altında uygun hiçbir standardın bulunmadığı bir şeyle karşılaştığımızda gerçekten de hep farklı bir anlama gelir. Hiçbir standart tanımayan böyle bir yargının yargılanan şeyin açık seçikliğinden başka şeye başvurması mümkün değildir; tek ön şartıysa, kişinin ayırım yapma yeteneğiyle, düzenleme ve sınıflandırma yeteneğiyle olduğundan çok daha fazla alakalı olan yargı yetisidir. Standartlardan mahrum böylesi bir yargılama, Kant'ın bir kez gözlemlediği gibi, "itiraz" edemesek de üzerinde kesinlikle tartışabileceğimiz ya da hemfikir olabileceğimiz

estetik ve beğeni hakkındaki yargılardan ötürü bizim açımızdan hayli tanıdıktır. Gündelik hayatta ne zaman alışılmamış bir duruma istinaden falanca kişinin durumu doğru veya yanlış değerlendirdiğini/yargıladığını söylesek bunun farkına varırız.

Her tarihsel krizde ilkin önyargılar dağılır ve artık onlara itimat edilemez. Zira bağlayıcı olmayan "*diyorlar ki*" ya da "*düşünüyorlar ki*" ortamında, önyargıların meşrulaştırıldığı ve kullanıldığı bu sınırlı bağlamda, kabul gördüklerine artık bel bağlanamaz; doğaları gereği asla ve kat'a olmadıkları bir şeye dönüşerek kolaylıkla kemikleşirler. Diğer bir deyişle, kapalı dünya görüşleri veya her şey için bir açıklaması olan ideolojiler gibi, tüm tarihsel ve politik gerçekliği kavradıklarını iddia eden sahte teoriler [*pseudotheories*] haline gelirler. Yargılayan bireyi, karşı karşıya geldiği gerçekliğin her cephesine kendini açmaktan, onunla özenli bir şekilde dikkatlice yüzleşmekten kurtarmak önyargının işleviyse, o halde dünya görüşleri ve ideolojiler bu işte o denli başarılıdır ki, tüm gerçekliğe karşı göstermelik tedbir alarak bizi her türlü deneyimden bir şekilde korurlar. İdeolojiyi doğaları gereği daima sadece kısmi olan önyargılardan ayıran da bu evrensellik iddiasıdır; keza önyargıların –hatta sırf onların da değil, yargı standartlarımızın ve bu standartları temel alan peşin hükümlerin– düpedüz yersiz olduklarını ilan ederek, artık onlara itimat etmeyeceğimizi açıkça ifade eden de bu iddiadır. Standartların modern dünyada yetersiz kalması –olmuş olanı ve günbegün olanları herkesçe tanınan değişmez standartlara dayanarak yeniden yargılamanın ve söz konusu olayları iyi bilinen bir genel ilkenin vakaları olarak sınıflandırmanın olanaksızlığı ama aynı zamanda bu olanaksızlıkla yakından bağlantılı olarak, şimdi olması gerekene yönelik eylem ilkeleri oluşturmanın güçlüğü– sıklıkla çağımıza içkin bir nihilizm, değerlerin değerden düşmesi, bir nevi tanrıların alacakaranlığı, dünyanın ahlaki düzeninde bir felaket olarak tarif edilmiştir. Buna benzer bütün yorumlar, insanlardan yargıya varmalarını beklemenin ancak standartlara sahip oldukları takdirde mümkün olduğunu, öyleyse yargılama yetisinin, münferit vakaları onlara uygulanabilir ve herkesin üzerinde mutabık kaldığı genel ilkeler çerçevesinde yerli yerine oturtma yeteneğinden ibaret olduğunu zımnen varsayar.

Evet, yargı yetisinin standartlar olmaksızın doğrudan yargılar oluşturmakta ısrar ettiğini, etmek de zorunda olduğunu biliyoruz, fakat bunun (hem kişisel hem kamusal her türlü kararda, beğeni meselesi denilen konularda) meydana geldiği alanların kendileri ciddiye alınmaz. Sebebi de şudur: Aslına bakılırsa bu gibi yargılar asla zorlayıcı mahiyette olmaz, başkalarını mantıken reddedilmesi imkânsız bir sonuç anlamında asla bir mutabakata zorlamazlar, onları olsa olsa ikna edebilirler. Dahası, bu tür yargılarda zorlayıcı bir şey olduğu fikrinin kendisi bir önyargıdır. Zira yürürlükte kaldıkları sürece standartlara içkin zorunlu hiçbir kanıt yoktur; standartlar hepimizin üzerinde anlaştığı ve artık tartışmaya ya da itiraz etmeye gerek duymadığımız bir yargıya içkin aynı sınırlı açık seçikliğe dayanır. Tek zorunlu kanıt bizim kategorileştirmemizin, ölçmemizin ve ölçütleri uygulamamızın, girişimin doğası gereği standardın geçerliliğini varsayan münferit ve somut olanı düzenleme *yöntemimizin* sonucunda ortaya çıkar. Görevimizi, doğru ya da yanlış olup olmadığı tanıtlanabilir bir şekilde ifa edip etmediğimiz dışında hiçbir şeyin kesin olmadığı bu kategorileştirme ve düzenleme, bir yargı edimi olarak düşünmekten daha çok, tümdengelimli muhakeme olarak düşünmekle ilgilidir. Dolayısıyla standartların gerçekten de modern dünyayı olgusallığı içinde tanımlayan, eski güzel günlere dönmekle ya da yeni standartlar ve değerlerin keyfi ilanıyla hiçbir şekilde tersine çevrilemeyecek kaybı, ancak insanların şeyleri kendi başına yargılamaktan aciz oldukları, yargılama yetilerinin özgün yargılar geliştirmekte yetersiz kaldığı ve söz konusu yetiden en fazla halihazırda yerleşmiş standartlardan çıkarsanan bildik kuralların uygulanmasını talep edebileceğimiz kabul edildiği takdirde, ahlaki dünya açısından bir felaket sayılır.

Böyle olsaydı, insani düşünme yalnızca mevcut değişmez standartlarla yargılayabilecek nitelikte olsaydı, o zaman görünüşe bakılırsa genelde de kabul gördüğü üzere, modern dünyanın krizinde zembereğinden boşananın dünyadan çok insanın kendisi olduğunu söylemek gerçekten doğru olurdu. Bugünlerde bu varsayım akademinin tüm çarklarında hüküm sürmektedir; dünya tarihiyle ve dünyada ne olup bittiğiyle ilgilenen tarihsel disiplinlerin önce sosyal bilimler, sonra da psikoloji içinde çözünüp dağıldığı gerçeğinde ise apaçık

görülmektedir. Bu da tarihsel olarak oluşturulmuş bir dünyanın farz edilen katmanlarıyla birlikte incelenmesinin ilk etapta toplumsal, ikinci etapta ise bireysel davranış tarzlarının incelenmesi lehine terk edildiğinin su götürmez bir emaresidir. Davranış tarzları asla sistematik bir araştırmanın nesnesi olamaz ya da ancak insanı etkin bir fail, dünyadaki tanıtlanabilir olayların müellifi olarak dışladığımız ve onu sadece farklı durumlarda farklı davranan bir yaratığa indirgediğimiz takdirde olabilir. Böyle bir yaratığın üzerinde deneyler yapılabilir, hatta önünde sonunda kontrol altına alınacağı dahi umut edilebilir. Bilimsellikten kuşkusuz hayli uzak iktidar oyunlarının ayyuka çıktığı bilim yuvası fakültelerde yaygın olan bu argümandan daha da anlamlısı, yakın zaman önce dolaşıma sokulan bir anketin sonuçlarının da açıkça gösterdiği üzere, dünyadan insana doğru da benzer bir ilgi kaymasının yaşanıyor olmasıdır. "Günümüzde sizi en çok ne kaygılandırıyor?" sorusuna verilen yanıtlarda adeta ağız birliği edilmişti: insan. Gelin görün ki bununla bariz anlamda atom bombasının insan ırkına yönelttiği tehdit (gerçekten de son derece meşru bir kaygı) kastedilmiyordu; kastedilen belli ki insan doğasıydı, ankete katılanların her biri insan doğasından artık her ne anlıyorsa. Bu durumların her ikisinde de (çok sayıda başka örnek de verebilirdik kuşkusuz) şundan bir an bile şüpheniz olmasın ki, yönünü kaybeden yahut kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya olan ya da her koşulda değişmesi gereken insandır.

Mevcut krizde dünyanın mı yoksa insanın mı tehlikede olduğu sorusunu insanlar nasıl yanıtlarsa yanıtlasın kesin olan bir şey var ki, insanı güncel endişelerimizin merkezine oturtan ve bir çıkar yol bulunması için değişmesinin şart olduğunu ima eden her yanıt politik olmaktan son derece uzaktır. Çünkü politikanın merkezinde insana değil dünyaya yönelik kaygı –aslına bakılırsa, her ne kadar oluşturulmuş da olsa, hem kaygılı hem de politik olanların ondan yoksun bir hayatı yaşamaya değer bulmadığı bir dünyaya dair kaygı– yatar. Üstelik içerisinde yaşayan insanları değiştirerek (böyle bir girişimin fiiliyatta olanaksız olması bir yana) bir dünyayı ancak bir kuruluşu ya da derneği üyelerini öyle ya da böyle etki altında bırakarak değiştirebileceğimiz kadar değiştirebiliriz. Bir kurumu, kuruluşu, dünyanın içe-

risinde varolan bir kamu teşekkülünü değiştirmek istiyorsak, ancak anayasasını, yasalarını, tüzüklerini revize edebilir, geri kalanının da kendiliğinden hallolacağını umut ederiz. Bunun da nedeni, insanların –özelde ya da sosyal olarak, kamuda ya da politik olarak– bir araya geldikleri her yerde, onları aynı anda hem kendi içine toplayan hem de birbirlerinden ayıran bir mekânın yaratılmasıdır. Bu tür mekânların her birinin zamanla değişen kendine özgü bir yapısı vardır; kendini özel bağlamda âdet, toplumsal bağlamda teamül, kamusal bağlamda ise kanunlar, anayasalar, tüzükler vb. olarak açığa vurur. İnsanların bir araya geldiği her yerde dünya kendini onların arasına iter, tüm beşeri meseleler de işte bu ara [*in-between*] mekânda yürütülür.

İnsanlar arası mekân, yani dünya, kuşkusuz ki onlar olmadan varolamaz; kaldı ki insanın olmadığı bir evren ya da doğanın aksine, insanın olmadığı bir dünya kendisiyle çelişmiş olurdu. Ne var ki bundan dünyanın ya da dünyada vuku bulan felaketlerin tamamıyla insani birer hadise olarak addedilmesi gerektiği anlamı çıkmaz, hele hele bunların yalnızca *insanın* ya da insanın doğasının başına gelen bir şeye indirgenmesi gerektiği anlamı hiç çıkmaz. Çünkü orta yerinde beşeri meselelerin hâsıl olduğu dünya ve bu dünyadan şeyler insan doğasının ifadesi, yani dışa doğru dönmüş insan doğasının mührü değildir; bilakis insan varlıklarının, kendilerinin olmadığı şeyi –yani şeyleri– üretmesinin ve psikolojik ya da entelektüel diye tabir edilen âlemlerin bile ancak şeyler olarak, şeyler dünyası olarak mevcut olmaları koşuluyla, insanların yaşayabileceği ve hareket edebileceği kalıcı gerçekliklere dönüşmesinin sonucudur. İnsanlar bu şeyler dünyası dahilinde eyler ve koşullanır; bu dünya tarafından koşullandırıldıkları içindir ki, onun içerisinde vuku bulan her felaket insanları geri vurur, onları etkiler. İnsanın kendi dünyasını ve o dünyanın şeylerini üretme yeteneğini de aynı şekilde etkileyecek, onu herhangi bir hayvan kadar dünyasız bırakacak denli korkunç, dünya-yıkıcı bir felaket tasavvur edebiliriz. Böylesi felaketlerin tarih öncesi geçmişte meydana geldiğini, ilkel tabir edilen bazı halkların bu felaketlerin birer tortusu, dünyasız kalıntıları olduğunu bile tasavvur edebiliriz. Nükleer savaşın, tabii eğer ardında insan yaşamı adına bir şey bırakırsa, tüm dünyayı yıkarak böyle bir felaketin gelişini hızlandıracağını da tahayyül

edebiliriz. Ancak insanların o vakit mahvolacak olmalarının nedeni kendileri değil, her zaman olduğu gibi dünyadır, daha doğrusu, dünyanın artık hâkim olamadıkları gidişatıdır; bu gidişattan öyle uzaklaşmışlardır ki, her sürece içkin otomatik kuvvetlerin başıboş ilerlemesi mümkün olagelmiştir. Ve insanla ilgili yukarıda değindiğimiz modern kaygı bu tür olasılıkları ele almaz bile. Esasında bu tür "dışsallıkları" ve dolayısıyla nihai gerçek tehlikeleri biraz olsun dert etmemesi, eylemin ya da değişimin değil, olsa olsa düşünümün mümkün olduğu bir içeriye kaçması bu kaygının berbat ve korkutucu yanıdır.

Tabii ki, burada bahsettiğimiz dünyanın insanların dünyası olduğu, insan üretkenliğinin ve insan eyleminin (bunlardan ne anlaşılıyorsa artık) sonucu olduğu şeklinde yüzeysel bir itiraz ileri sürülebilir. Bu yetenekler gerçekten de insanın doğasına aittir; peki ya yetersiz oldukları anlaşılırsa, dünyayı değiştirmeyi düşünmeden önce insan doğasını değiştirmemiz gerekmez mi? Bu özünde, ölümünden sonra Atinalıları geçmişte olduklarından daha iyi durumda bırakmadığı için Perikles'e sitem eden Platon'a, tüm şahitlerin en âlâsına atfedilebilecek kadim bir itirazdır.

Politikanın anlamı nedir?

Politikanın anlamı sorusunun yanıtı o kadar basit, o kadar kesindir ki, diğer yanıtların tümünün düpedüz yersiz olduğu düşünülebilir. Yanıt şudur: Politikanın anlamı özgürlüktür. Yanıtın yalınlığı, ispat kuvveti, onun –kuşkusuz ki belirsizlikten doğan ve güvensizlikten cesaret bulan– sorunun en az kendisi kadar eski olmasında değil bizatihi politikanın varoluşunda yatar. Aslında bugün bu yanıt ne kendiliğinden apaçıktır ne de doğrudan akla yatkın. Bu durum, günümüzde artık sorunun, insanların eskiden politikanın ilk olarak gayri politik hatta politika karşıtı nitelikte deneyimlerden ileri geldiği zamanlarda yaptığı üzere yalnızca politikanın anlamına dair sorulan bir soru olmamasında açıkça görülür. Halbuki bizim halihazırdaki sorumuz tam da politikayla ilgili yaşadığımız gerçek deneyimlerden ileri gelir; yaşadığımız yüzyılda politikanın yol açtığı felaket ve her an politikadan doğabilecek daha da büyük bir felaketle soru alevlenir. Dolayısıy-

la bizim sorumuz çok daha radikal, çok daha mütecaviz, ayrıca çok daha çaresizdir: Politikanın hâlâ bir anlamı var mı?

Böyle ifade edildiğinde (şimdiye dek herkese bu şekilde yöneltilmiştir) soru iki önemli etmenle örtüşür: İlki, totaliter hükümetlerle/yönetimlerle ilgili deneyimimizdir; iddiaya göre bu deneyimde insan hayatının tümü topyekûn politize olur, öyle ki totaliter hükümetler/yönetimler altında özgürlük namına hiçbir şey kalmaz. Bu açıdan –yani, bir anlamıyla, modern hayata özgü koşulların cephesinden– bakıldığında, politika ile özgürlük birbiriyle biraz olsun bağdaşır mı, özgürlük ilk olarak tam da politikanın son bulduğu yerde başlamaz mı, dolayısıyla politikanın henüz sınırına ve sonuna erişmediği her yerde özgürlük de varolamaz mı gibi sorular gündeme gelir. Belki de politika ile özgürlüğün özdeş sayıldığı klasik zamanlardan bu yana köprünün altından çok sular aktığından bugün, modern koşullar altında, bu ikisinin birbirinden kesinkes ayrılması gerekmektedir.

Soruyu zaruri kılan ikinci olgu, devletlerin tekeline aldığı, kaldı ki o tekel olmasaydı hiç gelişemeyecek olan ve sadece politik arena dahilinde kullanılabilen yıkım araçlarının muazzam gelişimidir. Burada mesele özgürlükten ibaret değildir, yaşamın kendisidir, insanlığın ve belki yeryüzü üzerindeki tüm organik yaşamın süregiden varoluşudur. Bu noktada ortaya çıkan soru politikayı tümüyle sorgulanır hale getirir; modern koşullar altında politika ile yaşamın muhafazasının birbiriyle bağdaşır olup olmadığı konusunda bile kafalarda soru işaretleri yaratır, politika hepimizi birden yok etmeden önce insanların ondan kurtulmaya yetecek kadar feraseti nasılsa göstereceklerine dair içten içe bir umut taşır. Kabul, bütün devletlerin yok olup gideceği ya da politikanın başka yollarla tarihe karışacağı umudunun kendisinin ütopik olduğu itirazında bulunulabilir, çoğu kimsenin bu itiraza hak vereceği de farz edilebilir. Fakat öyle olması soruyu veya umudu katiyen değiştirmez. Madem politika felaket getiriyor ve biz de politikanın icabına bakamıyoruz, o zaman geriye sadece umutsuzluk ya da her gecenin bir sabahı vardır umudu –Birinci Dünya Savaşı'ndan beri her geçen gün dünden beter olduğundan yüzyılımız açısından hayli budalaca bir umut– kalıyor.

Her iki deneyim de –totalitarizm ve atom bombası– zamanımızda politikanın anlamına dair soruyu alevlendirir. Bunlar çağımızın asli deneyimleridir; şayet onları görmezden gelirsek, dünyada hiç yaşamamış gibi oluruz, oysa o bizim dünyamızdır. Yine de ikisi arasında bir fark vardır. Totaliter hükümetlerde/yönetimlerde topyekûn politizasyon deneyimi ve bundan dolayı da politikanın doğasının tartışmaya açık hale gelmesi karşısında, değinmek zorunda olduğumuz şöyle bir gerçek de var: Politikanın anlamının özgürlük olduğuna antikiteden bu yana hiç kimse inanmamıştır; dahası modern dünyada politika, hem teorik hem de pratik bakımdan, toplumun gerek yaşamsal kaynaklarını gerekse de açık ve özgür gelişiminin üretkenliğini korumanın aracı olarak görülmüştür. Totaliter hükümetler/yönetimler altında deneyimlendiği haliyle politikanın üzerine düşen şaibeye karşılık olarak –sanki totaliter hükümetler/yönetimler 19. yüzyılın liberal ve muhafazakâr düşüncesinin ne denli haklı olduğunun en iyi ispatıymış gibi– tarihsel anlamda önceki bir görüş noktasına teorik bir geri çekilme de mümkün olabilir. Nihai fiziksel yok oluş olasılığının politika içerisinde doğmasının dehşet verici yanı, böyle bir geri çekilmeyi büsbütün olanaksız kılmasıdır. Zira politika bu noktada, modern görüşe göre tam da ona esas gerekçesini sağlayan şeyi, yani insanlığın tamamı açısından yaşamın temel olanağını tehdit eder. İnsanlığın yaşamının devamını sağlamak için gerekli bir şerden ibaret olduğu doğruysa, politika gerçekten de dünyadan uzaklaşmaya ve anlamını anlamsızlığa dönüştürmeye başlamış demektir.

Bu anlamsızlık uydurma bir engel değildir. Sırf gazete okumakla yetinmeyip de önemli politik sorunların tamamının meydana getirdiği keşmekeş karşısında öfke duyarak, şu durumda işleri nasıl hale yola koyabileceğimizi sorduğumuz takdirde her gün tecrübe edeceğimiz pekâlâ gerçek bir olgudur. Politikanın içine düştüğü anlamsızlık tüm münferit politik soruların şu anda bir çıkmaza girmesinden bellidir. Durumu anlamak ve totaliter devletlerin ve atom silahlarının çift yönlü tehdidinin –ikisinin birleşmesiyle daha da ciddileşen tehdidin– temsil ettiği münferit etmenleri hesaba katmak için ne denli uğraşırsak uğraşalım, tüm tarafların iyi niyetli olduğunu varsaysak dahi –kaldı ki politikada, malumunuz, işler niyetle yürümez, çünkü

bugünkü iyi niyet yarınki iyi niyetin herhangi bir teminatı değildir– aklımıza bir türlü tatminkâr bir çözüm gelmez. Bu etmenlere içkin mantıktan hareketle ilerlememiz ve dünyamızın şimdiki yahut gelecekteki gidişatını halihazırda bildiğimiz o koşullar haricinde hiçbir şeyin tayin etmediğini farz etmemiz halinde, iyi yönde gerçekleşecek kesin bir değişimin ancak bir çeşit mucize sayesinde mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Böyle bir mucizenin neye benzeyebileceğini bütün ciddiyetimizle sormak ve mucizeler ummanın ya da daha doğrusu mucizelere bel bağlamanın büsbütün ahmakça ve manasız olduğu şüphesini gidermek için, inançta ve batıl inançta –yani dinlerde ve sahte dinlerde– mucizelerin öteden beri oynadığı rolü unutmamız gerekir. Mucizenin doğaüstü ve insanüstü bir şeyin doğal olayların arasına ya da beşeri işlerin doğal akışına girmesine vesile olan hakiki anlamda dini bir fenomenden ibaret olduğu önyargısından kurtulmak amacıyla, kendimize fiziki varoluşumuzun –yeryüzünün, yeryüzündeki organik yaşamın, insan türünün varoluşunun– tüm çerçevesinin bir nevi mucizeye dayandığını kısaca hatırlatmak yararlı olabilir. Zira evrensel hadiseler ve onları yöneten istatistiksel olarak hesaplanabilir olasılıklar açısından yeryüzünün oluşumu bir "sonsuz olasılıksızlıktır." Ve inorganik doğanın süreçlerinden organik yaşamın oluşumu ya da organik yaşamın evrimsel süreçlerinden insan türünün doğuşu için de aynısı geçerlidir. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, ne zaman yeni bir şey meydana gelse, öngörülebilir süreçler bağlamında beklenmedik, öngörülmedik ve son kertede nedeni açıklanamaz bir şey olarak –tıpkı bir mucize gibi– birden beliriverir. Başka bir ifadeyle, zorunlu olarak kesintiye uğrattığı süreçler açısından görülüp tecrübe edildiğinde, her yeni başlangıç doğası gereği bir mucizedir. Bu anlamda –yani beliriverdiği süreçler bağlamında– her başlangıcın gerçekliği tanıtlanabilir aşkınlığı mucizelere inanmanın dini aşkınlığına denk düşer.

Elbette bu, gerçek dediğimiz şeyin zaten yerküresel, organik ve insani gerçekliklerden örülü olsa da sonsuz olasılıksızlıkların eklenmesiyle varlığa gelmiş bir ağ olduğunu açıklamaya yarayan bir örnekten ibarettir. Bu örneği beşeri meseleler âleminde gerçekte olan biten şey için bir metafor olarak alırsak sizi hemen yarı yolda bırakır. Zira bu-

rada değindiğimiz süreçler daha önce belirttiğimiz üzere tarihsel mahiyettedir; demek ki bu süreçler doğal gelişmelerin örüntüsü uyarınca ilerlemez, bunlar yapısına sonsuz olasılıksızlıkların sık sık –o kadar sık ki mucizenin bahsi bize tuhaf gelir– karıştığı birer olaylar silsilesidir. Bunun da sebebi tarih sürecinin insan inisiyatiflerinden doğması ve her daim yeni inisiyatiflerle sekteye uğramasıdır. Bu sürece salt süreç olarak bakarsak –tarih sürecini insanların beraber eylemesinin değil, insandışı, insanüstü ya da insanaltı enerjilerin insanı etkin fail olarak dışlayan gelişiminin ve örtüşmesinin sonucu addeden tarih felsefelerinin tamamında şüphesiz böyle olur–, ister iyiye ister kötüye gebe olsun, her yeni başlangıç öyle sonsuzca olasılıksızdır ki tüm büyük olaylar mucize gibi gözükür. Nesnel bir gözle ve dışarıdan bakıldığında, yarının aynen bugün gibi gelişmesinin gerçekleşme ihtimali her zaman çok yüksektir; yani insani terimlerle söylersek, tastamam değilse bile takriben en az yeryüzünün kozmik hadiseler sonucu gelişmesinin, yaşamın inorganik süreçlerden doğmasının ve insanın, hayvan-olmayanın hayvan türünün evrimi sonucu ortaya çıkmasının gerçekleşmeme ihtimali kadar yüksektir.

Yerküresel insan yaşamının dayandığı sonsuz olasılıksızlıklar ile beşeri işler arenasındaki mucizevi olaylar arasındaki can alıcı fark, ikinci durumda, mucize yaratan birinin bulunmasından ileri gelir kuşkusuz. Nitekim insanın ta kendisi mucize yaratma konusunda belli ki en hayret uyandırıcı ve en gizemli yeteneğe sahiptir. Dilimiz bu yetenek için olağan ve basmakalıp bir sözcük sunar: "eylem." Eylem, otomatizmleri içinde doğal süreçleri fazlasıyla andıran süreçleri harekete geçirmesi bakımından eşsizdir; üstelik bir şeyin başlangıcını da işaretler, yeni bir şey başlatır, inisiyatifi eline alır ya da Kantçı anlamda, kendi zincirini oluşturur. Özgürlük mucizesi bu başlangıç yapma yeteneğine içkindir, bu yetenek de her insan varlığının ondan önce orada olan ve ondan sonra orada olacak bir dünyaya doğmuş olduğu, kendisinin bir başlangıç olduğu gerçeğine içkindir.

Özgürlüğün başlangıçla veyahut –yine Kantçı bir terim kullanırsak– kendiliğindenlikle özdeş olduğu fikrini yadırgarız çünkü kavramsal düşünce geleneğimize ve onun kategorilerine göre özgürlük irade özgürlüğüyle eşittir; irade özgürlüğünü de verili olanlar ya da

kabaca ifade edersek iyi ile kötü arasında bir seçim olarak anlarız. Özgürlüğü bunun ya da şunun şöyle ya da böyle değişmesini istemekten ibaret görmeyiz. Geleneğimiz kuşkusuz kendince haklı birtakım sebeplere dayanır; burada bunların detayına inmemize lüzum yok, sadece şu kadarını belirtelim: Geleneğimiz, klasik antikitenin zayıfladığı yıllardan beri, özgürlüğün eylemde ya da politikada bulunmadığı, dahası insanın ancak eylemden vazgeçmesi, dünyadan çekilip kendi içine dönerek politikadan tamamen kaçınması halinde olanaklı olduğu yönündeki yaygın inançla olağanüstü bir biçimde tahkim edilmiştir. Bu kavramsal ve kategorik gelenek herkesin –ister kamusal ister özel– deneyimiyle ama en çok da, klasik dillerde keşfedilen, asla tam olarak unutulmamış bulguyla çelişir. Nitekim bu dillerde Yunanca *archein* fiili hem başlamak hem önde gitmek, yani özgür olmak anlamına gelirken, Latince *agere* fiili de bir şeyi harekete geçirmek, bir süreci başlatmak anlamına gelir.

O halde, dünyamızın girdiği çıkmazdan ötürü mucizeler bekliyorsak, böyle bir beklenti, özgün anlamı itibarıyla politik âlemden bizi hiç de menetmez. Politikanın anlamı özgürlükse, başka hiçbir âlemde değil de bu âlemde mucize bekleme hakkımız gerçekten vardır. Mucizelere batıl bir inanç duyduğumuz için değil, insanlar bunun farkında olsun ya da olmasın, eylemde bulunabildikleri müddetçe, olasılıksız ve öngörülemez olanı başarabildikleri ve mütemadiyen başardıkları için vardır. Politikanın hâlâ bir anlamının olup olmadığı sorusu, tam da mucizelere inanmakla sonuçlandığı noktada (zaten başka nereye varabilirdi ki?) bizi gerisingeri politikanın anlamı sorusuna götürür.

Politikanın anlamı

Gerek politikaya karşı duyulan itimatsızlık gerekse politikanın anlamına dair soru çok eskidir; politik felsefe geleneği kadar eskidir. İkisi de Platon'a hatta Parmenides'e kadar uzanır, üstelik bu filozofların *polis*'te, yani bugün de hâlâ politikadan anladığımızı, emsal teşkil edecek şekilde kesinkes belirleyen –öyle ki tüm Avrupa dillerinde "politika" sözcüğü bile Yunan *polis*'inden türemiştir–, insanların toplu halde yaşayabilecekleri bir örgütlenme biçiminde edindikleri gayet somut deneyimlerden doğmuştur.

Politika için gerekçeler sunan yanıtlar da en az politikanın anlamı hakkındaki soru kadar eskidir, geleneğimizdeki hemen her tanımlama da esasında birer gerekçelendirmedir. Çok genel terimlerle söylersek, bütün bu gerekçelendirme ya da tanımlamalar politikanın daha yüksek bir amacın aracı olarak nitelendirilmesiyle son bulur; mamafih o amacın ne olması gerektiğine dair tanımlar da şüphesiz yüzyıllar içinde hayli değişkenlik göstermiştir. Fakat ne kadar değişkenlik gösterirse göstersin, bu tanımlar birkaç basit yanıta dayandırılabilir, bu da burada ele aldığımız şeyin temeldeki yalınlığı hakkında bir fikir veriyor.

Politika, bize söylenilene göre, insan yaşamı için mutlak bir gerekliliktir; sırf toplumun hayatı için değil, birey için de öyledir. İnsan kendi kendine yeterli olmayıp da varoluşu itibarıyla başkalarına bağımlı olduğundan, herkesin varoluşuna tesir edecek tedbirler alınmak zorundadır, zira bu tür tedbirler alınmasa komünal yaşam olanaksız olurdu. Politikanın görevi, nihai gayesi, en geniş anlamıyla yaşamı gözetmektir. Politika, bireyin kendi amaçlarının peşinden gitmesini, yani politikanın tacizlerine uğramamasını mümkün kılar. Politikanın gözetmesi gereken yaşam alanları hangileri; amacı, Yunanların zannettiği gibi, azınlığın felsefeyle ilgilenmesini mümkün kılmak mı yoksa modern anlamda, çoğunluk namına yaşamı, geçimi, asgari düzeyde mutluluğu sağlama almak mı, bunların bir önemi yoktur. Üstelik Madison'ın bir keresinde belirttiği üzere, derdimiz meleklerin değil insanların komünal yaşamı olduğundan, insan hayatı lehine tedbirleri ancak devlet, kaba kuvveti tekeline alan, herkesin herkese karşı savaşını önleyen devlet alabilir.

Bu yanıtlar politikanın hem her zaman hem de insanların tarihsel ve medenileşen bir anlamda toplu olarak yaşadıkları her yerde varolduğunu kendiliğinden apaçık kabul eder. Bu varsayım Aristoteles'in politik hayvan olarak insan tanımına bermutat başvurur; bu başvuru hiç de önemsiz değildir, zira politikanın gerçekte ne olduğuna, ne anlama geldiğine dair Avrupa'da oluşmuş kavramı hem dil hem de içerik bakımından kesin olarak *polis* şekillendirmiştir. Keza, Aristoteles'e yapılan bu müracaatın temelinde, klasik dönem sonrasına ait olsa da çok eski bir yanlış anlamanın yatıyor olması da önemsiz değildir. Aristo-

teles için *politikon* sözcüğü *polis*'in örgütlenmesine mahsus bir sıfattı, insanların toplu halde yaşayabileceği alelade bir biçime işaret etmiyordu. Aristoteles'in bütün insanların politik olduğunu ve insanlar nerede yaşarsa yaşasın politikanın yani *polis*'in var olduğunu düşünmediği kesindi. Onun tanımından sırf köleler değil, Asya imparatorluklarında despotların yönetimindeki, insanlıklarından şüphe etmediği barbarlar da dışlanmıştı. Aristoteles'in kastettiği sadece şuydu: Bir *polis*'te yaşaya*bilmek* yalnızca insana mahsustur, organize *polis* insanların toplu halde yaşayabileceği en yüksek biçimdir, dolayısıyla insana özgü bir şeydir; tam özgürlük ve bağımsızlık içinde kendi başına varolabilen tanrılardan da, komünal yaşamları –böyle bir yaşamları varsa şayet– zorunluluktan kaynaklı hayvanlardan da eşit derecede uzaktır. Politik yazılarında geçen pek çok konuda olduğu gibi, Aristoteles şahsi fikrini sunmaktan ziyade, dönemin tüm Yunanlarının paylaştığı görüşü –o görüş genelde açıkça dile getirilmese bile– yansıtmaktadır. Öyleyse Aristotelesçi anlamda politika kendiliğinden açık değildir ve insanların topluluk içinde yaşadığı her yerde bulunmadığı muhakkaktır. Yunanların görüşüne göre, sadece Yunanistan'da, orada bile ancak nispeten kısa bir süreliğine varolmuştur.

İnsanların *polis*'teki komünal yaşamını, toplu halde yaşayabilecekleri –Yunanların da pekâlâ aşina olduğu– diğer bütün biçimlerden ayıran özgürlüktür. Ancak bu demek değildir ki, politik âlem insan özgürlüğünü –özgür bir yaşamı– olanaklı kılmanın aracı olarak anlaşılmıştır. Özgür olmak ve *polis*'te yaşamak bir anlamda bir ve aynı şeydi. Ama sadece belli bir anlamda, zira *polis*'te yaşayabilmesi için insanın başka bakımdan da özgür olması şarttı: Bir köle olarak, başkasının egemenliğine ya da bir işçi olarak, ekmeğini kazanma zorunluluğuna tabi olamazdı. Özgürlüğün tadını çıkarabilmesi için insan öncelikle özgürleştirilmeliydi ya da kendi kendini özgürleştirmeliydi. Yaşamın zorunluluklarının tahakkümünden kurtulmaksa Yunanca *scholē* veya Latince *otium* sözcüklerinin gerçek anlamıydı –bugün serbestlik [*leisure*] dediğimiz şeydi. Bu özgürleşme, özgürlüğün aksine, belli yollarla erişilebilecek, başka çıkar yolu da olmayan bir erekti. Bahsi geçen kritik yol ise kölelikti, bir kişinin gündelik yaşamın kaygılarından onu kurtarmaları için başkalarını zorlarken başvurduğu kaba kuvvetti.

Serveti arttırmak üzere öncelikle iktisadi amaçlar güden tüm kapitalist sömürü biçimlerinin aksine, Klasik Yunan'daki köle sömürüsünde maksat, efendilerini emekten tamamen özgürleştirmek ve böylece politik arenanın özgürlüğünün tadına varabilmelerini sağlamaktı. Bu özgürleşme zor ve baskıyla elde ediliyor ve hane reislerinin her birinin kendi hanesi üzerinde uyguladığı mutlak yönetime dayanıyordu. Fakat bu yönetimin kendisi politik değildi, yine de politik her şey için zaruri önkoşuldu. Araç ve amaç kategorileri bağlamında ele almak istersek, Yunan'a özgü anlamıyla politika, Aristoteles için de olduğu gibi esasen araç değil amaçtı. Ve o amaç, *polis*'te gerçekleştiği şekliyle kendi başına özgürlük değil, özgürlüğün *polis*'te icra edilmesine yönelik politika öncesi özgürleşmeydi. Bu noktada politika, amacından ayrı olarak, özgürlükleri içinde insanların birbirleriyle zor ve baskıya başvurmaksızın etkileşime girebilmeleri ve birbirlerini eşitler arasında eşitler olarak yönetebilmeleri demektir. Birbirlerine ancak olağanüstü durumlarda, yani savaş zamanlarında emir verip itaat edecek, aksi halde tüm meselelerini aralarında konuşup birbirlerini ikna ederek halledeceklerdir.

Dolayısıyla sözcüğün Yunan'a özgü anlamıyla politikanın odağında özgürlük vardır; bu münasebetle özgürlük hükmetmemek ve hükmedilmemek olarak negatif şekilde, sadece insanın yaratabildiği ve her bir insanın denkleri arasında hareket ettiği mekân olarak da pozitif şekilde anlaşılır. Eşitlerim olan kişiler var olmadıkları takdirde özgürlük yoktur; başkalarına hükmeden –ve tam da bu nedenle prensipte onlardan farklı olan– kişi, hükmettiklerinden gerçekten de daha mutlu ve gıpta edilen biridir ama onlardan zerre daha fazla özgür değildir. O da özgürlüğün hiç olmadığı bir alanda hareket eder. Bizler eşitliği özgürlük kavramıyla değil de adalet kavramıyla bağlantılandırdığımızdan bunu anlamakta zorlanıyoruz; bu yüzden de, Yunanca özgür teşekkül anlamına gelen *isonomia*'yı bizim için yasa önünde eşitlik anlamına gelen şeyle karıştırıyoruz. Oysaki *isonomia* bütün insanların yasa önünde eşit olduğu ya da yasanın herkes için aynı olduğu anlamına gelmez; herkesin aynı politik etkinlik hakkına sahip olduğu anlamına gelir sadece o kadar. *Polis*'te bu etkinlik öncelikle karşılıklı konuşma biçimini almıştır. Dolayısıyla *isonomia* esa-

sen eşit söz hakkıdır, bu bakımdan *isēgoria* ile aynı şeydir; sonradan Polybius'un eserlerinde ikisi de sadece *isologia*[2] anlamına gelir. Emretme biçiminde konuşmak ve itaat etme biçiminde işitmek gerçek konuşma ve işitme olarak kabul edilmezdi; konuşmakla değil yapmak ve emek harcamakla tanımlanmış bir sürece sıkı sıkıya bağlı olduklarından özgür de sayılmazlardı. Bu durumda sözcükler, bir şey yapmanın, aslına bakılırsa zor kullanıldığını, zora maruz kalındığını varsayan bir şey yapmanın ikamesinden ibaretti. Yunanların kölelerin ve barbarların *aneu logou* (sözcüksüz) olduklarını söylerken kastettiği, kölelerin ve barbarların durumunun onları özgür konuşmaktan aciz bıraktığıydı. Sırf emretmeyi bilen despot da kendini aynı durumda bulur; konuşmak için o da dengi olan başkalarına ihtiyaç duyacaktır. Özgürlük modern anlamda eşitlikçi bir demokrasi gerektirmez, daha ziyade, sınırları oldukça daraltılmış bir oligarşi ya da aristokrasi, hiç değilse bir avuç insanın ya da en iyilerin eşitler arasında eşitler olarak karşılıklı etkileşime girebileceği bir arena gerektirir. Kuşkusuz bu eşitliğin adaletle hiçbir alakası yoktur.

Bu türden bir politik özgürlükle ilgili kritik nokta bunun mekânsal bir kurgu olmasıdır. Kim *polis*'ini terk eder ya da ondan sürgün edilirse, yalnızca anayurdunu yahut vatanını değil, özgür olabileceği tek mekânı da kaybeder –ve denklerinin oluşturduğu toplumu kaybeder. Fakat yaşam ve kişinin yaşamsal gereksinimlerinin karşılanması açısından bu özgürlük mekânı hiç de zorunlu ya da vazgeçilmez değildi; bilakis daha çok bir engeldi. Yunanlar, konu kentin refahına ve kentin içinde gerek maddi gerekse de entelektüel sanatların gelişip gelişmediğine geldiğinde, makul bir despotun (bizim tabirimizle aydınlanmış despotun) büyük fayda sağladığını kişisel deneyimlerinden biliyordu. Fakat tiranla birlikte özgürlük sona erdi. Yurttaşlar evlerine sürgün olmuştu, *agora* yani eşitlerin etkileşiminin vuku bulduğu mekân ıssız kalmıştı. Bundan böyle özgürlük için bir mekân yoktu, bu da özgürlüğün artık varolmadığı anlamına geliyordu.

Politik mekânın Klasik Yunan'da özgürlüğün kaybına tekabül eden bu kaybıyla beraber başka neyin kaybolduğunu tartışmanın

2 *Isēgoria* ve *isologia* açıkça eşit ifade özgürlüğüne gönderme yapıyordu. (e.n.)

yeri burası değil. Burada bizim tek derdimiz, politikanın bertaraf edilemez bir zorunluluk olduğu, her zaman ve her yerde varolduğu yönündeki modern önyargımızdan kurtulabilmemiz için, politika kavramına başlangıçta neyin dahil edildiğine dair kısa bir retrospektif bakış sunmaktı. İster açlık veya aşk gibi insan doğasının inkâr edilemez bir ihtiyacı anlamında ister insanların toplu halde yaşayabileceği zaruri bir kurum anlamında olsun, zorunluluk politikanın tam da olmadığı şeydir. Bilakis, politika maddi zorunluluklar ve fiziksel kaba kuvvet alanının son bulduğu yerde başlar. Bu haliyle politikaya öyle az yerde, öyle nadiren rastlanır ki, tarihsel açıdan konuşursak, yalnızca birkaç muhteşem devir onu tanımış ve gerçeğe dönüştürmüştür. Yine de beklenmedik zamanlarda yaşanan birkaç büyük tarihsel ikbal dönemi çok önemli olmuştur; politikanın –beraberinde gelen gerek faydalar gerekse zarar bakımından– anlamı ancak bu dönemlerde bütünüyle açığa çıkmıştır. Bu devirler sonra standardı belirlemiştir ama onlara içkin örgütsel biçimlerin taklit edilmesine olanak verecek şekilde değil, onlarda kısa süreliğine adamakıllı gerçekleşmiş belli başlı fikir ve kavramların, eksiksiz bir politik gerçeklik deneyiminden mahrum kalmış devirleri de belirlemesini sağlayacak şekilde yapmışlardır bunu.

Bu fikirlerin en önemlisi, politika kavramımızın inandırıcı derecede geçerli bir parçası olmayı sürdüren ve bu nedenle tüm tarihsel tersine dönüşleri ve teorik dönüşümleri atlatan fikir kuşkusuz ki özgürlük fikridir. Politika ve özgürlüğün birbirine sımsıkı bağlanmasıyla tiranlığın bütün hükümet/yönetim biçimlerinin en fenası hatta politika karşıtı haline geldiği fikri, Avrupa kültürünün düşünce ve eylemi içinden kendine yol açarak yakın zamanlara kadar gelir. Totaliter rejimlere ve onlarla uyumlu ideolojilere dek bu bağı koparmaya kimse cüret etmemişti, hatta o noktaya kadar, özgürlük âlemini ve devrimin geçici aracı olarak (Romalıların anladığı anlamda) proletarya diktatörlüğünü ilan eden Marksizm bile. Totalitarizmi gerçekten yeni ve dehşetengiz kılan, özgürlüğü inkâr etmesi ya da insan soyu için özgürlüğün ne hayırlı ne de zorunlu olduğu iddiası değildir; insan özgürlüğünün, ancak insanlar özgürlük içinde eyledikleri ve etkileştikleri zaman ket vurulabilecek bir sürece, yani tarihsel gelişime feda edilmesinin şart

olduğu fikridir. Bu görüşü tam anlamıyla ideolojik tüm politik hareketler paylaşır; bu hareketlerin kritik teorik meselesi şudur: Özgürlük ne insan varlıklarının eylemlerinde ve etkileşimlerinde ne de insanlar arasında biçimlenen mekânda konuşlanır, daha ziyade, eyleyenlerin arkasından yavaş yavaş baş gösteren ve kamu işlerinin görünür arenasının ötesinde gizlice işini gören bir sürece maledilir. Bu özgürlük kavramı için model, akışını durdurmaya yönelik her girişimin keyfi bir engel teşkil ettiği özgürce akan nehirdir. Modern dünyada, eski özgürlük-zorunluluk dikotomisini özgürlük-keyfi eylem dikotomisine karşılık gelecek şekilde ikame edenler dillendirmedikleri gerekçelerini bu modelde bulurlar. Ne kadar farklı terkip edilmiş olursa olsun politika kavramı buna benzer her durumda modern tarih kavramıyla ikame edilir. Politik olaylar ve politik eylem tarihsel sürecin içinde massedilir, tarih de son derece düz bir anlamda, tarihin akışı demek olur. Böyle yayılmaya müsait bir ideolojik düşünme ile totaliter rejimler arasındaki fark, ikincisinin insan varlıklarını tarihin akışıyla, onun "özgürlüğüne", "özgür akışına" tamamen kapılacakları, akışına artık engel olamadıkları gibi, hızlanmasını sağlayacak birer itiş gücüne dönüşecekleri şekilde bütünleştirecek siyasal araçları keşfetmiş olmasında yatar. Bu da dışarıdan uygulanan zorlayıcı terör ve içeriden yayılan zorlayıcı ideolojik düşünme (tarihin akıntısına katılan ve bir bakıma onun akışının içsel bir parçası haline gelen bir düşünme biçimi) sayesinde başarılır. Hiç kuşkusuz bu totaliter gelişme, gerçek dünyadaki özgürlüğü ortadan kaldırma yolunda atılmış kesin bir adımdır. Ancak bu demek değildir ki, modern düşüncenin politika kavramının yerini tarih kavramıyla doldurduğu her yerde, özgürlük kavramı teoride çoktan kaybolmuştur.

Politikanın özgürlüğe kaçınılmaz bir şekilde bağlı olduğu fikri Yunan *polis*'inde bir kez doğduktan sonra binlerce yıl boyunca ayakta kalabilmiştir. Batı düşüncesinin ve deneyiminin zaman içinde bu denli değişim geçirmiş ve zenginleşmiş başka hemen hiçbir kavramı olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, bu durum daha da kayda değer ve teselli vericidir. Özgürlük ilk başta kişinin canının istediği yere gidebilmesinden başka bir anlam ifade etmiyordu; ne var ki bizim bugün dolaşım özgürlüğü olarak anladığımızdan daha fazlasını

içeriyordu. Kişinin başka birinin zorlamasına tabi olmadığını ifade etmekten ibaret değildi; kişinin baskı [*coercion*] alanından –hane ve haneye mensup "aile"* (Mommsen'in bir keresinde pervasızca "esaret" diye çevirdiği [Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, I. cilt, s. 62] Roma'ya özgü kavram) alanından da– tümüyle kendini soyutlayabileceğini ifade ediyordu. Sadece hane reisi bu özgürlüğe sahipti; bu özgürlüğü tesis eden, onun hanesinin diğer mensupları üzerindeki üstünlüğü [*dominion*] değil, hanesini, klasik anlamda ailesini, yine aynı üstünlük temelinde terk edebilecek olmasıydı. En başından beri bu özgürlüğün bir risk unsuru, cüretkârlık barındırdığı açıktır. Özgür bir insanın canı istediğinde terk edebileceği hane, insanın zorunluluk ve baskıyla yönetildiği bir yerden ibaret değildi; her bireyin hayatının –her ne kadar o zorunluluk ve baskı içinde zaptedilmiş olsa da– güvence altına alındığı ve her şeyin yaşamın zorunluluklarını yeterince karşılayacak şekilde organize edildiği bir yerdi aynı zamanda. Dolayısıyla, ancak kendi hayatını riske atmaya hazır insan özgürdü, hayata çok fazla sevgiyle bağlı olansa özgürlüğü elinden alınmış, düşkün ruhlu insandı. Yunan dilinde bu kusuru ifade eden özel bir sözcük mevcuttu: *philopsychia*.[3]

Sadece hayatını riske atmaya hazır olanın özgür olduğu fikri hiçbir zaman bilincimizden tamamen silinmemiştir; aynısı genelde politikanın tehlike ve riskle bağlantısı için de geçerlidir. Cesaret tüm politik erdemler içinde en eskisidir ve bugün bile hâlâ politikanın belli başlı birkaç erdeminden biridir, çünkü ancak mahrem varoluşumuzdan ve hayatlarımızın bağlı olduğu ailevi ilişkilerden dışarı adımımızı atarak, hakiki politik mekânımız olan ortak kamusal dünyaya giriş yapabiliriz. Evlerinin eşiğini geçmeye cüret edenlerin girdiği mekânın, insanın atılabileceği ve ancak eşitlerinin ona katılmasıyla sağ çıkmayı umabileceği büyük girişim ve maceraların alanı olmaktan çıkması çok

* *Familia* terimi ile karşılanan aile Eski Roma'da hizmetkârları ve köleleri de içeren geniş bir kavramdır. *Patria potestas*, babanın iktidarı, baba egemenliği altında sayılan herkes *familia* dahilinde yer alırdı. (ç.n.)

3 Düz anlamıyla yaşama sevgisi [yaşam sevdası] anlamına gelen bu sözcük yüreksizliğe delalet ediyordu. (e.n.)

erken bir döneme rastlar. Böylesine yürekli ve girişken maceraperestlerin önünde uzanan dünya kuşkusuz kamusaldı; lakin henüz gerçek anlamda politik bir mekân halini almamıştı. Böyle yürekli insanların girmeyi göze aldığı âlem kamusal oldu çünkü birbirlerinin faaliyetlerini görme, işitme ve beğenme ehliyetine sahip kendi eşitleri arasında bulunuyorlardı. Sonraki ozanların ve hikâye anlatıcılarının destanları da onları bu faaliyetlerin kalıcı ününe ikna etti. Mahremiyet içinde, ailede, kişinin kendi dört duvarının güvenliğinde vuku bulan şeylerin aksine, burada her şey ancak kamusal bir mekânda, yani başkalarının huzurunda yaratılabilen bir ışıkta görünür. Fakat dünyadaki tüm gerçek görünümlerin önkoşulu olan bu ışık sırf kamusal olup politik olmadığı müddetçe aldatıcıdır. Macera ve girişimin kamusal mekânı, her şey sona erdiği anda, ordu bir kez çadırları söküp kamptan ayrıldıktan, "kahramanlar" (Homeros'a göre bu basitçe özgür insanlar demektir) eve döndükten sonra kaybolur. Bu kamusal mekân bir kent içerisinde güvenceye alınana kadar, yani hem o hatırlanmaya değer faaliyetlerden hem de onları gerçekleştirmiş, hatırlanmaya değer insanların adlarından daha uzun süre yaşayan ve bu sayede onları kuşaktan kuşağa aktararak gelecek nesillere taşıyabilen somut bir yere bağlanana kadar politik olmaz. Ölümlü insanlara ve onların fani işlerine ve sözlerine daimi bir mesken sağlayan bu kent *polis*'tir; politiktir ve dolayısıyla öteki yerleşim yerlerinden (Yunanlar bunlar için farklı bir sözcük kullanıyordu: *astē*) farklıdır, çünkü kendi kamusal mekânının, özgür insanların her fırsatta akranlar olarak buluşabildikleri *agora*'nın* etrafında maksatlı bir şekilde inşa edilmiştir.

Politika ile Homeros'un anlatıları arasındaki yakın ilişki, bizim kendi politik özgürlük kavramımızı ve bunun Yunan *polis*'inden nasıl doğduğunu anlamamız açısından çok önemlidir.

Homeros en nihayetinde *polis*'in eğitmenine dönüştüğü için değil sadece, Yunan düşünme tarzı açısından *polis*'in bir kurum olarak kuruluşu Homerik anlatılarda geçen deneyimlere derinden bağlı ol-

* (Yun.) "Alıcının geldiği yer" anlamına gelen *agora*, kente ilişkin politik, dini, ticari, sanatsal her türlü faaliyetin gerçekleştiği merkezi toplanma alanına verilen isimdir. Kentin tüm kamusal binaları bu yapı etrafında kümelenir. (ç.n.)

duğu için de bu doğrudur. Yunanlar bu bağ sayesinde, herhangi bir tiranın yönetiminden azade olan özgür *polis* gibi temel bir kavramı –yani *isēgoria* ve *isonomia* kavramını– Homerik zamanlar kadar eskiye taşımakta hiç güçlük çekmemişti, zira eşitler arasındaki muhteşem hayat deneyimi olanaklarının örneği Homerik epiklerde zaten mevcuttu; üstelik, ki burası belki daha da önemliydi, *polis*'in yükselişini bu deneyimlere verilen bir yanıt olarak görmek mümkündür. Perikles'in cenaze hitabesinde Homeros'a değindiği şekilde, deyim yerindeyse negatif anlamda meydana gelebilirdi bu. İnsan edimlerinin ve sözlerinin görkemine, ozanın şiirine kaydedip ebedileştirdiği anmadan daha güvenli bir mesken sağlamak için *polis*'in kurulması gerekmişti (Thukydides, ii, 41). Ancak Platon'un bir keresinde önerdiği şekilde (*On Birinci Mektup*, 359b), pozitif olarak da değerlendirilebilirdi: *Polis*, savaştaki büyük olayların ya da başka edimlerin birleşiminden, yani politik etkinlik ve ona içkin büyüklükten doğmuştur. Her iki durumda da sanki Homeros'un ordusu hiç dağılmamış, anayurda döner dönmez de yeniden bir araya gelerek *polis*'i kurmuş, böylece ilelebet sapasağlam kalabileceği mekâna kavuşmuş gibidir. Bu daimilik ileride nasıl bir değişim geçirirse geçirsin, *polis* mekânının tözü Homerik dünyadaki köklerine bağlı kalmıştır.

Gerçek anlamda bir politik mekân içerisinde özgürlükten anlaşılanın anlam değiştirmesi gayet doğaldır. Girişim ve macera gayesi gitgide kaybolurken, önceden bu tür maceraların tabiri caizse zorunlu bir eklentisi olan şey, diğerlerinin sürekli varlığı, *agora*'nın kamusal mekânında diğerleriyle muhatap olunması, Herodotos'un deyimiyle *isēgoria*, şimdi özgür bir hayatın sahici tözü olur. Aynı zamanda özgür hayatın en önemli etkinliğinin odağı eylemden söze kayar, özgür edimlerin yerini özgür sözcükler alır.

Bu değişim büyük önem taşır ve özgürlük kavramımızın –eylem ve söz mefhumlarının prensipte birbirinden ayrı tutularak, deyim yerindeyse tamamen farklı iki insan yetisine karşılık geldiği– geleneği kapsamında, Yunan tarihinde hiç rastlanmadığı kadar büyük bir geçerliliğe sahiptir. En başından, yani ta Homeros'tan beri, söz ve eylem arasında böyle ilkesel bir ayrılığın yaşanmaması Yunan düşüncesinin en takdire şayan ve hayranlık uyandırıcı olgularından biridir. Yaşan-

maz çünkü büyük işler yapan kişi aynı zamanda büyük sözler eden biri olmalıdır; bunun da sebebi, büyük sözlerle eşlik edilip açıklanmadığı takdirde büyük işlerin unutulup sessizliğe karışacak olması değildir yalnızca, konuşmanın kendisi de başından beri bir eylem biçimi kabul edilir. İnsan kaderin sillelerine, tanrıların dalaveresine karşı kendini savunamaz, ancak sözüyle onlara direnebilir ve karşılık verebilir; karşılık hiçbir şeyi değiştirmez, ne makûs kaderi tersine çevirir ne de şans getirir, yine de bu tür sözler olayın bizatihi kendisine dahildir. Sözler olayla aynı mertebedeyse, *Antigone*'nin sonunda söylendiği gibi, "gökten gelen ağır darbelere" yanıtı "büyük sözler" veriyor, mukabele ediyorsa, vaki olanın kendisi büyük bir şeydir, hatırlanmaya, şana layıktır. Konuşma bu anlamda bir eylem biçimidir; can verirken dahi karşısında sözümüzü sakınmayıp haykırırsak yıkımımız bir edime dönüşebilir. Yunan trajedisi –draması, sahnelediği olaylar– bu temel inanca dayanır.

Aynı zamanda Yunan felsefesinin *logos*'un otonom gücünü keşfetmesine temel teşkil eden bu konuşma anlayışı, *polis* deneyiminde daha şimdiden kaybolmaya başlar, keza politik düşünce geleneğinden tamamen kaybolacaktır. Kanaat özgürlüğü –bize kalırsa hâlâ politik özgürlüğün vazgeçilmez öğelerinden birini oluşturan, başkalarının fikirlerini duyma ve kendi fikirlerini duyurma hakkı–, özgürlüğün öbür yorumunu, kanaat özgürlüğüyle ters düşmemekle birlikte eylemle ve eylem olduğu ölçüde konuşmayla bilhassa bağlantılı versiyonunu çok erken bir aşamada yerinden etmiştir. Bu özgürlük bizim kendiliğindenlik olarak adlandırdığımızdan meydana gelir ki, Kant'a göre her insanın bir dizi başlatma, yeni bir zincir oluşturma yeteneğine dayanır. Eylem özgürlüğünün yeniden başlamakla ve bir şey başlatmakla aynı şey olduğunu Yunan politika arenası bağlamında ortaya koyan belki de en iyi örnek, *archein* sözcüğünün hem başlamak hem de önde gitmek anlamına gelmesidir. Bu ikili anlam, başlangıçta lider teriminin, bir şeyi başlatan ve başlattığını hayata geçirmesine yardım edecek yoldaşlar arayan kişiler için kullanıldığına açıkça işaret eder; kaldı ki bu hayata geçirme, başlatılan bir şeyi sonuca vardırma işlemi, eyleme karşılık gelen *prattein* sözcüğünün özgün anlamıydı. Özgür olmak ile bir şeye başlamak arasındaki aynı bağ-

lantıya ataların büyüklüğünün kentin kuruluşunda ihtiva edildiğine ve Romalıların özgürlüğünün bir başlangıcın yapıldığı o kuruluşa dek *–ab urbe condita* [kentin kuruluşundan itibaren]– daima izlenmesi gerektiğine dair Roma'ya özgü fikirde rastlanır. Sonra Augustinus, her zaman varolmadığı dünyaya ilk olarak doğumla gelmesi bakımından insanın kendisinin bir başlangıç *–initium–* olduğunu söyleyerek, Romalıların deneyimlediği şekliyle bu özgürlüğü ontolojik bir temele oturtmuştur. Kant'ın –başından geçen Fransız Devrimi deneyimi sayesinde bir özgürlük felsefesine dönüşen, kendiliğindenlik kavramının nüvesini oluşturduğu– politik felsefesine rağmen, yeniden başlayabiliyor oluşumuzda yatan bir özgürlüğün olağanüstü politik önemini ancak kendi zamanımızda fark etmeye başladık. Bu muhtemelen tam da totaliter rejimlerin, kanaat özgürlüğünü bastırmakla yetinmeyip prensipte her alandaki insani kendiliği yok etmeye kalkışmasından kaynaklı bir durum. Tarihsel-politik sürecin belirlenimci terimlerle, kendi yasalarına uyması ta en başından buyurulmuş ve dolayısıyla tamamıyla bilinebilir bir şey olarak tanımlandığı her yerde insani kendiliğin yok olması kaçınılmazdır. Fakat geleceğe ilişkin olası her önbelirlenim ve bilgi karşısında, dünyanın doğum sayesinde günbegün yenilendiği ve her yeni varışın kendiliğindenliğiyle, öngörülemez ölçüde yeni olana hiç durmadan sürüklendiği gerçeği durur. Ne var ki kendiliğindenliklerini, yeni bir şeye başlama haklarını yeni doğanların elinden aldığımız takdirde, dünyanın seyri belirlenimci şekilde tanımlanabilir ve öngörülebilir.

Polis açısından belirleyici hale gelmiş kanaat özgürlüğü ve bu özgürlüğün ifade edilişi, diğerlerinin mevcudiyetine, bizim onların kanaatleriyle karşılaşmamıza çok daha büyük ölçüde bağımlı olduğundan, eylemin yeni bir başlangıç yapabiliyor oluşunun özünde yatan özgürlükten ayrılır. Kabul, bir şeye başlayan kişinin işe koyulabilmesi ancak ona yardım edecek başkalarının dostluğunu kazanmasıyla mümkün olduğuna göre, aynı şekilde eylem de kendi başına meydana gelemez. Bu anlamda her eylem, Burke'ün kullanmayı sevdiği tabirle, "uyum içinde" eylemdir; "dostlar ve güvenilir yoldaşlar olmadan eylemek olanaksızdır" (Platon, *Yedinci Mektup*, 325d); yani uygulamak ve tamamlamak anlamındaki Yunanca *prattein* fiili uyarınca ola-

naksızdır. Ama bu gerçekte eylemin yalnızca bir aşamasıdır; yine de beşeri meselelerin nasıl sonuçlanacağını ve görüneceğini son kertede belirlediğinden politik olarak en önemli aşamadır. Başlangıç, *archein*, ondan önce gelir; ama kimin lider ya da *archon*, the *primus inter pares* [eşitler arasında birinci] olacağını belirleyen böyle bir inisiyatif, girişimde bulunacak bireye ve onun cesaretine bağlıdır gerçekten. Tek bir birey, örneğin Herakles, tanrılar büyük işler başarması için ona yardım ettiği takdirde er geç kendi başına eyleyebilir elbette; diğer insanlara ise yaptığı işlerin nam salmasını sağlamak için ihtiyaç duyar yalnızca. Kendiliğindenliğe dayalı bu özgürlük olmaksızın politik özgürlüklerin tümünün en iyi, en derin anlamını kaybedeceği doğru olmakla beraber, ilki deyim yerindeyse politika öncesi bir özgürlüktür; nitekim kendiliğindenlik komünal yaşamın örgütsel biçimlerine, onu örgütleyebilenin son kertede dünya olması ölçüsünde bağımlıdır ancak. Fakat son tahlilde bireyden doğduğundan, fazlasıyla olumsuz koşullarda –örneğin bir tiranın saldırısı karşısında– bile kendini muhafaza edebilir. Kendiliğindenlik sanatçının üretkenliğinde ifşa olur, tıpkı başkalarından uzakta bir başına dünyadan şeyler üreten herkesin durumunda olduğu gibi. Ayrıca ilkin bu eyleme kapasitesiyle dünyaya getirilmediği sürece hiçbir üretimin olanaklı olmadığı da söylenebilir. Gelgelelim pek çok insan etkinliği politik alandan belli bir uzaklıkta sürdürülebilir ancak; üstelik insan etkinliğinin belli başlı türlerinin temel şartı gerçekten de bu mesafedir.

Ancak başkalarıyla etkileşim içinde mümkün olan karşılıklı konuşma özgürlüğünde ise durum hiç de öyle değildir. Konuşma özgürlüğü hep birçok farklı biçimde ve pek çok anlamla ortaya çıkmıştır; hatta antik dünyada bile, bugün hâlâ üzerinden atamadığı o tuhaf muğlaklıkla gölgelenmişti. Ama o gün olduğu gibi bugün de kilit nokta, kişinin her istediğini söyleyebilmesi ya da her birimizin kendini olduğu gibi ifade etme hakkına doğuştan sahip olması değildir. Asıl mesele daha ziyade kimsenin nesnel dünyayı eksiksiz gerçekliği içinde kendi kendine yeterince kavrayamayacağını yaşayıp görmemizdir; zira dünya kendini o kişiye sadece bir perspektiften gösterir ve ifşa eder, bu perspektif de onun dünyadaki görüş noktasına tekabül eder ve dünyaca belirlenir. Şayet biri dünyayı "gerçekten" olduğu

gibi görmek ve deneyimlemek istiyorsa, onu birçok insan tarafından paylaşılan, onların arasında yatan, onları ayıran ve birleştiren, her birine kendini farklı gösteren bir şey olarak anlamalıdır; dünya birçok insan onun *hakkında* konuşabildiği, kanaatlerini ve perspektiflerini birbirleriyle ve birbirlerine karşı değiştirebildiği ölçüde kavranabilirdir. Dünya ancak birbirimizle konuşmamızın getirdiği özgürlükte, hakkında konuştuğumuz şey olarak, nesnelliği ve her taraftan görülürlüğü içinde ortaya çıkar. Gerçek bir dünyada yaşamak ve onun hakkında karşılıklı konuşmak temelde bir ve aynı şeydir. Yunanlara özel hayat "idiotik"[4] [bön] görünmüştü çünkü bir şey hakkında konuşmakla gelen çeşitlilikten ve dolayısıyla dünyanın gerçekte nasıl işlediğine dair deneyimden yoksundu.

O halde bu hareket özgürlüğü –ister uzaklaşıp yeni ve hiç duyulmamış bir şeye başlama özgürlüğü olsun, isterse birçok kişiyle konuşma içinde etkileşme ve bütünlüğü içinde dünyanın her zaman olduğu çeşitliliği deneyimleme özgürlüğü– kesinlikle politikanın ereği, yani politik araçlarla ulaşılabilecek bir şey değildi, değildir. Bilakis politik her şeyin tözü ve anlamıdır. Bu anlamda, politika ve özgürlük özdeştir; ayrıca bu tip bir özgürlüğün varolmadığı yerde hakiki anlamda politik mekân da mevcut değildir. Diğer yandan, politik bir mekân kurmanın ve onun varoluşunu müdafaa etmenin araçları her zaman politik araçlar değildir, bu zorunlu da değildir. Misal, Yunanların politik bir mekânın oluşturulması [biçimlendirilmesi] ve muhafaza edilmesi için kullanılan araçları politik açıdan meşru saymadıkları, yani onların *polis*'in özünde bulunan türden bir eylem teşkil ettiğini düşünmedikleri açıktır. *Polis*'in kurulmasının yasa koyucu bir fiil gerektirdiğine inanıyorlardı, ne var ki bu yasa koyucunun kendisi *polis*'in yurttaşı değildi, yaptığı iş de kesinlikle "politik" değildi. Keza *polis* ne zaman başka devletlerle muhatap olsa, politik davranmasına artık fiilen gerek olmadığına, böyle davranmaktansa –ister bekası başka bir topluluğun iktidarı tarafından tehdit edildiği, isterse başkalarını kendine boyun eğdirmek istediği için olsun– zor kullanabileceğine inanıyorlardı. Başka bir deyişle, bizim bugün "dış politika" olarak ad-

4 Yunanca *idion* özel, kendine ait, hususi demektir. (e.n.)

landırdığımızı Yunanlar hiçbir anlamda gerçekten politika addetmiyordu. İleride bu konuya tekrar döneceğiz. Bizim açımızdan burada kritik olan, özgürlüğün kendisini bir gaye, politik araçlarla ulaşılabilecek belki de en yüksek gaye olarak değil, politik olarak anlamaktır; her daim politik mekânı koruyacak veya kuracak veya genişletecek araçlar olsalar da ne baskının ne de kaba kuvvetin kendi başına kesinlikle politik bir nitelik taşımadığını fark etmektir. Bunlar politika açısından tali fenomenlerdir, yani politikanın kendisi değildirler.

Politik mekân bu itibarla hem tüm yurttaşların özgürlüğünü hem de çoğunluğun tartıştığı, tanıklık ettiği gerçekliği hayata geçirir. Ama politik âlemin ötesinde bir anlam arıyorsak, bunu ancak *polis*'in filozofları gibi, çoğunluktan ziyade azınlıkla etkileşime girmeyi seçmemiz ve başkalarıyla bir şey üzerine özgürce konuşmanın gerçek değil aldatmaca, hakikat değil yalanlar üreteceğine ikna olmamız kaydıyla yapabiliriz.

Görünüşe göre bu kanıyı ilk Parmenides benimsemiştir, lakin Herakleitos'un yaptığı gibi ve tipik bir örneğini, her insanın durmadan en iyisi olmaya çabalamasını isteyen, Yunan politik hayatının tamamına damgasını vurmuş *agon* ruhunda gördüğümüz üzere, çok sayıda kötü insanı azınlıkta kalan en iyilerden ayırmış olması ona göre çok önemli bir faktör değildi. Parmenides birey olması itibarıyla yalnızca bireye açık olan hakikat yolu ile herhangi bir sebeple refikleriyle yolda olan herkesin geçtiği aldatmacanın patikaları arasında bir ayrım gözetti. Platon bu hususta bir noktaya dek onun izinden gitti. Gelgelelim Platon'un bu noktada Parmenides'i benimsemesi politik açıdan önem kazandıysa, bu tam da Akademi'yi kurarken birey üzerinde durmaktansa, karşılıklı konuşma özgürlüğü içinde felsefe yapabilen azınlıkla [sayıca az olanlarla] ilgili temel fikri ele almış ve bunu gerçeğe dönüştürmüş olmasından ileri gelir.

Batı'daki politik felsefenin babası Platon, politik standartların politikadan değil felsefeden türetildiği bir politik teori ortaya koyarak, yasaları sadece filozof açısından erişilebilir idealara karşılık gelen ayrıntılı bir anayasa geliştirerek ve son olarak da böyle bir mevzuatı yürürlüğe koyacağını umduğu bir yöneticiyi etki altına alarak –bu girişim az kalsın özgürlüğüne ve canına maloluyordu– *polis*'e ve onun

özgürlükten anladığı şeye muhtelif şekillerde muhalefet etmeye çalıştı. Akademi'yi kurmak da yine aynı türden bir başka girişimdi. Bu fiil Akademi'yi politik arenadan ayırdığından *polis*'i karşısına alsa da Greko-Atina'ya özgü bu politik mekânın ruhuna uygun biçimde, yani tözü karşılıklı konuşan insanlarda mahfuz olduğu ölçüde ifa edilmekteydi. O fiilin akabinde politik özgürlük âleminin yanı sıra yeni bir özgürlük mekânı açığa çıktı, hem üniversitenin özgürlüğü hem de akademik özgürlük olarak bizim zamanımıza kadar da varlığını sürdürdü. Bu özgürlük, ilk başta politik olarak deneyimlenmiş bir özgürlüğe öykünerek yaratılmış ve hatta Platon tarafından büyük olasılıkla çoğunluğun komünal yaşamının gelecekte tanımlanması için elverişli bir çekirdek ya da hareket noktası olarak anlaşılmış olmasına karşın, *de facto* [fiili] sonucu dünyanın yeni bir özgürlük kavramıyla tanıştırılmış olmasıdır. Bir tek, politik her şeye mesafeli –o kadar mesafeli ki filozofun sırf bedeni *polis*'te ikamet etmeyi sürdürür– duran birey için geçerli salt felsefi bir özgürlüğün aksine, azınlığın bu özgürlüğü doğası gereği politiktir. Akademi'nin özgür mekânı, pazaryerinin, *polis*'teki merkezi özgürlük mekânı *agora*'nın tamamen muteber bir ikamesi olarak tasarlanmıştı. Atina'nın yurttaşları günlük ekmeklerini kazanmakla uğraştıkları bütün faaliyetlerden nasıl ki azat edilmişse, azınlık da kendi faaliyetlerinin, yani birbirleriyle yaptıkları konuşmaların *polis* faaliyetlerinden azat edilmesini kurumlarının muvaffakiyeti için talep etmek zorundaydı. Akademik özgürlüğün mekânı uğruna özgür olabilmeleri için Yunan'da geçerli anlamıyla politikadan kurtulmaları şarttı; tıpkı politika uğruna özgür olabilmesi için yurttaşın da hayati ihtiyaçlarını sağlamaktan kurtulmak zorunda olması gibi. "Akademik" mekâna girebilmek için gerçek politikanın mekânını terk etmek zorundaydılar; tıpkı yurttaşların pazaryerine gitmek için hanelerinin mahremiyetini terk etmek zorunda olmaları gibi. İşten ve hayat gailesinden özgürleşmek nasıl ki politik insanın özgürlüğü için bir önkoşulsa, politikadan özgürleşmek de akademisyenin özgürlüğü için bir önkoşuldu.

Politikanın bir zorunluluk olduğunu; bir bütün olarak politikanın, kendi dışında yatan daha yüksek bir amaç için bir araçtan ibaret olduğunu, dolayısıyla bu itibarla tanımlanmış bir amaç açısından gerekçe-

lendirilmesi gerektiğini ilk olarak bu bağlamda işitiriz. Burada çarpıcı olan, sanki akademik özgürlük basitçe politikanın yerini alıyormuş ve *polis* akademiyle tıpkı hanenin *polis*'le ilişkilendiği şekilde ilişkileniyormuş gibi bir izlenim uyandıran, az önce tarif ettiğimiz koşutluğun geçerliliğini yitirmesidir. Zira hane (ve yaşamın idamesi için orada yerine getirilen görevler) hiçbir zaman bir amaç uğruna araç olarak –Aristotelesçi terimlerle ifade edersek, tek başına "yaşam" sadece *polis*'te olanaklı olan "iyi yaşam" için sanki bir araçtan ibaretmiş gibi– gerekçelendirilmemiştir. Tek başına yaşam alanında araçlar/amaçlar kategorisinin herhangi bir uygulanabilirliği olmadığından bu ne olanaklı ne de zorunluydu. Hem yaşamın hem de onunla derinden bağlantılı tüm emek faaliyetlerinin gayesi kuşkusuz ki yaşamın kendisinin idamesidir; yaşamı sürdürme gayretinin [emeğinin] ardındaki itki de yaşamın dışında yatmaz, bilakis, bizi yemek yemeye zorladığı gibi emek vermeye de zorlayan yaşam sürecine dahildir. Eğer hane ile *polis* arasındaki bağı amaçlar ve araçlar münasebetiyle kavramak istiyorsak, hanede sürdürülen yaşamın politik özgürlüğün yüksek gayesi için bir araç olmadığı, daha ziyade hane içerisindeki hayati gereksinimlerin ve köle emeğinin kontrol edilmesinin insanın politikayla iştigal etmek üzere özgürleşmesini sağlayan araç olduğu teslim edilmelidir.

Platon'un filozof-kral biçiminde önerdiği aslında tam da böyle bir tahakkümle özgürleşme, çoğunluğa hükmederek felsefe yapma özgürlüğü kazanan azınlığın özgürleşmesidir; ne var ki önerisi ne ardılı filozoflar tarafından ele alınmıştır ne de politik bir etki yaratmıştır. Gelgelelim Akademi'nin kuruluşunun –Sofistlerin ve hatiplerin okullarının aksine burada asıl maksat kişiyi politikayla geçecek bir hayata hazırlamak olmadığından– bugün özgürlükten hâlâ anladığımız şey açısından fevkalade önemli olduğu da ortadadır. Akademi'nin *polis*'i bir gün fethedeceğine ve yöneteceğine Platon'un kendisi inanmış olabilir. Ancak haleflerinin ve müteakip filozofların nazarında kayda değer tek mevzu, Akademi'nin azınlığa kurumsallaşmış bir özgürlük mekânı temin etmiş olmasıydı, üstelik bu özgürlük ta en başından beri pazaryerinin özgürlüğüyle karşı karşıya getirilmişti. Uyduruk kanaatler ve aldatıcı konuşma dünyasının karşısına muadili, yani ha-

kikat ve hakikatle bağdaşır konuşma dünyası, retorik sanatının karşısına da diyalektik bilimi konulmalıydı. Baskın çıkan ve bugün hâlâ akademik özgürlük fikrimizi tanımlayan, Platon'un Akademi'den *polis*'e hükümet etme, felsefenin politikayı kalıba sokması umudu değil, bilakis *polis*'e yüz çevirme, tabiri caizse *a-politia* ya da politikaya karşı kayıtsızlıktır.

Bu bağlamda kritik olan nokta, *polis* ile filozoflar arasındaki ihtilaftan ziyade, âlemlerden birinin diğeri karşısındaki kayıtsızlığının ihtilafa geçici bir çözüm getirmiş gibi görünse de kalıcı olamayacağı gerçeğidir; nitekim sayıca az olanların ve onların özgürlüğünün mekânı, her ne kadar benzer şekilde kamusal, özel olmayan bir mekân olsa da, özgürlüğün keyfini sürmeye muktedir herkesi içine alan politik mekâna atfedilmiş işlevleri yerine getirmeye kadir değildir. Azınlık kendini çoğunluktan her nerede ayırdıysa –bu ister akademik kayıtsızlık ister oligarşik yönetim biçiminde olsun– çoğunluğa açıkça bel bağladığı bir duruma düşmüştür; özellikle de komünal yaşamın somut eylem gerektiren tüm meselelerinde böyle olagelmiştir. Platoncu bir oligarşi bağlamında, böyle bir bağımlılık çoğunluğun azınlığın emirlerini yerine getirmek –yani tüm gerçek eylemleri üstlenmek– için orada oldukları anlamına gelebilir. Bu durumda azınlık, bağımlılığını kendi kurduğu tahakkümle aşar, tıpkı kölelerden oluşan bir haneye hükmetmenin özgür bir kimseye özgürlüğünü kaba kuvvete dayandırarak hayati gereksinimlere bağımlılığının üstesinden gelme olanağı tanıması gibi. Yoksa azınlığın özgürlüğünün salt akademik mahiyette olması durumunda, o özgürlüğün garanti edilmesinin siyasi bünyenin iyi niyetine bağlı olduğu açıktır. Ama her iki durumda da politikanın özgürlükle ilgisi kalmamıştır, dolayısıyla Yunan'da geçerli anlamıyla politik değildir artık. Bilakis politika özgürlüğün varoluşunu garanti eden her şeyle, yani barış zamanı yaşamın zorunluluklarının idaresi ve tedarikiyle, savaş zamanlarında ise savunmayla ilgilenir. O halde azınlığa yönelik özgürlük alanı, çoğunluk tarafından belirlenen politik âlem karşısında kendini muhafaza etmekte sorun yaşamakla kalmaz, bizzat varoluşu için çoğunluktan medet umar. İster Platoncu versiyon isterse sonraki üniversite söz konusu olsun, Akademi için *polis*'in eşzamanlı mevcudiyeti hayati bir zorunluluktur. Fakat netice,

bilcümle politikanın, *polis*'in kamusal mekânı dahilinde yaşamı sürdürme görevini üstlenen o alt düzeye açıkça indirgenmiş olmasıdır. Politika bir yandan özgürlüğe aykırı duran bir zorunluluk halini alırken, öte yandan özgürlük için önkoşuldur. Aynı zamanda politikanın ilk başta –yani *polis*'in kendini kavrayışı içinde– marjinal fenomenler sayılan kimi veçheleri şimdi tüm politik âlem açısından açıkça merkezi bir önem kazanır. Yaşamın zorunluluklarını temin etmek ve kendini savunmak *polis* için politik yaşamın merkezinde olmasa da, sadece sözcüğün gerçek anlamıyla, yani bu zorunluluklara dair kararlar yukarıdan verilmediği, birbirleriyle konuşan ve birbirlerini ikna eden insanlar tarafından alındığı ölçüde politikti. Ne var ki azınlık için özgürlüğün güvence altına alınmasının politikanın gerekçesi olarak görülmesiyle önemi ortadan kalkan şey de yine tam olarak buydu. Önemli olan şuydu: Politikaya kalan tek şey, azınlığın kontrolünde olmayan varoluş meseleleriydi. Evet, politika ile özgürlük arasındaki bağ bir ölçüde korunur, fakat bu ikisi sadece bağlantılıdır, denk değildir. Politikanın ereği olarak özgürlük politikanın alanına sınırlar koyar; o alanda eylem için kıstas bundan böyle özgürlük değil, yaşamın zorunluluklarını temin ederken gösterilen etkililik ve yeterliliktir.

Platon ve Aristoteles'in yaşadığı zamanlardan bu yana bilinen, politikanın felsefenin elinde alçalması tamamen çoğunluğun azınlıktan ayrıştırılmasına dayanır. Bu durumun politikanın anlamıyla ilgili soruya verilen tüm teorik yanıtlar üzerinde, günümüze dek ispatı mümkün, hayli sıra dışı bir etkisi olmuştur. Ne var ki politik başarısı antik dünyadaki okulların *a-politia*'sından ve bizim üniversitelerimizin akademik özgürlüğünden ibarettir. Başka bir deyişle, politik etkisi her zaman azınlıkla sınırlı kalmıştır; azınlığın indinde, sahih felsefi deneyim –doğası gereği bizi birbirimizle yaşama ve konuşmanın politik âleminden alıp götüren deneyim– karşı konulmaz ivediliğiyle öncelikli mesele olmuştur.

Fakat işler bu teorik etkiyle son bulmadı; bilakis politikanın, kendisinin üstünde ve ötesinde bulunan ereklerle gerekçelendirildiği ve gerekçelendirilmek de zorunda olduğu fikri, bu erekler zamanla kuşkusuz çok daha cüzi hale gelse de hem politik âlemin hem de politikacıların kendini tanımlama şekline günümüze kadar hâkim olmuştur.

Bu fikrin ardında Hıristiyanlığın politikayı reddetmesi ve yeniden tanımlaması yatar; üstelik görünüşte politikanın Platoncu alçaltılmasını andırmasına karşın esasen çok daha radikaldir ve çok farklı biçimler almıştır. İlk bakışta, erken Hıristiyanlığın talebi, klasik okulların politika karşısında kendilerine hak gördükleri aynı, sözümona akademik özgürlüğün herkes için geçerli olmasından ibaretmiş gibi görünebilir. Hatta Hıristiyanlığın kamusal, politik âlemi reddinin mevcut politik mekândan ayrı tutulmuş yeni bir mekânın, iman edenlerin önce cemaat sonra kilise olarak bir araya geldiği mekânın kuruluşuyla el ele gittiğini dikkate aldığımızda bu izlenim kuvvetlenir. Ne var ki bu koşutluk, akademik ve dini özgürlüğün kamusal siyasi bünye her ikisine de politika karşısında özgürlüğü kanunen garanti ettiği ölçüde birbirine yakından bağlı olduğu sekülerleşmiş devletin doğuşuyla tam olarak gerçekleşir ancak. Politikanın ilgilendiği yegâne konunun, insanların bir topluluk içinde yaşaması ve böylece hem politikanın hem de yaşamın zorunluluklarının ötesinde bir özgürlüğün onlara ya bireyler olarak ya da toplumsal gruplar dahilinde tanınabilmesi için mutlaka gerekli olan şey olduğu anlaşıldığı takdirde, herhangi bir siyasi bünye içerisindeki özgürlük derecesini dini ve akademik özgürlüğe gösterilen toleransla, demek o bünyenin özgürlük için ihtiva ve muhafaza ettiği politik olmayan mekânın büyüklüğüyle ölçmekte haklı olduğumuz ortadadır.

Akademik özgürlüğün ziyadesiyle yararını gördüğü politika karşısında özgürlüğün dolaysız politik sonuçları, filozoflarınkinden başka –ve politik anlamda çok daha radikal– deneyimlere kadar götürülebilir. Hıristiyanlar için asıl mevzu, çoğunluk için mekâna karşılık azınlık için mekânın kurulması ya da yetkili mekâna karşı herkes için mekânın inşası değildi; bilakis, ister azınlık ister çoğunluk için olsun tek başına kamusal mekânın kamusal olduğu için tahammül edilmez olmasıydı. Tertullianus, "Biz Hıristiyanların nazarında hiçbir şey kamu meseleleri kadar yabancı değildir," (*Apologeticus*, 38) derken vurgusu kesinlikle "kamu"yadır. Erken Hıristiyanlığın kamu meselelerine katılmayı reddetmesini ya Roma'nın perspektifinden, Roma'nın tanrılarıyla rekabet eden bir tanrısallık olarak ya da Hıristiyan bakış açısından, bu dünyaya dair tüm tasalardan kurtulmuş

eskatolojik bir beklenti olarak kavramaya haklı olarak alışkınızdır. Bu da Hıristiyan mesajın fiiliyattaki politika karşıtı atılımını ve temelinde yatan, insani komünal yaşam açısından elzem olana dair deneyimi gözden kaçırdığımız anlamına gelir. Sokrates'in öğretisinde bilgelik idealinin oynadığı rolü İsa'nın vaazında iyilik idealinin oynadığına şüphe yoktur. İsa müritleri tarafından "iyi" olarak çağrılmayı reddeder, aynı şekilde Sokrates de tilmizleri tarafından "bilge" olarak çağrılmayı reddeder. Ne var ki kendini saklamak zorunda olması, dünyada aslında olduğu gibi görünemeyecek olması iyiliğin doğasındandır. Bütün beşeri işlerin iyilik uyarınca idare edilmesi gerektiğine tüm kalbiyle inanan, dolayısıyla düşmanlarını sevmeyi ve kötülüğe iyilikle karşılık vermeyi denemekten en azından korkmayan, diğer bir deyişle, insan soyundan yüz çevirip sırf bireysel ruhlarını kurtarmak için değil, beşeri işleri idare etmek için de kutsallık idealini davranışlarının standardı olarak benimseyen bir insan topluluğu düşünün; bu topluluğun kamusal arenadan çekilmekten ve o arenanın sahne ışığından sakınmaktan başka seçeneği yoktur. İşini gizlilik içinde yapmalıdır zira görülmek ve işitilmek kaçınılmaz olarak görünüşün ışıltısına bürünür; nitekim ne kadar direnirse direnşin her kutsallık görünür görünmez ikiyüzlülüğe dönüşür.

Politikadan çekilen filozofların aksine erken Hıristiyanlar beşeri işler âleminden külliyen el çekmek üzere politikadan yüz çevirmedi. İsa'dan sonraki ilk yüzyıllarda münzevinin hayatının en aşırı biçimlerini dahi tamamen makul addetmiş böylesi bir geri adım İsa'nın vaazıyla apaçık bir çelişki oluştururdu, zaten erken dönem Kilise de böyle el etek çekmeyi heretik saymıştı. Olan biten şuydu aslında: Hıristiyanlık mesajı, beşeri meselelerin kamusal alandan büsbütün soyutlandığı ve bir insanla diğeri arasındaki kişisel âleme taşındığı bir yaşam biçimi vazediyordu. Bu kişilerarası âlem kamusal-politik arenaya açıkça karşı durduğundan mahremiyetle eş tutulduğu hatta belki karıştırıldığı bir tarihsel durum oluştu. Greko-Romen antikitenin tamamı boyunca mahremiyet kamusal arenanın yegâne alternatifi olarak anlaşıldı. Böylelikle her iki mekân için de belirleyici etmen, ortalık yerde görünmesine müsaade ederek dünyaya gösterilmek istenen şey ile ancak yalıtılmışlık içinde varolabilen ve dolayısıyla da

gizli kalması gereken şey arasındaki karşıtlıktı. Politik açıdan can alıcı etmense Hıristiyanlığın böyle bir inziva arayışına girip sonra da inzivaya çekildiği yerden, önceden kamusal addedilen meselelerin kontrolünü talep etmiş olmasıdır. Zira Hıristiyanlar politikanın sınırlarını aşan hayırlı işler yapmakla yetinmezler, açıkça "adalet icra ettiklerini" ileri sürerler. Üstelik hem Yahudi hem de erken dönem Hıristiyan görüşünde, sadaka vermek hayırseverlikten ziyade adaletle alakalı bir meseledir – ama bu tür fiiller insanların gözü önünde tezahür etmemeli, onlar tarafından görülmemelidir, öyle gizli kalmalıdırlar ki, sol el sağ elin ne yaptığını bilmemelidir. Diğer bir deyişle, fail bile kendi fiilini görmekten men edilmiştir (Matta, 6: I ve devamında).

Bu mevzuları tartışırken, Hıristiyanlığın kasıtlı ve kökten politika karşıtı karakterinin tarihin seyri içinde başarıyla dönüşerek bir çeşit Hıristiyan politikasını nasıl da mümkün kılabildiğini ayrıntılarıyla incelememiz gerekmiyor. Roma İmparatorluğu'nun çöküşüne eşlik eden tarihsel zorunluluğu bir kenara koyarsak, bu durum bir tek insanın, Augustinus'un marifetiydi; sebebine gelince, Roma düşüncesinin olağanüstü bir geleneği hâlâ onun şahsında yaşıyordu. Politikanın bu noktada vaki olan yeniden yorumlanışı, Batı medeniyetinin bütün geleneği için, hem de sırf teori ve düşünce geleneği için değil, gerçek politik tarihin vuku bulduğu çerçeve için de hayati önem arz eder. Augustinus'a kadar, politikanın yüksek bir amaç için bir araç olduğu ve ancak politikanın denetiminden çıkması gereken bazı alanlar bulunduğu ölçüde özgürlüğün politikaya dahil bir mevzu olduğu görüşünü siyasal gövdenin kendi dahi kabul etmemişti. Oysa şimdi politika karşısında özgürlük azınlığın meselesi değildir artık, bilakis hükümet/yönetim işleriyle ilgilenmesi ne zorunlu ne lüzumlu olan çoğunluğun meselesidir. Bununla birlikte, beşeri işlerin gerektirdiği zaruri politik düzenlemenin mesuliyeti azınlığa yüklenmiştir. Ama bu mesuliyet veyahut külfet, Platon ve filozofların durumunda olduğu gibi, azınlığı çoğunluğa, bireyi diğer herkese bağlayan temel insani çoğulluk koşulundan kaynaklanmaz. Tam tersine, bu çoğulluk olumlanır, keza azınlığı hükümet etme mesuliyetini üstlenmeye sevk eden saik de kendilerinden daha az nitelikli başkalarının tahakkümü altına alınma korkusu değildir. Augustinus azizlerin yaşamının bir "toplum" içerisinde

serimlenmesini açıkça talep eder, dahası bir *civitas Dei*, Tanrı devleti fikri icat ederek insan yaşamının da yeryüzüne özgü olmayan koşullarla politik olarak belirlendiğini farz eder. Ne var ki politik mevzuların öte dünyada dahi külfet olup olmayacağı sorusunu yanıtsız bırakır. Her halükârda, yeryüzü politikasının mesuliyetini üstlenmekteki saik, kişinin komşusunu sevmesidir, ondan korkması değil.

Augustinus'un düşünmesinin ve eylemlerinin sebep olduğu Hıristiyanlıktaki bu dönüşüm, sonunda Kilise'yi Hıristiyanlığa özgü inzivaya çekilmeyi sekülerleştirecek, üstelik müminlerin dünya içinde dinen tanımlanmış yepyeni bir kamusal mekân, kamusal olsa da politik olmayan bir mekân kurduğu noktaya varana dek sekülerleştirecek konuma getiren şeydir. İman edenlerin bu mekânının –ortaçağ boyunca politikaya özgü insani ihtiyaçların temin edilmesinin olanaklı olduğu tek mekânın– kamusal mahiyeti her zaman muğlak kalmıştır. Burası esas itibarıyla bir toplanma mekânıydı, lakin bu demek değil ki insanların toplandığı bir binadan ibaretti, insanları bir araya getirme niyeti açıkça gözetilerek inşa edilmiş bir mekândı. Fakat bu haliyle, Hıristiyan mesajın hakiki içeriği korunacaksa, bir görünme, teşhir mekânı olmaya cüret edemezdi. Bunun önüne geçmenin neredeyse imkânsız olduğu anlaşıldı; ne de olsa birçok insanın toplanmasıyla oluşturulan her kamusal mekân, doğası gereği, bir teşhir mekânı olarak kendine yer edinecektir. Hıristiyan politikası daima ikili bir görevle yüz yüze kalmıştır: Birincisi, müminlerin toplandığı politik olmayan mekânın seküler politikaya etki ederken dahi dış etkiden korunduğundan emin olmak; ikincisi, müminlerin toplanma yerinin bir teşhir yeri haline gelmesini ve böylece kiliseyi dönüştürerek seküler ve dünyevi iktidarlar arasına bir yenisini daha eklemesini önlemektir. Her türden fiziksel mekânın ayrılmaz parçası olarak, hem görünmeye hem teşhire olanak tanıyan bu dünyaya mahkûmiyetle mücadele etmenin, dışarıdan gelen seküler herhangi bir iktidar talebiyle mücadeleden çok daha zahmetli olduğu süreç içinde ortaya çıktı. Zira Reformasyon görünüş ve teşhirle bağlantılı her şeyi kiliselerinden kaldırmayı en nihayetinde başardığında ve kiliselerini İncil ruhuyla dünyadan elini ayağını çekenler için toplantı yerlerine dönüştürdüğünde, bu kilise mekânlarının kamusal karakteri de ortadan kaybol-

du. Reformasyon'un ardından kamusal hayatı tümüyle sekülerleştirme yoluna gidilmemiş –ki Reformasyon çoğu zaman bu durumun öncüsü addedilmiştir– hatta bu sekülerleşme sonucunda din özel bir mesele halini almamış olsaydı bile, Protestan kilisesi klasik yurttaşlığa vekâlet etme görevini (Roma İmparatorluğu çöktükten sonra Katolik Kilisesi'nin birkaç yüzyıl boyunca bu görevi hakkıyla yerine getirdiğine hiç şüphe yok) üstlenmesi yönünde yoğun baskı altında kalırdı.

Bu tür farazi olasılıklar ve alternatifler hakkında ne söylersek söyleyelim, belirleyici nokta, klasik dönemin sona ermesiyle ve kiliseye hasredilmiş kamusal mekânın kurulmasıyla beraber, seküler politikanın hem insanın topluluk içinde yaşamasından ileri gelen hayati gereksinimlere hem de ortaçağın sonuna kadar kiliselerin varoluşunda elle dokunulur, mekânsal mevcudiyetini koruyan yüksek bir âlemin sunduğu himayeye bağlı kalmış olmasıdır. Kilise'nin politikaya, hem seküler iktidarların dünyevi politikasına hem de kendi kilise âlemi içerisinde dine göre yön verilen politikaya ihtiyacı vardı. Nitekim yeryüzünde kendini idame edebilmek ve bu dünyada kendini gösterebilmek için –yani enikonu bir inanç meselesi olan varoluşuna politikanın hiçbir şekilde zarar veremediği görünmez kilisenin karşıtı görünür Kilise olarak– politikaya muhtaçtı. Politikanın da yüksek gerekçesini ve meşruiyetini ispatlamak için Kilise'ye, sadece dine değil, dini kurumların elle dokunulur ve mekânsal varoluşuna ihtiyacı vardı. Modern çağın gelmesiyle yaşanan değişim politikanın asli işleviyle alakalı değildi; politikaya aniden ona mahsus yeni bir itibar atfedilmiş değildi. Politikanın zaruri göründüğü arenalardı değişen. Dini âlem tekrar özel alana gömüldü, yaşam ve yaşamın zorunlulukları âlemiyse –hem antik çağda hem de ortaçağda ikisi de dört başı mamur bir özel alandı– halihazırda yeni bir itibar kazandı ve toplum biçimini alarak kamu arenasına girdi.

Burada 19. yüzyılın eşitlikçi demokrasisi –bu anlayışa göre herkesin, biçimi ne olursa olsun yönetime/hükümete katılımı bir halkın özgürlüğünün kategorik göstergesidir– ile modern çağın başında görülen aydınlanmış despotizm –bu inanca göre bir halkın "bağımsızlığı ve özgürlüğü, hayatlarının ve mallarının olabildiğince onların olmasını sağlayan yasaların yönetimine, onların harcı olmayan Yö-

netime/Hükümete ortak olmadan sahip olmalarına dayanır"[5]– arasında politik bir ayrıma gitmeliyiz. Bundan böyle faaliyet alanına politikanın da dahil edildiği hükümetin gayesi her iki durumda da toplumun özgür üretkenliğini ve özel hayatında bireyin güvenliğini korumaktır. Yurttaş ile devlet arasındaki ilişkinin mahiyeti ne olursa olsun, özgürlük ve politika kesinlikle birbirinden ayrı tutulur; dahası pozitif, özgürce gelişen bir etkinlik anlamında özgür olmak, herkesçe paylaşılmaya doğası elvermeyen şeylerle, diğer bir deyişle yaşam ve mülkle, en belirgin biçimde bize ait şeylerle ilgili bir âleme hasredilmiştir şimdi. Toplumsal [*societal*] mekâna ve bireysel olmayan sosyal üretici enerjilere ilişkin yeni fenomen, bu kişisel mülkiyet alanını, Yunanların zamanı burada öylece harcamayı "idiotik biçimde" ahmakça saydığı *idion* alanını muazzam ölçüde genişletti. Fakat bu durum, yaşamı ve mülkiyeti devam ettirmek, daha doğrusu yaşamı ıslah etmek ve mülkleri çoğaltmak için gereken etkinliklerin özgürlükle değil de zorunlulukla alakalı olduğu gerçeğini hiçbir şekilde değiştirmez. Modern çağın devletinden beklediği ve bu devletin gerçekten büyük ölçüde başardığı şey, insanların sosyal olarak üretken enerjilerini geliştirmek, "mutlu" bir yaşam için gereksindikleri metaları ortaklaşa üretmek üzere serbest kalmalarıydı.

Devletin toplumun bir işlevi ya da toplumsal özgürlüğün zaruri şerri olarak görüldüğü bu modern politika tasarımı, antikiteden ilham alan ve modern dönemin tüm devrimlerinde tekrar tekrar yüzeye çıkan büsbütün farklı bir mefhuma, bir halkın yahut bir ulusun egemenliği mefhumuna hem teoride hem de pratikte üstün gelmiştir. 18. yüzyılın Amerikan ve Fransız devrimlerinden tutun da yakın geçmişteki Macar devrimine, sadece bu tür devrimlerde, yönetime/hükümete katılmak fikri ile özgür olmak fikri arasında doğrudan bir bağ bulunuyordu. Ancak anlaşıldı ki bu devrimler –ve politik eyleme içkin olanaklara istinaden sağladıkları doğrudan deneyimler– yeni bir devlet biçimi kurmakta en azından bu zamana kadar aciz kalmıştır. Ulus-devletin doğuşundan bu yana ağırlıklı görüş, toplumun özgürlüğünü iç ve dış düşmanlara karşı, gerekirse zor kullanarak savunma-

5 İngiltere Kralı I. Charles'ın başı kesilerek idam edilmeden evvel söylediği gibi. (e.n.)

nın yönetimin/hükümetin görevi olduğu yönündeydi. Biçimi ne olursa olsun yurttaşların yönetime/hükümete katılımı özgürlük açısından zaruri görülmüştür, bunun da tek sebebi, zor araçlarını zorunlu olarak tasarrufu altında bulunduracağından, devletin zora başvurduğunda yönetilenlerce kontrol edilmesinin gerekli oluşudur. Ayrıca, sınırları nasıl tanımlanmış olursa olsun, politik bir faaliyet alanının kurulmasının güç ürettiği, özgürlüğün de ancak o gücün kullanımını her daim gözetim altında tutarak kendini koruyabileceği yönündeki feraset de cabası. Bugün ister monarşi ister cumhuriyet olsun anayasal hükümetten anladığımız, yönetilenlerin denetlediği ve hem yetkileri hem de zor kullanımı sınırlandırılmış bir yönetimdir. Bu gibi sınırlar ve denetimlerin özgürlük adına, hem toplumun hem de bireyin özgürlüğü adına varolduğuna şüphe yoktur. Maksat, karışamayacağı özgürlüğü kazanmak doğrultusunda hükümetin/yönetimin alanını zorunlu ve mümkün olduğu ölçüde sınırlandırmaktır. Mesele eyleme özgürlüğünü olanaklı kılmak, politik olarak etkin olmak değildir, en azından öncelikle bu değildir. Bu saydıklarımız, hükümetin/yönetimin ve halka kendilerini –tabii parti sisteminin dolambaçlı yolundan geçerek– vekilleri olarak öneren, halkın çıkarlarını hem devlet içerisinde temsil eden hem de yeri gelirse devlete karşı koruyan uzman politikacıların ayrıcalıkları olarak kalır. Başka bir deyişle, modern çağda bile politika ile özgürlük arasındaki ilişkiden politikanın bir araç ve özgürlüğün de onun en yüksek amacı olduğu anlamı çıkarılır. Özgürlüğün içeriği ve kapsamı olağanüstü bir değişim geçirmiş olmasına rağmen ilişkinin kendisi değişmemiştir. Bu nedenledir ki politikanın anlamına dair soru bugün fevkalade kadim ve dolayısıyla da fevkalade muteber kategoriler ve kavramlarla yanıtlanır genelde. Üstelik modern çağ entelektüel ve maddi yönleriyle olduğu kadar politik yönleriyle de önceki tüm çağlardan kesinkes farklı olduğu halde bu böyledir. Kadınların ve işçi sınıfının, yani insanlığın daha önce kamusal yaşamda arz-ı endam etmesine asla izin verilmemiş kesimlerinin kurtuluşu olgusuyla tüm politik sorular yepyeni bir cephe kazanır.

Politikanın kendi dışında yatan bir amacın –yani özgürlüğün– aracı olarak tanımlanmasına gelince, bu tanıma defaatle değinilse bile modern çağda geçerliliği çok çok sınırlıdır. Politikanın anlamı sorusu-

na verilen modern yanıtlar arasında, Batı politik felsefesi geleneğiyle bağı hâlâ en sıkı olanıdır; dahası ulus-devlet üzerine düşünme bağlamında, kendini en belirgin biçimde dış politikanın önceliği ilkesinde, ilk Ranke saptamış olsa da tüm ulus-devletlere temel teşkil eden ilkede açığa vurur. Ama hem modern yönetim/hükümet biçimlerinin hem de işçilerle kadınların –en devrimci boyutu politik anlamda ifade bulmuş– kurtuluşunun eşitlikçi karakterine çok daha uygun ayırıcı nitelik, devletin iç politikanın önceliğine dayandırılan tanımıdır: "Zorun imtiyaz sahibi olarak devlet toplum için vazgeçilmez bir yaşam kurumudur" (Theodor Eschenburg, *Staat und Gesellschaft in Deutschland*, s. 19). Devletin ve politikanın özgürlük açısından elzem kurumlar olduğu görüşünü savunanlar ile bunların asıl yaşam açısından elzem kurumlar olduğu görüşünü savunanlar şüphesiz bunun pek farkında değilse de bu iki teori birbiriyle uzlaşmaz bir karşıtlık içindedir. En yüksek iyi olarak, her politik eyleme yön veren ve değerlendirilmesi için esas alınan standart olarak önerilenin özgürlük mü yoksa yaşam mı olduğu kocaman bir fark yaratır. Tam da doğası itibarıyla, hatta geçirdiği bütün değişimlere rağmen politikanın *polis*'ten doğduğunu ve hâlâ onun tesiri altında olduğunu düşünürsek, politika ile yaşam arasında kurulan bağlantı, politikayla ilgili bilhassa politik olanı iptal hatta yok eden bir iç çelişkiyle sonuçlanır.

Bu çelişki en açık ifadesini, politikayla uğraşanlardan belli şartlar altında hayatlarını feda etmelerini talep etme ayrıcalığının hep politikaya ait olmuş olmasında bulur. Bu talebin bireysel varlığın toplumun süregelen hayatı uğruna canını feda etmeye çağrılması anlamında anlaşılması da elbet mümkündür. Nitekim gerçekten de hayatlarımızı riske atmamıza en azından sınır koyan bir bağlamda varolur: Bunu yaparak insanlığın yaşamını tehlikeye atıyorsa kimsenin yaşamını tehlikeye atmaya hakkı yoktur. Hem insanlığa hem de bütün organik yaşama son verme olanağı daha önce elimizin altında bulunmadığından ötürü, farkına tam anlamıyla ancak varabildiğimiz bu bağlantıya tekrar döneceğiz. Aslında bu en sonuncu olasılık karşısında değerlendirildiğinde, nesilden nesile aktarılarak bizlere devredilmiş olanlar arasında, teoride işe yaramaz ve pratikte uygulanamaz olduğu saptanmamış neredeyse tek bir politik kategori veya tek bir

politik kavram yoktur. Bunun da başlıca sebebi, dış politikanın gündemine şu anda ilk kez yaşamın kendisinin, insan soyunun bekasının oturmuş olmasıdır.

Ne var ki özgürlüğü insan soyunun bekasının ta kendisine bağlayarak ne özgürlük ile yaşam arasındaki karşıtlıktan kurtulmuş ne de tüm politikanın fitilini ateşleyen ve politikaya özgü tüm erdemlerin ölçüsü olmaya devam eden o kıvılcımı savuşturmuş oluruz. Hatta çağdaş politikanın hepimizin yalın varoluşuyla iştigal ettiği gerçeğinin bizatihi kendisinin, dünyanın içine düştüğü feci durumun, geriye kalan her şeyle birlikte politikayı da dünyadan silip atmakla tehdit eden bir felaketin en açık belirtisi olduğunu, hatırı sayılır miktardaki gerekçelerini de ortaya koyarak öne sürebiliriz. Zira politikaya atılan herhangi bir kişinin maruz kaldığı tehlike –politikada her şey olması gerektiği gibi gidiyorsa, hayatı endişelenmesi gereken son şey olacaktır– o şahsın uğruna canını feda etmek zorunda kalabileceği toplumun ya da ulusun ya da halkın yaşamını kuşatmaz. Tehlikede olan tek şey özgürlüktür; hem bireyin özgürlüğü hem de mensup olduğu zümrenin özgürlüğü; bir de bu zümrenin ya da ulusun yaşadığı, eylemin ve sözün, yani gerçek politik faaliyetlerin tümüne güvenilir ve dayanıklı bir yuva olması için nesillerin emeğiyle inşa edilmiş istikrarlı dünyanın güvenliği. Normal koşullarda, yani Roma antik çağından itibaren Avrupa'da hüküm süren koşullarda, savaş gerçekten de politikanın başka araçlarla sürdürülmesiydi. Bu da demekti ki, muhaliflerden biri öbürünün taleplerini kabul etmeye karar verirse savaşı önlemek her zaman mümkündü. Bu kabul de özgürlük pahasına olabilirdi, yaşam pahasına değil.

Hepimizin bildiği üzere, bu tür koşullar bugün artık mevcut değil. Geriye dönüp bakınca kayıp cennetin bir tasviri gibi görünüyorlar. Yaşadığımız dünyanın nedensel olarak modern döneme dayandırılması ve ona içkin otomatik bir süreç olarak görülmesi mümkün değilse bile, dünyamız yine de modernite toprağından filizlenerek gelişmiştir. Politik açıdan bunun anlamı şudur: Gerek yaşamın kendisini en yüksek amaç addetmiş iç politika gerek en yüksek iyi olarak gördüğü özgürlüğü kerteriz almış dış politika, gerçek tözlerini kaba kuvvet kullanımında ve bu tür bir kuvvetten istifade eden eylemlerde

görüyorlardı. Sonuç olarak kritik mesele –zorun nihai gayesini belirleyenin yaşam mı yoksa özgürlük mü olduğuna bakılmaksızın– devletin "zorun maliki" olarak örgütlenmiş olmasıdır. Halbuki bugün politikanın anlamı sorusu, bu gibi amaçlar için kullanılan kamuya ait zor araçlarının uygunluğu ya da uygunsuzluğu hakkındadır. Soruyu alevlendirense yaşamı ve özgürlüğü koruyacağı farz edilen kaba kuvvetin sırf özgürlüğü değil yaşamı da tehdit edecek kadar korkunç bir güce eriştiği gerçeğidir. Bütün insanlığın yaşam sürecini sorgulayanın ulusların kaba kuvveti olduğu aşikâr hale gelmiştir. Bunun sonucunda da, modern dünyanın politikanın anlamına dair sunduğu, zaten hayli su götürür yanıtın kendisi iki misli tartışmalı bir hal almıştır.

Zor ve yıkım araçlarının dehşetengiz gelişimi sırf teknolojik icatlar sayesinde değil, politik, kamusal alanın kendisi modern dünyanın hem teorik öz-algısında hem de acımasız gerçekliğinde bir kuvvet arenasına dönüştüğü için mümkün olmuştu. Teknolojik ilerlemenin öncelikle karşılıklı kitle imha olanaklarında ilerleme şeklinde tahakkuk etmesini de tek başına bu olanaklı kılmıştı. İnsanlar nerede uyum içinde eylerse güç de orada doğduğundan, dahası insanların uyumlu eylemleri esas itibarıyla politik arenada meydana geldiğinden, tüm beşeri meselelere içkin potansiyel güç de kendini zorla hâkim olunmuş bir mekânda hissettirmiştir. Sonuç itibarıyla güç ve kuvvet özdeş gibi görünür, zaten modern koşullarda büyük ölçüde öyledir de gerçekten. Oysa kökenleri ve asli anlamları açısından güç ve kuvvet özdeş değildir, hatta belli bir anlamda birbirinin karşıtıdır. Aslında kuvvet bireye ya da azınlığa ilişkin bir fenomendir, sadece çoğunluğun arasında olanaklı olan güçle her nerede birleşse, sonuç potansiyel kuvvette muazzam artıştır: Kaynağı örgütlü bir mekânın gücü bile olsa, her potansiyel kuvvet gibi gücün kendisi pahasına büyür ve gelişir.

Atom silahlarının icadından beri çağımızın en öncelikli politik meselesi, zorun uluslararası ilişkilerde nasıl bir rol oynaması gerektiği ve/veya uluslararası ilişkilerde zor araçlarından istifade edilmesinin nasıl önlenebileceği sorunudur. Gelgelelim diğer bütün politik etmenlere galebe çalan zor fenomeni daha eskidir; ilk olarak Birinci Dünya Savaşı'nda batı cephesinin devasa mekanize savaşlarıyla ortaya çıkmıştır. Zorun kendi kendini doğurmuş ve tüm katılımcılar

arasında hiç durmadan gelişmiş bu feci rolünün hazırlıksız ulusları, politikacıları ve kamuoyunu tam anlamıyla gafil avladığını not etmek gerekir. Nitekim zorun kamusal, yönetimsel alandaki büyümesi gerçekten de o alanda eyleyenlerin adeta gıyabında, en barışçıl olanlardan biri sayılan bir yüzyılda ya da deyim yerindeyse en şiddetsiz olanında vuku bulmuştur. Politikayı daha önce görülmemiş ölçüde büyük bir kararlılıkla toplumun yaşamının korunması ve ilerletilmesinin bir aracından ibaret görmüş, dolayısıyla politik imtiyazları, elzem sayılan asgari bir düzeye indirmeye çabalamış modern dünyanın, önceki yüzyılların tamamına kıyasla, zor problemiyle daha iyi baş edebileceğine inanmış olmasının haklı nedenleri vardı. Ama gerçekte kaba kuvveti, insanın insan üzerindeki dolaysız tahakkümünü toplumsal yaşamın hiç durmadan genişleyen alanının neredeyse bütünüyle dışında tutmayı başarmakla kalmıştır. İşçi sınıfının ve kadınların –insan varlığının modern öncesi tarih boyunca zora maruz kalmış iki kategorisinin– kurtuluşu açıkça bu gelişmenin en yüksek aşamasını simgeler.

Toplum yaşamında kaba kuvvetin azalmasının insan özgürlüğünün artmasıyla gerçekten bir tutulup tutulamayacağı sorusunu şimdilik bir kenara bırakalım. Özgür olmamak her halükârda politik geleneğimiz açısından iki şeyden biri demek olabilir. Önce bir kişi başka bir kişinin zoruna tabi olduğu zaman vuku bulur ama aynı zamanda hatta çok daha özgün bir anlamda, bir kişi yaşamın yalın zorunluluklarına tabi olduğunda meydana gelir. Emek, bizatihi yaşamın bizi bu zorunlulukları karşılamaya mecbur bırakırken yaptığı zorlamaya karşılık gelen faaliyettir. Modern öncesi toplumların tümünde, kişinin başkalarını kendisi için emek vermeye zorlayarak, yani zor ve tahakküm yoluyla bu emekten özgürleşmesi mümkündü. Halbuki modern toplumda emekçi ne kaba kuvvete ne de tahakküme maruz kalır; onu mecbur eden yaşama içkin dolaysız zorunluluktur. Öyleyse burada zorun yerini zorunluluk alır, lakin şu soru bakidir: Kaba kuvvetin mi yoksa zorunluluğun mu zorlamasına direnmek daha kolaydır? Ayrıca toplumun –en azından otomasyonun emeği tamamen ortadan kaldıracağı noktaya varana kadarki– genel gelişimi, tüm üyelerini "emekçi", faaliyetleri ne olursa olsun esasen yaşamın zorunluluklarını karşılamaya hizmet eden insan varlıkları yapmak yönünde tekdüze

bir şekilde seyretmektedir. Bu anlamda, kaba kuvvetin toplum yaşamından çıkarılması şimdilik, yaşamın herkese dayattığı zorunluluğa eşine rastlanmadık ölçüde geniş bir alan bırakmaktan başka bir sonuç doğurmamıştır. Toplum yaşamını özgürlük değil zorunluluk yönetir; zorunluluk kavramının modern düşüncenin tarihin felsefi yönelimini ve öz-anlayışını keşfetmeye çalıştığı tüm modern tarih felsefelerine hâkim olması tesadüf değildir.

Zorun hem hanenin özel mekânından hem de toplumun yarı kamusal alanından tahliyesine hayli bilinçli girişilmişti. İnsanların gündelik yaşamda zora başvurmadan varolmaları, kamu eliyle, devlet eliyle uygulanan zorun artmasını gerektiriyordu; zor, toplum yaşamının, üretici enerjilerin özgür gelişiminin yüce amacına yönelik araç olarak açıkça tanımlanmış olduğundan, devletin zor kullanımının kontrol altında tutulmasının mümkün olduğuna inanılmıştı. Kaba kuvvet araçlarının kendilerinin "üretici" olabileceğine –yani toplumdaki öteki üretici enerjilerle aynı şekilde (hatta daha büyük ölçüde) büyüyebileceğine– modern zihin hiç ihtimal vermemişti çünkü gerçek üretkenlik alanı devletle değil toplumla ilişkilendirilmişti. Devletin doğası gereği üretkenlikten uzak hatta aşırı durumlarda asalak bir fenomen olduğu düşünülmüştü. Zorun sabit kalacak bir asgari düzeye indirildiğine inanılmışsa bunun başlıca sebebi, devletin yetki alanıyla sınırlı tutulmuş, devletin de anayasal yönetimlerde parti sistemi üzerinden toplumun denetimine tabi kılınmış olmasıydı.

Tam tersinin olduğunu biliyoruz. Tarihsel olarak en barışçıl ve en ılımlı addedilen devir zor araçlarının en aşırı, en dehşetli gelişimine doğrudan yol açmıştır. Bu paradoks gibi görünse de aslında değildir. Kuvvet ile gücün insanlar sadece orada bir araya geldikleri ve güç ürettikleri için ancak devletin kamusal âleminde ortaya çıkabilecek özgül bileşimini kimse hesaba katmamıştı. Bu alanın imtiyazlarının ne denli dar bir çerçevede tanımlandığının, anayasa ya da diğer denetim mekanizmalarıyla nasıl kesin olarak sınırlandırıldığının bu durumda bir önemi yoktur. Devlet kamusal, politik bir arena olması itibarıyla güç üretir; bu gücün modern zamanlarda olduğu gibi neredeyse münhasıran kaba kuvvete odaklanması halinde felaketle sonuçlanması kuşkusuz kaçınılmazdır, zira aynı kuvvet bireyin özel

alanından çoğunluğun kamusal alanına aktarılmıştır. Modern öncesi zamanlarda hane reisinin ailesi üzerinde uyguladığı kuvvet kimi durumlarda mutlak nitelikte olsa bile, en geniş anlamda tanımlandığında –ki bu kuvvetin bu tür bir haneyi terimin tam anlamıyla despotik bir rejim olarak nitelendirecek kadar kapsamlı olduğu şüphe götürmezdi–, her zaman onu uygulayan bireyle sınırlı bir kuvvet olmuştu. Hem ekonomik hem de politik anlamda kısır kalmış, tümüyle âciz bir kuvvetti. Hane içerisinde maruz kalanlar açısından bu türlü bir kuvvet ne kadar tahripkâr olursa olsun, zor araçlarının böylesi koşullarda kendiliğinden gelişmesi asla mümkün olamazdı. Zor araçlarının herkese yönelik bir tehlikeye dönüşmesi mümkün değildi zira zor üzerinde tekel oluşturulmamıştı.

Politikanın bir araçlar âlemi olduğu ve hem amaçlarının hem de standartlarının onun dışında aranması gerektiği fikrinin son derece kadim ve saygın olduğunu gözlemledik. Bununla birlikte, burada uğraştığımız ve son gelişmeler etrafında son derece şaibeli bir hal alan nosyonlar birebir aynılarıdır; bunlar başlangıçta politika açısından tali kalan tartışma götürür mevzularken –yani politikanın savunulması doğrultusunda kimi zaman zorunlu kaba kuvvet ve politik özgürlüğün olanaklı olması için önce güven altına alınması gereken yaşamın idamesine yönelik tedbirler–, en yüksek amacının yaşamın sürdürülmesi ve örgütlenmesi olduğu farz edilen araç olarak zoru yürürlüğe koyarak şimdi tüm politik etkinliğin merkezine taşınmışlardır. Kriz, politik arenanın, bir zamanlar tek gerekçesi gibi görüneni şimdi tehdit ettiği gerçeğine dayanır. Bu durum içinde politikanın anlamı hakkında soru da değişime uğrar. Günümüzde sorunun "*Politikanın anlamı nedir?*" olduğu pek söylenemez. Dünyanın dört bir yanında politikanın tehdidi altında hisseden insanların –ki politikayla aralarına bilinçli olarak mesafe koyanlar bu insanların en iyileridir– hem kendilerine hem de başkalarına sordukları çok daha yerinde soru şudur: *Politikanın hâlâ bir anlamı var mı?*

Politikanın gerçekten ne olduğuna ilişkin yukarıda kısaca tarif ettiğimiz görüşler bu sorulara temel teşkil eder. Bu görüşler yüzyıllar boyunca hemen hemen hiç değişmemiştir. Bazı dolaysız ve meşru deneyimlere –örneğin politikanın filozofun ya da Hıristiyan'ın dene-

yimi temelinde yargılanıp kınanmasına ama aynı zamanda bu gibi yargıların düzeltilmesine, dahası politikanın sınırlı bir gerekçelendirilmesine– dayanan yargıların başlangıçta cevheri olan şeyin uzun zaman önce önyargılara evrilmiş olması tek gerçek değişimdir. Önyargılar politik, kamusal arenada gittikçe daha büyük ve daha meşru bir rol oynayagelmiştir. Önyargılar hepimizin birbirimizle otomatikman paylaştığı, ne var ki artık doğrudan deneyimlemeye gerçek anlamda hiçbir fırsat bulamadığımızdan hakkında bundan böyle yargıda bulunamadığımız şeylerin bir yansımasıdır. Meşru olmaları ve boş lakırdıdan ibaret olmamaları kaydıyla, bu türden önyargıların tamamı geçmişte oluşturulmuş yargılardır. Hiç kimse onlarsız yaşayamaz zira önyargıdan büsbütün özgür bir yaşam insanüstü bir uyanıklık, her gün yaradılışın ilk günüymüş ya da Son [Hüküm] Günüymüş gibi, her an gerçek dünyanın bütünüyle yüz yüze gelmek ve yüzleşmek üzere sürekli bir teyakkuz gerektirir. Önyargılar ve manasız laklak aynı şey değildir. Tam da önyargılar içkin bir meşruiyete sahip olduklarından, onlara karşı gelmeyi gerçekten göze almak ancak işlevlerini artık yerine getirmedikleri, demek yargıda bulunan kişiyi belli bir gerçeklik payının külfetinden kurtarmaya artık elvermedikleri takdirde makul olur. Gelgelelim önyargılar tam da gerçeklikle ters düştükleri noktada muhataralı olmaya başlar, düşünüşlerinde önyargıların himayesini artık hissetmeyen insanlar da önyargıları donatmaya başlar ve onları teorinin genellikle "ideolojiler" ya da "dünya görüşleri" dediğimiz bir çeşit çarpıtılmasının temeline dönüştürürler. Önyargıdan türemiş bir ideolojiye geçerli bir karşıt dünya görüşüyle muhalefet etmek asla fayda sağlamaz. Fayda sağlayacak tek şey önyargıların yerine yargıları yerleştirmeye çalışmaktır. Nitekim böyle yaparak önyargılarda saklı yargılara, ardından da yargılarda saklı bulunan, yargıların ilk olarak kaynaklandıkları deneyimlere kaçınılmaz olarak geri yollanırız.

Güncel krizimizde, politikanın gerçekten ne hakkında olduğuna dair teorik bir anlayışın önünü alan önyargılar neredeyse bütün politik kategorileri kuşatmıştır; bizler de bu kategoriler içinde düşünmeye alışkınızdır. Ama hepsinden önemlisi, önyargılar hem politikayı politikanın dışında yatan bir erek açısından gören araç/amaç kategorisiyle hem de politikanın tözünün kaba kuvvet olduğu fikriyle, son olarak

da tahakkümün tüm politik teorinin merkezi kavramı olduğu inancıyla ilintilidir. Bütün bu yargı ve önyargılar politika karşısında duyulan, kesinlikle haksız sayılamayacak bir güvensizlikten doğar. Lakin politikaya karşı mevcut önyargımızda bu kadim güvensizlik bir kez daha dönüştürülmüştür. Atom bombasının icadından beri, güvensizliğimizin temelinde, politikanın ve elindeki zor araçlarının insanlığı pekâlâ yok edebileceğinden duyulan gayet meşru korku yatmaktadır. İnsanların akıllarını başlarına toplayıp dünyayı insan soyundan değil politikadan temizleyeceği umudu bu korkudan doğar. Ve bu umut da en az bu korku kadar meşrudur. Politikanın insanların varolduğu her yerde ve her zaman varolacağı fikrinin ta kendisi bir önyargıdır, halbuki insanlık için devletsiz –Marx'ın atfettiği anlamla politika-sız– bir nihai durum öngören sosyalist ideal hiç de ütopik değildir. Sadece dehşet vericidir. Maalesef Marx'ın tarihçiliği teorisyenliğinden çok daha iyiydi. Teorilerinde çoğu zaman nesnel olarak tanıtlanabilecek tarihsel eğilimleri ifade etmek ve kavramsal açıdan netlik kazanacakları bir odağa oturtmakla yetinmiştir. Politik alanın körelimi de modern çağın nesnel olarak tanıtlanabilir o eğilimlerinden biridir.

Daima çoğunluğu ve çoğunluğun arasında doğan dünyayı ele aldığımız konumuzun doğası gereği, tartışmamızı yürütürken kamuoyunu hiçbir zaman ihmal etmemeliyiz. Oysa kamuoyuna göre, bugün politikanın anlamına dair soruyu savaşın ve atom silahlarının insan soyuna yönelik oluşturduğu tehdit alevlendirmiştir. O halde tartışmamızı savaş sorunu üzerine bir düşünümle sürdürmek mantıklı olacaktır.

Savaş Sorunu

İkinci Dünya Savaşı'nın umulmadık bir hızla sonuçlanmasına zemin hazırlayan ilk atom bombası Hiroşima'ya düştüğünde dünya üzerinden bir korku dalgası geçti. Bu korkunun ne denli mesnetli olduğunu o sırada hiç kimsenin bilme şansı yoktu, zira sistemli olarak büyük çaplı hava saldırılarının düzenlenmesiyle bile haftalar veya aylar alacak olanı, bir atom bombası bütün bir şehri dümdüz ederek sadece birkaç dakika içinde gerçekleştirdi. Coventry'nin bombalanması uzmanlara, Alman şehirlerine yönelik kitlesel bombardıman da tüm

dünyaya bir kez daha, savaşın tıpkı antik dünyada olduğu gibi bugün de bir halkın büyük bir kısmını yok etmekle kalmadığını, aynı zamanda o halkın yaşadığı dünyayı bir çöle çevirebileceğini şüpheye yer bırakmayacak şekilde gösterdi. Almanya çoktan enkaz halindeydi, başkenti moloz yığınına dönmüştü ama İkinci Dünya Savaşı'nın atom bombası bilim tarihi içinde kesinlikle yeni bir şey temsil ettiği halde, modern savaş çerçevesinde ve dolayısıyla insani ya da daha doğrusu insanlar arası meseleler alanında –ki politika bu meseleler hakkındadır– bir doruk noktasından farksızdı. Zira olayların giderek artan bir ivmeyle zaten tırmandığı noktaya tabiri caizse bir kısa sıçrayışla veya kısa devreyle ulaşmıştı.

Lakin zor araçlarının dünyayı ortadan kaldırmak ve insan yaşamını yok etmek amacıyla kullanılması ne yeni ne de dehşet verici bir şeydir. Hatta zorun kayıtsız şartsız kınanmasının genel olarak politikanın kınanmasıyla en nihayetinde aynı şey olduğuna öteden beridir inanan insanların görüşü ancak son birkaç senedir, daha doğrusu hidrojen bombasının icadından beri haklılığını yitirmiştir. Dünyanın ortadan kaldırılmasıyla yerle bir olan, insan eliyle yapılmış bir yapıdan başka bir şey değildir, bu yıkımın gerektirdiği kaba kuvvet de insani üretici süreçlerin hepsinde mecburen varolan şiddete tekabül eder. Yıkım için gereken zor araçları sanki üretim aletlerine benzer imal edilmiştir, üstelik her çağın *instrumentarium*'u [alet edevat] ikisini de içerir. İnsanın ürettikleri yine insanlar tarafından ortadan kaldırılabilir; ortadan kaldırdıkları da yeniden inşa edilebilir. Yıkma ve üretme yeteneği karşılıklı denge içinde durur. Dünyayı ortadan kaldıran, dünyaya şiddet uygulayan enerji kendi elimizdeki enerjiyle aynıdır, doğaya da onun vasıtasıyla şiddet uygular ve doğal bir şeyi –örneğin odun tedarik etmek ve ahşaptan bir şey yapmak üzere bir ağacı– kendi dünyamızı inşa etmek için ortadan kaldırırız.

Ne var ki yıkma ve üretme yeteneğinin dengede durduğu önermesi koşulsuz değildir. Sadece insanın ürettikleri için geçerlidir; terimin en geniş anlamıyla eylemden doğan insan ilişkilerinin tam olarak elle tutulur olmasa da son derece gerçek dünyası için değil. Buna ileride geri döneceğiz. Mevcut konumumuz açısından kritik nokta, şeylerin gerçek dünyası içinde yıkım ve yeniden yapım arasındaki dengenin

ancak ilgili teknoloji salt üretimden başka hiçbir şeyle uğraşmadığı sürece korunabileceğidir; büyük ölçüde hâlâ endüstri devriminin tanımladığı bir dünyada yaşamamıza rağmen, atom enerjisinin keşfinden beri durum artık değişmiştir. Zira bu insan-yapımı dünyada dahi artık şu ya da bu nesneye dönüşmüş halde yeniden ortaya çıkan doğal şeylerle uğraşmakla kalmayız, aynı zamanda insanların doğayı taklit ederek yarattığı, doğrudan insan dünyasında devreye sokulan doğal süreçlerle iştigal ederiz. Bu süreçlerin ayırt edici özelliği, tıpkı içten yanmalı motordaki süreç gibi, esas itibarıyla patlamalar yani tarihsel açıdan konuşursak felaketler şeklinde meydana çıkmaktır; buna benzer her patlama veyahut felaket sürecin kendisini ilerletir. Günümüzde hayatımızın hemen hemen her alanında kendimizi tam da böyle bir süreç içinde buluruz; öyle ki patlamalar ve felaketler sonumuzu getirmekten çok, yine aynı patlamalarla hareket eden sonu gelmez bir ilerleme oluşturur – lakin mevcut bağlamda şimdilik böyle bir ilerlemenin muğlak değerini ihmal edeceğiz. Politik açıdan bu ilerlemeyi belki de en iyi, Almanya'nın feci yenilgisinin bugün Avrupa'daki en modern ve en ileri ülke haline gelmesinde ne denli temel bir rol oynadığını düşünerek kavrayabiliriz. Buna karşılık, diğer ülkeler ya üretim ve tüketim sürecinin hızının felaketleri fuzuli kıldığı Amerika gibi tamamen teknolojiyle şekillendirilmedikleri ya da örneğin Fransa'nın başına gelen cinsten bir somut yıkıma maruz kalmadıkları için geride kalmışlardır. Bu modern teknoloji ve onun insan dünyasını sürüklediği süreç üretim ve yıkım arasındaki dengeyi bozmaz. Aksine, birbiriyle yakından ilişkili bu kapasiteler görünen o ki süreç içinde daha da ayrılmaz bir şekilde birbirine geçer; öyle ki en sonunda üretim ve yıkım, büyük çapta yürütülmeleri halinde bile, süregiden aynı sürecin iki farklı ama ayırt edilmesi neredeyse olanaksız evreleri olarak ortaya çıkar. Gündelik yaşamdan bir örnek verecek olursak, bir evi yıkmak başka bir evin inşasının ilk aşamasıdır, hatta ortalama ömrü dikkatlice hesaplandığında bir evin yapımı bile, daha şimdiden, yerinden sökmenin ve yeniden inşa etmenin sonu gelmez sürecinin bir parçası olarak yorumlanabilir.

Kayışını kendilerinin kopardıkları ve ilerlerken dahi kaçınılmaz olarak felaketlere yol açan böyle bir sürecin ortasında yaşayan insan-

ların, hem inşa ettikleri dünyanın hem de onun parçası beşeri meselelerin egemeni ve efendisi olarak kalmalarının olanaklı olup olmadığından sık sık şüphe edilmiştir ki bunda belli ölçüde haklılık payı da vardır. Hepsinden önemlisi, bütün bunların asıl ürkütücü tarafı, insanın kendisini kayışını kopardığı felaket sürecinin savunucusu saydığı, bundan böyle esas işlevinin ilerleyen sürece hizmet etmek ve hızlanmasına katkıda bulunmak olduğu totaliter ideolojilerin yükselişidir. Gelgelelim bu kaygı verici örtüşmeye karşın bunların ideolojiden ibaret olduklarını ve insanın kendi hizmetine soktuğu doğa enerjilerinin bile hâlâ beygir gücüyle, yani hem doğaya dayandırılan hem de doğrudan insanın çevresinden alınan birimlerle hesaplandıklarını asla unutmamamız gerekir. İnsanın fiziksel gücünü iki hatta yüz misli artırmak üzere doğayı sömürmekte gösterdiği başarı doğaya tecavüz addedilebilir; Kitabı Mukaddes'in insanın yeryüzünü zorla hizmetine sokmak için değil, bilakis yeryüzüne ihtimam göstermek, hizmet etmek için yaratıldığı yönündeki görüşüyle hemfikir olunması halinde öyle sayılır en azından. Lakin kimin kime hizmet ettiği ya da hizmet etmenin ilahi takdirle kimin kaderi olarak tayin edildiği tamamen bir yana, ister üretim alanında değerlendirilsin ister emek, insan enerjisinin doğal bir fenomen olduğu, kaba kuvvetin bu enerji dahilinde bir olasılık olarak varolduğu ve kendisinin de doğal olduğu; son olarak da, insanın salt doğal kuvvetlerle uğraştığı müddetçe hem fiziksel gücüyle hem de organik bir varlık olması itibarıyla ait olduğu yerküresel doğal âlemde kaldığı yadsınamaz. İnsanın doğadan elde ettiği enerjilerle beraber kendi gücünü baştan aşağı doğal-olmayan bir dünya, yani o olmadan asla "doğal" yollarla varlığa gelemeyecek bir şey üretmek üzere kullanıyor olması bütün bunları zerre değiştirmez. Ya da şöyle söyleyelim: Üretme ve yıkma yetenekleri denge içinde durduğu müddetçe, her şey her zaman nasıl yol alıyorsa aşağı yukarı aynı şekilde yoluna devam eder. Totaliter ideolojilerin insanın kayışını kopardığı sürecin esiri olmasıyla ilgili söyleyecekleri, son kertede, insanların inşa ettikleri dünyanın egemenleri ve yarattıkları yıkıcı potansiyelin halen efendileri oldukları gerçeğinin savuşturduğu bir heyuladır.

Bütün bunlarda bir değişikliğin olması ancak atomik enerjinin keşfiyle ya da daha doğrusu, nükleer enerji süreçleriyle işleyen bir teknolojinin icadıyla mümkün oldu, zira burada serbest kalanlar doğal süreçler değildir. Daha ziyade, bir dünya üretmek ya da onu ortadan kaldırmak üzere yerküreye yerkürede doğal olarak meydana gelmeyen süreçler getirilmiştir. Bu süreçlerin kendileri yerküreyi çevreleyen evrenden gelir, sadece yerkürenin ve onun doğasının sunduğu koşullarda yaşaması olanaklı bir varlık olmasına rağmen bu süreçleri kendi kontrolü altına alan insan da bundan böyle burada doğal organik bir varlık olarak değil, evrende kendi yolunu bulmaya muktedir bir varlık gibi eyler. Bu evrensel enerjiler beygir gücüyle veya benzer herhangi bir doğal kıstasla ölçülemez ve doğaları yerküresel olmadığından, nasıl ki tahrif ettikleri doğal süreçler insanların inşa ettikleri dünyayı ortadan kaldırabiliyorsa, bu enerjiler de yerküredeki doğayı yok edebilirler. Atom bombasından ilk kez haberdar olduğu zaman insan soyunun kapıldığı korku, kaynağını evrenden almış, kelimenin en sahici anlamıyla insanüstü bir enerjinin uyandırdığı korkuydu. Binalar ile bulvarların maruz kaldığı yıkımın kapsamı hatta yok edilmiş insan hayatlarının sayısı bile konuyla bağlantılıydı. Bunun da tek nedeni, böylesine büyük çapta bir ölüm ve yıkım saçan bu yeni keşfedilmiş enerji kaynağının, ta doğduğu andan itibaren sahip olduğu sembolik gücün ürkütücü derecede etkileyici olmasıydı.

Söz konusu korku, o dönemde hâlâ mutlak bir üstünlüğe sahip yeni silahın çölde ya da ıssız bir adada gösteri amaçlı patlatılması yine aynı politik etkiyi yaratabilecekken yoğun nüfuslu şehirler üzerinde denenmiş olduğu gerçeğinin uyandırdığı bir o kadar haklı –ve o noktada çok daha yerinde– öfkeyle çabucak karıştı ve çok geçmeden onun gölgesinde kaldı. Bu öfke ayrıca bir şeyi kısmen öngördü, ne kadar korkunç bir hakikat olduğunu bugün bildiğimiz bu şeyi artık hiçbir büyük devletin kurmay heyeti inkâr etmiyor: Savaş bir kere patlak verdi mi, savaşan tarafların elinde ne silah varsa onunla yürütülmesi artık kaçınılmazdı. Bu durum ancak savaşın hedefinin artık sınırlı olmaması, savaşan yönetimlerin arasında bir barış antlaşmasından ziyade, düşmanın politik hatta fiziksel topyekûn yıkımını amaçlayan bir zaferle sonlanması halinde bir veri olur. İkinci Dünya Savaşı'nda

bu olasılık sadece ima edilmişti. Almanya ve Japonya'nın koşulsuz teslim olmalarına yönelik talepte zımnen mevcuttu fakat Japonya'ya atılan bombalar topyekûn yıkım tehdidinin boş sözden ibaret olmadığını, tehdidi yerine getirecek araçların elde hazır bulunduğunu ansızın tüm dünyaya kanıtladığında, tüm korkunçluğu içinde ilk kez gerçeğe dönüştü. Bu tür olasılıkların mantıksal sonucu olarak, üçüncü bir dünya savaşının mağlup olanın yok edilmesinden farklı bir akıbeti olabileceğine elbette hiç kimse inanmıyor. Topyekûn savaşın daha şimdiden öyle esareti altındayız ki, Amerika ve Rusya arasında, Amerikan Anayasası'nın ya da mevcut Rus rejiminin yenilgiye rağmen ayakta kalacağı bir savaş tahayyül etmek dahi bize güç geliyor.[6] Bu da demek oluyor ki gelecekteki bir savaş iktidar kazanımı yahut kaybı, sınırlar, ihracat pazarı ya da *Lebensraum*,* yani politik tartışma yoluyla ve zor kullanmadan başarılması mümkün şeyler hususunda olmayacak. Ayrıca savaşın müzakerelerin *ultima ratio*'su** olmaktan çıktığı anlamına geliyor. Halbuki bir savaşın hedefleri müzakerelerin kesildiği noktada saptanırdı, dolayısıyla da müteakiben yapılan bütün askeri harekâtlar aslında politikanın başka araçlarla sürdürülmesinden başka bir şey değildi. Şimdi tehlikede olan husus, elbette ki pazarlığa asla konu edilemeyecek bir şeydir: bir ulusun ve o ulusa mensup insanların varoluşunun ta kendisi. Savaş işte tam bu noktada –düşman tarafların birlikte varoluşunu artık verili kabul etmediğinde, aralarındaki ihtilafı zor kullanarak çözüme kavuşturmaya çalışmakla yetinmediğinde– politik bir araç olmaktan cidden çıkar, bir imha savaşı olarak hem politikanın koyduğu sınırları ihlal etmeye hem de politikanın bizatihi kendisini imha etmeye başlar.

---

6 Arendt bu satırları yazdığında ABD ve SSCB arasında savaş ihtimali ciddi bir tehditti. (e.n.)

* Almanca terim Türkçeye genellikle yaşam alanı ya da hayat sahası olarak tercüme edilir. (ç.n.)

** (Lat.) *Ultima ratio regum*: Kralların son nedeni, nihai argümanı, son sözü vb. Savaşın başvurulması gereken son yöntem olduğuna işaret eder. Ceza hukukunun önemli geleneksel ilkelerinden biri olan *ultima ratio*, devletin cezalandırma gücünün sınırlandırılmasına vurgu yapar. Türkçeye genellikle son çare ya da son araç ilkesi olarak tercüme edilir. (ç.n.)

Bugün "topyekûn savaş" olarak adlandırılan söz konusu kavram, bildiğimiz üzere, ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğu o totaliter rejimler içinde türemişti; totaliter bir sisteme uygun tek savaş imha savaşıdır. Topyekûn savaş ilk olarak totaliter yönetimler altındaki uluslar tarafından ilan edildi ama böyle yaparak kendi eylem ilkelerini totaliter olmayan dünyaya kaçınılmaz bir şekilde dayattılar. Böylesine geniş kapsamlı bir ilke bir kez dünyaya girince, sınırlandırılması, örneğin totaliter ve totaliter olmayan ulusların arasında bir ihtilafla sınırlı kalması pratik olarak şüphesiz imkânsızdır. İlk başta Hitler'in Almanyası'na karşı bir silah olarak üretilmiş atom bombasının Japonya'ya atılmasıyla bu durum netlik kazandı. Gerçekten emperyalist bir güç olduğu halde totaliter bir rejim olmamış Japonya'nın vurulması, tek neden olmamakla beraber, öfkenin nedenlerinden biriydi.

Topyekûn savaşla gerçekten ne kastedildiğinin idraki ve topyekûn savaşın sırf totaliter yönetimler altındaki ülkeler ve onların sebep olduğu ihtilaflar açısından değil, tüm dünya açısından da şimdi bir *fait accompli** olduğunun fark edilmesi hem tüm politik veya ahlaki mülahazaların ötesine geçen korkuya hem de politik ve ahlaki tepkinin dolaysız ifadesi öfkeye mahsustur. Bütün bir halkın yok edilmesi ya da bütün bir medeniyetin yerle bir edilmesi, medeni dünyanın bağrında artık böyle olaylar vuku bulmadığından, Romalıların zamanından beri prensipte ve modern dönem içerisinde son üç dört yüzyıldır *de facto* [fiilen] olanaksız farz edilmişti; ne var ki kuvvetle muhtemelin meşum sahasına bir hamlede tekrar girdiler. Ve –Almanya'nın bombayı üretip kullanma ihtimalinden endişe duymamış olsaydılar, söz konusu biliminsanlarından birinin bile atom bombasını üretmeyi kesinlikle aklından geçirmeyeceği dikkate alındığı ölçüde– totaliter bir tehdide yanıt olarak doğmuşsa da, bu olasılık onu var etmiş nedenle hemen hemen hiç ilgisi bulunmayan bir gerçek haline birden gelivermişti.

Kayıt altına alınmış ve hatırlanan tarih açısından pek öyle sayılmasa da, modern dönemde belki de ilk kez şiddetli eylemin zaruri

* (Lat.) Tersine çevrilemez, geri dönülemez bir olgu, oldubitti, emrivaki. (ç.n.)

sınırları –kaba kuvvetin yol açtığı yıkımın ancak kısmi olabileceğini, dünyanın yalnızca belirli kısımlarını etkilemekle yetinmesi gerektiğini ve sayı nasıl belirlenirse belirlensin sadece belli sayıda insan yaşamına malolabileceğini, bütün bir ulusu yahut bütün bir halkı asla yok edemeyeceğini bildiren sınırları– aşılmıştır. Halbuki tarihte bütün bir halkın dünyasının dümdüz edildiği, kentinin duvarlarının yerle bir edildiği, erkeklerin katledildiği, geri kalan nüfusun köle olarak satıldığı çok sık görülmüştür; üstelik ancak modern çağın son yüzyıllarında insanlar böyle şeylerin meydana gelmesinin artık mümkün olmadığına inanmak istemiştir. Bunun politikanın birkaç ölümcül günahından biri olduğunu öteden beri neredeyse kesin olarak bilmişizdir. Bu ölümcül günah, ya da daha mütevazı bir ifadeyle, şiddetli eylemin zaruri sınırlarının aşılması iki hususta ileri gelir. İlki, cinayetin her halükârda ölmesi zorunlu yüksek ya da düşük sayıda insanla ilgili olmaktan çıkmasıdır, artık daha ziyade bütün bir halk ve onun politik teşekkülüyle ilgilidir; nitekim her ikisi de ölümsüz olma olanağını –sırf teşekkül dikkate alındığındaysa niyetini– barındırır. İlk hususla yakından bağlantılı ikincisiyse, burada şiddetin üretilmiş, yani belli bir noktada zorla doğmuş ve dolayısıyla zorla yeniden inşa edilmesi mümkün şeylere uygulanmakla sınırlı kalmayıp bu ürünler dünyasını mesken edinmiş tarihsel, politik bir gerçekliğe de uygulanmasıdır. Ne var ki bu gerçeklik bir ürün olmadığından yeniden inşa edilemez. Bir halk politik özgürlüğünü yitirdiğinde fiziksel olarak hayatta kalmayı başarabilse bile politik gerçekliğini yitirir.

Böyle bir durumda zail olan, üretim sonucu ortaya çıkan bir dünya değil, insan ilişkileriyle yaratılmış, eylem ve sözden mütevellit bir dünyadır. Bu dünya en gelip geçici maddeden, uçup giden sözcükler ve hemencecik unutulan edimlerden örülmüş olmasına rağmen öyle olağanüstü ve sağlam bir dirence sahiptir ki asla sona ermez, hatta bazı koşullarda, örneğin Yahudi halkının durumunda, elle tutulur mamul dünyanın kaybının ardından yüzyıllar boyu dayanabilir. Fakat bu istisnadır; eylemle kurulmuş ilişkiler sistemi, geçmişin halen hem konuşan hem de hakkında konuşulan bir tarih biçiminde yaşamaya devam ettiği sistem, ancak insanın ürettiği bir dünya içerisinde, orada onun taşlarının arasına yuvalanarak varolabilir; ta ki o taşlar

da konuşana ve konuşarak tanıklık edene değin – önce toprağı kazıp onları gün yüzüne çıkarmamız şart olsa bile. Daha dar bir anlamda politik âlemi oluşturan bu sahiden insani dünyanın tamamının kaba kuvvetle topyekûn ortadan kaldırılması gerçekten de mümkündür. Lakin bu dünya zordan doğmamıştır, doğuştan gelen yazgısı da zorla zail olmak değildir.

Bu ilişkiler dünyası hiç şüphesiz bireyin kudretinden ya da enerjisinden değil, çoğunluktan doğar; birçok insanın bir arada olmasından güç doğar, öyle bir güç ki karşısında en büyük bireysel kudret bile güçsüz kalır. Bu güç her tür etmenle zayıflatılabileceği gibi yenilenebilir de, ama ancak kaba kuvvetle, o kuvvetin topyekûn olması ve gerçek anlamda taş üstünde taş, birbirinin yanında duran hiçbir insan varlığı bırakmaması kaydıyla temelli ortadan kaldırılabilir. Her iki olasılık da totaliter yönetimde mündemiçtir, bu yönetim bireyleri kendi evlerinde tehdit etmekle yetinmez, tüm insanlar-arası ilişkileri ortadan kaldırmak üzere aynı zamanda sistematik terör uygular. Bu terör, stratejik açıdan önemli askeri hedefleri ortadan kaldırmakla yetinmeyip, ortadan kaldırma amacını gütmesi artık teknolojik anlamda mümkün olduğundan, insanlar arasında ortaya çıkmış tüm dünyayı ortadan kaldırmaya kalkışan topyekûn savaşta dengini bulur.

Batı medeniyetine mahsus politik teorilerin ve ahlaki kodların bir imha savaşını politik gereçler cephaneliğinin her daim dışında tutmaya çalıştığını ispatlamak nispeten kolay olurdu. Bu tür teori ve taleplerin pek de etkili olmadığının ortaya çıktığını göstermek muhtemelen daha da kolay olurdu. İşin tuhafı, en geniş anlamda, insanın kendi kendisinden talep ettiği medeni davranışlarla ilgili bu gibi şeylerin tabiatına gerçekten de Platon'un bir zamanlar dile getirdiği bir söz uygun düşüyor: Şiir bize sunduğu imgeler ve modellerle, "atalarımızın sayısız icraatını donatarak yeni nesilleri eğitir" (*Phaidros*, 245a). Antik dünyada, en azından salt politik anlamda, bu tür pedagojik donatımlara uygun en muazzam konu Troya Savaşı olmuştur; ne de olsa Yunanlar savaşın galiplerinde, Romalılarsa mağluplarında kendi atalarını görmüşlerdir. Ve bu yüzden, Mommsen'in onları adlandırmayı tercih ettiği tabirle, antikitenin "ikiz halkları" olmuşlardır; zira aynı biricik girişim her ikisinin de tarihsel varoluşunun baş-

langıcı sayılmıştır. Hatta Yunanların Troya'ya karşı, yakın zamana değin kentin hiç varolmadığına inanılmasını mümkün kılacak denli topyekûn bir yıkımla sona eren savaşı bugün bile hâlâ imha savaşının kök-örneği addedilebilir.

Öyleyse, bizi bir kez daha tehdit eden imha savaşının politik anlamını tasavvur ederek ilk önce elimizdeki örneklerin en kadimi ve onun donatımları hakkında düşünme fırsatı bulalım – zira kimi zaman birçok bakımdan hemfikir olmakla beraber bir o kadar da ters düşen Yunanlar ve Romalılar bu savaşı donatırken aynı zamanda politikanın aslında ne anlama geldiğini ve tarihte sahip olması gereken yeri hem kendileri adına hem de böylece bir yere kadar bizim için tanımlamışlardır. O halde öncelikle kritik önemi haiz olan, Homeros'un destanının mağlup insanı sükûtla geçiştirmemesi, Akhilleus kadar Hektor namına da tanıklık etmesidir; dahası hem Yunanların zaferi hem de Troyalıların yenilgisi tanrıların takdiriyle geri alınamaz biçimde önceden belirlenmiş olmasına karşın Akhilleus'u Hektor'dan daha büyük saymamış ve Yunanların savaş nedenini Troyalıların özsavunmasından daha haklı kılmamıştır. Homeros, kendi dönemine gelindiğinde yüzyılları geride bırakmış bu savaşı öyle bir üslupla metheder ki, o yok edilmişliği bile bir anlamda –yani şiirsel ve tarihsel anımsama babında– telafi eder. Homeros'un muazzam tarafsızlığı modern anlamda değerden-bağımsız bir nesnellik değil, daha ziyade tikel çıkarlardan tamamen arınmış bir özgürlük ve tarihin yargısı karşısında tam bağımsızlıktır. Üstelik Homeros, tarihin aksine, müdahil olanların yargısını ve onların büyüklük kavramını dayanak alır. Tarafsızlığı yalnızca Batı'nın tarihyazımının değil tüm tarihyazımının başlangıcında durur. Zira tarihten anladığımız şey herhangi bir yerde daha önce varolmamıştır, keza Homeros'tan beri, Homerik örnekten en azından dolaylı olarak etkilenilerek yazılmamış herhangi bir tarihe rastlanmamıştır. "Bazıları Helenlerin, bazıları ise barbarların eseri büyük ve harikulade icraatın nisyana terk edilmesini" (I, i) önlemek istediğini söyleyen Herodotos'ta da aynı fikre rastlarız – Burckhardt'ın bir keresinde doğru bir biçimde ifade ettiği üzere, bu fikir "bir Mısırlının ya da Yahudinin aklına katiyen gelmezdi" (*Griechische Kulturgeschichte*, III, s. 406).

Gayet iyi biliyoruz ki, imha savaşlarını politik savaşlara dönüştürme yolunda Yunanların gösterdiği çaba, Homeros'un tarihsel anımsamasından ve mağlup edilip yok edilenlerin kesin surette şiirsel kurtuluşundan öteye geçememiştir; hatta en nihayetinde Yunan kent devletlerinin yıkımına da böyle bir dönüşümü gerçekleştirmekte yetersiz kalmaları yol açmıştır. Konu savaş olduğunda, Yunan *polis*'i, politik olanı tanımlama tarzı itibarıyla farklı bir yol seçti. Önceden gördüğümüz üzere Yunanlar, *polis*'i Homerik *agora* etrafında, özgür insanların toplandığı ve söyleştiği yerde oluşturdular; böyle yaparak da hakikaten "politik" olanı –yani *polis*'e ait olan ve dolayısıyla bütün barbarların ve özgür olmayan diğerlerinin men edildiği şeyi–, bir araya gelmenin, beraber var olmanın, bir şey üzerine karşılıklı konuşmanın bu dünyasının merkezine oturttular. Ayrıca bütün bu arenayı, eşitler arasında hüküm süren, her şeyi zora ya da zorlamaya başvurmadan belirleyen ikna etme ve etkileme gücünün, ilahi Peithō'nun alametifarikasının altında gördüler. Öte yandan, savaş ve gerektirdiği kaba kuvvet, *polis*'in yurttaşları arasında doğmuş ve geçerliliğe sahip olmuş hakikaten politik olandan bütünüyle dışlanmıştı. *Polis* başka devletler ve kent devletleriyle uğraşırken bir bütün olarak zor kullanarak eyledi, dolayısıyla da kendi nazarında "politika odaklı olmayan" [*unpolitical*] bir tarzda eyledi. Sonuç olarak, hatta zaruri olarak, bu tür askeri eylem, hükümdar olmadıkları gibi tebaa da olmayan insanların temel eşitliğini geçersiz kıldı. Emir ve itaate mahal vermeden savaşmak mümkün olmadığından, dahası askeri kararlar münazaraya ve iknaya konu olamayacağından, Yunanların baktığı açıdan savaş politik olmayan bir alana aitti. Bizim dış politika olarak anladığımız her şey o alana aitti. Burada savaş politikanın başka araçlarla sürdürülmesi değil, bilakis tam tersidir: Antlaşmaların müzakere edilip sonuca bağlanması, savaşın başka araçlarla, kurnazlık ve aldatmaca yoluyla sürdürülmesi olarak anlaşılır.

Ne var ki Homeros'un Yunan *polis*'inin gelişimi üzerindeki nüfuzu, gerçekte yalnızca zorun politik arenadan olumsuz ihracından ibaret olanda eriyip gitmedi; o dışlama sonucunda değişen bir şey de olmadı zaten, savaş eskiden olduğu üzere, "güçlü olan gücünün yettiğini yapar, zayıf olansa katlanması gerekene katlanır" (krş. Thuky-

dides, V, "Melian Diyaloğu") ilkesi uyarınca yürütülmeye devam etti. Ozanın Troya Savaşı tasvirinin azami Homerik etkisini *polis*'in mücadele kavramını kendi örgütsel biçimine yalnızca meşru bir arayış olarak değil, bir bakıma insani komünal etkinliğin en yüksek biçimi olarak da dahil etmesinde bulmak mümkündür. Genelde Yunanların agonistik ruhu denilen ve Yunanların altın çağının birkaç yüzyılı boyunca her entelektüel sahada dehanın tarihte başka herhangi bir yerde görülenden çok daha büyük ve kayda değer bir yoğunlukta bulunduğu olgusunu açıklamamıza (böylesi şeylerin açıklanması mümkünse eğer) şüphesiz yardımcı olan şey, kişinin kendini her zaman ve her yerde en iyi olarak ispatlama uğraşından ibaret değildi asla. Homeros'un bizzat bahsettiği bu konu Yunanlar için gerçekten öyle manidardı ki, dillerindeki karşılığı *aristeuein* (en iyi olmak) fiilinin sadece çabalamak değil, bütün hayatı oluşturan bir etkinlik olarak da anlaşılması mümkündü. İnsanlar arasındaki bu tür bir rekabete model olarak hâlâ Akhilleus ile Hektor'un mücadelesi göz önünde bulunduruluyordu; kimin kazanıp kimin kaybettiği bir yana, her birine kendini gerçekte nasılsa öyle gösterme, diğer bir deyişle gerçeklik içinde görünerek tamamen gerçek olma fırsatı tanıyan bir mücadele. Keza Yunanlar ile Troyalılar arasındaki savaş ilk kez her iki tarafın da kendisini gerçekten göstermesine fırsat tanıması itibarıyla hemen hemen aynısına delalet eder. Savaş aynı zamanda tanrıların hem yeryüzünü kasıp kavuran muharebeye tam anlamını veren hem de mahvolmaya mahkûm olunduğunda bile bir ilahilik unsurunun iki tarafın da saflarında mevcut olduğunu açıkça ortaya koyan kavgasını yansıtır. Troya Savaşı'nın iki tarafı vardır; Homeros bu savaşı Yunanların gözünden olduğu kadar Troyalıların gözünden de görür. İki tarafı olan her şeyin gerçek görünümünü ancak mücadele içinde sahnelediğini göstermenin bu Homerik tarzı Herakleitos'un "Savaş her şeyin babasıdır" (fragman B 53) ifadesinin de ardında yatar. Burada savaşın kaba kuvveti, tüm korkunçluğuyla, doğrudan doğruya insanların üstün kuvvetinden ve dayanıklılığından kaynaklanır; insanlar doğuştan gelen enerjilerini ancak bir şeyin ya da birinin kendilerine karşı çıkması ya da cesaretlerini sınaması halinde gösterirler.

Homeros'ta adeta farklılaşmamış görünen iki unsur –büyük işlerin pür kudreti ve onlar eşliğinde dile gelen büyük sözlerin insanı darmaduman eden gücü, bir olup, onları gören ve işiten insan meclisinin gönlünü çelenler– daha sonra birbirinden kesin surette ayrılmış olarak seçilebilir: Yunanların bir araya gelip şiddet içermeyen bir gövde gösterisini takdir etmesinin tek vesilesi olan atletizm yarışlarında, bir de hitabet yarışmalarında ve bizatihi *polis*'te gerçekleşen sonu gelmez sözel alışverişte. Homeros'un eserinde şeylerin teke tek [erkek erkeğe] çarpışmada var olan iki taraflı [iki cepheli] görünüşü, ikinci durumda sadece konuşmanın alanında meydana gelir. Öyle ki, burada her zafer Akhilleus'unki kadar müphem, her yenilgi Hektor'unki kadar takdire şayan olabilir. Seçtikleri taraf uyarınca hatipler muhakkak şahsiyetlerini açığa vururlar, zira her ne kadar "nesnel" gibi görünse de her konuşma, tanımlanması zor olmakla beraber mücbir doğasına özgü bir biçimde, konuşmayı yapanı ister istemez ifşa eder. Ne var ki hitabet yarışmaları hatiplerin karşılıklı savunduğu iki tarafla sınırlı kalmaz. Burada Homeros'un Troya Savaşı şiirinde sunduğu iki taraflılığın aynısı, ele alınan konuların muazzam çokkatmanlılığına bürünür ki, bu konular pek çok kişi tarafından pek çok başka kişinin huzurunda konuşuldukları ölçüde, deyim yerindeyse tüm veçhelerini ifşa etmek zorunda kaldıkları kamu ışığında gün yüzüne çıkarlar. Büsbütün aynı konu ancak böyle bir çokkatmanlılık içinde tüm gerçekliğiyle görünebilir. Öyleyse her konunun onu tartışan ne kadar insan varsa o kadar çok tarafı bulunduğunu ve o kadar çok perspektif içinde görünebileceğini unutmamak gerekir. Yunanlara göre kamusal politik mekân herkes için ortak (*koinon*) olduğundan, yurttaşların toplandığı mekân olduğundan, her şeyin ilk olarak çoktaraflılığı içinde fark edilebildiği bir âlemdi. Aynı şeyi önce birbirine karşıt iki taraftan ve sonra her taraftan görme yeteneği –nihayetinde, antik dünyada eşi benzeri bulunmayan, tutku yoğunluğu günümüzde bile yakalanamayan Homerik taraf sızlığa dayalı yetenek– aynı zamanda Sofistlerin bazı hünerlerinin temelinde yatar. Platon'un izinden giderek Sofistleri ahlaki gerekçelerle kınarsak, insan düşüncesini dogmanın kısıtlamalarından kurtarmada sergiledikleri bu hünerlerin önemini azımsamış oluruz. Fakat yine de politik âlemin *polis* marifetiyle ilk muvaffak yaratımı açısın-

dan Sofistlerin olağanüstü argümantasyon becerisi ikincil önemdedir. Burada önemli olan husus, argümanları tersine çevirebilmek ve önermeleri tepetaklak edebilmek değildir, konuları farklı taraflardan –yani politik olarak– hakikaten *görme* yeteneğini kazanmış olmaktır daha ziyade. Öyle ki, bunun sonucunda insanlar gerçek dünyanın sunduğu birçok olanaklı perspektifi nasıl olumlayacaklarını anlamış olurlar; büsbütün aynı konunun bu perspektiflerden görülmesi mümkündür ve bütünlüğüne rağmen görüşlerin müthiş çeşitliliği içinde görünür. Bu şahsi çıkarları öylece bir kenara koymamızdan çok daha fazlasıdır, hem öylesi sadece negatif bir kazanç doğurur. Üstelik bizler kendi çıkarlarımızla olan bağımızı koparark hem dünyayla bağımızı hem de onun nesnelerine ve onda vuku bulan meselelere olan bağlılığımızı kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Aynı şeyi çeşitli görüş noktalarından görme yeteneği insan dünyasında durur; doğanın bize bahşettiği görüş noktasının, aynı dünyayı paylaştığımız bir başkasınınkiyle değiştirilmesinden ibarettir, sonucunda da zihin dünyamızda fiziksel dünyamızdaki hareket özgürlüğüne koşut tam bir hareket özgürlüğü doğar. Başkalarını etkileyip ikna edebilmek, *polis* yurttaşlarının politik olarak etkileşime girme tarzı, kişinin görüş noktasına ya da bakış açısına –ne zihnen ne de fiziken– geri dönülemez bir şekilde bağlı olmayan bir özgürlük türünü varsaymıştır.

Yunanların biricik ideali, böyle olması hasebiyle de bilhassa politik bir beceriye yönelik ölçütü, *phronēsis*'de, yani politik insanın (o dünyada hiç varolmamış devlet adamının değil *politikos*'un)[7] içgörüsünde yatar; söz konusu içgörünün bilgelikle pek az ilgisi bulunur, öyle ki Aristoteles onu açıkça filozofların bilgeliğiyle karşıtlık içinde tanımlayabilmiştir. Politik bir meseleye yönelik böyle bir içgörü, bir meselenin görülebileceği ve değerlendirilebileceği tüm olanaklı görüş noktalarına ve bakış açılarına dair olası en geniş genel bakıştan başka bir anlama gelmez. Aristoteles'in politik insanın temel erdemi saydığı *phronēsis*'den sonraki yüzyıllarda neredeyse hiç söz edilmemiştir. Kant'ın yargı yetisi olarak ortak duyu tartışmasına dek bir daha karşımıza çıkmaz. Kant ona "genişletilmiş zihniyet" der ve "başka her

7 Platon'un daha önce alıntı yaptığımız kitabı *Devlet Adamı*'nın Yunanca adı *Politikos*'dur. (e.n.)

bir kişinin konumundan düşünme" (*Yargı Yetisinin Eleştirisi*, § 40) yeteneği olarak sarih bir şekilde tanımlar. Politik erdemin bu en mükemmel örneğinin Kant'ın politik felsefesinde, yani kategorik imperatif [koşulsuz buyruk] kavramını geliştirmesinde neredeyse hiç rol oynamaması ne yazık ki Kant'a has bir özellik olarak kalır. Kategorik imperatifin geçerliliği "kendinle uyumlu düşünmekten" kaynaklanır, yasaları koyan olarak akıl da başka kişileri değil, kendisiyle çelişki içinde olmayan bir benliği önvarsayar sadece. Aslını ararsanız Kant'ın felsefesindeki gerçek politik yeti, yasa koyan akıl değil, genişletilmiş bir zihniyet içinde "öznel (kişiye) özel koşullarına" üstün gelme gücüne sahip yargıdır.[8] *Polis*'in durumunda, politik insan, onu ayırt eden karakteristik fazilet göz önüne alındığında en özgür insandı aynı zamanda. Zira tüm görüş noktalarını dikkate almasına olanak tanıyan içgörüsü sayesinde en geniş hareket özgürlüğüne nail olmuştu.

Bununla beraber, politik insanın özgürlüğünün kesin olarak diğerlerinin mevcudiyetine ve eşitliğine dayandığını akılda tutmak önemlidir. Bir şeyin kendini birçok veçhesi altında açığa vurması ancak ona kendi muhtelif perspektiflerinden bakan akranların mevcudiyetinde mümkün olur. Başkalarının ve onların tikel kanaatlerinin eşitliği her nerede geçersiz kılınırsa, misal her şeyin ve herkesin tiranın görüş noktası uğruna gözden çıkarıldığı tiranlıkta, tiran da dahil özgür hiç kimse kalmaz ve içgörü becerisine sahip herhangi birine rastlanmaz. Dahası, politik insanın özgürlüğünün ferasetli içgörüyle örtüşen en yüksek biçiminin bizim irade özgürlüğümüzle ya da Romalıların *libertas*'ıyla ya da Hıristiyanların *liberum arbitrium*'uyla* pek alakası

8 1970'te Arendt, kendi deyimiyle, Kant'ın "yazılmamış" politik felsefesi hakkında dersler verdi. Krş. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1982). (e.n.) [Türkçe metin için bkz. *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çev. Devrim Sezer ve İsmail Ilgar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019 – ç.n.]

* (Lat.) Özgür irade, özgür yargı, özgür seçim vb. Genel olarak iradenin özgürlüğünü vurgulayan terim. Bununla birlikte, Augustinus'un eserinde iradenin yetilerinden özellikle biri, seçme yetisi yüceltilmiştir. Dolayısıyla *De Libero Arbitrio* "İradenin Özgür Seçimi Üzerine", "Seçme Özgürlüğü Üzerine", "İstencin Özgür Tercihi Üzerine" olarak tercüme edilmiştir. (ç.n.)

yoktur – hatta alakası yok denecek kadar az olduğundan Yunan dilinde bu mefhumları karşılayan bir sözcük de bulunmaz. Kendi yalıtılmışlığı içinde birey hiçbir zaman özgür değildir, ancak *polis*'e adım atıp da orada eyleme geçtiğinde özgür olabilir. Özgürlük bir insana ya da insan tipine –örneğin barbarların aksine Yunanlara– atfedilen bir onur nişanı halini almadan önce, insan varlıklarının örgütlenme tarzının bir niteliğidir ve başka bir şey değildir. Özgürlüğün kaynaklandığı yer asla insanın içerisinde –o içerisi her ne olursa olsun– değildir, ne de iradesinde, düşünmesinde veya hislerindedir; farklı bireylerin bir araya gelmesi kaydıyla insanlar arasında ortaya çıkan ve onlar bir arada kaldığı müddetçe varolmayı sürdürebilen mekândadır. Özgürlüğün bir mekânı vardır, o mekâna kabul edilmiş herkes özgürdür ve dışında bırakılmış herkes özgürlükten mahrumdur. Kabul edilme hakkı ve dolayısıyla özgürlük insanın yaşamını en az zenginlik ve sağlık kadar belirlemiş bir tasarruftur.

Öyleyse Yunan düşünme tarzı uyarınca özgürlük bir yerde köklenmişti, bir mevzie bağlı ve onun boyutlarıyla sınırlıydı; dahası özgürlüğün mekânının sınırları kentin, *polis*'in duvarlarına ya da daha kesin bir ifadeyle, kentin içerisinde bulunan *agora*'ya denk düşüyordu. O sınırların dışında öncelikle yabancı topraklar yatıyordu, orada kişi artık yurttaş ya da daha doğrusu politik insan olmadığından özgür de olamazdı; ikinci olarak ise, özgür olmanın yine mümkün olmadığı özel hane geliyordu, zira orada kişinin dengi biri mevcut değildi, oysa özgürlüğün mekânını salt eşitler oluşturabilirdi. Bu ikinci husus, Romalıların politikayı, kamu işlerini, *res publica*'yı* veya cumhuriyeti neyin oluşturduğuna dair epeyce farklı kavramı için aynı ölçüde büyük öneme sahipti. Romalılar açısından aile, kişinin özgür olmadığı bir mekândı; o kadar ki, daha önce de gördüğümüz üzere Mommsen *familia* sözcüğünü "esaret" diye tercüme edebilmişti. Lakin bu esaretin iki sebebi vardı: Birincisi, *pater familias*'ın [aile reisinin] kalabalık hanesine –karısının, çocuklarının ve kölelerinin *familia*'yı oluşturduğu o yere– gerçek bir monark ya da despot gibi hükmetmesi, onu karşısında özgürlük içinde görünebileceği eşitlerden mahrum bırakmıştı.

* (Lat.) Kamusal şey, kamu malı, ortak iyi temelinde meşru yönetim, devlet. (ç.n.)

İkincisi, tek adamın yönetimindeki bir hanenin bir bütün oluşturması şart olduğundan, böyle bir bütünlük de ancak çatışan çıkarlar, görüş noktaları, bakış açıları sayesinde bozulabileceğinden, mücadeleye ya da rekabete hiç müsamaha gösterilmezdi. Hal böyle olunca da, –özgür olmanın, özgürlük içinde eylemenin ve konuşmanın hakiki tözünün özgürce dolaşabilmekle bir olduğu– veçheler çokluğu [çokboyutluluk] kendiliğinden bertaraf olmuştur. Kısacası, *polis*'in komünal yaşamı için özgürlük ve mücadele ne kadar elzemse aile dahilinde bir arada yaşamak için bir o kadar elzem olan bölünmez bütünlüğün önşartı da özgürlükten mahrumiyetti. Bu durum, insan ilişkilerinden kaba kuvvet ve mecburiyet ilkesinin* dışlandığı tek yer olan politikanın özgür arenasının bir ada gibi görünmesine neden olur. Bu küçük mekânın dışında kalan her şey –bir yanda aile, diğer yanda ise *polis*'in kendisinin öteki politik birimlerle olan ilişkileri– mecburiyet ilkesine ve üstün kuvvetin sağladığı hakka tabi kalır. Dolayısıyla, antikitenin bakış açısına göre, bireyin statüsü belli bir zamanda dolaştığı mekâna öyle derinlemesine bağlıydı ki, Romalı bir babanın yetişkin oğlu olarak bir erkek, "babasına tabiydi [ama] aynı zamanda bir yurttaş olarak kendini babasına emreder bir konumda bulabilirdi." (Mommsen, s. 71)

Hareket noktamıza geri dönelim. Troya'nın yok olduğu savaşı Homeros'un donattığı şekliyle derinlemesine düşünmeye ve hem dünyayı hem de politik alanı ortadan kaldıran yok edici kaba kuvvet unsuruyla Yunanların nasıl başa çıkabildiğini değerlendirmeye çalışıyorduk. Görünüşe bakılırsa Yunanlar –hem Akhilleus'un hem de Hektor'un arz-ı endam edebilmesinin ve kim olduklarını ispat edebilmelerinin koşulu olan– mücadeleyi kaba kuvvetin esas yuvasının bulunduğu savaşın askeri dünyasından soyutlamış, böyle yapmakla da mücadeleyi hem *polis*'in hem de politik alanın bütünleştirici bir bileşenine çevirmişti. Bununla beraber, o sırada şiddetle süregelen herhangi bir savaşta yenilgiye ve hezimete uğramış olanların başına ne gelebileceğine dair kaygılanmak Yunanların ozanlarının ve tarihçilerinin takdirine bırakılmıştı. Ayrıca şunu da belirtelim ki, bu sayede, eserlere mahal vermiş fiiller değil, bizatihi eserler *polis*'in ve onun po-

* (İng.) *Principle of coercion*. (ç.n.)

litikasının parçası haline gelmişti. Tıpkı meslekleri düşünüldüğünde kendileri eşit veya özgür yurttaş sayılmasa da eserleri kamusal politik âlemin ister istemez somut, dünyevi bileşenleri haline gelen Phidias ve başka sanatçıların durumunda olduğu gibi. Gelgelelim sivrilmek, her daim en iyi olmak, ölümsüz şana mazhar olmak yolunda gösterdiği sonu gelmez gayret içinde Akhilleus figürü, Yunan'ın kendi *polis*'inde bir insan tipi olarak ayırt edilmesinin ölçütü olarak kaldı. Genelde çoğunluğun, özelde ise birçok eşitin elzem mevcudiyeti –yani Homerik toplanma yeri olarak *agora*– Troya'ya karşı düzenlenen seferde bir gerçeklik halini alabilmişti, çünkü birçok "kral", diğer bir deyişle, hanelerinin tecrit edilmişliği içinde yaşayan özgür insanlar büyük bir girişime katılmak üzere bir araya gelmişti. Her biri bu işte yer alıyordu çünkü evden ziyadesiyle uzakta ve hanenin kapatılmışlığının dışında şan kazanmak ancak böylesine müşterek bir çaba sayesinde mümkündü. Oysa kahramanların bu Homerik bir araya gelişi, kendi zaman zarfında büründüğü tam anlamıyla maceraperest karakterden sıyrılmıştı. *Polis* Homeros'un *agora*'sına sıkı sıkıya bağlıdır ama bu toplanma yeri artık kalıcıdır; işini bitirdikten sonra yoluna devam edecek ve büyük işlerine ve sözlerine dayanarak haklı olarak talep ettiğini –ölümsüz şanı– ona tanrılar ile insanların huzurunda bahşedecek bir ozan gelene değin beklemek zorunda olan bir ordunun kamp yeri değildir artık. Ama Perikles'in Thukydides tarafından aktarılan söylevinden de bildiğimiz üzere, artık kemale eren *polis*, kaba kuvvet kullanmadan ve ölümlülerin ölümsüz olabilmesinin yegâne yolu şöhretin garantisini veren ozanların ya da âşıkların yardımı olmadan aynı mücadeleye girmeyi umuyordur.

Romalılar, birincisi, halk olarak kökenlerini aynı olaydan, Troya Savaşı'ndan aldıklarından, ikincisi kendilerini Romulus'un değil Aeneas'ın ahfadı saymaları bakımından (tıpkı Yunanların da kendilerinin Akhaların soyundan geldiklerine inanmaları gibi) Yunanların ikiz halkıydı. Bu itibarla Romalılar politik varoluşlarının izini kasıtlı olarak bir yenilgiye kadar sürdüler. Yabancı toprakta yeni bir kentin kuruluşu bu yenilgiden ileri geldi; bu yeni ve hiç işitilmemiş bir şeyin değil, eski bir şeyin yenilenmiş kuruluşuydu. Yeni bir anayurdun, Aeneas'ın babası ve oğluyla beraber denizaşırı Latium'a kaçma-

dan önce kurtardığı Troya'nın kraliyet ocağının tanrıları için, *penates* için yeni bir evin kuruluşuydu. Yunanlar, Sicilyalılar ve Romalıların Troya destanını donatan teferruatlarından feyz alan kendi nihai yorumunda Vergilius'un dediği gibi, burada maksat, Hektor'un yenilgisini ve Troya'nın yıkılışını öncesine döndürmekti: "Başka bir Paris başka bir yangın alevlendiriyor, yeni baştan yakıp kül edecek Pergama'yı." (*Aeneid*, viii, 321 f)* Aeneas'ın görevi budur. Mademki odak noktası bu görev, o zaman destanın asıl kahramanı Akhilleus değil, Danaoların zaferini on uzun yıl boyunca tanımamış Hektor'dur. Fakat bu çok da önemli değildir. Asıl önemli olan husus, Troya Savaşı'nın İtalyan toprağı üzerinde böylece yinelenmesinin Homeros'un şiirindeki ilişkileri tersine çevirmesidir. Aeneas hem Paris'in hem de Hektor'un halefi olsa bile, tutuşturduğu ateş yine sadece bir kadın uğrunadır ama kocasını aldatan Helen değil, gelini Lavinia'dır bu kadın. Dahası Hektor gibi Aeneas da bir Akhilleus'un, kendini açıkça bu sıfatla tanımlayan Turnus'un amansız gazabına uğrar: "Anlatırsın Priamos'a, bir Akhilleus da burada varmış."** (*Aeneid*, ix, 742) Fakat savaşa tutuşunca Turnus (Akhilleus) kaçar, Aeneas (Hektor) peşine düşer. Keza nasıl ki Homeros'un yorumunda Hektor besbelli şan şöhreti her şeyin üstünde tutmayıp "aile sunaklarının muhafızı olarak savaşırken can vermişse," Aeneas'ın durumunda da, onu Dido'dan ayrılmak zorunda bırakan, büyük işlerle şan kazanma beklentisi değildir, nitekim "övgü acıya ve çabaya değmez." (*Aeneid*, ix, 232 ff) Asıl neden, oğlunu ve zürriyetini düşünmesidir, itibarı ve Romalıların nezdinde yeryüzü ölümsüzlüğünün güvencesi soyunun devamı için duyduğu kaygıdır.

Roma'nın politik varlığının Troya'da ve Troya'yı girdabına alan savaşta nasıl doğduğunun –ilk olarak geleneksel bir destan biçiminde ama sonra kasten donatılmış çok daha zengin biçimlerdeki– hikâyesi kuşkusuz Batı tarihinin en kayda değer ve hayret verici olayları arasındadır. Sanki hayata geçirilmiş pür bir gerçeklik kendisini Homeros'un

* Krş. İsmet Zeki Eyuboğlu çevirisi: "Başka bir Paris, o da yeni bir yıkım getirecek, Pergama'nın başına, taşıyacak yangın çıkaran ışıldağı." (*Aeneas*, vii, 321) Bkz. Vergilius, *Aeneas*, İstanbul: Payel Yayınları, 1995, s. 194. (ç.n.)

** *A.g.e.*, s. 258. (ç.n.)

şiirinin ruhsal ve şiirsel ikirciklliliğinin ve taraf sızlığının yanına yerleştirmiş, sanki tarihte daha önce hiç gerçekleşmemiş ve görünüşe göre gerçekleşmesi de mümkün olmayan bir şey gerçekleşmişti: mağlubun davası için tam adalet. Üstelik Cato'yla beraber daima "*victrix causa diis placuit sed victa Catoni*" (muzaffer dava tanrıları, mağlup davaysa Cato'yu memnun etti) diyebilmiş sonraki nesillerin değil, bizzat tarihin seyrinin mahkemesinde. Homeros'un mağlup olanların şanını dillendirmesi ve bir methiye şiirinde bir ve aynı olayın nasıl da iki tarafı olabileceğini, dahası şairin bir tarafın zaferini öteki tarafı bir kez daha deyim yerindeyse ezmek ve katletmek üzere kullanmaya niçin hakkı olmadığını göstermesi zaten başlı başına son derece eşsiz ve benzersizdir. Yunanlarla ilk belgelenmiş karşılaşmalarında Romalıların Troyalıların halefleri olarak, akraba oldukları kabilelerden İlyanlarla (*Ilians*) ittifak kurduğunu hatırladığımızda, bir halkın kendini anlamlandırmasının, gerçekliğinin ne denli önemli ve ayrılmaz bir parçası olduğunu anlamamız kolay olur. Ama bu kabilden bir şeyin gerçek dünyada bilfiil ifade bulması bir nebze daha hayret vericidir. Zira Batı tarihinin en başında gerçekten de Herakleitos'un "her şeyin babası" olarak savaş tanımına uyan bir savaş meydana gelmiş gibidir; ne de olsa tek bir olayı kökensel olarak karşıt her iki boyutuyla tarih içinde tezahür etmeye zorlamıştır. O zamandan beri duyusal ya da tarihsel politik dünyada hiçbir şey tüm boyutları keşfedilene, tüm tarafları açığa çıkana ve insan dünyası dahilinde olabilecek her görüş noktasından onaylanıp açık seçik ifade edilene dek bizim açımızdan bir varlık ya da bir olay olarak tam gerçeklik kazanmamıştır.

Bir imha savaşının gerçekten ne hakkında olduğunu ve tüm ahlaki mülahazaları tamamıyla bir kenara bırakarak ona niçin politika içinde bir yer ayrılamayacağını belki ancak Romalıların önceki bir yok oluşu tersine çevirmek için yangının yeniden alevlendirildiği bu perspektifinden anlayabiliriz. Bir şeyin hem tarihsel-politik hem de duyusal dünya içerisinde ancak kendini tüm cihetleriyle gösterebilmesi ve algılanabilmesi halinde gerçek *olduğu* şayet doğruysa, gerçekliği olanaklı kılmak için bile ve devamlılığını güvenceye almak üzere bir bireyler ya da insanlar çoğulluğu ve görüş noktaları çoğulluğu daima mevcut olmalıdır. Başka bir deyişle, dünya ancak perspektifler

varsa varlığa gelir; dünyevi şeylerin düzeni sıfatıyla ancak verili herhangi bir zamanda bir öyle bir böyle görülürse varolur. Dünyadaki tikel konumundan –husule gelmiş olsa da yinelenmesi kolay kolay mümkün olmayan bir konumdan– kaynaklı eşsiz bir dünya görüşü sunan bir halkın ya da ulusun hatta belirli bir insan zümresinin yok edilmesi halinde, yalnızca bir halk, bir ulus ya da belli sayıda birey zail olmaz, esasen ortak dünyamızın bir kesiti, şimdiye dek bize kendini ifşa etmiş bir boyutu, bir daha hiç açığa çıkmamak üzere ortadan kaldırılmış olur. Öyleyse yok oluş bir dünyanın sonu demek değildir; yok olan beraberinde onu yok edeni de götürür. Aslını söylemek gerekirse, politika insanlardan ziyade onların arasında varlığa gelen ve onlardan sonra da ayakta kalan bir dünyayla ilgilidir. Yıkıcı olduğu ve dünyaların sona ermesine neden olduğu ölçüde politika kendini de yıkıma uğratır, yok eder. Başka türlü söylersek, dünyada birbirleriyle belli bir ilişki içinde bulunan insanlar çoğaldıkça, aralarında oluşacak dünya da çoğalacak ve o dünya daha geniş ve daha zengin olacaktır. Bir ulusta, herkesi barındıran, kendini herkese eşit ölçüde sunan aynı dünyaya bakacak ne kadar çok görüş noktası varsa, o ulus dünyaya o kadar açık ve dünya için o kadar kayda değer olacaktır. Tam aksine, yeryüzünde yalnızca bir ulusun kalmasıyla sonuçlanmış bir afet meydana gelmiş olsaydı, dahası o ulus içerisinde işler herkesin her şeyi aynı perspektiften gördüğü ve anladığı, birbirleriyle mutlak fikir birliği içinde yaşadığı raddeye varmış olsaydı, dünya tarihsel-politik anlamda sona ermiş olurdu. Yeni kıtalarda Avrupalı kâşifler tarafından ilk keşfedildiklerinde yavan hayatlarını sürdürmekte olan ve sonra Avrupalıların ya insan dünyasının içine çektiği ya da onların da insan varlıkları olduklarının hiç farkına varmadan kökünü kazıdığı kabilelerle ne kadar ortak yanımız bulunmuşsa, yeryüzünde yalnız kalan bu dünyasız insanlarla da ancak o kadar ortak yanımız olurdu. Diğer bir deyişle, hakiki anlamda insan varlıkları ancak bir dünyanın bulunduğu yerde varolabilir, hakiki anlamda bir dünya da yalnızca, insan ırkının çoğulluğunun tek bir türün çoğalmasından ibaret değil fazlası olduğu yerde mümkündür.

Bu nedenledir ki, Roma ulusunun politik, tarihsel varoluşunu dayandırdığı Troya Savaşı'nın İtalyan toprağı üzerinde tekrarlanışının,

bozguna uğramış olanların bir kez daha yok edilmesiyle değil, bir ittifak ve antlaşmayla sonuçlanması çok büyük bir öneme sahiptir. Burada meselenin eski yangını yeniden körüklemek, önceki sonucu yinelemek olmadığı kesindi, bilakis savaşın büyük yangınına yeni bir son icat etmekti asıl mesele. Antlaşma ve ittifak, hem kökenleri hem de Romalıların bu kökenlere hayli tafsilatlı nakşettiği anlam itibarıyla, uluslar arasında savaşla yakından bağlantılıdır; ayrıca Romalıların görüşüne göre, tabiri caizse her savaşın tabii arayışını temsil ederler. Bunda yine Homerik bir nitelik var gibidir ama belki de Troya destanlarına nihai şiirsel biçimini vermeye koyulduğu sırada Homeros'tan bile önce gelen daha eskiden kalma bir şeydir. İnsanlar arasındaki en hasmane karşılaşmanın bile müşterek bir şeye yol açabileceğine dair bir farkındalık içerir. Bu ortaklık tam da bir zamanlar Platon'un "Yapan nasıl yapıyorsa, katlanan da öyle katlanır" (*Gorgias*, 476d) biçiminde ifade ettiğinden kaynaklanır. Gerçekten de durum tam olarak budur, bu yüzden de fiiliyat ve mağduriyet sona erdiğinde aynı olayın iki tarafı olabilirler. Bu da olayın kendisinin bir çatışma olmaktan artık çıktığını, ilk olarak ozanın yâd edip metheden nazarına ya da tarihçinin geçmişe dönük bakışına ifşa olmuş başka bir şeye dönüştüğünü ifade eder. Fakat politik açıdan, çatışmanın parçası olan hasmane karşılaşmanın insanlar arasında bir karşılaşma olarak kalabilmesi, bozguna uğrayanlar yok edilmeden savaşın kesintiye uğraması ve savaştan farklı tür bir karşılaşmanın doğmasıyla mümkün olabilir ancak. Her barış antlaşması, gerçek bir antlaşmadan çok yenilen tarafa zorla kabul ettirilen bir dizi ağır şart dahi olsa, yalnızca şeylerin husumetler baş göstermeden önce varoldukları şekilde yeniden düzenlenmesiyle ilgili değildir, aynı zamanda husumetler sürerken zuhur eden, hem yapanların hem de katlananların paylaştığı yeni bir şeyin gebe olduğu yeni bir düzenle de ilgilidir. Düpedüz yok etmenin/edilmenin bu şekilde farklı ve kalıcı bir şeye dönüştürülmesi Homeros'un bozguna uğrayanların şan ve şöhretinin silinip gitmesine izin vermeyen ve Akhilleus adını Hektor adına ebediyen bağlayan tarafsızlığında zaten mevcuttur. Ama hasmane bir karşılaşmanın böylesi bir dönüşümü Yunanlara kalırsa münhasıran şiir ve hafızayla sınırlıydı ve doğrudan bir politik etki sağlayamamıştı.

Antlaşma ve ittifakın tarihsel olarak Roma kökenli merkezi politik kavramlar olmalarından ibaret değildir durum; her iki fikrin hem Yunan zihniyetine hem de o zihniyetin *polis*'in politik âlemine ait gördüklerine son derece yabancı olduğu da bir o kadar doğrudur. Troya soyundan gelenler İtalyan toprağına vardığında olagelen şey, politikanın tam da sınırlarına eriştiği ve Yunanlar arasında sona erdiği yerdeki gelişiminden ne eksik ne fazlaydı. Romalılarla beraber politika bir kent içerisinde eşit rütbede yurttaşlar arasında değil, daha ziyade, ilk olarak savaşta bir araya gelmiş, birbirine yabancı ve uyum gözetilmeksizin eş koşulmuş insanlar arasında gelişti. Daha önce belirttiğimiz üzere, mücadelenin ve onunla birlikte savaşın Yunanlar açısından da politik varoluşun başlangıcını mimlediği doğrudur, fakat ancak çatışma vasıtasıyla kendileri olmaları ve sonrasında kendi tabiatlarını korumak üzere bir araya gelmeleri halinde böyledir. Romalılar açısından aynı mücadele hem kendilerini hem muhaliflerini tanımalarının aracına dönüşmüştü. İşte bu yüzden savaş son bulduğunda kendileriyle ve ihtişamlarıyla baş başa kalmak üzere duvarlarının ardına çekilmediler. Aksine yeni bir şey, dünkü düşmanların bugünün müttefikleri olduğunu öngören bir barış antlaşmasıyla güvenceye alınmış yeni bir politik arena kazandılar. İki ulusu birbirine bağlayan barış antlaşması, politik anlamda, aralarında yeni bir dünyanın yükselmesini olanaklı kılar, daha doğrusu, eylemlerin ve elemlerin bir ve aynı şeyi meydana getirdiği savaştaki buluşmalarından doğan müşterek yeni dünyanın devamını garanti eder.

İster Roma kökenli ister ancak sonradan Romalılar Troya'nın yok edildiği savaş hakkında düşünürken, onu donatırken doğmuş bir fikir olsun, savaş sorununun çözümü, hem yasa kavramının hem de Roma politik düşüncesinin yasaya ve yasaların formüle edilmesine atfedegeldiği olağanüstü önemin kökenidir. Zira Yunanların *nomos*'tan anladığı şeyden hayli farklı hatta ona aykırı olan Romalı *lex** aslında "sıkı bağ" demektir ve ister münferit yurttaşlar ister uluslar arasında

* Yasa, kanun anlamına gelen Latince terim. Daha geniş çerçevede, tarafların anlaşmaları uyarınca belirledikleri ve uygun davranacaklarını taahhüt ettikleri "kural" anlamında da kullanılır. (ç.n.)

bir antlaşma biçiminde olsun hemencecik "sözleşme" anlamını edinivermiştir. Netice itibarıyla yasa insan varlıklarını birbirine bağlayan bir şeydir, dahası dayatmayla ya da zor eylemiyle değil, karşılıklı mutabakatlar yoluyla varlığa gelir. Yasanın, savaşın şiddetinin ardından kurulan bu sıkı bağın formüle edilmesi de önerilere ve mukabil önerilere, yani hem Yunanların hem Romalıların gözünde tüm politika için merkezi addedilmiş konuşmaya tabidir.

Ne var ki Yunanlar ile Romalılar arasında kritik bir ayrım mevcuttur: Yasama etkinliğini ve onunla birlikte bizatihi yasaları politikanın âlemine ait görenler yalnızca Romalılardır. Oysa Yunanlara göre yasa koyucunun etkinliği *polis* içerisindeki yurttaşların hakiki anlamda politik etkinliklerinden ve ilişkilerinden öyle kökten biçimde kopuktu ki, onun kentin yurttaşlarından biri olması bile gerekmiyordu; tıpkı kentin talep ettiğini sağlamak üzere atanmış bir heykeltıraş ya da mimar gibi, görevini icra etmek için dışarıdan müdahil olabilirdi. Aksine, Romalıların Oniki Levha Kanunu,* bazı ayrıntıları Yunan modellerine dayandırılmış olsa bile, tek bir kişinin eseri olmaktan ziyade savaşan iki hizip, patriciler ile plebler arasında bir sözleşmeydi; bütün bir halkın onayını, Romalıların tarihyazımının yasaların formüle edilmesinde "benzersiz bir rol"[9] atfettiği *consensus omnium*'u** gerektirmişti. Roma ulusunun, *populus Romanus*'un*** kuruluşuna kadar uzanan bu temel yasanın patriciler ile plebler arasındaki ayrımı basitçe silerek çekişme halindeki iki tarafı birleştirme yoluna gitmemesi, hukukun sözleşmeci tabiatı bakımından kayda değerdir.

* *Lex Duadecim Tabularum* (MÖ 451-449). Roma toplumundaki iki sınıfın, soylular ve avamın çatışmasından doğmuş, seçilmiş heyetler tarafından hazırlanarak on iki levha üzerine yazılmış ve Roma'nın en büyük meydanında (*Forum Romanum*) sergilenmiş bu kanunla siyasi iktidarın sınırları vurgulanmış ve plebler dahil tüm yurttaşların hakları tanınmıştır. Örfler ve âdetlerden, sözlü hukuk kurallarından yazılı yasalara geçilmesi bakımından bilhassa önem arz eder ve Avrupa hukukunun mihenk taşlarından biri olarak kabul edilir. (ç.n.)

9 Franz Altheim, *Römische Geschichte* II, 232. (e.n.)

** (Lat.) Rızaların birleşmesi, uyuşması anlamına gelen; herkesin uzlaşması, genel konsensus, evrensel rıza olarak tercüme edilen terim. (ç.n.)

*** (Lat.) Roma halkı. (ç.n.)

Nitekim tam tersi olmuştu: Patriciler ile plebler arasında evliliğe getirilen açık yasak daha sonra feshedilmiş olsa bile iki tarafın ayrılığını öncesine kıyasla daha net biçimde vurgulamıştı. Sadece aralarındaki düşmanlık bir kenara konulmuştu. Gelgelelim bu düzenlemenin Romalıların zihniyetine göre bir hukuk meselesi halini alması, bundan böyle patriciler ile plebların sözleşmeyle, sıkı bir bağla birbirlerine bağlanmış olmalarından ötürüdür. Bu sözleşmeden doğmuş ve Roma Cumhuriyeti'ne evrilmiş *res publica*, kamu işleri hayatı, eskiden düşman olan şerikler arasında o ara mekânda konumlanmıştı. O halde burada yasa insanlar arasında yeni ilişkiler kuran bir şeydir. Şayet insan varlıklarını birbirine bağlıyorsa, bu bağı ne insanların tamamının güya doğa tarafından aşılanmış bir vicdanın sesine dayanarak aynı şeyleri iyi veya kötü olarak tanıdığını olumlayan doğal hukuk anlamında, ne de yukarıdan tebliğ edilen emirlerin herkese ilan edilip yürürlüğe konulması şeklinde kurar. Bilakis sözleşme ortaklarının uzlaşması anlamında kurar. Dahası böyle bir uzlaşmaya varılması ancak her iki tarafın da çıkarları tanındığında mümkün olduğundan Roma'nın bu temel yasası da aynı şekilde "her iki tarafı da dikkate alan bir ortak hukuk yaratma" (Altheim, s. 214) meselesidir.

Romalıların yasa kavramının olağanüstü politik verimliliğini –buradaki incelememiz bakımından ikincil kalmak zorunda olan ahlaki mülahazaların tümünden ayrı olarak– doğru bir biçimde değerlendirebilmek için Yunanların yasanın aslen ne olduğuna yönelik bir hayli farklı anlayışını kısaca gözden geçirmemiz gerekecek. Yunanlar açısından yasa ne uzlaşma ne de sözleşmedir; söz teatisinde ve karşılıklı eylem içinde bulunan insanlar arasında doğmadığı aşikârdır, bu nedenle de politik arenaya ait bir şey değildir, esas itibarıyla bir kanun yapıcı tarafından tasarlanır ve politik âleme girebilmesi için önce varolması gerekir. Bu bakımdan politika öncesidir ama ileriki tüm politik eylem ve etkileşim için kurucu olması anlamında öyledir. Tıpkı Herakleitos'un bir keresinde yasaya benzettiği kent surlarının inşa edilmesinin, silueti ve sınırları itibarıyla teşhis edilebilir bir kentin varolabilmesinin önşartı olması gibi, yasa da kent sakinlerinin karakterini onları öbür kentlerin sakinlerinden ayrı ve ayırt edilebilir kılarak belirler. Yasa bir kişi tarafından hem tanzim hem de inşa edilmiş

kent duvarıdır ve iç tarafında birçok insanın özgürce dolaştığı gerçek politik âlem yaratılmıştır. Platon henüz kurulmamış bir kentin yasalarını neşretmeye koyulmadan önce sınırların ve sınır taşlarının koruyucusu Zeus'u bu nedenle anar. Nitekim önem arz eden, bağların ve bağlantıların oluşturulması değil, sınırların işaretlenmesidir. Yasa, deyim yerindeyse, *polis*'i süreklilik kazanmış yaşamına kavuşturan bir şeydir, *polis* kimliğini kaybetmeden o şeyi asla ilga edemez, üstelik yasanın ihlali bir *hubris** eylemidir, yaşamın kendisine konulmuş bir sınırın aşılmasıdır. Yasa *polis*'in dışında geçerli değildir; bağlayıcı gücü yalnız kuşatıp sınırlandırdığı mekânı bağlar. Sokrates için bile yasanın çiğnenmesi ile *polis*'in sınırlarının ötesine adım atılması düz anlamıyla bir ve aynı şeydir.

Burada kritik nokta, insanların zor kullanmadan birbirleriyle yaşadıkları mekânı tanımlamasına karşın, yasanın hem kökleri hem de tabiatı itibarıyla şiddetli bir veçhe barındırmasıdır. Yasa eylem değil üretim vasıtasıyla varlığa gelir; kanun yapıcı, kentin mimarını ve inşaatçısını andırır, *politikos*'u ve yurttaşı değil. Yasa politikanın gerçekleştiği arenayı üretir ve tüm üretime içkin şiddetli kuvveti kendinde ihtiva eder. İmal edilmiş bir ürün olması itibarıyla, doğal olarak vücut bulmuş ve varolmak için ne tanrıların ne insanların yardımına ihtiyaç duyan her şeye tezat teşkil eder. Doğal olmayan ve kendi kendine varlığa gelmemiş her şey, mucibince üretildiği bir yasa içerir, dolayısıyla da farklı türde her şey kendi yasasını cisimleştirir. Üstelik ne bu yasalar arasında ne de bir ve aynı yasanın ürünleri arasında herhangi bir ilişki mevcuttur. Platon'un *Gorgias*'ta aktardığı ünlü bir fragmanda Pindaros'un ifade ettiği üzere, "Her şeyin, ölümlülerle ölümsüzlerin kralıdır yasa, adalet tesis ederken en şiddetli kuvveti karşı konulmaz gücüyle yönetir."** (No. 48 [Boeckh]) Bu kuvvet kendisini ona tabi

* (Yun.) Aşırı kibir, kendini beğenmişlik, küstahlıktan kaynaklı haddini bilmeme, kişiyi yanlış yapmaya iten, yıkımına götüren ölçüsüzlük, aşırılık olarak tanımlanabilecek kavram. (ç.n.)

** Arendt'in sunduğu çeviriyi temel aldım. Krş. Mehmet Rifat, Sema Rifat çevirisi: "Yasa, dünyanın, ölümlülerin ve ölümsüzlerin kraliçesi. Bu yasa, en şiddetli hareketleri bile doğrulayıp, o güçlü eliyle her şeyi yönetir." Bkz. Platon, *Gorgias ya da Retorik Üstüne*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999, 484B. Giorgio

insanlara yasaların otoritesiyle ifade eder: Akranlarına emretme hakkına kimsenin sahip olmadığı *polis*'in efendileri ve amirleridir yasalar. O halde yasalar, *Kriton*'da (50e-51b) Sokrates'in dostuna açıkladığı üzere, aynı anda hem baba hem de despottur. Bunun böyle olmasının nedeni, antikitenin hanelerinde despotizm hüküm sürdüğünden babayla oğul arasındaki ilişkinin bu veçhile belirlenmiş ve dolayısıyla da "baba ve despot" teriminin olağan olması değildir sadece, aynı zamanda tıpkı babanın oğlunun ecdadı olması gibi, yasanın da deyim yerindeyse yurttaşın ecdadı (veya her halükârda, oğlunun fiziksel varlığı için babanın önşart olması gibi, yasanın da oğulun politik varlığı için bir o kadar şart) olmasından kaynaklanır. Bu nedenle yasa, her ne kadar Sokrates ve Platon açısından böyle olmasa da, *polis*'in genel görüşüne göre tüm yurttaşların eğitiminden de sorumludur. Fakat baba-oğul ilişkisinin aksine, yasaya itaatin hiçbir doğal amacı bulunmadığından, efendi ile köle arasındaki ilişkiyle de benzerlik kurulabilir. Bu takdirde, *polis*'in yurttaşı, yasayla olan ilişkisi içinde –yani özgürlük mekânını çevreleyen, dahilinde özgür olduğu sınırlarla ilişkisi içinde– bütün hayatı boyunca bir "oğul ve köle" olmuştur. Dolayısıyla *polis* içerisinde hiç kimsenin emrine tabi olmayan aynı Yunanlar Persleri dövüş becerilerini hafife almamaları konusunda uyarabiliyordu; nitekim Yunanların her biri *polis*'lerinin yasasından en az Perslerin krallarından korktuğu kadar korkuyordu.

Yunanların yasa kavrayışını nasıl yorumlarsak yorumlayalım, onlar açısından yasanın bir ulus ile bir diğer ulus ya da aynı ulus dahilindeki bir politik topluluk ile bir diğeri arasında köprü kurmaya hizmet etmesinin asla mümkün olmadığı ortadadır. Yeni bir koloninin kurulması durumunda bile ana kentin yasası hiçbir zaman yeterli olmazdı, dolayısıyla yeni bir *polis* kurma işine girişenler, yeni politik âlemlerinin iyice yerleştiğinin kabul edilebilmesi için önce yeni bir

Agamben'in *Kutsal İnsan*'da sunduğu çevirisiyle: "Ölümlü ve ölümsüz herkese egemen olan *nomos*, en büyük şiddeti bile haklı kılan en güçlü mercidir." Aynı kitapta Hölderlin'in çevirisi de aktarılmıştır: "Ölümlü ve ölümsüz, Herkese egemendir yasa, Öyle ki, Üstün eliyle ve şiddet (*Bia*) kullanarak dağıttığı adalet (*Dike*), En iyi adalettir." Bkz. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 43-45. (ç.n.)

kanun yapıcıya, bir *nomothetēs*'e gereksinim duyarlardı. Temel şartlar böyleyken yeni bir imparatorluğun inşasının büsbütün olanaksız olduğu ortadadır. Hatta Yunanistan'ın tamamında bir çeşit Helenik ulusal bilinç, ortak bir dil ve ortak bir politik yapı paylaşmaya dair farkındalık uyandırmış Pers Savaşları'ndan sonra bile durum budur. Tüm Hellas'ın birleştirilmesi Yunan ulusunu makûs kaderinden kurtarabilirdi belki ama o takdirde Yunanların hakiki tabiatı için de hüküm verilmiş olurdu.

Belki de *polis*'in tek ve sınırlandırılmamış amiri olarak yasa mefhumunu Romalıların kavramından ayıran uçurumun derinliğini en iyi şekilde tahlil edebilmemiz, Aeneas Latinlerin yanına vardığında, Vergilius'un onları "prangalar ya da yasalar olmadan [...] en kadim tanrısının törelerine kendi iradesiyle bağlı" (*Aeneid*, vii, 203-4)* bir halk olarak tasvir ettiğini hatırladığımız takdirde mümkün olur. Yasa ilk başta yerel sakinler ile yeni gelenler arasında bir antlaşma hazırlanması gerektiği için ortaya çıkar. Roma bu antlaşma üzerine temellendirilir. Şayet Roma'nın misyonu "tüm yeryüzünü yasaları altına almak" (*Aeneid*, iv, 231)** ise bunun anlamı yeryüzünün tamamının bir antlaşmalar sistemine dahil edilmesinden başka bir şey değildir. Kaldı ki bu halk bu iş için biçilmiş kaftandır, ne de olsa kendi tarihsel varoluşu bir antlaşmadan kaynak almıştır.

Bu hususu modern kategoriler içinde ifade etmek istediğimiz takdirde, Romalılar açısından politikanın dış politika (*foreign policy*) olarak, diğer bir deyişle Yunan zihniyetinin politikanın alanından bütünüyle dışladığı şeyin ta kendisiyle başladığını söylememiz gerekirdi. Keza Romalılar açısından politik âlemin ortaya çıkması ve ayakta kalması sadece hukuk kapsamında olanaklı olduğu halde, bu âlem ancak farklı uluslar birbiriyle karşılaştığı zaman yükselmiş ve genişlemiştir. Karşılaşmanın kendisi savaş olarak cereyan eder, La-

* Krş. İsmet Zeki Eyuboğlu çevirisi: "Konukseveriz, kötülük gelmez kimseye Latinlerden. Saturnus soyundan, yasalara, törelere, atalardan kalan geleneklere bağlıyız, kurallara, düzene aykırı değiliz." *A.g.e.*, s. 190. (ç.n.)

** Krş. İsmet Zeki Eyuboğlu çevirisi: "Alacak tüm yeryüzünü buyruğu altına." *A.g.e.*, s. 110. (ç.n.)

tince *populus* sözcüğü de kökensel anlamı uyarınca "kıta gücü" (Altheim, ii, s. 71) demektir. Fakat savaş politikanın ya da barış antlaşmalarından ve ittifaklardan doğan yeni bir politik alanın sonu olmaktan ziyade başlangıcıdır. Öyleyse Roma'nın antikitede nam salmış o meşhur "bağışlayıcılığının", *parcere subiectis*,* yani mağlup olanın esirgenmesinin anlamı da burada yatar. Bu sayede Roma önce İtalya'nın bölgelerini ve halklarını, sonra da onların İtalya dışındaki mülklerini örgütlemiştir. Politik dünyada fiilen –yani asla yok etmemek, bilakis daima genişlemek ve yeni antlaşmalar akdetmek üzere– uygulandığı şekliyle bu ilkeyi Kartaca'nın yıkımı bile hükümsüz kılmamıştır. Kartaca olayında ortadan kaldırılan askeri güç değildi, Roma'nın zaferinin ardından Scipio** Kartaca'nın askeri gücüne, Roma'nın mı yoksa kendi çıkarına mı uygun davrandığını modern tarihçinin sorgulamasını gerektirecek kadar (Mommsen, i, s. 663) eşine rastlanmadık derecede elverişli koşullar önermişti. Akdeniz'deki rakip ticari iktidar da değildi. Hepsinin ötesinde bir şeydi ortadan kaldırılan; "sözünde hiç durmamış ve hiçbir zaman affetmemiş" ve bu cihetle Roma devlet idaresini aciz bırakan Roma-karşıtı bir politik ilkeyi ete kemiğe büründürmüş bir hükümetti. Üstelik Roma önce davranıp onu ortadan kaldırmasaydı, Roma'yı o yok edecekti. Cato'nun aklından geçen bu veya buna benzer bir şey olmalı;*** modern tarihçiler de o dönemde küresel ölçekte bakıldığında Roma'nın mevcut tek rakibi olan bir kentin ortadan kaldırılmasını gerekçelendirirken onun izinden gitmiştir.

---

* (Lat.) *parcere subiectis, et debellare superbos*: Boyun eğen bağışlanır, mağrurla sonuna kadar savaşılır. (ç.n.)

** Yaşlı Scipio Africanus, Publius Cornelius Scipio (MÖ 236-183), İkinci Pön Savaşı'nda Zama Muharebesi'nde Hannibal'i yenerek büyük bir zafer kazanan ordu komutanı ve devlet adamı. Genç Scipio, Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus (MÖ 185-129), Romalı devlet adamı ve komutan. Üçüncü Pön Savaşı'nda Roma ordusunun başına geçmiştir, bu savaşın sonunda Kartaca ortadan kaldırılmıştır (MÖ 146). (ç.n.)

*** Arendt, Romalı senatör Marcus Porcius Cato'nun ünlü şiarına anıştırma yapıyor: "Bu arada, kanaatime göre, Kartaca yıkılmalıdır." Cato söylevlerini her daim bu sözlerle noktalarmış: *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam.* (ç.n.)

Böylesi bir gerekçenin ne denli geçerli olduğu bir yana, bizim bağlamımız açısından kritik olan, bu gerekçenin Roma düşüncesiyle örtüşmediği ve Romalı tarihçiler arasında da yaygınlık kazanmış olamayacağıdır. Roma'nın düsturu, Yaşlı Scipio'nun Hannibal karşısında kazandığı zaferin ardından yapmayı denediği gibi, düşman kentin muarız olarak yaşamını sürdürmesine izin vermeyi gerektirirdi. Romalıya atalarının kaderini hatırlamak, Kartaca'yı ortadan kaldıran Aemilianus Scipio gibi kentin enkazı karşısında gözyaşlarına boğulmak, feci akıbetin yaklaştığı önsezisiyle Homeros'u alıntılamak yaraşırdı: "Bir gün gelir, yok olur kutsal İlyon, Priamos, Priamos'un iyi kargı atan halkı."* (*Ilyada*, iv. 164f.; vi, 448f) Son olarak belirtmek gerekir ki, bir kenti yerle bir etmiş ve böylece Roma'yı bir dünya iktidarı haline getirmiş mevzubahis zaferin Roma'nın kendi sonunun başlangıcı olarak görülmesi yine Romalılara özgüdür. Keza Romalı tarihçilerin hemen hepsi Tacitus'a değin bu eğilimde olmuştur. Başka bir ifadeyle, varoluşuna kasteden hasmı, üstelik tam da savaşta kendini bu itibarla açığa vurmuşken, hayatta tutmak ve canını bağışlamak gerektiğini, merhametten değil, Roma'nın bundan böyle yeni bir ittifak kapsamında bu en yabancı kuvveti de içine alacak genişlemesi adına onaylamak ancak bir Romalının yapacağı şeydi. Yunan kentlerinde işlerin mevcut durumu dikkate alındığında böyle bir davranış süzme ahmaklık gibi görünse de, Romalıları kendi mevcut çıkarlarına karşın Yunan özgürlüğünün ve bağımsızlığının kararlı savunucuları olmaya bu içgörü teşvik etmişti. Kartaca'ya karşı işledikleri günahların kefaretini Yunanistan'da ödeme gereği duyduklarından değil, Yunan karakterini Roma'nın sahih muadili olarak gördüklerinden dolayı böyle davrandılar. Romalılara göre sanki Hektor Akhilleus'la yeniden karşılaşmış ve savaş son bulur bulmaz ona bir ittifak önermişti. Fakat maalesef Akhilleus o zamana kadar kocamış ve aksi bir mahluk olup çıkmıştı.

Burada ahlaki standartlara başvurmak ve durumu politik mülahazalara nüfuz eden etik saikler bağlamında görmek hata olurdu. Karta-

* Troya antik kenti İlyos [İlios] veya İlyon [İlion] olarak da anılırdı. Azra Erhat, A. Kadir çevirisiyle sundum. Bkz. Homeros, *İlyada*, İstanbul: Can Yayınları, 1984, s. 136. (ç.n.)

ca Roma'nın baş etmek zorunda kaldığı eşit derecede güçlü ilk kentti, aynı zamanda bünyesinde Roma'nınkine zıt bir ilke barındırıyordu. Dolayısıyla Roma'nın antlaşmalar akdetmeye ve ittifaklar kurmaya yönelik politik ilkesi her yerde uygulanabilir olmadığını ilk kez ortaya koyarak sınırlarını açığa vurdu. Bunu anlamak için, Roma'nın önce İtalya'nın bölgelerini ve sonra dünya ülkelerini örgütlemesine vesile olan yasalarının bizim bildiğimiz anlamda antlaşmalardan ibaret olmadığını, bu yasalarla bir ittifakın esas emaresi olan sıkı bağın amaçlandığını idrak etmemiz gerekir. Roma'nın müttefiklerinden, hemen hepsi de bir noktada fethedilmiş sabık düşmanlar olan *socii*'den, Romalıların *societas*'ı doğdu. *Societas*'ın toplumla hiçbir ilgisi yoktur, şerikler arasındaki ilişkileri besleyen işbirlikçi topluluğu [kooperatif ortaklık] ifade eder. Romalılar Roma'nın halklar ve topraklar üzerindeki tahakkümünün, bir *Imperium Romanum*'un peşinde değildi; Mommsen'den bu yana bildiğimiz üzere, başlarına gelen, adeta istekleri dışında dayatılmış bir şeydi bu. Romalılar halkların ve toprakların geçici, yenilenebilir antlaşmalarla Roma'ya bağlı olmakla kalmayıp aynı zamanda Roma'nın ebedi müttefikleri haline geldiği bir *societas Romana*, Roma'nın başlattığı sınırsızca genişletilebilir bir ittifaklar sistemi arayışındaydı. Roma'nın Kartaca vakasında başarısızlığa uğraması, bu durumda olası bir antlaşmanın ancak iki eşit arasında, modern anlamda ifade edilirse, bir tür birlikte varoluşun kabulüyle akdedilebilecek olmasından ileri geliyordu. Oysaki böyle modern türden bir antlaşma Roma düşüncesinin olanaklarının ötesindeydi.

Bu başarısızlık ne bir kazadır ne de Roma'nın hantallığına atfedilmelidir. Romalıların bilmedikleri, aslında politik varoluşlarına başından sonuna kadar ilham vermiş temel deneyim dikkate alınırsa asla idrak etmiş olamayacakları şey, tam da eyleme içkin özelliklerdi; Yunanları eylemi *nomos* vasıtasıyla sınırlandırmaya ve yasayı da bir bağ ya da bir ilişki olarak değil, hiç kimsenin aşmaması gereken kuşatıcı bir sınır olarak yorumlamaya itmiş olan özellikler. Eylem dünyaya taşınırken doğası gereği her daim ilişkiler ve bağlar kurduğundan, özünde hem itidal eksikliği hem de Aiskhylos'un "doymazlık" olarak adlandırdığı, ancak *nomos*'la, Yunan'a özgü anlamda yasayla kontrol altında tutulabilecek olanı barındırır. Yunan zihniyetine göre itidal-

sizlik, eyleyen insanın ölçüsüzlüğünden veyahut *hubris*'inden değil, eylem yoluyla doğan ilişkilerin sınırsızca genişleyebilir cinsten olması ve zorunlu olarak öyle olmasından ileri gelir. Eylemle kurulmuş her ilişki eylem insanlarını birbiriyle ilişkilendirerek sonunda bir bağlar ve ilişkiler ağı yaratır, dahası bu ağ içinde yeni bağlantılara yol açar ve mevcut ilişkilerin oluşturduğu kümelenmeyi değiştirir. Dolayısıyla her daim daha da ileriye uzanır ve eylemi başlatan insanın öngörebileceğinden çok daha fazlasını birbiriyle bağlantılı harekete geçirir. Yunanlar sınırsızlık doğrultusundaki bu atılıma *nomos*'la karşı koydular ve eylemi *polis* içerisinde insanlar arasında geçenlerle sınırlandırdılar. Eylem *polis*'i dışında yatan mevzuların içine çektiğinde, ki bunun olması kaçınılmazdı, bu tür mevzular tekrar *polis*'e havale edildi. Yunan düşüncesi bakımından eylem böylece daha başından politikleşir; diğer bir deyişle *polis*'e ve dolayısıyla insani komünal yaşamın en yüksek biçimine bağımlı hale gelir. *Nomos* eylemleri sınırlandırır ve sürekli olarak genişleyen öngörülemez bir ilişkiler sistemi içinde dağılmalarını engeller; böyle yapmakla da eylemlere kalıcı biçimini verir, her eylemi büyüklüğüyle –yani emsalsiz mükemmelliğiyle– hatırlanıp korunabilecek bir fiile dönüştürür. Böylece *nomos*, Yunan trajedisi çağında eşsiz bir şekilde deneyimlendiği üzere ölümlü her şeyin gelip geçiciliğine, söylenen sözün geçiciliğine ve başarılan işin kayıp giden ânına direnen karşı kuvvet haline gelir. Yunanların *nomos*'larının bu biçim-verici gücü karşılığında ödedikleri bedel, bir imparatorluk inşa etmeye muktedir olamamaktı. Hiç şüphe yok ki tüm Hellas en nihayetinde *poleis*'in, kent devletlerinin *nomos*'u yüzünden mahvoldu. Zira kent devletleri koloniler şeklinde çoğalmayı başarsalar bile, hiçbir zaman kalıcı bir ittifak içinde bir araya gelip birleşemediler. Ama aynı ölçüde geçerli bir gerekçeyle, Romalıların da kendi yasalarının, *lex*'lerinin mağdurları olduklarını söyleyebiliriz. Nitekim nereye giderlerse gitsinler sıkı bağlar ve ittifaklar kurmalarını sağlamış olmasına karşın *lex* kendi içinde sınırsızdı ve bu cihetle Romalıları kendi istekleri dışında –gerçekten de güç istenci yahut tahakküm ihtirası bulunmazken– bütün yerküreyi yönetmeye zorlamıştı. Böylesi bir üstünlük bir kez elde edilmeye görsün, akıbeti ancak çöküş olabilirdi. Roma'nın çöküşüyle beraber ebediyen heba

olanın aslında bir dünyanın göbeği ve onunla beraber bütün dünyayı bir merkez etrafında toplamanın Roma'yla özdeşleşmiş olanağı olduğu adeta meselenin doğasında yatıyor gibi görünür. Halbuki bugün Atina'nın çöküşünü mütalaa ettiğimizde en isabetli duran varsayım, bu durumda bir dünyanın merkezi noktasının değil, insanın dünya dahilindeki en yüksek potansiyelliklerinin sırra kadem bastığıdır.

Romalıların her daim sıkı bağlar geliştirmeye ve ittifaklar oluşturmaya yönelik emsalsiz yetenekleri karşılığında ödedikleri bedel, tüm sınırların ötesine doğru genişleyen ve dolayısıyla en sonunda kentlerinin ve onun hükmettiği İtalya'nın yıkılışına sebep olan bir imparatorluğun kurulmasından ibaret değildi. Yunan kökenli Homerik tarafsızlığın, büyüklüğü ve emsalsiz mükemmelliği vaki olduğu her yerde her biçimiyle sezen bir anlayışın ve büyüklüğü kutlayarak ona ölümsüzlük bahşetme istencinin kaybı karşılığında gelen bedel, politik yönden daha az feci olsa da ruhani yönden daha az vahim değildi. Roma tarihyazımı ve literatürü gerilerken bile, hiçbir zaman sırf Yunanların olmamış Yunan tarihyazımının aksine, Romalılara münhasırdır. Romalılar açısından mesele, kentlerinin ve kentleriyle doğrudan ilişkili her şeyin, yani kentin kuruluşundan itibaren (*ab urbe condita*) gelişimi ve genişlemesiyle ilişkili olanların tarihini kayıt altına almak olmuştur daima; ya da Vergilius'un eserindeki gibi, kentin kuruluşuna yol açanların, Aeneas'ın eylemlerinin ve seyahatlerinin anlatılmasıdır mesele: *dum conderet urbem* [kenti kurarlar]. (*Aeneid*, i, 5) Bir bakıma şöyle de denilebilir: Düşmanlarını ortadan kaldıran Yunanlar tarihsel açıdan onlara daha adil davranmıştır ve düşmanları hakkında, Romalıların müttefik haline getirerek aktardığından çok daha fazlasını aktarmışlardır. Fakat ahlaki açıdan ele alındığında bu yargı yanlıştır. Nitekim muzaffer Romalılar yenilginin ahlaki boyutlarını gayet iyi anlamıştı. Hatta mağlup olmuş düşmanlarının ağzından kendilerine, "yıkım iştahlarına yem olacak başka toprak bulamayan eli uzun dünya fatihleri" olup olmadıklarını, dahası ittifaklar kurma ve yasanın ebedi bağlarını başkalarına da uzandırma saplantılarının "tüm halkların arasında, boşluğun peşinden bolluğun peşinden koştuğu kadar tutkuyla koşan yegâne halk" oldukları mealinde anlaşılıp anlaşılamayacağını sordular. Her halükârda, mağlupların baktığı

pencereden, Romalıların "yönetim" (*rule*) olarak adlandırdıklarının talan, cinayet ve hırsızlıkla özdeş görünmesi, *pax Romana*'nın, o efsanevi Roma barışınınsa Romalıların arkalarında bıraktıkları çöl için bir unvandan ibaret sayılması pekâlâ mümkündür (Tacitus, *Agricola*, 30). Bu ve buna benzer yorumlar vatansever ve milliyetçi modern tarihyazımına kıyasla ne kadar etkileyici de olsa, aslında yüzeye çıkardıkları karşıt görüş, insani açıdan bakıldığında herhangi bir zaferin öbür yüzünden ibarettir: mağlup olmuş vechiyle mağlup. Büyüklük bakımından Roma'ya denk olan ve dolayısıyla tarihte hatırlanmaya yaraşır olan mutlak surette farklı başka bir yapının daha bulunabileceği fikri, Pers Savaşları tarihini yazmaya başlarken Herodotos'un aklından geçen bu fikir Romalılara büsbütün yabancıydı.

Roma'nın bu konuda sınırları ne olursa olsun, dış politika –dış ilişkiler bağlamında *politika*– kavramının ve dolayısıyla kendi ulusunun yahut kentinin hudutlarının ötesinde bir politik düzen fikrinin münhasıran Roma kökenli olduğuna şüphe yoktur. Romalıların halklar arasındaki uzamı politikleştirmesi Batı dünyasının başlangıcına damga vurur – gerçekten de Batı dünyasını *dünya* olarak ilkin bu politizasyon yaratmıştır. Roma'dan evvel birçok medeniyet varolmuştu, üstelik bunların bazıları fevkalade zengin ve büyüktü, ne var ki aralarında yatan dünya değil bir çöldü sadece; çöl boyunca, kopmaya müsait ipliksi cılız bağlar, işlenmemiş topraklardan geçen patikalar oluşturulabilirdi ancak, o da işler yolunda gittiyse. Gelgelelim işler iyi gitmediği zaman çöl uzayıp gider, savaşlara doğru genişler ve dünya namına her ne varsa heba ederdi. Hukuk ve adaleti On Emir terimleriyle, tek gayesi itaat talep etmek olan talimatlar ve yasaklar olarak anlamaya öyle alışkınız ki, yasaların mekânsal karakterini kolayca unutuyoruz. Bütün yasalar önce geçerli oldukları bir mekân yaratırlar, bu mekân özgürlük içinde dolaşabildiğimiz dünyadır. Bu mekânın dışında yatan yasasızdır, hatta daha kesin bir ifadeyle dünyasızdır; insan topluluğunu/ortaklığını ilgilendirdiği kadarıyla bir çöldür.

Totaliter rejimlerin yükselişinden beri hem iç hem de dış politikamıza mukavemet eden tehditlerin doğası öyle bir mahiyettedir ki, her iki politikanın da [*policy*] hakikaten politik olan yanının kaybolmasına neden olurlar. Savaşlar bir kez daha imha savaşları halini alacak

olursa, Romalılardan bu yana icra edildiği şekliyle dış politikanın politikaya özgü doğası kaybolacak, uluslar arasındaki ilişkilerse ne yasa ne de politika tanıyan, dünyayı ortadan kaldırıp geride bir çöl bırakan uçsuz bucaksızlığa tekrar gömülecektir. Zira imha savaşında ortadan kaldırılan, bozguna uğratılmış düşmanın dünyasından çok daha fazlasıdır, aradakidir her şeyden önce; savaşan tarafların ve onların halklarının arasında mevcut bulunan mekândır, bir bütün olarak alındığı takdirde, yeryüzünde dünyayı oluşturan mıntıkadır. İnsan eliyle ortadan kaldırılanın yeniden ancak insan eliyle üretilebileceğini önceden belirtmiştik ama yaratılışını üretime değil insan eylemine borçlu ara-dünya söz konusu olduğunda o beyan geçerli değildir. Zira eylemden –insanın asli politik etkinliğinden– doğan ilişkiler dünyasını yıkmak, yapıcının ya da üreticinin tek egemen ve efendi olarak kaldığı mamul şeyler dünyasını yıkmaktan çok daha zordur. Ama bu ilişkiler dünyası bir kere yıkılınca, süreçleri gerçekten de ancak güçbela tersine çevrilebilen politik eylemin yasalarının yerini çölün yasası alır. İnsanlar arasındaki çorak toprak olarak çöl, ilişkiler kuran özgür insan eylemlerine içkin aynı itidalsizliği kendi içlerinde barındıran tahripkâr süreçlerin kayışını koparır. Bu tür tahribat süreçlerini tarihten de biliyoruz; bütün bir dünyayı ilişkilerinin tüm zenginliğiyle makûs kaderine sürüklemeden evvel durdurulabildikleri herhangi bir an hemen hemen hiç mevcut olmamıştır.

Politikanın Hâlâ Bir Anlamı Var mı?

Lenin'in bu yüzyıl için öngördüğü ve halihazırda bilfiil yaşadığımız devrimler ve savaşlar çağı, politikada vuku bulanı gerçekten de eşi benzeri görülmemiş ölçekte, her insanın kişisel kaderinin temel etmenine dönüştürmüştür. Ne var ki bu kader olanca kuvvetiyle tecelli ettiği her yerde, insan varlıklarının olayların girdabına sürüklendiği her yerde facia getirmiştir. Üstelik politikanın insanları sürüklediği facianın ya da politikanın şimdi insanlığın tümüne tehdit olarak yönelttiği daha büyük facianın hiçbir tesellisi yoktur. 20. yüzyılda savaşlar ne siyasi havayı temizleyen "çelik fırtınalarıdır" (Jünger) ne de "politikanın başka araçlarla devamı" (Clausewitz); dünyayı çöle ve yeryü-

zünü cansız maddeye dönüştürmeye muktedir korkunç felaketlerdir. Öte yandan, Marx'la beraber onları cidden "tarihin lokomotifleri" ("Fransa'da Sınıf Mücadeleleri 1848-1850") olarak göz önünde bulundurduğumuz takdirde, devrimlerin kayda değer bir açıklıkla ortaya koydukları tek şey, tarihin treninin uçuruma doğru son sürat ayan beyan ilerlediği, devrimlerinse faciayı önlemek şöyle dursun, gösterdiği gelişim hızına dehşetengiz bir şekilde ivme kazandırdığıdır.

20. yüzyılın temel politik deneyimlerini parlamenter hükümetlerin ve demokratik parti aygıtlarının işleyişi değil, savaşlar ve devrimler şekillendirmiştir. Bunları görmezden gelmek bilfiil yaşadığımız dünyada yaşamamaktan farksızdır. Bu tür olaylar dikkate alındığında, bu tür akınların dünyamıza musallat ettiği ve halen her gün tanık olabildiğimiz acımasız gerçekler göz önünde tutulduğunda, ellerinden geldiğince hükümet işlerine bakan ve felaketler arasında beşeri meseleleri hale yola koyan insanlar Konstans Gölü'nü geçen atlıyı andırırlar: Risklere yalnızca zamanımızın temel politik deneyimlerine hangi sebeple olursa olsun pek de aşina olmayanların göğüs gerebildiği, çünkü atının ayaklarının altındaki donmuş gölün vaziyeti hakkında atlı ne kadar az şey biliyorsa bu insanların da söz konusu riskler hakkında o kadar az şey bildiği fikri aklımıza gelebilir pekâlâ.[10]

Savaşların ve devrimin ortak yanı her ikisinin de alametifarikasının kaba kuvvet olmasıdır. Şayet savaşlar ve devrim zamanımızın temel politik deneyimleriyse, aslında, bizi politik eylemi şiddetle bir tutmaya sevk eden vahşi deneyim sahası boyunca ilerliyoruz demektir. Söz konusu denklem vahim olabilir çünkü mevcut koşullar altında tek olası netice politik eylemin anlamsızlaşmasıdır ki insan ırkının tüm halklarının tarihinde şiddetin bilfiil oynadığı devasa rol dikkate alındığında bu da son derece anlaşılır bir durumdur. Sanki deneyimlerimiz kapsamında önem arz eden tek bir şey vardır, o da insanların politikayla olan deneyimlerinin genel toplamı.

10 Arendt, karla kaplı donmuş Konstans Gölü'nü tehlikeden bihaber dörtnala geçen bir atlıyla ilgili Alman halk masalına gönderme yapıyor; atlattığı tehlike izah edildiğinde adamcağız düşüp ölüverir, düz anlamıyla ölümüne korkmuştur. (e.n.)

Şiddete dayalı eylemin belli başlı ayırıcı özelliklerinden biri, hem maddi araçların hem de zorlamak ya da öldürmek amacıyla üretilmiş aletlerin insan ilişkileri dünyasına dahil edilmesini gerektirmesidir. Bu aletler, her araç gibi bir amaca erişmek üzere tasarlanmış zor araçlarının cephanesidir. Savunma halindeyken amaç nefsi müdafaa, saldırı halindeyse fetih ve tahakküm olabilir. Devrim söz konusu olduğunda amaç, eski bir siyasi yapının yıkımı hatta restorasyonu ya da yenisinin inşası olabilir. Bu amaçlar politik eylemin her zaman peşinden koştuğu politik hedeflerle aynı şey değildir; nitekim politik hedefler kendi yönümüzü bulmamıza el veren kılavuzlar ve yönergelerden öte bir şey değildir, böyle oldukları için de asla kemikleşmezler, bilakis kendileri de hedef sahibi başka insanlarla uğraştığımızdan somut gerçekleşimleri sürekli değişmektedir. Kaba kuvvetin insanlar arasındaki mekânda, o noktaya değin, somut araçlardan mahrum söz hariç hiçbir şeyin insanlar arasında teati edilmediği mekânda kendi araçlar cephanesiyle birlikte devreye sokulmasıyla politikanın hedefleri amaçlara dönüşür ancak. Bu amaçlar herhangi bir fiziksel nesnenin üretim modeli kadar kesin olarak tanımlanmıştır ve tıpkı onun gibi araçların seçimini belirler, meşru kılar ve hatta kutsallaştırırlar. Şayet alametifarikası kaba kuvvet olmayan bir politik eylem hedeflerine ulaşamazsa –kaldı ki gerçekte hiçbir zaman ulaşamaz– bu durum o eylemi maksatsız ya da anlamsız kılmaz. Maksatsız olamaz çünkü zaten hiçbir zaman bir "maksat" ya da amaç gütmemiştir; yalnızca az ya da çok başarıyla hedeflere yönelmiştir. Anlamsız da değildir zira diğer her şeyin meydana geldiği o mekân bireylerin yahut halkların, devletlerin ya da ulusların arasındaki söz teatisinin gitgelinde önce yaratılır sonra da doğrulanır. Politik dilde "ilişkilerde bozulma" olarak tabir edilen aslında o ara mekânın terk edilmesine delalettir; tüm şiddete dayalı eylemler, dışında yaşayanları yok etmeye kalkışmadan önce evvela o mekânı yıkıma uğratır.

Öyleyse politikada amaçlar ve hedefler ile anlam arasında fark gözetmemiz gerekir. Bir şeyin anlamı, amacının aksine, daima şeyin kendisinde saklıdır, bir etkinliğin anlamı da ancak o etkinlik devam ettiği sürece varolabilir. Bu durum tüm etkinlikler için geçerlidir ve bir amaç gütsün ya da gütmesin eylemler de bunlara dahildir. Amaç-

lara gelince tam tersi geçerlidir; bir amaç ancak onu husule getirmiş etkinlik sonuçlandırılınca gerçeklik halini almaya başlar – tıpkı üretilmiş herhangi bir nesnenin varoluşunun ancak üreticisinin ona son rötuşu yapmasıyla başlaması gibi. Yönümüzü tayin etmemizi sağlayan hedefler, yapılan her şeyi yargılarken esas alınması gereken standartları belirler; tıpkı her kıstasın ölçmekle mükellef olduğu şeyden üstün olması gibi, hedefler de yapılanı aşar ya da ötesine geçer. Eylem hedeflerinin amaçlarla ortak yanı, eylemin dışında yatmaları ve girişilen her türlü eylemden bağımsız bir varoluşa sahip olmalarıdır; amaçlara kıyasla somut olmaktan çok daha uzak olmaları da anlamla paylaştıkları niteliktir, ne var ki anlamın aksine, herhangi bir tikel eylem tamamlandıktan sonra da varolmayı sürdürebilirler. Politik eylemin amaçlar güttüğü ve amaca uygunluğu bakımından yargılanması gerektiği doğru olsaydı, bundan politikanın kendi başlarına politik şeylerle değil, politikadan üstün şeylerle ilgili olduğu sonucu çıkardı; tıpkı bütün amaçların, gerçekleştirilmelerine hizmet eden araçlardan üstün olmasının şart olması gibi. Ayrıca politik eylemin amacına ulaşınca sona ereceği ve genel olarak politikanın da –politik olmayan amaçlara, yani kendisinin biricik varlık nedenine erişmenin uygun, diğer bir deyişle amaca uygun aracından öte bir şey olmaması halinde– bir noktada insanlık tarihinden tamamen silineceği sonucu çıkardı. Son olarak, koyutlanmış ve sabitlenmiş amaçların elde edilmesinden başka hiçbir şeyin önem arz etmediği amaca uygun eylem bağlamında, kaba kuvvet daima kilit bir rol oynayacaktır.

Politik eylemin –güttüğü amaç; aklından geçirdiği, yönünü tayin etmesini sağlayan hedef; eylemin seyri içinde kendini açığa vuran anlam olmak üzere– üç unsuruna ilaveten dördüncü bir unsur mevcuttur; üstelik eylemin hiçbir zaman dolaysız nedeni olmamasına rağmen yine de onu ilk kez harekete geçirendir. *L'Esprit des lois*'da [Kanunların Ruhu] siyasi yapıları [*polities*] ele alan Montesquieu'nün izinden giderek bu unsura "eylem ilkesi" demek istiyorum. Psikolojik terimlerle ifade edersek, bu unsurun bir grup insanın paylaştığı temel inanç olduğu söylenebilir. Politik eylemlerin seyrinde rol oynamış ve tarih aracılığıyla bize devredilmiş bu gibi birçok temel inanç mevcuttur, ne var ki Montesquieu sadece üç tanesini tanır: monarşilerde

onur, cumhuriyetlerde erdem, bir de tiranlık koşulları altında korku. Bu ilkelere Homeros'un dünyasından aşina olduğumuz mahiyetiyle şöhreti; Atina'nın klasik döneminde rastladığımız mahiyetiyle özgürlüğü hatta adaleti; dahası her insanın doğuştan kıymetli bir varlık olduğu inancı olarak anlaşılması kaydıyla eşitliği bile ilave edebiliriz pekâlâ. Bu ilkelerin fevkalade önem arz etmesi sadece insan varlıklarını ilk onların harekete geçirmesinden ileri gelmez, aynı zamanda eylemlerinin değişmez besin kaynağı olmalarından da kaynaklanır. Yanlış anlamaları önlemek için öncelikle bir güçlükten dem vurmak lazım; kaldı ki eylemi esinlendiren ilkelerin çeşitli siyasi yapılar uyarınca ve tarihin farklı dönemlerinde değişiklik göstermesinden ibaret bir mesele değil bu. Bir dönemin eylem ilkesinin başka bir dönemde eylemin yönünü tayin etmesine el veren bir hedef hatta güttüğü bir amaç halini alması mümkündür. Örneğin ölümsüz şan sadece Homerik dünyada eylemin ilkesiydi ama antikite boyunca insanların yönlerini tayin etmelerine ve eylemlerini yargılamalarına vesile olan hedeflerden biri olarak baki kaldı. Başka bir örnek verilecek olursa, özgürlük Atina *polis*'inde olduğu gibi bir ilke halini alabilir, halbuki bir monarşide kralın iktidarının sınırlarını aşıp aşmadığının değerlendirilmesi için bir miyar olması da mümkündür, hatta devrim dönemlerinde devrimcilerin doğrudan doğruya peşine düşebileceklerine inandıkları bir amaca dönüşebilir.

Politik olayların insanlığı maruz bıraktığı tehlike karşısında, politikanın hâlâ bir anlamı olup olmadığını sorduğumuzda, muğlak biçimlerde ve bilumum muhtemel anlamlarını dikkate almadan son derece farklı bir dizi başka soru da yöneltiyoruz. Hareket noktamız olan soruda yankılanan ilk olarak şudur: Politikanın herhangi bir gayesi, herhangi bir amacı var mı? Bu soru şu anlama gelir: Politik eylemin güdebileceği amaçlar, onlara ulaşmak uğruna belli şartlarda başvurulması gereken araçlara değer mi? İkincisi, politik âlem içerisinde, yönümüzü güvenilir bir şekilde tayin etmemizi mümkün kılan herhangi bir hedef mevcut mu? Bu hedefler gerçekten mevcutsa bile standartları tamamen etkisiz ve dolayısıyla ütopik değil mi? Her politik girişim bir kez harekete geçirilince hedefleri ve standartları dert edinmeyi bırakıp doğasına içkin bir doğrultuda seyretmiyor mu? Dı-

şındaki hiçbir şeyin onu durduramadığı doğru değil mi? Üçüncü olarak, tüm ilkelerden mahrum olması ve bu itibarla insan topluluğunun olanaklı pek çok kaynağından doğmak ve o derinliklerden beslenmek yerine fırsatçı bir yaklaşımla günlük olayların yüzeyine tutunması, farklı yönlere savrulmayı kabullenmesi, öyle ki bugün alkışlanıp ses getirenin dün yaşanmış olanlarla hemen her zaman doğrudan tezat teşkil etmesi, en azından bizim zamanımızda politik eylemin tipik özelliği değil mi? Eylem kendini saçmalık noktasına kadar sürüklemedi mi? Eylem belki de bir zamanlar onu harekete geçirmiş ilke ve kaynakların üstünü tamamen örtmedi mi?

Zamanımızda politika üzerine düşünmeye koyulan herkesin karşısına çıkması kaçınılmaz sorular bunlar. Fakat kendilerini sundukları tarz itibarıyla bu soruların yanıtlanmaları mümkün değildir; kısmen retorik sorulardır, hatta daha ziyade, doğdukları aynı deneyim sahasında, kaba kuvvetle ilgili kategorilerimiz ve kavramlarımızla tanımlanıp tasvir edilen sahada zorunlu olarak sıkışıp kalmış, ünlem ifade eden sorulardır. Erişilebilmeleri için gereken araçları meşrulaştırmak amaçların doğasındandır. Diğer yandan, belirli koşullar altında insanlığı ve yeryüzü üzerindeki organik yaşamı yok edebilecek araçları hangi amaç meşrulaştırabilir ki? Hem amaçları hem de araçları sınırlandırmak ve eylemi doğasında hep var olan ölçüsüzlük tehlikesinden bu sayede sakınmak da hedeflerin doğasındandır. Ama durum buysa, belli bir amaca yönelik bir eylemin beyhude olduğu bir kere anlaşıldı mı hedefler zaten boşa çıkmış demektir. Aksi takdirde, bugün büyük devletlerin elinde bulunan ve çok uzak olmayan bir gelecekte muhtemelen tüm egemen devletlerin elde edeceği zor araçlarının politik eylemin tasarrufuna bırakıldığı mevcut noktaya asla gelmezdik.

Yüzyılımızın deneyimleriyle mütenasip bir politikayla iştigal etme olanağı anlamında baki kalan fevkalade dar deneyim ufkumuz, eylemin ne bir amacı ne de hedefi bulunduğuna kani olur olmaz politikanın anlamını sorgulamaya gözü kapalı hazır olduğumuz gerçeğinde, belki de başka hiçbir yerde olmadığı kadar net biçimde kendini açığa vurur. Politika üzerine mütalaamız artık eylemin ilkelerine ilişkin sorudan feyz almamaktadır. En azından, insani komünal yaşamın en iyi

örneklerini hangi siyasi yapıların ya da hükümet/yönetim biçimlerinin temsil ettiği sorusu sessizliğe gömüldüğünden beri –yani yıllarca monarşinin, aristokrasinin, demokrasinin ve/veya monarşik, aristokratik, demokratik unsurları cumhuriyet bünyesinde bağdaştırabilecek bir siyasi yapının olası avantajları ve dezavantajları üzerine hararetli tartışmalara sahne olan 18. yüzyıl sonundaki Amerikan Devrimi'nden beri– durum budur. Doğrusunu söylemek gerekirse, politikanın anlamı hakkında soru –yani ancak politik olarak beraber yaşamamız ve eylememiz durumunda açığa vurulan, hatırlanmaya değer unsurlar hakkındaki soru– klasik antikiteden bu yana ciddiyetle neredeyse hiç sorulmamıştır. Politik eylemin anlamını soruyoruz ama aslında onun hedeflerini ve amaçlarını kastediyoruz; anlam dememizin de tek sebebi, politikanın lafzen herhangi bir anlama sahip olduğuna artık inanmamamız. Deneyimsizliğimiz yüzünden eylemin pek çok olası unsurunu aynı kefeye koymaya meylediyoruz ve ayrımların –örneğin amaçlar ile hedefler, ilke ile anlam arasındaki ayrımın– kılı kırk yarma talimi yapmaktan başka bir işe yaramadığını iddia ediyoruz.

Bu gibi ayırımlar yapmaya karşı isteksizliğimiz hakiki, olgusal farkların kendilerini gerçek dünyada hissettirmelerine mani olamaz elbet; bizi gerçekte olan biteni layıkıyla anlamaktan men eder sadece. Eylemlerin hedeflerinin, amaçlarının ve anlamlarının o kadar az ortak yanı vardır ki, bir ve aynı eylemin seyri içinde son derece ters düşebilirler. Öyle ki failler en vahim çelişkilere saplanır, onların izini süren ve vazifeleri gerçekte neler olup bittiğini doğru anlatmak olan tarihçiler de kendilerini yorum hususunda sonu gelmez tartışmalar içinde bulabilirler. Bu yüzden, kaba kuvvete başvuran bir eylemin ortaya koyup dünyada görünür kılabileceği tek anlam, baskının insan münasebetindeki muazzam gücüdür; üstelik zorun ulaşmayı tasarladığı amaçlardan nispeten bağımsız ortaya çıkar. Amacın özgürlük olması durumunda bile, bu tür bir eylemin kendisinde içerilen anlam şiddet yoluyla zorlamaktır. Bu son derece gerçek çelişki, devrimlerden gayet aşina olduğumuz üzere, insanları özgür olmaya zorlamamızın ya da Robespierre'in önerdiği gibi, kralların despotizminin yerine özgürlük tiranlığını getirmemizin gerektiği yönündeki paradoksal ifadelerin de kaynağıdır. Anlam ile amaçlar arasındaki bu ölüm saçan çatışmayı

–hem savaşlara hem de devrimlere eşit derecede içkin çelişkiyi– hakikaten çözümleyebilecek ya da hiç değilse hafifletebilecek yegâne şey bir hedeftir. Zira zorun tamamı barışı hedefler. Barış zorun hedefi olmakla beraber amacı değildir, ne de olsa Kant'ın sonraki bir barışı olanaksız kılacak hiçbir şeye savaşta müsamaha gösterilmemesi gerektiği yönündeki hükmünü (*Ebedi Barış*) uygulayarak tüm bireysel zor kullanımlarını hedefe göre yargılamamız icap eder. Hedef, eylemin kendisinde içerilmediği gibi, amaçlardan farklı olarak, gelecekte de bulunmaz. Erişilebilir durumdaysa her daim mevcut kalmalıdır, özellikle de henüz erişilmediği zamanlarda. Savaş söz konusu olduğunda, hedefin işlevi hiç şüphesiz zoru kısıtlamaktır; fakat hedef bunu yaparken, zor araçlarının uğruna seferber edildiği amaçlarla sonunda ters düşer, zira araçlar dizginlenmediği, diğer bir deyişle amaçlar uyarınca örgütlendiği takdirde bu amaçlara daha rahat ve daha çabuk erişilebilir. Hedefler ile amaçlar arasındaki çatışmanın kaynağı, hizmetlerinde bulunan her şeyi salt araca indirgemenin ve onlara hizmet etmeyen herhangi bir şeyi faydasız yaftasıyla yadsımanın amaçların doğasından ileri geldiği gerçeğinde yatar. Lakin şiddete dayalı eylem içinde her şey amaçlar/araçlar kategorisine göre yapıldığından, barış hedefini tanımayan bir eylem –totaliter rejimlerin tetiklediği savaşlar barış hedefinin yerine ya dünya fethi ya da dünya hâkimiyeti hedefini koyarlar– kaba kuvvetin savaş alanında şüphesiz daima üstün gelecektir.

Politikaya dair deneyimlerimizin çoğu kaba kuvvetin savaş alanında edinildiğinden, politik eylemi zorlama ve zorlanma, hükmetme ve hükmedilme kategorileri içinde anlamamız gayet doğaldır, zira her türlü şiddetin hakiki anlamı o kategoriler içinde ifşa olur. Barışı –zorun yerli yerine oturtulmasına ve zorun yıkıcı momentumunu sınırlamaya dönük bir hedef olarak barışı– politikanın âleminin ötesinden politikayı kontrol altında tutmak üzere gelen bir şeymiş gibi görme eğilimindeyiz; tıpkı içinde bulunduğumuz yüzyılda bile felaketlerin arasına girebilmiş barış dönemlerini politikanın soluklanmamıza fırsat verdiği beş ya da on yıllık aralıklar olarak karşılamaya meylettiğimiz gibi. Ranke "dış politikanın önceliği" terimini türettiğinde, belki de aklında uluslar arasındaki güvenli sınırların ve ilişkilerin devlet adamının nazarında diğer tüm kaygılardan daha önde gelmesi gerek-

tiği, zira her devletin ya da ulusun bizatihi varoluşunun bunlara dayandığı fikri vardı sadece. Dış politikanın öncelik taşımasının aslında ne demek olduğunu öğrenmemize Soğuk Savaş yol açmıştır – ya da herhalde biz böyle düşünme eğilimindeyiz. Şayet politikanın en geçerli kaygısı gerçekten de dış politika ya da uluslar arasındaki ilişkilerde her daim pusuda bekleyen tehlikeyse, bu düpedüz Clausewitz'in savaşın politikanın başka araçlarla devamı olduğu yönündeki ifadesinin tersyüz edildiği anlamına gelir: Politika savaşın devamından başka bir şey değildir, savaşın seyri içinde zor araçlarının yerini periyodik olarak kurnazlığın araçları alır. Keza içinde yaşadığımız ve yaşamak zorunda olduğumuz silah yarışı koşullarının da Kant'ın savaşta ileriki bir barışı olanaksız kılacak hiçbir şeyin gerçekleşmemesi gerektiği ifadesinin tersyüz edildiğine en azından işaret ettiğini kim reddedebilir ki? O takdirde, gelecekteki bir savaşı hâlâ mümkün kılmak uğruna yapılmadık şey bırakılmaması icap eden bir barış içinde yaşıyoruz.

SONSÖZ[1]

Dünyasızlığın modern büyümesi, *aramızdaki* her şeyin sönümlenmesi, çölün yayılması olarak da tanımlanabilir. Bir çöl-dünya içinde yaşadığımızı ve devindiğimizi ilk olarak Nietzsche fark etmiştir, onu teşhis ederken ilk vahim hatayı yapan da yine Nietzsche'dir. Kendisinden sonra gelenlerin neredeyse tamamı gibi, çölün içimizde olduğuna inanmıştır; böylece kendini çölün bilinçli ilk sakinlerinden biri olarak açığa vurmakla kalmamış, aynı sebepten ötürü, onun en dehşetengiz illüzyonunun mağduru olarak da ifşa etmiştir. Modern psikoloji çöl psikolojisidir: Yargılama –katlanma ve mahkûm etme– yetisini kaybettiğimiz zaman, çöl hayatının şartlarına tabi yaşayamadığımız takdirde kendimizde bir terslik olduğunu düşünmeye başlarız. Psikoloji bize "yardım etmeye" çalıştığı nispette, bu şartlara "uyum sağlamamıza" yardım eder; böylece bizi tek umudumuzdan, bizlerin, çölde yaşamamıza rağmen çölden olmayanların, çölü bir insan dünyasına dönüştürülebileceği umudundan yoksun bırakır. Psikoloji her şeyi tepetaklak eder. Halbuki tam da çöl şartlarında acı çektiğimiz için hâlâ insanız ve hâlâ salimiz; tehlike, hakiki çöl sakinlerine dönüşmekte, çölü yadırgamamakta yatar.

Daha da büyük tehlike şudur: Çölde baş gösteren kum fırtınaları vardır; her zaman bir mezarlık kadar sessiz, her şeyin ihtimal dahilinde olduğu bir yer değildir çöl, bizatihi kendi hareketini meydana getirmeye muktedirdir. İşte bu fırtınalar, çöl şartlarıyla son derece uyumlu olma temel niteliğine sahip totaliter hareketlerdir. Aslına

1 Bu metin Arendt'in 1955 yılının baharında California-Berkeley Üniversitesi'nde "Politik Teori Tarihi" adı altında verdiği konferans derslerin sonuç bölümüdür. (e.n.)

bakılırsa başka hiçbir şeyi hesaba katmazlar ve dolayısıyla çöl yaşamının upuygun politik biçimi gibi görünürler. Hem psikoloji, insan yaşamını çöle uyarlama disiplini, hem de totaliter hareketler, ölümcül sessizliğin bağrından asılsız ya da sahte-eylemin aniden kopup geldiği kum fırtınaları, sabırla kendimizden ziyade çölü dönüştürmemize olanak sağlayan iki insan yetisine, birleşik tutku ve eylem yetilerine eli kulağında bir tehlike arz eder. Totaliter hareketlere ya da modern psikolojinin uyum kazandırma girişimine kapıldığımız takdirde daha az acı çektiğimiz doğrudur; nitekim katlanma yetisini ve onunla birlikte dayanma erdemini kaybederiz. Ancak çöl koşulları altında yaşama tutkusuna göğüs gerebilenlerin, eylemin kökünde yatan cesareti toplayacağına, etkin bir varlık haline geleceğine güven duyulabilir.

Üstelik kum fırtınaları, onlarsız hiçbirimizin daha fazla dayanamayacağı çöldeki vahaları bile tehdit eder. Oysaki psikoloji bizi vahalara artık ihtiyaç duymayacağımız hale getirecek kadar çöle alıştırmaya çalışır. Vahalar politik koşullardan bağımsız ya da büyük ölçüde bağımsız varolan yaşam alanlarıdır. Ters gitmiş olan politikadır, çoğul varoluşumuzdur, tekil olarak varolduğumuz nispette, sanatçının yalıtılmışlığında; filozofun kendi başınalığında; insan varlıklarının aşkta ve kimi zaman dostlukta –mesela dostlukta olduğu gibi, bir kalp doğrudan başkasına temas ettiğinde ya da aşkta olduğu gibi, aradaki [*in-between*], yani dünya yanıp tutuştuğunda– varolduğu üzere özü itibarıyla dünyasız ilişkisinde yapmaya ve yaratmaya kadir olduklarımız değil. Mevzubahis vahaların esenliği olmasaydı nefes bile alamazdık, siyaset bilimciler de bu durumun ayırdına varmalıdır. Şunu yahut bunu yapmayı deneyerek, her daim çöl koşullarından endişe ederek hayatlarını çölde geçirmek zorunda olanlar, vahaları nasıl değerlendireceklerini bilmedikleri takdirde, psikolojinin yardımına gerek bile kalmadan çöl sakinlerine dönüşecektir. Diğer bir deyişle, "istirahat" yerleri değil, çölle barışık hale gelmeden çölde yaşamamıza imkân veren canlandırıcı kaynaklar olan vahalar kuruyacaktır.

Aksi tehlike çok daha yaygındır. Bilinen adı *kaçışçılıktır*: Çölün dünyasından, politikadan... her neresiyse oraya kaçmak, vahaların varlığını deyim yerindeyse dışarıdan tehdit eden kum fırtınalarına kıyasla, vahaları mahvetmenin daha az riskli ve daha güç algılanan bir biçimidir. Kaçmaya çalışırken çöl toprağını vahalara taşırız – tıp-

kı şüpheden kurtulmaya çalışan Kierkegaard'un inanca sıçradığında bizatihi şüphesini dine taşıması gibi. Tahammülsüzlük, şüpheyi modern hayatın temel koşullarından biri olarak teşhis edememek, ona katlanamamak, şüphenin asla sirayet etmemesi icap eden biricik âleme, dini âleme, aslını söylemek gerekirse inanç âlemine girmesine sebep olur. Bu sadece çölden kaçmaya kalkıştığımızda ne yaptığımızı göstermek babında bir örnektir. Canlandırıcı vahalara kaçmak maksadıyla daldığımızda onları kuruttuğumuzdan, kimi zaman her şey çöl şartlarını genelleştirmek için işbirliği içerisindeymiş gibi görünür.

Bu da bir illüzyondur. Son tahlilde, insan dünyası daima insanın *amor mundi*'sinin* ürünüdür; potansiyel ölümsüzlüğü onu inşa edenlerin ölümlülüğüne ve onun içinde yaşamaya gelenlerin doğumluluğuna her daim tabi olan bir insan marifetidir. Hamlet'in sözleri her zaman doğrudur:

> Zembereğinden boşalmış bir zaman bu.
> Ne melun şanstır ki, düzeltmesi de bana kalmış!**

Bu anlamda, yeniden başlatılabilmesi için başlayanlara gereksinmesi bakımından, dünya daima bir çöldür. Yine de ilk olarak modern çağda açığa çıkan –ve Hıristiyan *öbür* dünyalılıkla karıştırılmaması gereken– dünyasızlık koşullarından Leibniz'in, Schelling'in ve Heidegger'in sorusu doğmuştur: Neden hiçbir şey yok değil de bir şeyler var? Ve çağdaş dünyamızın bizleri sadece hiç-şeylikle [*nothingness*] değil, hiç-kimselikle [*no-bodiness*] de tehdit eden özgül koşullarından şu soru doğabilir: Neden hiç kimse yok değil de birileri var?*** Bu gibi sorular kulağa nihilistçe gelebilir ama öyle değildir. Tam aksine, hiç-şeyliğin ve hiç-kimseliğin dünyayı yok etmekle tehdit ettiği nesnel nihilizm durumunda sorulan nihilizm karşıtı sorulardır.

---

* (Lat.) Dünya sevgisi. (ç.n.)

** William Shakespeare, *Hamlet*, çev. Can Yücel, İstanbul: Adam Yayınları, 1992. Bkz. I. Perde, 5. Sahne. (ç.n.)

*** Arendt'in "hiç kimsenin yönetimi" tartışması uyarınca soru şöyle de ifade edilebilir: "Neden hiç kimse yok da birileri var?" (ç.n.)

1951 yılında *Totalitarizmin Kaynakları* yayımlandıktan sonra Hannah Arendt önceki çalışmalarında, ihmal etmekten ziyade kendi ifadesiyle "kasten dışarıda bıraktığı" önemli bir meseleye eğilmek için kolları sıvar: Marksizm. Bu münhasır ihtimamın sebebiyse, yine kendi sözleriyle aktarırsak, "siyasal düşüncenin yaygın kabul gören kavramları" ile içinde bulundukları Soğuk Savaş dönemi şartlarında her yanıyla olağandışı bir "şimdiki durum" arasında aranan "eksik halkayı" tamamlayacak olmasıdır.

Siyasetin artık herhangi bir anlam taşıyıp taşımadığının sorgulandığı bir dönemeçte Arendt, kökleri ta Platon ve Aristoteles'e kadar uzanan bütün bir Batı politik düşünce geleneğinin zirveye ulaşıp da son bulduğu uğrak olarak açıkça Marx'ı işaret eder. O andan itibaren de dallanıp budaklanarak fikri yaşamında hatırı sayılır bir yer kaplayacak "gelenek" tartışması uç hatta uçlar vermeye başlar. Söz konusu geleneğin tarihsel kökleri ve gelişimi yanında, kaynaklık ettiği politika karşıtı önyargılar ve peşin hükümler de etraflıca irdelenir. Sokrates'in kendi yurttaşlarınca ölüme mahkûm edilmesinin yarattığı hüsranın da tesiriyle, Platon'un özünde eylemi yüksek amaçlara ulaşmak için gerekli araca indirgeyerek insani çoğulluğu yadsıyan "hâkimiyet" kavrayışı doğrultusunda politik düşünceyi politik eylem pahasına inşa etme kararlılığının asırlar boyu yankı bulması en temel saptamadır. Hacmiyle adeta kitap içinde kitap gibi duran "Politikaya Giriş" ise zamanın kaygılarından hareketle politikanın anlamı ve içeriğine ilişkin birbiri ardına sıralanmış sorularla okura geniş bir kavramsal artalan sunan bir çeşit "prolegomena"dır.

Politikanın Vaadi başlığı altında derlenen bu metinler, felsefe ile politika arasında gitgide kökleşen çatışmanın yansımalarını mercek altına alırken, politikanın bugün bizlere hâlâ neler vaat edebileceğinin ipuçlarını geçmişin karanlıkta kalmış özgül deneyimleri içinde yoklar.



ISBN 978-625-737-002-8
9 786257 370028

selyayincilik selyayin selyayincilik
www.selyayincilik.com