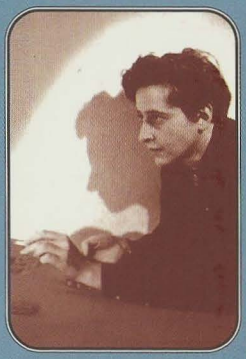
GEÇMİŞLE GELECEK ARASINDA

Seçme Eserler 2



HANNAH ARENDT

İLETİŞİM

97223
AAO
97223 AAO

HANNAH ARENDT 1906 yılında Hannover'de, bir Yahudi mühendisin tek çocuğu olarak doğdu. Marburg ve Freiburg'da üniversite eğitimini tamamladıktan sonra Heidelberg'de Martin Heidegger ve Karl Jaspers'ten felsefe öğrendi ve yirmiiki yaşında yine burada doktorasını verdi. Hitler'in iktidara gelmesi üzerine 1933'te Almanya'dan ayrılarak Fransa'ya geçti ve Yahudi göçmen hareketi içerisinde aktif olarak yeraldı. Daha sonra Amerika'ya yerleşti ve 1951'de ABD yurttaşlığına geçti. Amerika'daki ilk yıllarında akademik bir iş bulmakta epey zorlandıktan sonra 1953 yılında Princeton'da Christian Gauss konferanslarına çağırıldı. Böylece California, Chicago, Columbia, Northwestern, Cornell ve başka üniversitelerde verdiği dersleri içeren seçkin bir akademik kariyer başladı. 1975 yılında öldüğünde New York'taki New School for Social Research'de felsefe profesörüydü. Kitapları: *The Origins of Totalitarianism* (1951), *The Human Condition* (1958), *On Revolution* (1963), *Eichmann in Jerusalem* (1963), *Past and Future* (1961), *On Violence* (1970), *Crises of the Republic* (1972), *Men in Dark Times* (1968), *Between Past and Future* (1961).

Between Past and Future
© 1956 Hannah Arendt, Penguin USA
Bu kitabın yayın hakları Akcalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla Penguin Group (USA), Inc.'e bağlı Viking'den alınmıştır.

İletişim Yayınları 351 • Politika Dizisi 17
ISBN-13: 978-975-470-530-0
© 1996 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1-3. BASKI 1996-2010, İstanbul
4. BASKI 2012, İstanbul

KAPAK Ümit Kıvanç
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Bahadır Sina Şener
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

HANNAH ARENDT

Geçmişle Gelecek Arasında

Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme

Between Past and Future

ÇEVİREN ***Bahadır Sina Şener***



iletişim

Heinrich İçin
Yirmiş beş yılın hatırasına

TEŞEKKÜR

Bu kitapta yer alan denemeler, aşağıdaki dergilerde yayınlanan denemelerin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş biçimleridir: *American Scholar, Chicago Review, Daedalus, Nomos, Partisan Review, The Review of Politics.* "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset" başlıklı yazı ilk kez *The New Yorker*'da çıkmıştır.

İÇİNDEKİLER

Hannah Arendt'in Seçme Eserleri **11**
Önsöz: Geçmiş ile Gelecek Arasındaki Uçurum **13**
1. Gelenek ve Modern Çağ **31**
2. Tarih Kavramı: Antik ve Modern **61**
3. Otorite Nedir? **127**
4. Özgürlük Nedir? **195**
5. Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı **233**
6. Hakikat/Doğruluk ve Siyaset **271**

20. yüzyılın en önemli siyaset felsefecilerinden olan Hannah Arendt, hem liberalizme hem Marksizme kendi insanî özgürlük ütopyası çerçevesinde getirdiği eleştiriyle özgün bir konuma sahiptir. Bu kendine özgü düşünsel çizgisi içinde, gerek faşizm ve totalitarizme karşı aktif tavır alışıyla, gerekse modern kapitalist toplumun tahliline ilişkin katkılarıyla asıl yankısını demokratik sosyalist akım üzerinde uyandırmıştır.

Hannah Arendt, eserleri boyunca, insanın dünyaya yani kendi varettiği ortak yaşama yabancılaşmasının nedenlerini, bu yabancılaşmayı aşacak bir özgürleşmenin yollarını aradı. Modernizmin en kapsamlı ve parlak eleştirmenlerindendir. İnsan doğasının kendini özel alandan ayrışmış bir kamusallık içinde, siyaset alanında gerçekleştirilebileceği görüşü çerçevesinde; modern toplumun insanî etkinlikleri özsel niteliklerinden uzaklaştıran, insanları "güruhlaştıran" ve siyasetin zeminini yokeden yapısını zengin bir kuramsal donanıma dayandırarak tahlil etmiştir. Arendt, Nazizme direnen bir aydın olmanın sorumluluğuna ve gerek siyasî gerekse duygusal birikimine sahip olmaktan gelen bir canlılığı da

yansıtır: "Dünya aşkı"yla, "pratik hayat"ı odak alarak yazmıştır. Bu da, en derin ve karmaşık konuları ele alışına bile kendine özgü bir hayatiyet verir. Arendt'in eserlerinde, sosyal bilimler ve felsefe literatüründe benzeri az bulunur bir edebî zenginlik vardır.

Arendt'in eserleri, toplum ve siyaset, özgürlük ve eşitlik, totalitarizm, devrim, şiddet, demokrasi gibi 20. yüzyılın bütün esaslı kavramlarını ve tartışmalarını etkileyen temel kaynaklar arasındadır. 21. yüzyıla yaklaşılırken hem bu tartışmalar bir hesap kapatılmak üzereymişçesine şiddetleniyor; hem de "'kamusallık" ve siyaset alanlarının sınırları hatta varlığı müphemleşiyor, buharlaşıyor. Tam da Arendt'in eleştirilerini ve o etkileyici 'verimli' karamsarlığını güncelleştiren bir iklim... Bu büyük felsefeci ve yazarın seçme eserlerini, dilimizin düşünce kitaplığındaki önemli bir karşılığı doldurmak amacının yanısıra, Arendt'in güncelliğini de gözeterek yayımlıyoruz.

İletişim Yayınları

Not: Derlemenin özgününde yeralan "The Crisis in Education" ve "The Conquest of Space and the Stature of Man" başlıklı denemeler bu çeviriye alınmamıştır. *Geçmiş ve Gelecek Arasında*'daki Yunanca, Latince ve Fransızca terimlerin ve cümlelerin çevirisi için Levent Kavas'a teşekkür ederiz.

ÖNSÖZ:
GEÇMİŞ İLE GELECEK ARASINDAKİ UÇURUM

Notre heritage n'est precede d'aucun testament –"bu mirası bize vasiyet eden olmadı"; Fransız şair ve yazar Rene Char'ın bu sözleri, onun [Alman işgaline karşı] dört yıl süren direnişin tüm bir Avrupalı yazar ve edebiyat adamları kuşağı için taşıdığı anlamı özlü bir biçimde aksettiren tuhaf derecede haşin aforizmaları arasında belki de en şaşırtıcı olanıdır.[1] Fransa'nın hiç beklemedikleri şekilde Nazilerin eline düşmesiyle ülkelerinin siyaset sahnesi bir gecede derdest edilip, kuklaların ve soytarıların eline bırakılmıştı. Üçüncü Cumhuriyetin resmi hayatına "tabiatıyla" karışmamış olan kimseler de sanki bir girdaba yakalanmış gibi kendilerini boğazlarına dek siyasetin içinde buluverdiler. Yani hazırlıkları yokken ve muhtemelen de bilinçli olarak böyle bir hedef gütmezken, –dostun düşmanın gözünden ırak, resmi yaşamın müştemilatından yoksun olarak– ülke meseleleriyle il-

1 Bu ve aşağıdaki alıntı için bkz. Rene Char, *Feuillets a Hypnos*, Paris, 1946. Direniş'in son yılında, 1943-44 arasında yazılan ve Albert Camus tarafından yayına hazırlanarak *Collection Espoir*'de yayınlanan bu aforizmalar, *Hypnos Waking; Poems and Prose* adıyla 1956 yılında New York'da İngilizce olarak basılmıştır.

gili her işin söze ve eyleme döküldüğü bir kamu alanı oluşturmak zorunda kaldılar ister istemez.

Ama bu durum uzun sürmedi. Birkaç yıl sonra başlangıçta bir "yük" olarak gördükleri şeyden kurtularak, kişisel meselelerinin o bildik, tanıdık dayanılmaz hafifliğine savruldular; bir kez daha "gerçeklik dünyası" ile aralarına, merkezinde kendisinden başka hiçbir şeye yer vermeyen özel hayatın "hazin donukluğu" *(epaisseur triste)* girdi. Eğer "başladıkları noktaya, en tabii* davranışlar(ın)a geri dönmeyi" kabul etmeselerdi, ortak düşmanlarını mağlup etmelerinin hemen ardından onları sürüyle hizibe bölmek, bitmeyen polemiklere, çekişmelere sürüklemek üzere bir kez daha siyasal alana doluşan karşıt ideolojilerin eski boş mücadelesi bekliyordu bu eski silah arkadaşlarını. Rene Char'ın asıl savaş henüz devam etmekte iken yaptığı öngörü gerçek olmuştu: "Eğer yaşarsam bu özlü yılların rayihasını yitireceğimi, hazinemi sessizce (içime atmak değil) reddetmek zorunda kalacağımı biliyorum". Onlar hazinelerini yitirdiler.

Neydi bu hazine? Direnişçilerin anladıkları anlamda birbiriyle alakalı iki kısımdan oluşuyor görünmektedir: "Direniş'e katılan kişinin kendini *bulduğunu*, yalın tatminsizlikler içinde yolunu yitirmiş bir halde kendini aramaya" son verdiğini, "yaşamın işkilli ve mızmız bir aktörü" olmaktan sıyrılıp artık kendi "samimiyeti"nden kuşkusu kalmadığını, "yalın olmaya" cesaret edebildiğini görmüşlerdi. Bizzat bireylerin topluma karşı gösterdikleri psikolojik tepkiler içinde kendi kendilerine yarattıklarının yanısıra toplumun da bireylerine atfettiği bütün maskelerden sıyrılındığı bu yalınlık içindeyken özgürlük hayalinin onları ziyaret etmesinin nedeni; yaşamlarında ilk kez hiç şüphesiz tiranlığa hatta tiranı bile yaya bırakacak işlere karşı çıkmış olmaları değil –bu Müttefik ordularında görev yapan askerler için geçerli-

(*) İndigent: Yaşamsal ihtiyaçlarca mecbur edilmiş – ç.n.

dir–, "meydan okuyucu"lar haline gelmeleri, kendi başlarına inisiyatif almaları ve bu yüzden bilmeden, hatta dikkat bile etmeden aralarında özgürlüğün boy verebileceği bir kamu alanı yaratmaya başlamış olmalarıydı. "Birlikte yediğimiz her yemeğe özgürlük de çağrılıdır. İskemle boş kalır ama o yer her zaman ayrılır".

Avrupalı direnişçiler hazinelerini ne ilk ne de son kez kaybediyorlardı. Philadelphia'daki 1776 yazından 1789 Paris yazına ve 1956 Budapeşte sonbaharına kadar modern çağın en derin hikâyesinin siyasi ifadesi olan bütün devrimlerin tarihini, bir serap gibi en olmadık zamanda aniden ortaya çıkıp yine aynı yoldan sırra kadem basan eski zamanlara ait bir hazine masalıyla aynı mesel formunda anlatmak da mümkündür. Gerçekten de hazinenin gerçek değil salt bir hayal olduğuna, bizim burada maddi herhangi bir şeyle değil bir görüntüyle uğraştığımıza inanmak için bir dolu neden var; şimdiye dek bu hazineye bir isim verilememiş olması bu nedenlerin belki en başta gelenidir. Dış uzaya değil, dünyaya ve yeryüzünde yaşayan insanların meselelerine ait olup da adı konmamış [ondan başka] ne vardır? Devrimin kayıp hazinesi ile karşılaştırıldığında boynuzlu atlar, peri kızları bile sanki daha gerçek görünür. Ne var ki bakışlarımızı bu çağın başlarına, özellikle de hemen öncesindeki onyıllara çevirirsek, 18. yüzyılda Atlantik'in her iki yakasında da bu hazinenin –söylemeye cüret edilebiliriz– daha sırra kadem basmadan çok önce unutulmuş ve yitirilmiş bir adı olduğunu şaşırarak göreceğiz. Amerika'da bu hazineye içinde "erdem" ve "görkem" gibi yan anlamlar da barındıran "kamunun esenliği" adı verilmişti ve biz onu, Fransız muadili olan "halkın özgürlüğü"nden [ne yazık ki] daha fazla idrak etmiş değiliz. Burada bize asıl güçlük çıkartan husus, her iki örnekte de "kamusal olanın/kamunun" öne çıkartılmış olmasındadır.

Her neyse, "bu miras bir akitle bırakılmadı" derken şair, kayıp hazinenin bir adı olmadığını kastetmektedir. Varisin hakkına düşeni tayin eden vasiyetnamede, geçmişin gelecek üzerinde bir tasarrufu sözkonusudur. Vasiyet olmasaydı veya metaforu kaldırırsak –seçen ve ad koyan, vasiyet eden ve koruyan, hazinenin nerede olduğunu ve değerinin ne olduğunu gösteren– gelenek olmasaydı, zamanda iradi olmayan bir süreklilik olur, dolayısıyla insana göre ifade edersek ne bir geçmiş ne de bir gelecek kalırdı; olsa olsa dünyanın her zaman kendiyle bir ve aynı kalan değişmesinden ve dünyada yaşayan canlıların biyolojik döngüsünden söz edilebilirdi. Dolayısıyla hazinenin yitirilmiş olmasının nedeni tarihsel şartlar veya gerçekliğin bir cilvesi değil, onun görünüşünü veya gerçek mahiyetini öngören bir geleneğin mevcut olmaması, onu geleceğe bırakacak hiçbir vasiyette bulunulmamasıdır. Herhalükarda siyasi gerçeklik açısından belki de kaçınılması mümkün olmayan bu kayıp, sadece varislerin değil ama aktörlerin de, tanıkların da, bir anlık olsun hazineyi avuçlarında tutanların, kısacası yaşayanların da uğradıkları bir bellek zaafiyetiyle, unutuşla nihayet buldu. Çünkü en önemlilerinden biri de olsa düşüncenin yalnızca bir hali olan anımsayış, önceden kurulmuş bir referans çerçevesi olmazsa aciz kalır ve insan çok nadir durumlarda başka şeylerle hiçbir bağlantısı olmayan bir şeyi aklında tutabilir. Dolayısıyla hazinenin neye benzediğini hatırlamakta güçlük çeken ilk kişiler, ona sahip olup da ne ad vereceklerini bilemeyecek kadar garipseyenler oldu. O zamanlar bu durum canlarını sıkmamıştı; hazineyi bilmeseler bile yaptıklarının anlamını ve bu anlamın zaferin ve yenilginin ötesinde bir şey olduğunu gayet iyi biliyorlardı: "Eylemin sadece yaşayanlar nazarında bir değeri ve ancak ölüler için bir anlamı vardır; eylemi tamamına erdirecek olanlar ancak onu miras alıp sorun edecek insanlardır". Trajediyi yaratan, ülkenin bir bü-

tün olarak [Nazi işgalinden] kurtuluşunun neredeyse otomatik olarak küçük, gizli özgürlük adalarının yıkımına yolaçmış olması değildi: Çünkü bu kaçınılması mümkün olmayan bir yazgıydı; onu miras alacak ve sorgulayacak, hakkında düşünecek ve hatırlayacak hiçbir insanın bulunmadığı anlaşıldığında başladı trajedi. Buradaki can alıcı nokta şudur: Herhangi bir olayın canlandırılması için, hikâyeyi anlatacak ve anlamını nakledecek olan kimselerin zihinlerinde tamamlanmış olması gerekir; onların başaramadıkları, ellerinden kayıp gitmesine mani olamadıkları buydu. Eylem olup bittikten sonra düşüncede tamamına erdirilmediği, hatırlama ile bir açıkseçikleştirme sağlanamadığından geriye anlatılacak bir hikâye de kalmadı.

Aslında burada tümüyle yeni sayılabilecek hiçbir şey yoktur. Bizler, düşünce ile gerçeğin yollarını ayırdığını, düşüncenin ışığı karşısında gerçekliğin donuklaştığını ve bir dairenin odağına mecbur olması gibi artık tekil olaya bağlı olmaktan çıkan düşüncenin de ya tamamen anlamsızlaşmak veya bütün somut önemlerini kaybetmiş olan eski hakikatleri terennüm etmek durumunda kaldığını bizzat kendi yaşadıklarından ve deneyimlerinden bilen insanların, doğal bir tepki olarak akıl düşünce ve rasyonel söylem karşısında dönem dönem duygusal öfke patlamaları gösterdiklerine yakından şahidizdir. Hatta bu çetrefil durumun öngörülmüş olduğunu, çok önceleri fark edilmiş olduğunu da biliyoruz. Tocqueville Yeni Dünya'ya seyahatinden geri döndüğünde –ki eserini bir klasik haline getirecek ve köklü değişiklerle geçen bir yüzyılın ardından değerini hâlâ muhafaza edecek çözümleme ve açıklamaları nasıl yapacağını gayet iyi biliyordu–, Char'ın eylemin ve olayın "tamamlanması" olarak ifade ettiği ama elinden kayıp gitmesine de mani olamadığı şeyin çok iyi farkındaydı; sanki Char'ın "bize bu mirası vasiyet eden olmadı" sözleri Tocqueville'in bir yorumunu yansılar gibidir: "Geçmiş

geleceği aydınlatmaya son verdiği için insan aklı karanlıkta yolunu kaybediyor".[2] Ancak bu çetrefil durumun en eksiksiz tarifi bildiğim kadarıyla Franz Kafka'nın mesellerinden birinde bulunmaktadır. Kafka'nın meselleri, hadisenin dış cephesini aydınlatmasa da, bizim burada ele aldığımız konu itibarıyla aklın gizli süreçlerinden oluşan tekil olayın iç yapısını açığa çıkartan X-ışını gücünde bir ışık huzmesi gibi o olay boyunca gelişen ve olayın etrafını saran, edebiyat tarihinde bu açıdan tek olan gerçek bir παραβολαι'dır.* Sözünü ettiğimiz meselde şöyle der Kafka:[3]

> İki hasmı var: Birincisi onu ardından, başlangıçtan bastırıyor. İkincisi ise yolun ilerisini kesmiş. Her ikisine karşı da savaş veriyor. Tabii ikincisine karşı savaşında birincisinden destek alıyor, çünkü birincisi onu

---

2 Alıntı, *Democracy in America* kitabının (New York, 1945) II. cilt, 331. sayfasından yapılmıştır. Tam metin şöyledir: "Her ne kadar toplumsal durumda, yasalarda, görüşlerde ve insanların duygularında meydana gelen devrim henüz sona ermemişse de, devrimin sonuçları çoktan kabul görmüştür ve bu sonuçlar dünyanın daha önceden tanık olduğu hiçbir şeye benzememektedir. Çağları dolaşıyor, Antikitenin en ücra köşelerine kadar gidiyorum ama gözlerimin önünde olup bitene benzer bir şey göremiyorum; geçmiş geleceği aydınlatmaya son verdiği için, insan aklı karanlıkta yolunu kaybediyor". Tocqueville'in bu satırları sadece Rene Char'ın aforizmalarını öncelemekle kalmaz; oldukça tuhaf görünebilir ama metnin bağlamına göre okunduklarında, Kafka'nın insan aklını "Antikitenin en ücra köşelerine dek" geri götürenin gelecek olduğu yolundaki içgörüsünü de (aşağıya bakın) önceler.

(*) [Yunanca; çoğul. Tekili παραβολη]. İlk anlamı "yaklaştırma, karşılaştırma"; ikinci anlamı "mesel, simge" [παρα–βαλλω] "önüne, yanına atmak; yerleştirmek" sözcüğünden türeme; "mesel" sözcüğü de Arapça "misal, temsil" sözcük salkımındandır. (Arendt ilerde Kafka'nın meselini geometriye "yaklaştıracak". Bu noktada parabola/e kelimesinin, hem mesel hem de geometrideki parabol kelimesiyle aynı olduğu akılda tutulmalı).

3 Bu hikâye "HE" başlığı altında, "1920 yılından Notlar" dizisinin sonuncusudur. Willa ve Edwin Muir tarafından Almancadan çevrilen "Notlar" Amerika'da *The Great Wall of China* (New York, 1946) adıyla yayınlandı. Benim amaçlarım açısından daha "bire bir" çeviri yapılmasını gerektiren birkaç yer haricinde, İngilizce çevirisini kullanıyorum. Almanca orjinali, *Gesammelte Schriften*'in beşinci cildindedir (New York, 1946).

ileri itmek istiyor. Aynı şekilde birincisiyle olan savaşında, kendisini geriye ittiği için ikincisinden destek alıyor. Ama bu yalnızca teorik olarak böyle. Zira ortada yalnızca iki hasım yok, kendisi de var; gerçekten kendi niyetinin ne olduğunu biliyor mu? Yine de savunmasız kaldığı bir anda –ki bu anın şimdiye dek hiçbir gecenin olmadığı kadar karanlık olması gerekir– kavga hattının dışına sıçramanın ve bu kavgadan edindiği tecrübeyle hasımlarının birbirleriyle olan savaşında hakemlik konumuna yükselmenin hayalini kuruyor.

Bu meselde konu edilen hadise, ana fikrini Rene Char'ın aforizmasında bulduğumuz olayları [kronolojik değil, mantıksal olarak] takip etmektedir. Mesel aslında tam olarak yazımızın başındaki aforizmanın olaylar dizisini askıda, deyim yerindeyse havada bıraktığı noktada başlamaktadır. Kafka'nın savaşı, eylem kendi yolunu tamamladığında ve eylemin sonucu olan hikâye "onu miras alan ve sorgulayan akıllarda" tamamlanmayı beklediğinde başlamaktadır. Aklın görevi olup biteni anlamaktır ve Hegel'e göre insanın kendini gerçekle uzlaştırma yolu bu idrakten geçer; fiili neticesi dünyayla barış içinde olmaktır. Sorun şuradadır ki, şayet akıl barışı getiremez ve [gerçekle] uzlaşma sağlayamazsa, kendini düpedüz bir tür savaş içinde bulacaktır.

Ancak tarihsel olarak söylersek, modern aklın sergilendiği bu sahnenin öncesinde en azından 20. yüzyılda bir değil iki perde daha oynandığını belirtmeliyiz. Rene Char'ın şahsında ele aldığımız Fransız kuşağı kendinde eylemi edebi olarak işleyebilecek gücü bulmadan önce, onlardan biraz daha yaşlı bir başka kuşak, felsefi karmaşaların çözümü için yüzünü siyasete döndü ve düşünceden eyleme kaçmayı denedi. Bu daha yaşlı kuşak sonradan kendisinin varoluşçuluk adını verdiği şeyin yaratıcısı ve sözcüsü haline geldi; dolayısıyla

varoluşçuluk, en azından Fransız yorumu, özünde modern felsefenin karmaşalarından kaçarak sorgusuz sualsiz eyleme bağlandı ve Yirminci Yüzyıl şartlarında entellektüel denilen kimseler –yazarlar, düşünürler, sanatçılar, edebiyat adamları vs.– sadece devrim anında kamu alanına girme olanağı bulabildikleri için, Malraux'un (*Man's Fate*'de [*İnsanın Yazgısı*]) dediği gibi "bir zamanlar ebedi hayatın oynadığı rolü" şimdi devrim oynamaya başladı: Devrim "kendini yapanları takdis eder ve korur". Filozofun felsefeye karşı başkaldırısı olan varoluşçuluk, felsefenin siyasi meseleler alanında kendi kurallarını geçerli kılmaktaki acizliği anlaşıldığında ortaya çıkmış değildir (çünkü Platon'un da farkında olduğu siyaset felsefesinin bu fiyaskosu* neredeyse Batı felsefesinin ve metafiziğinin tarihiyle yaşıttır); sebep, felsefenin Hegel ve tarih felsefesi tarafından kendisine verilen görevi, yani modern dünyayı ne ise o yapan olayları ve tarihsel gerçekliği anlama ve kavramsal olarak idrak etme görevini yerine getirmekte aynı ölçüde aciz kaldığının farkına varılması da değildir. Ama eski metafizik sorunların anlamsız ve saçma olduğu anlaşıldığında, yani modern insan, aklının ve düşünce geleneğinin karmaşalarına bırakalım bir cevap bulmayı, hakkında uygun ve anlamlı sorular sorma yetisine bile sahip olmadığı bir dünyada yaşamak zorunda olduğunu gördüğünde, durum umutsuz bir hal aldı. Herhangi bir sorunu çözüme kavuşturmak değil de, Sartre'ın işaret ettiği gibi *salaud*,** ikiyüzlü davranmadan bu sorunlarla birlikte yaşamanın mümkün olabileceği umuduna sarılmak, bütün içerimleri ve gerekleri, bağlanmışlığı*** ile bu belalı durumda bel bağlanabilecek yegâne davranış gibi görünüyordu.

(*) *Otorite Üzerine* olan bölüme bakın – ç.n.

(**) Salaud: [Fransızca] (insan için) it, kopuk, adi.

(***) Engagee: Fransızca; dişil sıfat, "action" sözcüğü dişil olduğu için "bağlanmış".

İnsan aklının bazı gizemli nedenlerden ötürü uygun düşünme formlarını harekete geçiremediğinin farkına varılması bizi burada ilgilendiren hikâyenin deyim yerindeyse ilk perdesidir. Sonraki olayların özgül ironik yanlarını gözden kaçırmamak için bu konudan kısa da olsa sözetme gereği duydum. Fransa'nın (bu yazıdaki amaçlarımız açısından eylemden kurtulmak anlamına gelen) kurtuluşu ufukta göründüğü bir sırada, Direniş yıllarının son aylarında yazan Rene Char, satırlarına savaştan sonra yaşayacak olanları düşünmeye çağırarak son verir; ve bu çağrıdaki yakıcılık ve tutku dozu, kendinden öncekilerin eylem çağrılarından daha düşük değildir. Yüzyılımızın entellektüel tarihi, tarihçinin arka arkaya sıralanan kuramlar ve tutumlar dizisine harfiyen sadık kalmak zorunda olduğu, birbirini takip eden kuşaklar şeklinde değil de, insanların zihinlerinde gerçekten olup bitenlere sadece metaforik bir yoldan yaklaşmak amacıyla tek bir kişinin biyografisi halinde yazılacak olsaydı, bu kişinin zihninin bir değil iki kez; birincisi düşünceden eyleme kaçtığında ve ikincisi sonradan eylem ya da daha doğrusu gerçek hayattaki eylemi oyundaki eylem haline getirme gereği onu tekrar düşün(me)ceye geri döndürdüğünde, tam bir daire çizmeye zorlandığı görülecekti. Bu anlamda düşünmeye yapılan çağrının, arasıra tarihsel zamana dahil olan tuhaf bir "zaman aralığı"nda, sadece sonradan tarihçilerin değil ama yaşayan kimseler olan aktörler ve tanıkların da, zaman içinde artık olmayan şeylerle henüz olmayan şeyler tarafından baştan ayağa belirlenmiş bir aralığın/ara–sürenin* farkına vardıklarında yapılmış olmasına dikkat etmek gerekir. Tarihte pek çok kez bu aralıkların hakikat momentini içlerinde taşıdıkları da bir vakıadır.

Şimdi, kronolojik değil mantıki açıdan sonda yer alan ve bu açıdan bakıldığında en ileri konumdaymış gibi görünen

(*) Interval, s. 28'deki dipnota bakın – ç.n.

Kafka'ya tekrardan dönebiliriz. (Kafka'nın, ölümünün üzerinden otuzbeş yıl geçmesine rağmen ününün durmadan artması ve yazarlar yazarı payesine sahip birkaç simadan biri haline gelmesinin sırrı hâlâ çözülmüş değildir; esasında Kafka'nın bu bilmecemsi yanı, deneyim ile düşünme arasındaki yerleşik ilişkiyi muazzam ve soluk kesici bir tarzda tersine çevirmiş olmasında yatmaktadır. Bizler en ufak bir tereddüd göstermeden somut ayrıntılardaki zenginliği ve dramatik eylem ögesini belli bir gerçeklikle yaşanan deneyime bağlar, düzenlilik ve açıkseçiklilikleri uğruna ödenen bir bedel olarak zihinsel süreçlere *soyutluk payesi* yakıştırırken; Kafka salt zeka ve tinsel tahayyül gücüyle salt "soyut" bir asgari deneyimden, açıkseçikliğini bulandırmadan "gerçek" yaşama özgü bütün zenginlikleri, çeşitlilikleri ve dramatik unsurları bağrında toplayan bir tür düşünce peyzajı yaratmıştır. Kafka için düşünmek, gerçekliğin en hayat dolu ve en canlı parçasını oluşturduğu için, geçmişte de bir benzeri olmayan, kimsenin öngöremediği olaylarla geçen kırk yıldan sonra bugün bile karşısında şaşkınlığımızı gizleyemediğimiz tekinsiz bir öngörü yetisi geliştirmiştir.) Bütün basitliği ve kısalığıyla bu hikâyede "düşünce olayı" denebilecek zihinsel bir görüngü anlatılır. Sahnede geçmiş ile geleceğin güçlerinin birbiriyle savaştığı bir savaş alanı vardır; aralarında da ayakları üzerinde durmak için her iki tarafa karşı da mücadele vermek zorunda olan Kafka'nın "O" dediği insan yer alır. Demek ki aynı anda iki hatta üç savaş cereyan etmektedir: "Hasımların"ın birbiriyle savaşı ile insanın bunların her biriyle olan savaşı. Ancak savaşın sebebi münhasıran insanın mevcudiyetinden kaynaklanıyor gibidir: "O" olmasaydı, geçmiş ile geleceğin güçlerinin uzun zaman önce birbirlerini ya dengelemiş ya da yoketmiş olabileceğini pekala düşünebilirdik.

Dikkat edilmesi gereken ilk şey sadece geleceğin –"gelece-

ğin dalgalarının"– değil, aynı zamanda geçmişin de bir güç olarak görülmesidir; öte yandan geçmişin gücü, neredeyse bütün metaforlarımızın aksine insanın omuzlarına çöken ve geleceğe doğru ilerlemekte olan yaşayan insanların, ölü ağırlığını sırtlarından atabilecekleri, hatta atmaları gereken bir yük değildir. Faulkner'in deyişiyle "geçmiş asla ölü değildir, hatta geçmiş bile değildir". Üstelik geriye, başlangıç noktasına kadar uzanan bu geçmiş insanı geriye çekmez, ileriye iter ve beklenenin aksine bizi geriye, geçmişe doğru süren, gelecektir. Daima geçmiş ile gelecek arasında varolan o aralıkta yaşamını sürdüren insanın görüş açısından bakıldığında zamanda süreklilik yoktur, durmaksızın seyreden kesintisiz bir akış değildir zaman; "O"nun durduğu noktada, ortada bir yerde kopar; ve "O"nun bakış açısı, durduğu ve baktığı nokta, bizim anlamaya alıştığımız anlamda "burası" değil, insanın geçmiş ve geleceğe karşı bitmeyen savaş"ının", karşı koymaları"nın" zaman içinde yer tuttuğu bir yarıktır. Zamanın o kayıtsız akışının belli zaman kiplerine ayrılması, insanın zamana dahil olmasından ve kendi ayakları üzerinde durmasından ileri gelir; zamanın sürekliliğini, sonradan yönlerini tayin eden parçalara veya bütüne odaklandıkları için birbirleriyle savaşmaya ve insan üzerinde Kafka'nın anlattığı biçimde etkide bulunmaya başlayan güçler halinde dilimlere ayıran, –Augustineci kelimelerle ifade edersek bir başlangıcın başladığı– bu dahil oluştur.

Kafka'nın anlamını bozmadan bir adım daha atmak mümkündür sanırım. Kafka insanın (zamana) bu dahil oluşunun zamanın tek yönlü akışını nasıl parçaladığını anlatır; ama gariptir, içinde zamanı düz bir çizgi halinde hareket ediyor olarak düşündüğümüz o geleneksel imgeden vazgeçmez. Geleneksel doğrusal zamansal hareket metaforunu terk etmediği için "o", "insan", üzerinde durabileceği bir yeri güç bela bulur ve ne zaman "kendi" yolunda bir adım atmayı

düşünse, savaş alanının üzerinde ve dışında kalan bir alanın hayaline kapılır; bu hayal ile bu alan, Batı metafiziğinin Parmenides'ten Hegel'e kadar zamansız, mekânsız, duyularüstü, salt düşünceye ait bir krallık hakkında beslediği hayalden başka ne olabilir? Kafka'nın bir düşünce olayını anlatırken, tamamen insana ait bir zamanın dışına sıçramak zorunda kalmadan düşünmenin kendini gerçekleştirebileceği bir uzam boyutunun varlığını gözden kaçırdığı açıktır. Kafka'nın hikâyesinde bütün ihtişamıyla karşımıza çıkan güçlük şudur: Şayet tek yönlü akışı insana yönelik ve ona etkide bulunan antagonistik güçlere bölünmüşse, bu durumda artık doğrusal zamansal hareket nosyonunu sürdürmek de mümkün olmaktan çıkar. İnsanın, zamana sürekliliğini kesintiye uğratan etken olarak dahil oluşu, [geçmiş ile geleceğin] güçlerinde ne denli az da olsa başlangıçtaki yönlerinden sapmalara neden olur ve hal buysa, onlar artık kafa kafaya değil de, belli bir açıyla karşılaşacaklar demektir. Başka bir deyişle "O"nun üzerinde yükseldiği yarık, en azından potansiyel olarak basit bir ara– süre/aralık değildir; fizikçilerin güçlerin bileşkesi dediği şeyi andırır.

İdeal olarak bakıldığında, Kafka'nın, "insanı"nın savaş alanı olarak gördüğü bu bileşkeyi oluşturan iki gücün hareketinden bir üçüncü gücün, diyagonal bir sonucun ortaya çıkması gerekir. Bu bileşkenin merkezi de güçlerin çarpıştığı ve birbirleri üzerinde etkide bulunduğu nokta olacaktır. Bu diyagonal güç bir açıdan kendisinin nedeni olan bu iki güçten farklı olacaktır. Biri sonsuz gelecekten diğeri sonsuz geçmişten gelen bu iki antagonistik gücün her ikisi de çıkış noktaları itibariyle belirsizdir; ama başlangıçları bilinmese de bir uçta, çarpıştıkları noktada sona ererler. Oysa diyagonal gücün merkezi belirlidir; bu iki antagonistik gücün çarpıştığı nokta onun başlangıç noktasını oluşturmaktadır, ama merkezleri sonsuzlukta olan iki gücün ortak eyleminden

doğduğu için de bitiş noktasını sonsuzlukta bulacaktır. Çıkış noktası bilinen, yönü geçmiş ile gelecek tarafından belirlenmiş ama nihai bitim noktası sonsuzlukta bulunan bu diyagonal güç, düşünce faaliyeti için mükemmel bir metafor teşkil eder. Şayet Kafka'nın "insanı" geçmiş ile geleceğe eşit uzaklıktaki bu diyagonal hat boyunca, düşüncenin eğilimlerine en uygun hareket olan yavaş ve düzenli devinimlerle deyim yerindeyse ileri, geri giderek güçlerini kullanabilecek olsaydı, bu diyagonal sonsuza da yönelse, "şimdi"de kaim olduğu ve köklerini şimdide bulduğu için, meselde de dile getirildiği gibi savaş hattının dışına, kavganın ötesine sıçramak zorunda kalmayacak; aksine geçmiş ve geleceğin güçleri tarafından yaratılmış ve belirlenmiş durmadan değişen muazzam bir zaman-mekân bulabilecek; hasımları karşısında tamamen kendisi olan şeyi, sadece kendisinin duhulü ve görünmesiyle ortaya çıkan şeyi layıkıyla görüp araştırabileceği o yegane yöne sıkı sıkıya bağlanmış olacaktı. Zamanın içinde, geçmiş ile gelecekten yeterince uzakta kendisine birbiriyle savaşan güçleri tarafsız bir gözle yargılayabileceği bir "hakem" pozisyonu sağlayan bir yer bulabilecekti.

Ama burada da şu söylenebilir: "Yalnızca teorik olarak böyle". Gerçekleşmesi en olası şey –ki Kafka başka hikâye ve mesellerinde bunu çok sık dile getirir–, kendisini savaş hattının dışına çıkartıp, idealde bileşke güçlerin oluşturduğu bir uzama götürecek o diyagonali bulamayan "insan", başlangıçtaki amaçlarını unutarak bu bitmeyen mücadelenin baskısı altında yıpranacak, "kendini yiyip bitirecek" ve sadece, her ne kadar bir yuva değil bir savaş alanı olsa bile, yaşadığı müddetçe ayaklarını basmak zorunda kalacağı zaman içindeki bu yarığın varlığını duyumsayacaktır.

Yanlış anlamadan kaçınmak gerek: Burada düşüncenin çağdaş koşullarını metaforik ve geçici olarak anlatmak amacıyla kullandığım imge yalnızca zihinsel alan için geçerli

olabilir. Tarihsel veya biyografik zamanlara uygulandığında bu metaforların hiçbiri anlamlı olmayacaktır, zira orada zaman içinde yarıklar yoktur. İnsan sadece düşündüğü ve bir yaşı olmadığı müddetçe –Kafka çok haklı olarak ona "biri" değil, "O" der– somut varlığının bütün gerçekliğiyle, geçmiş ile gelecek arasında böyle bir zamansal yarıkta yaşadığını duyumsar. Bu uçurumun modern bir görüngü olduğundan kuşkuluyum; hatta belki de tarihsel bir verililik (datum) değil de, insanın yeryüzündeki hayatıyla yaşıt bir şeydir. Ölümlü insanlara özgü bir zamanda ve mekânda yer alan; içinde düşüncenin özellikleri olan hatırlama ve öngörünün, tarihsel ve biyografik zamanın harabeleri arasında dokunduğu her şeyi "kurtardığı" ve düşünme etkinliğinin bütün canlılığı ile içine yerleştiği bu küçük zaman-dışı bölme, ruhun alemi ya da daha ziyade düşünmekle açılan bir yol da olabilir. İçine doğduğumuz kültür ve dünyadan farklı olan, zamanın tam da kalbinde bulunan bu küçük zaman dışı mekânı geçmişten miras veya devralmak mümkün değildir. O sadece gösterilebilir; her yeni kuşak, daha doğrusu kendini sonsuz bir geçmiş ile sonsuz bir gelecek arasına dahil eden her yeni insanın onu yeniden keşfetmesi ve bu yolu sebatla, zahmetle yeniden hazırlaması gerekmektedir.

Ancak burada şöyle bir sorun vardır: Düşünmek için, yani geçmiş ile gelecek arasındaki o yarığa yerleşmek için ne donanımlı ne de buna hazır görünüyoruz. Batı tarihinde çok uzun bir zamandan beridir, tam olarak Roma'nın kuruluşunu takip eden ve Romalı kavramların belirlediği binlerce yıldan beridir bu uçurumun üzerine, Romalılardan bu yana adına gelenek dediğimiz bir köprü kurulmuştu. Modern çağın ilerleyişleri karşısında bu geleneğin de giderek aşındığı ve yıprandığı kimse için sır değil. Sonunda geleneğin halatları koptuğunda geçmiş ile gelecek arasındaki uçurum da yalnızca düşünme etkinliğine özgü bir koşul olmaktan çıka-

rak, düşünmeyi kendi asli işleri haline getiren birilerinin deneyimleri ile sınırlandı. (Sadece işaret edilebilir bir şey olmaktan çıkarak) elle tutulur bir gerçeklik ve alabildiğine bir karmaşa halini aldı.

Kafka'nın sözünü ettiği deneyim budur: Geçmiş ile geleceğin çarpışan dalgaları arasında durmakta olan "O"nun elde ettiği savaş deneyimi. Bu deneyim düşüncede bir deneyimdir, çünkü gördüğümüz gibi sözünü ettiğimiz bu mesel tamamen zihni bir görüngüyü konu edinmektedir ve bir şeyi yaparak edinilen bütün deneyimler gibi bu deneyim de yalnızca pratikte, uygulama yapılarak kazanılabilir. (Bu düşünme tarzı başka bakımlardan olduğu gibi burada da tümdengelim, tümevarım ve sonuç çıkarma gibi, birbirleriyle çelişmeyen mantıki kuralları ve iç tutarlılıkları bir kerede ve bütün zamanlar için öğrenilebilecek ve ancak ondan sonra uygulanabilecek zihinsel işlemlerden farklıdır.) Elinizdeki kitapta yeralan altı makale de bu tür deneyimleri ele almaktadır ve tek bir amaçları vardır: Düşünmeyi tecrübe etmek. Nelerin düşünüleceği veya hangi hakikatlerin ele alınacağı hakkında hükümler ve reçeteler yoktur bu kitapta. Geleneğin kopan iplerini yeniden bağlamak gibi bir amaç güdülmediği gibi, geçmiş ile gelecek arasındaki uçurumu kapatacak birtakım uydurma naipler icat etmek gibi bir hedef de yoktur. Bu denemelerde hakikat problemi askıya alınmış, sadece –belki de hakikatin kendini göstereceği yegane yer olan– sözkonusu yarıkta nasıl hareket edileceği sorun edilmiştir.

Daha özelde bu denemeler siyasi düşünceye ait uygulamalardır, zira siyasi düşünce (sadece vesile olarak sözkonusu edilmekle birlikte) gerçek siyasi olaylardan doğar ve benim varsayımım şudur: Düşüncenin kendisi canlı deneyim konusu olan olaylardan doğar ve yönünü tayin etmesini sağlayan yegane işaret levhaları olarak onlara bağlı kalmak zo-

rundadır. Bu uygulamalar geçmiş ile gelecek arasında hareket ettiklerinden içlerinde deneyimin yanısıra eleştiri de taşımaktadırlar, ama bu deneyimler herhangi bir ütopik gelecek tasarlamaya girişmezler; geçmişin geleneksel kavramlarının eleştirisinden amaç, "yanlışları teşhir etmek" değildir. Üstelik her ne kadar ilk üç bölüm tecrübevi olmaktan ziyade eleştirel ve son beş bölüm ise daha çok tecrübevi olsa da, kitaptaki denemelerin eleştirel ve tecrübevi yanlarını kesin sınırlarla ayırdetmek doğru olmaz. Temellerindeki fenomenal gerçeklik ne olursa olsun bütün hesaplar görülüp, kozlar paylaşıldıktan sonra yazık ki ardında boş kovanlar bırakarak siyasal dilin –özgürlük ve adalet, otorite ve akıl, sorumluluk ve erdem, iktidar/güç ve ihtişam gibi– tam da kilit sözcüklerinden buharlaşıp uçan başlangıçtaki ruhu yeniden damıtıp ortaya çıkarmak üzere esas olarak geleneksel kavramların gerçek kökenlerini keşfetmek amacıyla yapılan geçmişin eleştirel yorumunda da bir deneyim ögesi varolduğu için, bu göreli vurgu kaydırmasında keyfi hiçbir yan bulunmamaktadır. Bana öyle geliyor ki, umarım okuyucu da aynı fikirdedir, bir edebiyat formu olarak denemenin kafamdaki uygulamalarla fıtri bir yakınlığı bulunmaktadır. Deneme yazılarından oluşan bütün derlemelerde olduğu gibi bu kitapta da karakterini değiştirmeden daha fazla ya da daha az bölüme yer verilebilirdi. Bana göre bu denemelerin kitap biçiminde yayınlanmalarını haklı kılan birlik, bir bütünün birliği değil, bir müzik parçasındaki gibi aynı ya da ilgili anahtarda yazılmış ardarda sıralanan ölçülerin oluşturduğu birliktir.* Bu düzeni/sırayı belirleyen şey içeriktir. Bu bakımdan kitap üç bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölümde gelenekten modern kopuş ile modern çağın geleneksel metafiziğin kavramlarının yerine koymayı amaçladığı tarih kavramı

(*) Arendt kitapta sık sık "ana akor, modülasyon, interval, distorşın, track, forte, armoni" gibi müzikal terimler kullanmaktadır – ç.n.

ele alınmaktadır. İkinci bölümde merkezi önem taşıyan ve birbiriyle ilgili iki kavram olan otorite ile özgürlük tartışılmaktadır; burada, ilk bölümde yapılan değerlendirmeler şu anlamda bir önvarsayım olarak yeralırlar: "Otorite nedir? Özgürlük nedir?" gibi temel ve doğrudan sorular, ancak gelenek tarafından devredilen bir takım cevapları olmadığında veya bu cevaplar artık geçerliliklerini yitirdiğinde sorulabilirler. Ve nihayet son dört denemede, kitabın ilk iki bölümünde uygulanan düşünme tarzının, elbette kesin çözümler getirmek amacıyla değil konuları sınıflamak ve karşı karşıya kaldığımız özel sorunlar karşısında belli bir güven kazanmak umuduyla her gün karşılaştığımız dolaysız, topik sorunlara uygulanması yönünde samimi teşebbüslerde bulunulmaktadır.

1. *Gelenek ve Modern Çağ*

1

Siyasi düşünce geleneğimiz tam olarak Platon ve Aristo'nun öğretileri ile başlar; sonunu ise Karl Marx'ın teorisinde bulduğuna en az aynı kesinlikle inanmaktayım. Platon, *Devlet* kitabındaki mağara meselinde –birarada müşterek bir dünyada yaşamakta olan insanlara dair her şey demek olan– insani meseleler alanını, hakikate susamış kimselerin yüz çevirmesi, ebedi fikirlerin berrak göğünü keşfetmek isteyenlerin kurtulması gereken "karanlık", "sisli" ve "aldatıcı" gibi terimlerle tarif ettiğinde, bu gelenek başlamış oldu. Marx'ın, felsefenin ve felsefi hakikatin, somut insanlara özgü meselelerin ve onların müşterek dünyalarının dışında değil, tam tersine bizzat burada bulunduğunu ve "toplum" adını verdiği bu birarada yaşam alanında "toplumsallaşmış insan"ın *(vergesellschaftete Menschen)* ortaya çıkışıyla "gerçekleştirilebileceğini" ilan etmesiyle birlikte, bu gelenek sona ermiş oldu. Siyaset felsefesinde filozof, siyasal alan karşısında mutlaka bir tavır takınır. Bu gelenek, filozofun [Platon'un] önce siyasete sırtını çevirmesi ve daha sonra kendi ölçütlerini in-

sani meselelere dayatmak üzere yeniden siyasal alana geri dönmesiyle başladı. Bir başka filozof [Marx] çıkıp da, onu siyasal alanda "gerçekleştirmek" üzere felsefeye sırtını döndüğünde de sona erdi. Marx'ın amacı buydu ve bu girişim ilk olarak felsefeden dönme kararında (ki bu karar da kendi başına felsefidir) ve ikinci olarak "dünyayı" ve bu sayede de her şeyi felsefileştiren akılları, insanların "bilinci"ni "değiştirme" niyetinde ifadesini buldu.

Bu geleneğin başlangıcında da bitişinde de şöyle bir ortak yan vardır: Siyasetin temel sorunları hiçbir zaman ilk formüle edildikleri sıradaki ve son meydan okumayla karşılaştıkları zamanki kadar açıklıkla ortaya konmamış, berrak olmamıştır. Jacop Burckhardt'ın kelimeleriyle, "başlangıç" bütün Batı düşünce tarihi boyunca hiç bitmeyen modülasyonlar* içinde işitilen "ana akor" gibidir; modüle edilmemiş, yalın olan sadece başlangıç ve sondur; o yüzdendir ki ana akor dinleyicilerin kulağına hiç, ilk armonisini dünyaya gönderdiği zamanki kadar "forte" ve güzel; seslerin –ve düşüncelerin– artık bir armoni yaratamadığı bir dünyaya rağmen işitildiği kadarıyla da kulak tırmalayıcı ve rahatsız edici gelmemiştir. Platon'un son eserinde geçerken söylediği şu sözler; "başlangıç tanrısal bir şeydir ve –insanlar arasında sağlam kurulduğunda her şeyi kurtarır"** –αρχη γαρ και θεος εν ανθρωποις ιδρυμενη σωζει παντα– geleneğimizin gerçeğidir.[1] Bu geleneğin başlangıcı canlı kaldığı müddetçe her şeyi kurtarabilmiş ve aralarında bir armoni yaratabilmiştir. Oysa tam da bu mantık gereği; sona erdiği, bittiği için, –geleneğin sona ermesiyle birlikte ortaya çıkan ve bugün

(*) Modülasyon: Bir melodinin bir yerden itibaren bir bölümünün ya da tamamının yine aynı melodi olarak, ancak istenilen farklı bir tondan çalınmaya devam etmesi – ç.n.

(**) Platon, *Yasalar*, Kabalcı yayınları, 775, s. 232.

1 *Yasalar*, 775.

halihazırda yaşamakta olduğumuz çaresizlik ve zihin karışıklığının neticesinin ne olacağı hakkında söyleyecek tek bir sözü kalmamış olmasından dolayı– yıkıcı olmuştur.

Platon ile Aristo'nun yaptığı bu başlangıç, Hegel'i ayakları üzerine dikmekten çok düşünce ile eylem, tefekkür ile çalışmak ve felsefe ile siyaset arasında varolan geleneksel hiyerarşiyi ters yüz eden Marx'ın felsefesinde ne denli canlı biçimde yer aldığını, özellikle öğretisinin daima ütopyacı olarak nitelenegelmiş bölümlerinde Marx'ı bariz çelişkili önermelere sürüklemek suretiyle kanıtlamaktadır. "Toplumsallaşmış insanlık" durumunda "devlet(in) sönece(ği)" ve emeğin üretkenliğinde, toplumun her üyesine neredeyse sınırsız bir serbest zaman sağlayacak ve bizzat çalışmayı ortadan kaldıracak ölçüde bir büyüme olacağı yolundaki kehanetler, bu savın en kesin kanıtlarını oluşturmaktadır. Kehanet de olsalar bu önermelerde Marx'ın en iyi toplum biçimine ilişkin idealinin yer aldığına hiç şüphe yok. Bu anlamda sözkonusu önermeler ütopik olmak bir yana, Platon ve Aristo'ya bir deneyim modeli oluşturmuş, o yüzden geleneğimize dayanağını vermiş olan aynı Atina kent– devletinin siyasi ve toplumsal koşullarını yeniden üretmektedirler. Atina Polis'inin işleyişinde yöneten– yönetilen ayrımı yoktu; o yüzden de geleneksel yönetim biçimleri tanımlarına, yani tek adam yönetimi veya monarşi, birkaç kişinin yönetimi ya da oligarşi ve çoğunluğun yönetimi veya demokrasiye uyan (şayet Marx'ın kullandığı terimi kullanacak olursak) bir "devlet" değildi. Üstelik Atinalı yurttaşlar sadece serbest zamana sahip oldukları, Marx'ın gelecek için öngördüğü gibi çalışmaktan azade oldukları ölçüde yurttaştılar. Yalnızca Atina'da değil ama Antikitenin tümünde, modern çağa dek çalışanlar yurttaş sayılmadılar ve yurttaş olanlar da her şeyden önce çalışmayanlar veya emek güçlerinden daha fazla özelliklere sahip olan kimselerdi. Marx'ın kehaneti ile Atina Po-

lis'i arasındaki bu benzerlik, Marx'ın ideal toplumunun gerçek içeriğine göz attığımızda çok daha belirgin olarak karşımıza çıkar. Serbest zaman, devletin olmadığı veya Lenin'in Marx'ın düşüncesine daha da kesinlik kazandıran bir cümlesinde belirttiği gibi, toplum idaresinin herhangi bir aşçının bile bu idari aygıtın yönetimini üstlenebileceği ölçüde basitleştiği durumda varolacak bir şey olarak görülmektedir. Bu şartlar altında Engels'in basitleştirerek "şeylerin idaresi" şeklinde nitelediği bir bütün olarak siyaset işinin, sadece bir aşçıyı veya en iyi halde Nietzsche'nin kamu işlerine bakmakta en ehil bulduğu "bayağı kafalar"ı ilgilendirebileceği kesindir.[2] Bu durumun, tam tersine siyasi görevlerin bu görevlerle meşgul olanlara başka herhangi bir yorucu faaliyette bulunma imkânı tanımayacak kadar zor ve zaman alıcı görüldüğü Antikite'nin gerçek koşulları ile herhangi bir benzerliği bulunmadığına en ufak bir şüphe yok. (O yüzden örneğin köylü değil çoban, yurttaş sayılmaktaydı; heykeltraş değil ama ressam, βαναυσος (el işçisi, zanaatkar) olarak görülmekteydi. Her iki halde de bu ayırım çaba/mesai ve zahmet [gibi kategoriler] ölçü alınarak yapılmaktaydı). Filozoflar, özellikle de Aristo, Antikite'de herhalükarda doğal bir şey olarak görülen günlük çalışmadan özgür olmak değil, siyasi etkinlikten ve devlet işlerinden azade olmak anlamına gelen serbest zamana, σχολη, ilişkin besledikleri ideali, Yunan Polisi'nin ortalama bir kamil yurttaşının zaman alıcı siyasi yaşamına karşı çıkarmışlardır.

Oysa Marx'ın ideal toplumunda bu iki farklı kavram kopmaz bir biçimde bir araya getirilir: Sınıfsız ve devletsiz toplum, her nasılsa hem çalışmanın hem de aynı anda siyasi yaşamın dışında kalan serbest zamanın genel antik koşullarını gerçekleştirmektedir. Yönetimin ve siyasi eylemin yerini

2 Engels, *Anti-Dühring*, Zürih, 1934, s. 275. Nietzsche, *Morgenröte, Werke, München*, 1954, cilt I, aforizma 179.

"şeylerin idaresi" aldığında, böyle bir durumun ortaya çıkacağı varsayılmaktadır. Siyasi yaşamın olduğu kadar çalışmanın da dışında kalan bu çifte serbest zaman, filozoflar için bir βιος θεωρητυκοσ* durumu, yani kelimenin en geniş anlamıyla felsefeye ve bilgiye adanmış bir hayat anlamına gelmekteydi. Başka bir deyişle Lenin'in ahçısının yaşadığı toplum, Yunanlı filozofların bütün zamanlarını felsefeye adamak isteyen birkaç kişi için siyasi yaşamdan talep ettikleri serbest zamanın yanısıra, Antikite'nin özgür yurttaşlarının zamanlarını πολιτευεσθαι** ayırmak için sahip olmaları gereken çalışmaktan arda kalan serbest zamana da imkân tanıyan bir toplumdur. Serbest zaman kavramında geleneksel olarak σχολη ve *otium*,*** yani çalışmaktan ve siyasi yaşamdan daha yüksek amaçlara hasredilmiş bir hayat anlayışı bulunduğu için, devletin de çalışmanın da neredeyse varolmadığı böyle bir toplum düşüncesi Marx'ın tahayyülünde tam da ideal insanlık durumunun bir ifadesi haline bürünmüştür.

Bu sözde ütopyasının kaba bir kehanet olduğunu söyleyen bizzat Marx'ın kendisidir ve teorisinin bu kısmının, ancak zamanımızda tam anlamıyla kendini gösteren belli bazı gelişmelere denk düştüğü bir gerçektir. Eski anlamıyla yönetimin yerini pek çok bakımdan "idare"ye bırakmasının yanında, bütün sanayileşmiş ülkelerde kitlelerin serbest zamanlarında sürekli bir artış yaşandığı da bugün bir vakıadır. Her ne kadar bu eğilimlerin ancak üretim araçlarının toplumsallaştığı hallerde kendilerini duyurabileceğini varsaymakla yanılmış bile olsa, Marx'ın Sanayi Devrimi ile başlayan bir çağda içkin olarak varolan eğilimlerin tamamen farkında olduğu kesindir. Marx geleneğin etkisiyledir ki bu ge-

(*) [Yunanca]; seyir, irdeleme, "theoria" etkinliğiyle geçirilen yaşam.

(**) [Yunanca]; yurttaşlık görevlerini yerine getirmek, yönetmek.

(***) [Yunanca] = otium [Latince]: boş zaman, dinlenme, dinlence.

lişmeye idealleştirilmiş bir ışık altında bakar ve onu köklerini tamamen farklı bir tarihsel dönemden alan kavram ve terimlerle anlamaya çalışır. Marx'ın gözlerini modern dünyaya özgü benzersiz ve son derece karmaşık sorunlar karşısında körleştiren bu durum, doğru kehanetlerini birer ütopya haline getirmiştir. Ama sınıfların, devletin ve çalışmanın olmadığı bu ütopik toplum ideali hiçbir suretle ütopik olmayan iki unsurun birleşmesinden doğmuştur: Haldeki durumda bundan böyle gelenek çerçevesinde kalınarak anlaşılması mümkün olmayan bir takım eğilimlerin keşfedilmesi ile, Marx'ın bu eğilimleri anlamlandırıp bir araya getirirken geleneksel kavramlardan ve ideallerden yararlanmış olması.

Marx'ın siyasi düşünce geleneğine karşı tutumu bilinçli bir başkaldırı hüviyeti taşır. Eserlerinin tamamıyla bilimsel olan bölümlerine temel teşkil eden ve onları aşan, kendi siyasi felsefesini de içinde barındıran belli kilit önermelerde bulunmasının nedeni budur. (Bu yüzdendir ki Marx İlk çalışmalarından *Kapital*'in son cildine dek tuhaf denecek biçimde değişmeden kalmıştır). Bu önermeler arasında en hayati olanları şunlardır: (Bazı Marx araştırmacılarında görülen yaygın kanının aksine, Marx'ın düşüncelerini özlü ve uygun bir hale koyan Engels'in formülasyonuyla) "İnsanı yaratan emektir".[3] "Şiddet, yeni topluma gebe her eski toplumun ebesidir", dolayısıyla: Tarihin ebesi şiddettir (bu önerme Marx'ın ve Engels'in her ikisinin yazılarında çeşitli biçimlerde boy gösterir).[4] Son olarak Feuerbach üzerine olan ünlü son tez: "Filozoflar dünyayı sadece farklı biçimlerde yorumladılar; oysa asıl mesele onu değiştirmektir"; bu

3 Bu ifade Engels'in, Marx ve Engels, *Selected Works* [Seçme Eserler], Londra, 1950, cilt II, s. 74 içinde "Maymundan İnsana Geçişte Emeğin Rolü" adlı denemesinde yer almaktadır. Marx'ın buna benzer yaptığı formülasyonlar için özellikle *Jugendschriften* (Stuttgard, 1953) içinde "Kutsal Aile" ile "Ulusal Ekonomi ve Felsefe" yazılarına bakın.

4 Alıntı *Kapital*'in Modern Library Baskısı, s. 824'tendir.

önerme Marx'ın düşüncesi gözönünde bulundurularak şöyle daha uygun hale de getirilebilir: Filozoflar dünyayı yeterince uzun bir zamandır yorumladılar, artık onu değiştirmenin zamanı geldi. Zira bu son önerme aslında Marx'ın ilk el yazmalarında yeralan şu önermenin bir yorumundan başka bir şey değildir: "Felsefeyi gerçekleştirmeden *aufheben* yapamazsınız (yani Hegelci anlamda aşamaz, koruyamaz ve kaldıramazsınız)". Felsefeye karşı aynı tutumun bir örneğini, klasik felsefenin yegane meşru varisinin işçi sınıfı olacağı biçiminde son kitabında dile getirdiği kehanetinde de görmek mümkündür. Bu önermelerden hiçbirini kendi içinde ve kendi başına anlamak mümkün değildir. Her biri anlamını, modern çağın başlangıcına kadar akla yatkınlığından bir nebze olsun kuşku duyulmamış, geleneksel olarak kabul edilmiş belli bazı hakikatler ile girdiği çelişkiden alır. "İnsanı yaratan emektir" önermesi, öncelikle insanı Tanrı değil, emek yarattı demeye gelir; ikincisi, insan [man] kendini insan [human] olduğu ölçüde yaratır; onun insaniliği de, kendi etkinliğinin bir ürünüdür anlamına gelir. Üçüncüsü, insanı hayvandan ayırdeden şey, *differentia specifica* [türün ayırdedici özelliği, ayrımı] akıl değil emektir; o bir *animal rationale* [akıl sahibi hayvan] değil, bir *animal laboranstır* [çalışan hayvan] demektir. Dördüncü olarak insanın insanlığı da o zamana dek insanın en yüksek niteliği olarak görülmüş olan akılda değil, geleneksel olarak en hakir görülen insani etkinliği oluşturan emektedir, demektir. Şu halde Marx Tanrı hakkındaki geleneksel anlayışa, emek hakkındaki geleneksel takdire ve aklın geleneksel yüceltilişine meydan okumakta, karşı çıkmaktadır.

Şiddetin tarihin ebesi olduğu önermesinin anlamı şudur: insanın üretkenliğinin gelişmesini sağlayacak gizli güçler, savaşların ve devrimlerin şiddetiyle gün yüzüne çıkabilirler, çünkü özgür ve bilinçli insan eylemine bağlıdırlar. Tarih salt

ideolojik ve ikiyüzlü olan sözlerin yarattığı sisi dağıtarak, gerçek yüzünü ancak bu şiddet dönemlerinde gösterir. Yine burada da geleneğe bir meydan okuma vardır. Gelenek şiddeti, ülkeler arasındaki ilişkilerde *ultima ratio* [nihai gerekçe ya da neden] olarak görür; ülke içindeki eylemler arasında ise şiddet en utanç verici olanıdır ve daima tiranlara özgü bir özellik olarak görülür. (Başta Machiavelli ve Hobbes olmak üzere şiddeti utançtan kurtarma amacını taşıyan az sayıdaki girişimin asıl ilgisi "güç sorunu"naydı ve başlarda güç ile şiddet arasında varolan karışıklığı aydınlatmaya matuftu. Ancak bu girişimlerin zamanımızdan önceki siyasi düşünce geleneği üzerinde pek fazla bir etkileri olduğu söylenemez). Oysa Marx'ın gözünde şiddet veya daha doğrusu şiddet araçlarının mülkiyeti, bütün yönetim biçimlerinin yapısında mevcut, kurucu bir unsurdur; devlet, hakim sınıfların bastırmakta ve sömürmekte kullandıkları bir aygıttır ve bütün bir siyasi eylem alanına özelliğini veren şey, şiddet kullanımıdır.

Eylem ile şiddet arasında kurulan Marxçı özdeşlikte algılanması biraz daha zor, ama Aristo'yu çok iyi bilen Marx'ın fark etmemesi mümkün olmayan, geleneğe karşı başka bir köklü meydan okuma daha söz konusudur. Konuşma yetisinde ve bir Polis içinde yaşıyor olmakta en yüksek gerçekleşme olanağını bulan insanın ζωον πολιτικον [siyasal hayvan] ve ζωον λογον εχον ["us"u (logos) olan hayvan; "söz"ü (logos) olan; konuşan hayvan] şeklinde çifte Aristocu tanımından amaç, Yunanı barbardan, özgür insanı da köleden ayırmaktı. Bu ayırım şuradaydı: Bir Polis içerisinde birlikte yaşayan Yunanlılar işlerini şiddet yoluyla, susmadaki cebirle değil, konuşarak, ikna (πειθειν) yoluyla halletmekteydiler. Bu yüzden özgür insanların, siyasi yönetimlerine ya da Polis'in yasalarına gösterdikleri itaate πειθαρχια denilmekteydi; bu kelime itaatin zorla değil, ikna ile elde edildi-

ğini göstermektedir. Barbarlar ise şiddet vasıtasıyla yönetilmekte, köleler zor kullanılarak çalıştırılmaktaydı ve etkili olmak için söze ihtiyaç göstermemek, şiddet eylemiyle zorla çalışmanın ortak özelliği olduğundan, barbarlar ve köleler ανευ λογου [sözsüz, konuşmasız, dilsiz] idiler, yani aralarında esas olarak söze dayalı bir ilişki mevcut değildi. Çalışmak Yunanlılar için temelde siyasi olmayan özel bir meseleydi, oysa şiddet, olumsuz bile olsa başka insanlarla bir ilgi ve teması gerektirmekteydi. O nedenle Marx'ın şiddeti yüceltmesinde diametrik olarak zıt ve geleneksel bakımdan en insani etkileşim biçimi olan λογος'un, yani sözün çok daha özgül bir inkarı sözkonusudur. Marx'ın ideolojik üstyapılar teorisi son kertede söze/konuşmaya yönelik bu gelenek karşıtı husumet ile bunun doğal sonucu olarak şiddetin yüceltilmesine dayanmaktadır.

Geleneksel felsefe sözkonusu olduğunda "felsefenin gerçekleştirilmesi" ya da dünyanın felsefeye göre değiştirilmesi, daha terimlerde bir çelişki arzederdi; Marx'ın önermesinde ise zımnen şöyle bir şey vardır: Yorumlama, değiştirmekten önce gelir ve dünyayı değiştirme yolu filozofların dünyaya ilişkin yorumlarında bulunmaktadır. Bugüne dek hiçbir büyük filozof bunu en önemli meselesi olarak görmemiş bile olsa, Marx'a göre felsefeden belli eylem kuralları çıkarmak mümkün olabilirdi. Oysa aslında ister Platon'un hemşehrilerinin kentinde sadece bedeniyle meskun biri olarak filozof tanımı, isterse Hegel'in sağduyudan bakıldığında felsefenin tersine çevrilmiş bir dünya *(verkehrte Welt)* olduğu şeklindeki itirafı alınsın, Platon'dan Hegel'e kadar felsefe "bu dünyadan olmamıştır". Marx'ın kendimizi sağduyuya göre ayarladığımız ve düşündüğümüz müşterek insani meselelerin oluşturduğu dünyanın, günün birinde filozofun kol gezdiği fikirler alanı ile özdeş olacağı veya her zaman için sadece "birkaç kişi"nin [tekelinde olagelmiş] felsefenin bir gün her-

kes için bir sağduyu gerçekliği haline geleceği doğrultusundaki kehanetinde, geleneğe meydan okuma sadece ima edilmekle kalmayıp, doğrudan dile getirilmektedir.

Bu üç önerme de çürütmeyi hedefledikleri geleneksel kavramların oluşturduğu çerçeve içinde ortaya konurlar; bizleri şaşırtmak amacıyla paradokslar halinde formüle edilmişlerdir. Ama aslında sanıldıklarından çok daha paradoksaldırlar ve Marx'ı da önceden tahmin ettiğinden çok daha büyük karmaşalar içine sürüklemişlerdir. Her bir önermede, Marx'ın kendi kavramları içinde çözümsüz kalan temel bir çelişki bulunmaktadır. Şayet emek insani etkinlikler arasında en insani ve en üretken olanı ise, devrimden sonra "özgürlük alanından kaldırıldığında", insan kendini ondan özgürleştirmeyi başardığında ne olacaktır? Geriye üretken ve özü gereği insani olan ne gibi bir etkinlik türü kalacaktır? Eğer şiddet tarihin ebesi ise ve şiddeti bütün insani eylem biçimleri arasında en itibarlı kılan neden bu ise, sınıf mücadelesi sona erdikten ve devlet ortadan kalktıktan sonra, en ufak bir şiddet ihtimalinin bile sözkonusu olmadığı bir durumda ne olacaktır? İnsanların anlamlı ve sahici bir tarzda eylemde bulunmaları artık mümkün olmaktan çıkacak mıdır? Son olarak gelecek toplumda felsefe hem gerçekleştirilip hem de kaldırıldığında, geriye ne tür bir düşünme tarzı kalacaktır?

Marx'ın tutarsızlıkları hemen bütün Marx araştırmacıları tarafından gayet iyi bilinmektedir ve dile getirilmiştir. Bu tutarsızlıklardan "bir tarihçinin bilimsel bakış açısı ile bir peygamberin ahlaki bakışı arasındaki" (Edmund Wilson); sermaye birikiminde "üretici güçlerin gelişmesinin maddi imkânı"nı (Marx) gören bir tarihçi ile "tarihsel görevler"ini (Marx) yerine getirenleri sömürücüler ve insanı insanlığından soyanlar olarak suçlayan bir ahlakçı arasındaki uyuşmazlıklar olarak sözetmek adettendir. Oysa emek ile eyle-

min (tefekkür ile düşüncenin hilafına) yüceltilmesi ile devletsiz, yani eylemsiz ve (neredeyse) emeksiz/çalışmasız bir toplumun yüceltilmesi arasında varolan temel çelişki yanında bu ve benzeri tutarsızlıklar çok hafif kalır. Bu temel çelişkinin sorumluluğu ne devrimci genç Marx ile yaşlı bir tarihçi ve ekonomist olarak Marx'ın daha bilimsel görüşleri arasında varolan doğal farka yıkılabilir ne de olumlu olanı ya da iyi olanı ortaya çıkarmak için olumsuz olana veya kötü olana gerek duyan bir diyalektik hareket varsayımıyla çözülebilir.

Büyük yazarların çalışmalarının tam da merkezinde yer alan ve gerçek problemlerini, yeni görüşlerini tam anlamıyla kavrayabilmede en önemli ipuçlarını veren bu tür temel ve bariz çelişkilere ikinci sınıf yazarlarda nadiren rastlanır. Geçen yüzyılın diğer büyük yazarlarında olduğu gibi Marx'ta da görünüşteki o oyuncu, meydan okuyucu ve paradoksal ruh halinin ardında, yeni bir görüngüyü, kavramsal çerçevesi olmadan düşünmenin bile mümkün görünmediği eski bir düşünce geleneğine göre ele almanın yarattığı karmaşa gizlidir. Sanki Marx, Kierkegaard ve Nietzsche gibi, kavramsal gereçlerini de bir yandan kullandığı bir geleneğe karşı düşünme çabasını umutsuzca sürdürmeye çalışmaktadır. Bizim siyasi düşünce geleneğimiz Platon'un, felsefi deneyimde insan işlerinin müşterek dünyasından yüz çevirmeyi gerektiren bir şeyin içkin olarak varolduğunu keşfetmesi ile başlayıp, bu deneyimden geriye düşünmek ile eylemek arasında düşünceyi gerçeklikten, eylemi anlamdan yoksun bırakıp her ikisini de manasızlaştıran bir zıtlıktan başka bir şey kalmadığında sona erdi.

Bu geleneğin gücü ve Batılı insanın düşüncesi üzerindeki nüfuzu, hiçbir zaman Batılı insanın bu gelenek hakkındaki bilincine bağımlı olmadı. Aslına bakılırsa tarihimizde insanların gelenek olgusuyla birinde bilinçli, diğerinde bilinç dışı olarak ilişki kurdukları sadece iki dönem olmuştur. Birincisinde Romalılar Yunan düşüncesini ve kültürünü kendi tinsel gelenekleri olarak kabul ettiler; böylelikle tarihsel olarak da geleneğin Avrupa uygarlığı üzerinde kalıcı biçimsel bir etkiye sahip olmasında tayin edici bir rolleri oldu. Romalılardan önce gelenek diye bir şey bilinmiyordu; Romalılarla ortaya çıktı ve o zamandan beridir geçmişe uzanan bir "kılavuz ipi" ve her yeni kuşağın bilerek veya bilmeyerek dünya anlayışlarından ve kendi tecrübelerinden oluşan halkayı ekledikleri bir zincir oldu. Romantik çağa kadar geleneğin bir bilinç olarak yüceltildiği ve ululandığı başka bir döneme rastlamıyoruz. (Rönesans'ın Antikite'yi keşfetmesi, geleneğin zincirlerini kırmak ve bizatihi kaynağa dönerek üzerinde geleneğin hiçbir hükmünün olamayacağı bir geçmiş kurmak yönünde atılmış ilk adımdı). Günümüzde geleneğe zaman zaman romantik bir kavram ve düşünce olarak bakılır, oysa Romantizm 19. yüzyılın gündemine gelenek ile ilgili bir tartışma sokmuş değildir; Romantizmin geçmiş övgülerinin, olsa olsa modern çağın dünyamızı ve genel şartları artık geleneğe duyulan doğal güveni mümkün olmaktan çıkartacak boyuta vardığı anı belirlemek gibi bir anlamı olabilir.

Bir geleneğin sona ermesi ille de geleneksel kavramların insanların aklı üzerindeki güçlerini yitirecekleri anlamına gelmez. Tam tersine bazen gelenek canlılığını kaybettikçe ve başlangıç belleklerden silindikçe eski düşünce ve kategorilerin gücü daha da tiranik bir hal alır; hatta zorlayıcı güçlerini ancak öldükten sonra tam anlamıyla sergileyebilme

imkânına kavuşurlar; insanlar ona karşı artık isyan bile edemez olurlar. Örneğin Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin kavramlar arasındaki geleneksel hiyerarşiyi bilinçli biçimde tersine döndürmek suretiyle geleneksel dinin, geleneksel siyasi düşüncenin ve geleneksel metafiziğin temel varsayımlarına meydan okumalarından sonra, 20. yüzyılda biçimci ve zorlayıcı/buyurgan düşüncenin filiz vermesi bu yönde alınacak bir derstir. Ancak tarihimizde bir kopuş yaşanmasına sebep olan etken ne 20. yüzyılda ortaya çıkan bu sonuç, ne de 19. yüzyılın geleneğe karşı başkaldırısı olmuştur. Bu kopma, terör ve ideoloji yoluyla totaliter hareketler tarafından yeni bir yönetim ve ve tahakküm biçimi halinde billurlaştırılan tinsel alandaki kitle kanaatlerinin ve siyasi alandaki kitlevi karmaşaların yarattığı kaostan doğmuştur. Tarihte bir benzeri daha olmadığından ve evveliyatı bulunmadığından, siyasi düşüncenin mutad kategorileri ile kavranabilmesi; sebep olduğu "suçlar"ın geleneksel ahlaki ölçütlere göre yargılanması veya uygarlığımızın hukuki çerçevesi içerisinde cezalandırılması olanaksız yerleşik bir olgu olarak totaliteryan tahakküm, Garp tarihinin sürekliliğinde bir kopmaya yolaçmıştır. Geleneğimizdeki bu kopuşun bugün tamamlanmış olduğu bir vakıadır. Bu sonuç herhangi birinin bilinçli yaptığı bir seçimin neticesi olmadığı gibi, başka bir karara da konu değildir.

Belki de Hegel'den sonra gelen büyük düşünürlerin, ikibin yıldan fazla bir zamandır Batı'ya egemen olmuş düşünce kalıpları ile ilişiklerini kesme çabalarını bu olayın bir ön belirtisi kabul etmek gerekir. Bu tarz bir yaklaşımın olayın aydınlatılmasına hiç şüphesiz büyük katkısı olacaktır, ancak kopuşun nedeni bunlar değildir. 17. yüzyılda doğa bilimleri ile birlikte ortaya çıkan, siyasi doruğuna 18. yüzyıl devrimleri ile ulaşan ve genel implikasyonlarını 19.yüzyıldaki Sanayi Devrimi'nden sonra sergilemeye başlayan modern çağı,

Birinci Dünya Savaşı'nın harekete geçirdiği felaketler zinciri içinde temayüz eden 20. yüzyıl dünyasından ayıran, işte bu olaydır. Modern çağın düşünürlerini, özellikle de 19. yüzyılın geleneğe başkaldıran asilerini, 20. yüzyılın yapısından ve şartlarından sorumlu tutmak hakkaniyetle bağdaşmayacağı gibi, çok da tehlikelidir. Gerçek bir vaka olarak totaliteryan tahakkümün sergilediği implikasyonlar, bu düşünürlerin en radikal veya en maceracı fikirlerinin bile fersah fersah ötesinde olmuştur. Bu düşünürlerin büyüklükleri, yaşadıkları dünyanın düşünce geleneğimizin başa çıkmakta aciz kaldığı yeni sorunlar ve karmaşalarca istilaya uğradığını kavramış olmalarında yatmaktadır. Bu anlamda (karanlıkta kaybolan bir çocuğun yüksek sesle ıslık çalması gibi) ne denli empatik bir dil kullansalar da gelenekten ayrılışları kendi seçimlerinin neticesi olan bilinçli eylemler değildir. Karanlığın onları korkutan yanı sessizliğiydi, gelenekten kopmak değil. Bu kopuş tam anlamıyla gerçekleştiğinde karanlığı dağıttı, öyle ki artık yazılarında o vaveylayı, "patetik" üslubu duyamaz oluruz. Ama gerçek olgusal patlamanın gürültüsü, "neye *karşı* savaşıyoruz?" değil, "*ne için/adına* savaşıyoruz?" sorusunu sorma cüretini gösterdiğimiz her seferinde her şeye rağmen cevap teşkil eden önceki o uğursuz sessizliği de boğmuştur.

Ne geleneğin sessizliği ne de düşünürlerin 19. yüzyılda geleneğe karşı gösterdikleri tepkiler olanları gerçekten açıklayabilir. Bu kopuşa düşüncelerin değil sadece olayların sahip olabileceği bir geri dön(dür)ülmezlik niteliğini veren, amaçlanmamış, kasıtsız oluşudur. 19.yüzyıldaki geleneğe karşı başkaldırı kesinlikle geleneksel bir çerçeve içinde kalmıştır. O zamanlar önsezi, endişe, uğursuz sessizlik gibi özünde olumsuz nitelikli deneyimlere pek itibar etmeyen, böyle bir kaygısı olmayan saf düşünce düzeyinde, yeni bir başlangıç ve geçmişin yeniden değerlendirilmesi değil, olsa

olsa bir radikalleşme sözkonusu olabilirdi. Kierkegaard, Marx ve Nietzsche, bu kopuşun gerçekleşmesinin hemen öncesinde, geleneğin sonunda yeralırlar. Hepsinin de dolaysız selefi Hegel'dir. Dünya tarihinin bütününü sürekli bir gelişme olarak gören ilk kişi Hegel'di ve bu muazzam başarıyı, kendisini otorite iddiası taşıyan geçmişin bütün sistemlerinin ve inançlarının dışında tutup, yalnızca tarihteki süreklilik ipine tutunarak sağlamıştı. Geleneğin ilk ikamesi, tarihsel sürekliliğin bu ipi oldu; bu yolladır ki her nasılsa birarada varolabilmiş en ayrıksı değerlerin, en ihtilaflı düşüncelerin ve çatışma halindeki otoritelerin ezici yığını, geleneğin kendisini değil, geleneklerin otoritelerinin reddini amaçlayan tek-doğrusal, diyalektik olarak tutarlı bir gelişmeye indirgenmiş oldu. Felsefenin geçmiş tarihine diyalektik olarak gelişmiş bir bütün şeklinde baktıkları düşünülürse Kierkegaard da, Marx da, Nietzsche de Hegelciydiler; en büyük meziyetleri geçmişe yönelik bu yeni yaklaşımı daha da ilerletilebileceği yegane biçimde, yani Platon'dan beridir Batı felsefesine egemen olmuş ve Hegel'in de veri kabul ettiği kavramsal hiyerarşiyi sorgulamak suretiyle radikalleştirmeleri olmuştur.

Kierkegaard, Marx ve Nietzsche bizler için otoritesini yitirmiş bir geçmişe işaret eden yön levhaları gibidirler. Hiçbir otoritenin yönlendiriciliğine başvurmadan düşünmeye cüret etmiş ilk kişilerdir; yine de üzerlerinde hâlâ bu büyük geleneğin kategorik çerçevesinin izlerini taşırlar. Bazı bakımlardan bizler daha elverişli bir durumdayızdır. Artık onların, bütün bir 19. yüzyıl boyunca sahici bir otoritenin kaybını düzmece bir kültür yüceltmesi ile telafiye çalışan "eğitimli filistenler"e duydukları küçümsemeyi bizim dert edinmemize gerek kalmamıştır. Bu kültür bugün pek çok insana herhangi bir otorite iddiası taşımaktan çok uzak, üzerinde durmayı haketmeyen bir harabe gibi görünmektedir. Bu sonuç

esef verici olabilir belki, ama Roma uygarlığının Yunan düşüncesinin otoritesine boyun eğişinden bu yana Garplının yitirdiği bir delicilik ve dolaysızlıkla, hiçbir geleneğin çelemediği gözlerle geçmişe bakabilmek gibi bir şansı zımnen içinde taşıdığını da bilmek gerekir.

III

Gelenekte bu yıkıcı distorşınları* yaratanlar, bir yandan yeni bir şeyi denerken, aynı anda da onu aşıp eski bir şey haline getirmeye çalışan kişilerdi. Kierkegaard'ın şüpheden inanca sıçrayışı, akıl ile iman arasındaki geleneksel ilişki açısından bir tersine döndürme, bir distorşın anlamı taşıyordu. Descartes'in *omnibus dubitandum*'unda** içkin olarak bulunan, şeylerin göründükleri gibi olmayabilecekleri ve şer ruhun hakikati insan aklından isteyerek ve ebediyen gizlemiş olabileceği şüphesi, modern inanç kaybına karşı yalnız tanrı değil akıl bakımından da verilmiş bir cevap niteliği taşımaktaydı. Marx'ın teoriden eyleme ve tefekkürden emeğe yaptığı sıçrama, Hegel'in metafiziği bir tarih felsefesi haline, filozofu da zamanın [tarihin] sonundan geriye bakan ve orada varlığın ve hakikatin değil, oluşun ve hareketin anlamını bulan bir tarihçi haline dönüştürmesinden sonra gerçekleşti. Nietzsche'nin fikirlerin ve ölçülerin duyulur olmayan aşkın alanından hayatın duyulur alanına yaptığı sıçrama, kendi tabiriyle "Platonculuğu ters yüz etmesi" ya da "değerleri yeniden değerlendirilme"ye tabi tutması ise, geleneğe sırt çevirme yönündeki son girişimdi ve geleneği ayakları üzerine dikmeyi başarabilen de o olmuştur.

(*) Distorşın: Bir enstrümanın sesinin, notanın değeri veya ismi değişmeden, çalındığı andan sesin kaybolduğu ana kadar geçen süredeki tınısının bozulması.

(**) Latince. Her şeyden kuşku duymak gerek, her şey kuşku konusudur.

Geleneğe karşı bu başkaldırılar içerikleri ve hedefleri bakımından birbirlerinden ne denli farklı olsalar da, sonuç açısından aralarında uğursuz bir benzerlik vardır: Şüpheden inanca atlayan, şüpheyi dinin kalbine taşıyan Kierkegaard, modern bilimin dine yönelik saldırılarını içsel, ruhani bir dini mücadele haline getirmiştir. Öyle ki o andan itibaren samimi ve gerçek bir dini deneyim ancak şüphe ile inanç arasındaki gerilimde, inanan kişinin inançlarına duyduğu şüpheler yüzünden çektiği azapta, ruhunu bu işkenceden ancak hem insanlık durumunun hem de insanın inançlarının saçmalığını hiddetle olumlayarak teskin etmesinde mümkünmüş gibi görünmektedir. Bu modern dini halin en açık örneğini, modern dini inançlar hakkında belki de en fazla deneyim sahibi psikolog olan Dostoyevski'nin "Budala"daki Prens Mişkin veya dar kafalı olduğundan kalben de saf olan Alyoşa Karamazov karakterinde somutladığı iman olgusunda buluyoruz.

Felsefeden siyaset alanına sıçramakla Marx, diyalektik kuramını da eyleme taşımış oldu ve böylelikle siyasal eylemi daha önce hiç olmadığı kadar hem teorik kıldı hem de bugün ideoloji diyebileceğimiz şeye daha bağımlı hale getirdi. Üstelik, nasıl ki Kierkegaard'ın sıçrama tahtası Descartes'in şüphe felsefesi ise, Marx'ın da sıçrama tahtası eski metafizik anlamında felsefe değil, Hegel'in tarih felsefesi olduğundan, siyasete "tarihin yasaları"nı dayatmış oldu; ve her ikisinin de doğrudan toplumun ve tarihin işlevleri olduğunu ileri sürdüğünde en az düşünce kadar eylemin de, felsefe kadar siyasetin de anlamlarını yitirmesine sebep oldu.

Nietzsche'nin de Platonculuğu tersine çevirmesi; Platon'dan beridir verili olanı ölçtüğü, yargıladığı ve ona anlam kazandırdığı varsayılan duyular üstü ve aşkın fikirlere karşı, yaşamı ve duyulur, maddi olanı öne çıkartması, nihilizm olarak anılan bir gelişmeye yolaçtı. Ancak Nietzsche'nin

kendisi bir nihilist değildi, aksine düşünürlerin görüşlerinde değil modern yaşamın gerçekliğinde içkin olarak bulunan nihilizmi altetmeye çalışan ilk kişiydi. Değerleri "yeniden değerlendirirken", bu kategorik çerçevede duyulur olanın, kendi duyular üstü ve aşkın arkaplanından yoksun bırakıldığında tam da *varlık nedeni*ni yitirdiğini gördü. "Gerçek dünyayı ortadan kaldırdık: Geriye hangi dünya kaldı? Görünümler dünyası mı?... Yo, hayır! Gerçek dünyayla birlikte görünümler dünyasını da yok ettik".[5] Bütün temel basitliği içinde bu içgörü, geleneğe son veren bütün bu evirme-çevirme işlemleri için geçerlidir.

Tıpkı Marx'ın modern tarihsel tefekkür ve görecelileştirmeye karşı insan eyleminin itibarını yükseltmek istemesi veya Nietzsche'nin modern insanın basiretsizliğine karşı insan yaşamının itibarını öne çıkarmak istemesi gibi, Kierkegaard da modern akıl ve akıl yürütmeye karşı imanın bayrağını yükseltmek istemişti. Nasıl ki aşkın olan ile duyulur olan arasındaki karşıtlık Nietzsche'den öcünü almışsa, İman [konuları] ile *zihin/anlama* [konuları] (*fides* ve *intellectus*) ve teori ile pratik arasındaki geleneksel karşıtlıklar da, köklerini hâlâ mevcut insani deneyimden aldıklarından değil, aksine (onlar olmadan düşüncenin kapsamlı ve kavrayışlı olması mümkün görülmemekle birlikte) sadece saf kavramlar haline geldikleri için, sırasıyla hem Kierkegaard'dan hem de Marx'tan öçlerini almışlardır.

Αρχη'sini, yani başlangıcını ve ilkesini yitirmiş bir geleneğe karşı yapılan bu üç gözalıcı ve bilinçli başkaldırıların kendi yenilgileriyle son bulmuş olmaları, ne bu çabaların büyüklüğüne ne de modern dünyanın anlaşılması bakımından taşıdıkları öneme gölge düşürür. Hepsi de kendi yolunda modernitenin bizim geleneğimizle bağdaşmayan ayırdedici vasıflarını ele almışlardır –üstelik modernite henüz bü-

5 Bkz. K. Schlechta'nın yayına hazırladığı *Götzendaemmerung*, cilt II, s. 963.

tün veçheleri ile kendini ortaya sermeden önce. Kierkegaard, modern bilim ile geleneksel inanç arasındaki uyuşmazlığın, hiçbir zaman dinin ortaya koyduğu sorulara cevap bulma kudretine sahip olamayacağı için dini sistemlere dahil edilmesi, dini inançlarca soğurulması pekala mümkün şu veya bu bilimsel bulguda yatmadığını biliyordu. Yine Kierkegaard bu uyuşmazlığın daha ziyade son kertede ancak kendi yaptığı şeye bel bağlayabilecek şüpheli ve güvensiz bir ruh ile, insanın aklına ve duyularına verilmiş olana, bütün gerçekliği içinde görünene sorgusuz sualsiz duyulan geleneksel güven arasında yattığını da biliyordu. Marx'ın kelimeleriyle, "şayet görünüş ile şeylerin özü çakışsaydı, modern bilim de gereksiz olurdu".[6] Geleneksel dinimiz özünde bir vahiy dini olduğu ve Antik felsefeyle mutabık kalarak, kendini ortaya koyan şeyin hakikat olduğunu, (her ne kadar buradaki "ortaya koyma/açığa vurma"nın anlamı; filozofların αληθεια* ile δηλωσις'i,** ilk Hıristiyanların İsa'nın İkinci Geliş'indeki αποκαλυψις'a*** duydukları eskatolojik beklentiden ne kadar farklı bile olsa)[7] hakikatin vahiy *olduğunu* kabul ettiği için, modern bilim, en rasyonalist yorumlarında bile geleneksel felsefenin olabildiğinden çok daha zorlu bir din düşmanı olmuştur. Ancak Kierkegaard'ın imanı modernitenin saldırılarından kurtarma çabası dini de modernleştirmiş, yani şüphe ve güvensizlik konusu haline getirmiştir. Kierkegaard onları yeniden aklın ve duyuların

---

6 *Das Kapital* içinde, Zürich, 1933, cilt III, s. 870.

(*) [Yunanca] doğruluk, hakikat. Kökeni düşünülürse: α–ληιεια; "gizli kalmama, örtü-süzlük". Göndermede de Heidegger'in kullanımındaki bu vurgu anılıyor.

(**) [Yunanca] açıklık, açığa çıkma.

(***) [Yunanca] açma, açığa vurma, ortaya çıkarma, vahiy.

7 Burada Heidegger'in bir keşfini kullanıyorum. Buna göre Yunanca "hakikat" kelimesinin (α–ληθεια) tam karşılığı "açığa vurmak/ortaya koymak"tır.

gerçeği alımlama yetisine güvenilemeyeceği varsayımı üzerine oturtmaya kalktığında, geleneksel inançlar dağılarak, saçmalık derekesine düştüler.

Marx'a gelince, klasik siyasi düşünce ile modern siyasi koşullar arasındaki uyuşmazlığın; bütün insan etkinlikler arasında geleneksel olarak en hakir görülen emeği/çalışmayı hem en yüksek üretkenlik mertebesine çıkartan hem de kadim özgürlük idealini şimdiye dek duyulmamış evrensel eşitlik gibi bir koşul altında gerçekleştirebilirmiş gibi görünen tamamlanmış birer vaka olarak Fransız Devrimi ve Sanayi Devriminde yattığını biliyordu. İnsanların eşit olduğuna, her insanın doğuştan onur sahibi olduğuna ilişkin idealist sloganlarda sorunun yüzeysel biçimde konduğunu ve çalışanlara sadece oy hakkı vermenin de yüzeysel bir karşılık olacağını biliyordu. Bu yalnızca yeni işçi sınıfına hakkını vermekle çözülebilecek, ardından da eski *suum cuique* [herkese kendinin olan, herkese kendininki] düzenini geri getirilebilecek, geçmişte olduğu gibi işlemesini sağlayacak bir adalet sorunu değildi. Emeği tam da insanın zorunluluğa boyun eğişinin bir simgesi yapan geleneksel kavramlar ile emeği insanın olumlu özgürlüğünün, üretme özgürlüğünün ifadesi katına yükselten modern çağ arasında temel bir uyuşmazlık vardı. Marx geleneğin bütün insan etkinlikleri arasında en özgürü olarak nitelendirdiği felsefi düşünceyi, geleneğin gözünde zorunlulukla eşanlamlı olan emeğin etkisinden kurtarmaya girişmişti. Ancak "felsefeyi gerçekleştirmeden kaldıramazsınız" diyerek, düşünceyi de zorunluluğun amansız despotizmine, toplumdaki üretken güçlerin "demir yasaları"na tabi kılmış oldu.

Marx'ın emek-değer kuramı, aşkın birimler olarak, insan düşüncesini ve eylemini tanımak ve ölçüye vurmakta kullanılmış geleneksel "idealar" ile, bütün bu türden ölçütleri, birer işlevsel "değer" halinde kurarak ve yerleştirerek ögeleri

arasındaki ilişkilere çözündürmüş olan modern toplum arasındaki uyuşmazlıktan yola çıkar. Değerler kendi başlarına anlamları olmayan, diğer mallar gibi ancak toplumsal bağların ve ticaretin durmadan değişen göreceliliği içinde varolan toplumsal mallardır. Gerek insanın kullanmak amacıyla ürettiği şeyler gerekse yaşamını onlara göre düzenlediği ölçütler, bu görecelileşme nedeniyle belirgin bir değişime uğrarlar: Mübadele konusu varlıklar haline gelirler ve "değerleri"nin taşıyıcısı onları üreten, kullanan ve değerlendiren insan değil, toplumdur. "İyi", iyi olan ile kötü olanın ölçülmesini ve tanınmasını sağlayabilecek bir ölçüt, bir idea olma özelliğini yitirmiş; yarar ya da güç gibi, diğer değerler ile değiştirilebilecek bir değer haline gelmiştir. Değerlerin sahibi, sahip olduğu değeri mübadele etmeyi reddedebilir, "iyi" değerine yarar değerinden daha fazla prim veren, bedel biçen bir "idealist" haline de gelebilir –ama bu iyinin "değeri"ni daha az göreli kılmaz.

"Değer" terimi, kökenini Marx'tan da önce nispeten yeni bir bilim olan klasik ekonomide bulan sosyolojik bir eğilime borçludur. Yine de toplum bilimlerinin o zamandan beri unuttuğu şu gerçeğin farkına varan tek kişi Marx'tı: Kimsenin "yalıtılmış haldeyken değer ürettiği" görülmemiştir; ürünler "ancak birbirleriyle olan toplumsal ilişkileri sayesinde değer haline gelirler".[8] Marx'ın "kullanım değeri" ile "değişim değeri" arasında yaptığı ayrım, insanın ürettiği ve kullandığı şeyler ile onların toplum içerisindeki değerleri arasında varolan ayrımın bir yansısıdır ve Marx'ın değişim değerinin ortaya çıkışını sık sık pazar için üretimin başlangıcında yeralan bir tür ilk günah olarak tarif etmesi ile kullanım değerinin [değişim değerine nazaran] daha sahici olduğunu ısrarla vurgulaması, içinde bulunduğu çaresizliğin bir ifadesidir –ve deyim yerindeyse "bütün değerler"in kendile-

8 *A.g.e.*, Zürih, s. 689.

rini bekleyen bu "değersizleşme"den kurtulmalarının imkânsızlığının belli belirsiz kabulü gibidir. Toplum bilimlerinin doğum tarihi, bütün şeylerin, maddi nesneler kadar "idealar"ın da en az elle tutulur nesneler kadar, *iyi*nin de *kötü*nün de [*bonum* ve *malum*] değerlerle eşitlendiği; her şeyin varlığını toplumdan aldığı ve toplumla ilişkilendirildiği bir zamana yerleştirilebilir. Değerin kaynağının sermaye mi, emek mi olduğu tartışmasında şu genellikle gözden kaçırılmaktadır: Sanayi Devriminden önce hiçbir dönemde insanın üretkenlik yetisinin sonucu şeyler değil de değerler olarak görülmemiş veya varolan her şey "yalıtık halde görülen" insanla değil de, toplumla ilişkisi içinde düşünülmemiştir. Marx'ın doğumunu gelecekteki sınıfsız toplumda gördüğü "toplumsallaşmış insan" anlayışı, aslında Marksist olduğu kadar klasik ekonominin de temelinde yatan varsayımı oluşturmaktadır.

O nedenle sonraki bütün "değer filozofları"nı meşgul eden, diğer değerlerin kendisine göre ölçüleceği yüce bir değerin nerede bulunacağı sorusunun, bu karmaşık sorunun, ilk olarak Marx'ın deyişiyle "daireyi dörtgen yapmaya" –diğerlerine değişmez bir ölçüt olarak hizmet edebilecek değeri değişmeyen bir meta bulmaya– çalışan ekonomi biliminde ortaya çıkması son derece doğaldır. Marx bu ölçütü emekzamanda bulduğuna inanmıştı ve "emek harcamadan elde edilebilecek kullanım değerlerinin" (her ne kadar "doğal yararlılıklarını" muhafaza etseler bile) "değişim değerlerinin bulunmadığını", dolayısıyla yeryüzünün bir "değeri"nin olmadığını, "nesnelleşmiş emek" içermediğini ileri sürdü.[9] Bizi radikal nihilizmin eşiğine; 19. yüzyılda geleneğe karşı yapılan başkaldırıların hakkında pek az fikir sahibi oldukları, ancak 20. yüzyıl toplumunda ortaya çıkan, verili her şeyin inkarına götüren, işte bu vargılar oldu.

9 *A.g.y.*, s. 697-98.

Geleneğe saldırısında "değer"i kilit bir kavram olarak alırken öyle anlaşılıyor ki Nietzsche terimin modernliğinin yanısıra kökeninden de bihaberdi. Fakat toplumun mevcut değerlerini değersizleştirmeye koyulduğunda terimin kapsamı da hızla kendini duyurmaya başladı. Mutlak birimler anlamında idealar toplumsal değerlerle öylesine özdeş hale gelmişlerdi ki, değer özelliklerine, toplumsal statülerine meydan okunur okunmaz artık varolmaktan da çıkmaktaydılar. Sanki modern öncesi çağlarda da hep bir değerleri olmuş da, iyi ve daha yeni mallara ihtiyaç duydukça toplumun bozdurup bozdurup harcadığı geçmişin hatırat ve fikirlerinin istiflendiği modern tinsel labirentin yollarını arşınlayan Nietzsche'den başka kimse bunu daha iyi bilemezdi. Yine Nietzsche, bir süre sonra yozlaşarak bilimciliğe ve bilimle igili bir hurafeye dönüşecek olan ve aksi yönde bütün itirazlara rağmen Romalı tarihçilerin *sine ira et studio* [önyargısız, yan tutmaksızın] tavrıyla ortak hiçbir yanı bulunmayan "değerden ari" yeni bilimin, iliğine dek anlamsızlıktan ibaret olduğunun farkındaydı. Zira Romalı tarihçilerin sözkonusu tavrı yargıda bulunurken küçük görmemeyi, coşkuya kapılmadan hakikatı aramayı gerektirirken; yargısının ölçütünü yitirdiği için artık yargıda bulunamayacak, hakikatın varlığından kuşku duyduğu için artık hakikatı arayamayacak olan *wertfreie Wissenschaft*'ın [değerden arınmış bilim] tahayyülüne göre anlamlı sonuçlar ortaya koymak ancak bu mutlak ölçütlerin son tortularından da kurtulmakla mümkündü. Ve Nietzsche "yeni ve daha üstün değerler" bulduğunu ilan ettiğinde, yıkılmasına kendisinin de yardımcı olduğu yanılsamaların kucağına düşen ilk kişi oldu: Eskinin geleneksel "aşkın birimlere başvurarak ölçümde bulunma" anlayışını en yeni ve en korkunç biçimiyle benimsemek suretiyle, değerlerin göreliliğini ve birbirleriyle mübadele edilebilirliklerini bir kere daha, üstelik tam da her şeyin üzerin-

de itibar kazandırmak istediği –güç, yaşam ve insanın yeryüzündeki varlığına duyulan aşk gibi– meselelerin içine taşımış oldu.

IV

19. yüzyılda geleneğe karşı yapılan bu üç meydan okumanın da kendi yenilgileriyle sonuçlanması, Kierkegaard'ın, Marx'ın ve Nietzsche'nin müşterek paylaştıkları yegane ya da belki en yüzeysel özelliktir. Bu asilerin sürekli aynı konu etrafında dönüp durmaları çok daha büyük önem taşır: Felsefenin sav– soyutlamalarına ve insanı *animal rationale* [akıl sahibi hayvan] olarak kavramlaştırmasına karşı Kierkegaard'ın amacı somut ve acı çeken insanı öne çıkarmaktır; Marx, insanın insanlığının temel veçhesini dikkate alarak "emek gücü" adını verdiği üretken ve etkin gücünden ibaret olduğunu söyler; Nietzsche ise hayatın üretkenliğini, insanın iradesini ve güç istemini öne çıkartır. Birbirlerinden tamamen bağımsız olarak –birbirlerinin varlığından haberdar bile değildiler– vardıkları sonuç şu oldu: Geleneğe karşı yürütülen bu çaba en iyi "sıçrama, döndürme ve kavramları ayakları üzerine dikme" gibi imgeler ve teşbihler ile tarif olunabilecek bir zihinsel işlemle başarıya ulaşabilirdi ancak. Kierkegaard şüpheden inanca sıçradığını söyler; Marx, "zorunluluk alanından özgürlük alanına" atlayarak Hegel'i ya da daha ziyade "Platon'u ve bütün bir Platoncu geleneği" (Sidney Hook) tersine, "yeniden ayakları üzerine" çevirir; ve Nietzsche de felsefesini "Platonculuğun tersine döndürülmesi" ve "bütün değerlerin dönüşümü" olarak anlar.

Geleneğe son veren bu döndürme işlemleri, [geleneğin] başlangıç noktasındaki durumunu iki anlamda yeniden gün yüzüne çıkartır. Tam da karşıtlardan birinin –*intellectusa*

karşı *fides*in; teoriye karşı pratiğin; kalıcı, değişmeyen, duyularüstü hakikata karşı duyulur, bozulur hayatın– öne çıkartılması, zorunlu olarak reddedilen karşıt tarafı gün ışığına çıkartır ve her ikisinin de anlamlarını ve önemlerini bu karşıtlık ilişkisinden aldıklarını gösterir. Üstelik karşıtlara göre düşünmek doğal bir durum değildir; geleneğin içinde hareket edeceği gerilimi oluşturan bu karşıt(lık)ları ilk o kurduğu için, bu tarz diğer bütün işlemlerin nihai olarak üzerinde yükseldikleri ilk büyük döndürme işlemine dayanmaktadır. Bu İlk büyük tersine döndürme işlemi Platon'un περιαγωγη'dır*. Platon bütün insani varlığın bu tersine döndürülmesini *Devlet*'deki mağara meselinde –sanki salt zihinsel bir işlem değil de başı ve sonu olan bir hikâyeymiş gibi– anlatır.

Mağara hikâyesi, üç evrede gelişir. Birinci döndürme mağarada olur; mağarada bulunanlardan biri, "yalnızca burunlarının önündekini görebilecekleri" şekilde "ayaklarından ve boyunlarından" zincire vuruldukları, gözlerini gölgelerin ve şekillerin göründüğü sahneye bakmaya mecbur eden durumdan kendini kurtarır. Şimdi o mağaranın arkasını da görebilmektedir; burada yanan yapay bir ateş mağaradaki şeyleri sanki gerçekmiş gibi aydınlatmaktadır. İkincisi, mağaradan gökyüzüne dönüştür; ideaların mağaradaki şeylerin gerçek ve ebedi özleri olarak göründüğü bu yeri aydınlatan, insana görme gücünü, idealara parlaklığını veren idealar ideası güneştir. Son olarak, ebedi özlerin bulunduğu yerden ayrılarak, bozulabilir şeylerin ve ölümlü insanların yanına, mağaraya zorunlu bir geri dönüş vardır. Bu dönüşlerden her birinde bir anlam kaybı ile yeni duruma uyum sağlama güçlüğü sözkonusudur: Mağaradaki ateş, mağara duvarındaki gölgelere alışmış gözleri kamaştırır; sonra mağaradaki bu yapay ateşin belli belirsiz alevlerine alışan gözler bu kez ide-

(*) [Yunanca] Ruhun geriye dönüşü, arkasına dönmesi.

ları aydınlatan ışıkla kamaşır; ve son olarak güneşin ışıklarına alışan gözler kendilerini mağaranın donukluğuna yeniden uydurmak zorunda kalırlar.

Platon'un sadece filozoftan, hakikat ve ışık aşığından istediği bu dönüşlerin ardında, genelde Platon'un Homeros'a ve Homerik dine yönelttiği sert polemiklerde ve özelde de bu mağara hikâyesini *Odyssey*'nin 11. kitabında Homeros'un yaptığı Hades tarifine bir tür cevap olacak ve Homeros'u ters çevirecek şekilde kurmasında kendini gösteren bir başka döndürme/ters çevirme işlemi bulunmaktadır. Mağaradaki ve Hades'teki görüntüler arasında yanılmaya meydan vermeyen bir parallellik bulunmaktadır (Homeros'un Hades'indeki ruhların hayal meyal, gerçek olmayan, duyulur olmayan hareketleri, mağaradakilerin cehaletine ve duyulur olmayan hareketlerine karşılık gelir). Çünkü Platon, Homeros'un ölümden sonra, yerin altındaki yaşamı tarif ederken kullandığı kilit sözcükler olan ειδωλον ("görüntü"yü) ve σκια ("gölge"yi) ısrarla kullanır. Homerik "durum"un ters yüz edildiği kesindir; sanki Platon Homeros'a şunu der gibidir: Yerin altındaki hayat bedensiz ruhların değil, bedenlerin hayatıdır; gökyüzü ve güneş ile karşılaştırıldığında Hadese benzeyen yeryüzüdür; görüntüler ve gölgeler cismani duyuların nesnesidir, bedensiz ruhların özellikleri değil. Hakikat ve gerçek olan, içinde hareket ettiğimiz ve yaşadığımız, ölümle ayrıldığımız bu dünya değil, aklın gözüyle görülüp kavranan idealar dünyasıdır. Bir anlamda Platon'un περιαγωγη'ı öyle bir tersine dönüştür ki, Homerik dine göre Yunanistan'da herkesin müştereken inandığı her şeyi başaşağı getirmiştir. Sanki Hades'in yeraltı dünyası yeryüzüne çıkmış gibidir.[10] Ama Homeros'un bu tersine döndürülmesi aslında Homeros'u başaşağı veya baş yukarı getirmemiştir, çünkü tek başına böyle

10 *Devlet*'in açıklamalı çevirisinde (New York, 1956, s. 274) F.M. Cornford da "Mağaranın Hades'i andırdığı" kanaatindedir.

bir işlemin ortaya çıkarabileceği ikilik, Homerik dünyaya olduğu kadar, o ana dek önceden belirlenmiş karşıtlıklarla iş görmemiş olan Platon'un da düşüncesine son derece yabancıdır. (O nedenle gelenekteki herhangi bir geriye döndürme işleminin bizi başlangıçtaki Homerik "durum"a götürmesi mümkün değildir. Nietzsche'nin hatasının da bu olduğu görülüyor; muhtemelen Platonculuğu ters yüz ederek Platon öncesi düşünce tarzlarına geri dönebileceğini düşünmüş olmalıdır.) Platon'un, idealar kuramını Homeros'un tersine döndürülmesi biçiminde ortaya koymaktaki amacı sadece politikti; ama böylelikle bu tür döndürme işlemlerinin zorlama imkânlar değil, aksine önceden bizzat bir kavramsal yapı tarafından belirlendiği bir çerçeve oluşturmuştur. Hıristiyanlık öncesi dünyada emsali olmayan bir fanatizmle birbirleriyle mücadeleye girişen geç Antikite'nin muhtelif okullarında felsefenin gösterdiği gelişme, sisli ve belirsiz görünüşler dünyası ile ebedi gerçeği oluşturan idealar dünyası arasında Platon'un yarattığı ayrımın mümkün kıldığı geri dönüşler ve iki karşıt terimden birini ya da öbürünü öne çıkartma işlemlerinden ibarettir. Bunun ilk örneğini mağaradan gökyüzüne dönme ile veren bizatihi Platon olmuştur. Hegel ise son bir devasa çabayla geleneksel felsefenin Platon'un başlangıçta yeralan kavrayışından gelişen çeşitli kollarını tutarlı bir öz– gelişme halinde biraraya getirdiğinde, çok daha alt bir düzeyde de olsa birbiriyle çelişen iki düşünce okulu arasında bir kere daha aynı ayrışma yaşandı ve felsefi düşünceye bir süre sağcı ve solcu, idealist ve materyalist Hegelciler hakim oldular.

Hegel'in yarattığı sentez ve geliştirdiği tarih kavramı olmasaydı mümkün gözükmese de, Kierkegaard'ın, Marx'ın ve Nietzsche'nin geleneğe yönelttikleri başkaldırının anlamı şurada yatmaktadır: Her birinin ortaya koyduğu geri dönüş hareketi, duyusalcılık ve idealizm, materyalizm ve spiritüalizm ve hatta içkincilik ve aşkıncılık gibi bitmeyen karşıtlıkların

gerektirdiği salt başaşağı getirme işlemlerinden çok daha radikal boyutlardadır. Şayet Marx sadece Hegel'in "idealizmi"nin ayaklarını yere bastıran bir "materyalist" olsaydı, etkisi çok daha kısa ömürlü olur ve çağdaşlarınınki gibi bilimsel çekişmelerle sınırlı kalırdı. Hegel, düşüncenin diyalektik hareketinin maddenin diyalektik hareketi ile özdeş olduğu şeklinde temel bir varsayımda bulunmuştu. O yüzden Descartes'in *res cogitans* [düşünen şey, düşünen varlık] olarak tanımladığı insan ile *res extensa* [yer kaplayan şey, yer kaplayan varlık] olarak tanımladığı dünya; bilme ile gerçeklik; düşünme ile varlık arasında açtığı uçurumu kapatmayı umuyordu. Modern insanın tinsel yurtsuzluğu ilk anlatımını bu Kartezyen karmaşada ve Pascal'ın buna verdiği karşılıkta bulmuştu. Hegel'in iddiası odur ki; diyalektik hareketin, gerek insanın aklını gerekse insani meseleleri yöneten evrensel bir yasa *ve* doğal olayların iç(sel) "aklı" olduğunun keşfedilmesi, Kartezyen öncesi felsefenin uyuşmalarına hakikat dediği *intellectus* [anlama, düşünce] ile *res* [şey, nesne] arasında salt bir mütekabiliyetten çok daha fazlasını başarmıştır. Tine ve onun kendini gerçekleştirmesine hareket boyutu katmakla Hegel, madde ile ideanın ontolojik birliğini tanıtladığına inanıyordu. O nedenle bu hareketin, belli bir anda "maddileşme"ye başlayan bilincin bakış açısından mı başladığının yoksa "tinselleşme" yönüne girerek kendinin bilinci haline gelen maddenin mi başlangıç noktası olarak alındığının Hegel için fazla bir önemi yoktu. (Marx'ın, öğretmeninin bu karinelerinden ne denli az şüphe ettiği, sınıf bilincinin tarih içerisinde oluşumunda "kendisi için bilinç"e verdiği rolden de anlaşılmaktadır). Başka bir deyişle Hegel ne kadar "diyalektik idealist" ise Marx da o kadar "diyalektik materyalist"tir; "idealizm" ve "materyalizm" terimlerini birer felsefi sistem olarak anlamsız kılan Hegel'in evrensel bir yasa olarak gördüğü ve Marx'ın da kabul ettiği tam da bu diyalektik *hareket* kavramı-

dır. Bilhassa erken dönem yazılarında Marx bunun çok iyi farkındadır ve geleneği de Hegel'i de reddedişinin "materyalizm"inde değil, insan ile hayvan arasındaki farkın *ratio*da [akıl] veya düşüncede yattığı varsayımını veya Hegel'in kelimeleriyle "insan(ın) özünde tinsel" (bir canlı) olduğu varsayımını reddetmesinde yattığını bilmektedir; genç Marx için insan, eyleme yetisiyle donanmış özünde doğal bir varlıktır *(ein tötiges Naturwesen)* ve eylemi "doğal"dır çünkü çalışmaktan/emek harcamaktan –insan ile doğa arasındaki metabolizmadan– ibarettir.[11] Kierkegaard ile Nietzsche'de olduğu gibi Marx'ın da ters döndürme işlemi, meselenin can damarına temas eder; hepsi de insani yetiler arasında geleneğin kurduğu hiyerarşiyi sorun etmekte ya da başka bir biçimde ifade edersek bir kere daha insanın ayırdedici insani vasfının ne olduğu sorusunu sormaktadırlar; şu ya da bu öncüle dayanarak ne sistem kurmak ne de dünya görüşleri *(Weltanschauungen)* oluşturmak gibi bir niyetleri vardır.

Ruhu Kartezyen şüphe ve güvensizlik felsefesinde ifadesini bulan modern bilimin doğuşuyla birlikte, geleneğin kavramsal çerçevesi de güvenilir olmaktan çıkmıştı. Tefekkür ile eylem arasındaki ikiliğin, gerçeğin son kertede konuşmadan ve eylemeden sadece seyrediş halinde algılanabileceğine hükmeden geleneksel hiyerarşinin, bilimin etkin hale geldiği ve bilimin bilmek için *yapıldığı* koşullarda sürdürülmesi artık mümkün olamazdı. Şeylerin gerçekte oldukları gibi göründüklerine duyulan güven silindiğinde, vahyin hakikati açıkladığı düşüncesi ve onunla birlikte vahyeden tanrıya duyulan sorgusuz sualsiz iman da kuşkudan nasibini aldı. "Teori"nin anlamı değişti; yapılmayan, ama akıla ve duyulara verilmiş şeyler olarak hakikatler arasında akla uygun biçimde oluşturulmuş bir sistem anlamına gelmiyordu artık. Teori daha ziyade iş gören bir hipotez olan, sebep olduğu sonuçlara göre değişen ve geçerli-

11 Bkz. *Jugendschriften*, s. 274.

liği "ortaya koydukları"na değil de "çalışıp çalışmadığı"na bağlı, modern bilimsel teori haline geldi. Aynı süreçte Platon'un ideaları da dünyayı ve evreni aydınlatmadaki özerk güçlerini yitirdiler. İlkin Platon'da siyasi alanla ilişkileri içinde varolan ölçütler veya Kant'da görüldükleri gibi insanın uslamlayıcı aklının düzenleyici ve sınırlayıcı güçleri durumuna geldiler. Daha sonra, bütün dünyayı dönüştüren (ki bu dönüştürmenin akla kurallarını buyuranın insanın yaptıkları ve ürettikleri olduğunu göstermek gibi bir başarısı olmuştur) Sanayi Devriminin, aklın "yapma" karşısındaki önceliğine, zihnin kurallarını önceden buyurmakla eylem karşısında sahip olduğu üstünlüğe son vermesiyle birlikte; bu idealar da sonunda geçerlilikleri bir ya da birçok insan tarafından değil, işlevsel gerekleri sürekli değişmekte olan bütün bir toplum tarafından belirlenen saf değerler haline geldiler.

"Toplumsallaşmış insanlar"ın nasibine "idea" olarak düşe düşe bu karşılıklı ve birbirleriyle değiştirilebilir özellikteki değerler düşer ve ancak "toplumsallaşmış insan" bunları "idealar" olarak anlar. Bunlar, Platon'un nazarında, günlük işlerden oluşan o "mağara"dan ayrılmayı bir an bile olsa akıllarına getirmemiş; hücrelerine dek işlevselleşen modern toplum tarafından, belki de en asli özelliklerinden biri olan "olduğu gibi olana duyulan merak"tan yoksun kılınan bir yaşamda ve bir dünyada, kendi yollarına gitme cesaretini asla gösterememiş kimselerdir. Marx'ın siyasi düşüncesinde anlatılan ve öngörülen tam da bu reel gelişmedir. Marx bir zamanlar başka varlıklarla birlikte ideaların da gözle görünür hale geldiği berrak göğün kararmakta olduğunu tespit etmiş olsa bile, geleneği yine bu çerçeve içerisinde kalarak ayakları üzerine dikmeye çalıştığı için aslında Platon'un idealarını sırtından atabilmiş değildir.

2. *Tarih Kavramı: Antik ve Modern*

I. TARİH VE DOĞA

Önce Çiçero'nun *tarihin babası* dediği ve hâlâ da Batı Tarihinin babası olmaya devam eden Herodot'u ele alarak başlayalım.[1] Herodot Pers Savaşları ile ilgili anlatısının ilk cümlelerinde bize amacının, varlığını insanlara borçlu olanı, τα γενομενα

1 Çiçero, *De legibus* I, 5; *De oratore* II, 55. İlk tarihçi olan Herodot'un elinde henüz "tarih" anlamına gelen bir kelime yoktur. ιστορειν kelimesini kullanır ama bu kelime "tarihsel anlatı" anlamını taşımaz. Bilmek anlamına gelen ειδεναι kelimesi gibi, ιστορια kelimesi de ιδ-'den yani "bakmak"tan türetilmiştir ve ιστωρ kelimesinin ilk anlamı "gözle tanıklık etmek"tir; daha sonraları delilleri inceleyen ve soruşturmak suretiyle hakikate ulaşan kişi anlamına gelmiştir. Dolayısıyla ιστορειν kelimesinin çifte anlamı vardır: Tanıklık etmek ve soruşturmak. (Bkz. Max Pohlenz, *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Leipzig ve Berlin, 1937, s. 44). Herodot ile bizim burada ele aldığımız tarih kavramı hakkında yakın zamana ait bir tartışma için özellikle bakınız; C.N.Cochrane, *Christianity and Classic Culture*, New York, 1944, bölüm 12. Bu bölüm, konu ile ilgili yazında en uyarıcı ve ilgi çekici parçalardan biridir. Ancak yazarın, Herodot'un İonya felsefe ekolüne mensup ve Heraklit'in takipçisi olarak kabul edilmesi gerektiği doğrultusundaki ana tezi ikna edici olmaktan uzaktır. Antik kaynakların aksine Cochrane tarih bilimini Yunan felsefesinin gelişiminin bir parçası olarak görmektedir. 6. dipnota ve Karl Reinhardt'ın *Von Werken und Formen* kitabının (1948) "Herodots Persegeschichten" başlıklı yazısına bakın.

εξ ανθρωπων, zamanla unutulmaktan korumak ve Yunanlıların da barbarların da harika işlerinin gelecek kuşaklar tarafından hatırlanmasını, namlarının yüzyıllarca sürmesini sağlayacak methiyelerde bulunmak olduğunu belirtir.

Uzun uzun anlatır, velakin işin esasını söylemez. Bizler ölümsüzlüğe ilgi duymayız, oysa bu Herodot için tabii bir durum olduğundan bu konuda bize pek fazla bir şey söylemeye gerek duymaz. Herodot'un tarihin görevi saydığı şey –insanın yaptığı işleri unutu(lu)şun boşluğundan kurtarmak–, köklerini Yunanlıların doğayla olan deneyimlerinden ve doğa anlayışlarından almaktaydı. Bu düşünceye göre insanlardan veya tanrılardan yardım almadan –Olimpos tanrılarının dünyayı yarattıkları gibi bir iddiası yoktu–[2] kendi başlarına meydana gelen her şey, bu nedenle ölümsüzdü. Doğadaki şeyler hep varolduklarından, ne onları görmezden gelmek mümkündü ne de unutmak; ebedi olduklarından ilerde varolmak için insanın hatırlamasına da ihtiyaçları yoktu. İnsan da dahil bütün canlı yaratıklar bu ebedi varlık alanında bulunmaktaydılar. Aristo şunu açıkca ifade et-

---

2 "Çoğu ulusun tanrılarının dünyayı yaratmak gibi bir iddiaları vardır. Olimpos tanrılarının böyle bir iddiası yoktur. Yaptıkları en fazla dünyayı fethetmektir" (Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Anchor yayını, s. 45). Bu açıklamaya karşı zaman zaman Platon'un *Timaeus* [diyaloğunda] dünyanın bir yaratıcısı olduğunu söylediği ileri sürülür. Ama Platon'un tanrısı gerçek bir yaratıcı değildir; o bir"demiourgos"tur;* dünyayı yapandır; [ama] dünyayı "hiç"ten yaratmaz. Üstelik Platon hikâyesini kendi icat ettiği bir mit şeklinde anlatır ve bu mit de diğer mitlerinde olduğu "hakikat" olarak sunulmaz. Kozmosu tanrının da insanın da yaratmamış olması en güzel ifadesini Heraklit'de 30.fragmanda (Diels) bulur; her şeyi [saran] bu kozmik düzen "hep vardı, vardır ve varolacaktır; orantılarla azan ve çoğalan, sönmeyen bir ateştir".

(*) Demiourgos. Homeros'un *İlyada*'sının Türkçe çevirisinde (Azra Erhat-A.Kadir, Can Yayınları), XVIII.472'de "demirci tanrı" olarak anılır. "Demirci Tanrı", Hephaistos'dur (Bunun için şu kaynağa bakın: Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi). *Yasalar* kitabının (Platon, *Yasalar*, Kabalcı Yayınları) 319. sayfasında ise demiourges, "Elsanatçısı" olarak karşılanmıştır. Bu son karşılığa şu eklemeyi de yapabiliriz: (demostan [halk] türetilen) "demios", (ergondan [iş] türetilen) "ergos" olarak; halk için çalışan, vasıflı zanaatkar – ç.n.

mektedir: Doğal bir varlık olduğu ve insan denen bir türün mensubu olduğu ölçüde, insan ölümsüzlükten payını alır; yaşamın dairesel tekrarı ile doğa tıpkı varolan ve değişmeyen şeylere olduğu gibi, doğan ve ölen şeylere de sonsuza dek varolma imkânı verir. "Canlı yaratıklar için varolmak Yaşam'dır" ve sonsuza dek varolmak, (αει ειναι), αειγενες'ye yani üremeye karşılık gelir.[3]

Şüphesiz bu ebedi tekrar özelliğiyledir ki "oluşun dünyası varlığın dünyasına olabilecek en fazla yaklaşma"yı[4] sağlar, ama elbette tek tek insanları ölümsüz yapmaz; aksine ölümlü olmak, her şeyin ölümsüz olduğu bir kozmosa kakılmış, gömülmüş olan insani varoluşun belirtisidir. İnsanlar "ölümlüdür"ler, varolan yegane ölümlü şeylerdir; hayvanlar ise sadece türlerinin mensupları olarak vardırlar, bireyler [tekil varlıklar] olarak değil. İnsanın ölümlülüğü doğumdan ölüme anlaşılır bir yaşam hikâyesine sahip bireysel yaşamın, βιος [yaşam], biyolojik hayattan, ζωη [canlılık, dirim], doğmasında yatar. Bu bireysel yaşamı diğer bütün şeylerden ayıran, tam söylersek biyolojik hayatın dairesel hareketini içinden kesen doğrusal bir hareket çizgisidir. Ölümlülük budur; eğer çevrimlerini tamamlarsa her şeyin dairesel bir düzende hareket ettiği bir evrende, doğrusal bir hat boyunca hareket ediyor olmak. İnsanlar ne zaman kendi gayeleri için yumuşak toprağı işleseler, özgürce esen rüzgarı yelkenlerine doldursalar ve dalgalı denizleri aşsalar, hiçbir gayesi olma-

3 *Ruh Üzerine*, Ara Yayıncılık, 415b13. Yine bakın *Economics*, 1343b24: Doğa, tekerrür (περιοδος) yoluyla türlere ebediyen varolma imkânı verir, ama aynı şeyi birey için yapamaz. Bizim bağlamımızda bu risalenin Aristo değil de öğrencilerinden biri tarafından yazılmış olmasının önemi yoktur, zira Aristo'nun kendi yazdığı *On Generation and Corruption*'da yer alan bir –çember şeklinde hareket eden "Oluş" kavramında da aynı düşünceyi buluyoruz –γενεσις εξ αλληλων κυκλω,* 331a8. "Ölümsüz insan soyu" düşüncesi, Platon'un *Yasalar*'ında da (721) bulunmaktadır. 9. dipnota bakın.

4 Nietzsche, *Wille Zur Macht*, Nr. 617, Kröner yayını, 1930.

(*) [Yunanca] İnsanlardan doğanlar, gelenler, ortaya çıkanlar.

yan, kendi içinde dönüp duran bir hareketi içinden keserler. Sofokles (Antigone'un ünlü korosunda) insandan daha fazla huşu hissi veren başka bir şey olmadığını söylerken, sıra örnek vermeye geldiğinde, insanın doğaya şiddet uyguladığı –çünkü ölümlüler olmasaydı ebedi bir huzur ve dinginlik içerisinde bulunacak şeyleri rahatsız etmektedirler–, amaç güden işlerine başvurur.

Bizim açımızdan anlaşılması güç olan şudur: Burada ölümlülerin muktedir olduğu ve tarihsel anlatının konusu haline gelen büyük işler ve edimler, ne kuşatıcı/kapsayıcı bir bütünün ne de bir sürecin parçası olarak görülmektedir; tersine, vurgulanan daima şu ya da bu hal, şu ya da bu jesttir. Nasıl ki ölümlülerin doğrusal bir çizgi takip eden yaşamları biyolojik hayatın dairesel hayatını kesmekte, ona bir müdahalede bulunmaktadır, aynı şekilde bu tek tek haller, edimler ya da olaylar da günlük hayatın dairesel hareketini keser, müdahalede bulunurlar. Tarihin konu alanı bu kesmeler, müdahalelerdir, başka bir ifadeyle olağandışı olanlardır.

Geç dönem Antikite'de tarihin, tarihsel bir süreç anlamında bir doğası olduğuna ve ulusların, eylem ve olay parçalarının bütünün içinde, bütün tarafından yutulduğu tarihsel bir kaderleri olduğuna, doğduklarına ve çöktüklerine dair spekülasyonlar başladığında, aynı anda şu da bir varsayım olarak kabul edilmişti: Bu süreçlerin dairesel olmaları gerekirdi. Bu tarihsel hareket, biyolojik hayat imgesine göre anlamlandırılmaya başlandı. Antik felsefeye göre bunun şöyle bir anlamı olabilirdi: Tarihin dünyası, yeniden doğanın dünyasına, ölümlülerin dünyası, yeniden ebedi olan evrene dahil olmakta, onun bir parçası haline gelmekteydi. Ama Antik şiir ile historiografiye göre bu, tanrıların ve doğanın şüphesiz daha görkemli olan büyüklüklerinden ayrı olarak ölümlülerin büyüklüğüne ilişkin o eski anlayışın yitip gitmesi demekti.

Batı tarihinin başlangıcında insanların ölümlülüğü ile do-

ğanın ölümsüzlüğü, insan yapımı şeyler ile kendi başlarına meydana gelen şeyler arasındaki ayrım, historiografinin gizli varsayımını oluşturmaktaydı. İşler, edimler ve sözler gibi varoluşlarını insana borçlu olan bütün şeyler bozulabilir niteliktedir; deyim yerindeyse faillerinin ölümlülüğü onlara da bulaşmıştır. Ancak ölümlüler işlerine, edimlerine ve sözlerine belli bir kalıcılık kazandırmayı ve bozulmalarını bir süre durdurmayı başarabilirlerse, bu şeyler de en azından bir dereceye kadar ebediyetin dünyasına dahil olabilir ve bu dünyada kendilerine bir yer bulabilir, bizzat ölümlüler de insan hariç her şeyin ölümlü olduğu kozmosta bir yer edinebilirlerdi. Bunu sağlayacak olan insani yeti, bu nedenle diğer bütün Musaların anası olarak kabul edilen *Mnemosyne*, hatırlayıştı.

Yunanın doğa ile tarih, kozmos ile insanlar arasındaki ilişkiye dair bu anlayışından bugün ne denli uzak olduğumuzu bütün açıklığıyla görebilmek için, Rilke'in şu dörtlüğünü kendi dilinde zikretmemize izin verin; zira bu dizelerde çevrilmelerini olanaksız kılan bir kusursuzluk vardır.

> Dağlar sessiz; yıldızların haşmeti üzerlerinde,
> Onların ışığında da zaman titreşiyor.
> Ah, vahşi kalbimde,
> yurtsuz kalmış ebedilik geceliyor.[5]

Bu dizelerde dağlar, parlak yıldızlar altında paydar görünürler, ama ancak görünürler; zaman onları da ağırdan ağıra ve sinsice öğütmektedir; hiçbir şey ebedi değildir. Ölümsüzlük, hâlâ hatırlayabilme ve "ebedi" diyebilme yetisini taşıyan insan kalbinin ücrasında kendine derme çatma bir mesken

---

5 Rilke, *Aus dem Nachlass des Grafen C.W.*, ilk dizi, X.şiir. Her ne kadar bu şiir çevrilemezse de, dizelerin içeriğini şöyle ifade etmek mümkündür: Dağlar yıldızların haşmeti altında uzanıyor, ama onlarda bile zamanın izleri var/ Ah, vahşi kalbimde, yurtsuz kalmış ebedilik geceliyor.." Yazar bu çeviriyi Denver Lindley'e borçludur.

bulabilmek için dünyadan ayrılmıştır. Varsa ve her ne ise, ölümsüz olanın veya bozulmaz olanın yurdu/evi yoktur. Bu dizelere Yunanlıların gözüyle bakıldığında şairin sanki bilerek şu Yunani ilişkiyi tersine çevirmeye çalıştığı görülür: Her şey bozulabilir hale geldi, belki yalnızca insan kalbi hariç; ölümsüzlük, ölümlülerin içinde hareket ettikleri o ortam değil, insanın kalbine sığınmış yurtsuz/evsiz bir sığıntıdır artık; insanlar kalben unutmadıklarını hâlâ dışsallaştırabiliyor, maddileştirebiliyor olsalar bile ölümsüz şeyler, işler ve edimler, olaylar ve hatta kelimeler bu dünyadaki evlerini/yurtlarını yitirmişlerdir; çünkü dünya, çünkü doğa bozulmaktadır, çünkü insan yapısı şeyler ortaya çıkar çıkmaz bütün varlığın kaderini paylaşmakta, bozulmaya başlamaktadır.

Herodot'da kelimeler, edimler ve olaylar –yani varlıklarını sadece insana borçlu olan bu şeyler– tarihin konusu haline gelmişlerdir. İnsanların yaptığı bütün şeyler arasında en nafile olanları bunlardır. İnsan elinden çıkma işler varlıklarını doğanın sunduklarına borçlu olduklarından, içlerinde doğanın ebedi varlığından deyim yerindeyse pay alan belli bir kalıcılık boyutu taşırlar. Ama doğrudan ölümlüler arasında cereyan eden şeyler, yani Yunanlıların ποιγσις'dan, imalattan farklı olarak πραξεις ya da πραγματα adını verdikleri bütün eylem ve edimler ve edilen sözler, hiçbir zaman gerçekleştikleri andan sonraya kalamazlar ve hatırlayışın yardımı olmadan arkalarında hiçbir iz bırakmazlar. Konuları πραξις olduğundan Aristo'nun hâlâ aynı kategoriye soktuğu[6] şair ile historiografın görevi, bir süre sonra unutabilecek olan şeyleri kalıcı kılmaktan ibarettir. Bu görevi, πραξις ile λεξις, yani eylem ve konuşmayı, neticede yazılı söz haline gelen bir tür ποιησις'a, imalata dönüştürerek yaparlar.

İnsani varoluşun bir kategorisi olarak tarih, yazılı sözler-

6 Aristo, *Poetika*, 1448b25 ve 1450a16-22 (çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitapevi). Şiir ve historiografi ayrımı için aynı eserin 9. bölümüne bakın.

den, Herodot'dan hatta Homeros'tan bile eskidir. Tarihsel olarak değil de şiir açısından ifade edersek Ulysses'in [Odysseia'nin Latincesi] Phaiakların kralının sarayında yaptığı işleri ve çektiği acıları anlatan hikâyeyi, yaşamının hikâyesini, kendi dışında bir şey, herkesin gözüne ve kulağına açık bir "nesne" olarak dinlediği anda başlar.* Salt vaki olan bir şey, şimdi "tarih" haline gelmiştir. Ama tek tek olayların ve olanların tarihe dönüştürülmesi, sonraları Yunan trajedisindeki[7] "eylemin kelimelerle taklidi" ile özünde aynıdır (Burckhardt Yunan trajedisi ile ilgili olarak şöyle bir saptamada bulunmuştu: korkunç olanın gösterilmesi önünde hiçbir engel bulunmadığında bile, habercilerin haberleri aracılığıyla "dış eylem gözlerden saklanır".[8] Ulysses'in kendi yaşam hikâyesini dinlediği sahne tarih için de şiir için de paradigmatiktir; Aristo'ya göre trajedinin özünü ve Hegel'e göre de tarihin nihai amacını oluşturan katharsisi, "gerçekle yeniden uzlaşma/bağdaşma"yı, hatırlamanın gözyaşları sağlar. İnsanın tarihe ve şiire beslediği bu en deruni ilgi eşsiz bir açıklık ve saflıkla kendini göstermektedir; dinleyen de, eyleyen de katlanan da aynı kişi olduğundan, gerek tarihsel araştırmada gerekse estetik hazda her zaman büyük rol oynamış olan merak ve bilgiye duyulan açlık gibi saiklerin Ulysses'te bulunmaması son derece doğaldır; şayet tarih sadece malumat, şiir de eğlence olsaydı, Ulysses duygulanmak bir yana sıkıntıdan patlardı.

Bu tür ayırımlar ve düşünceler modernlerin kulağına alelade şeyler gibi gelebilir. Oysa içlerinde, en büyük ve görkemli dışavurumlarında Yunan kültürünün trajik veçhesine (belki başka herhangi bir etkenden çok daha fazla) katkıda bulunmuş büyük ve acılı bir paradoks gizlidir. O paradoks

---

(*) Bkz.; *Odysseaus*, Can Yayınları, çev. Azra Erhat/A. Kadir, s. 72-95 arası – ç.n.

7 Eylemin taklidi olarak "trajedi" için, *Poetika*'nın bölüm 6.1'ine bakın.

8 *Griechische Kulturgeschichte*, Krōner yayını, II, s. 289.

da şudur: Bir yandan her şey, geri planda ebedi şeylerin bulunduğu bir durumda görülmekte ve ona göre ölçülmektedir, oysa öte yandan en azından Platon öncesi Yunanlılar gerçek insani büyüklüğün iş ve edimlerde [en uçucu ve boş insani yetilerde] yattığını düşünmekte; bir imalatçı ve yapıcı, hatta bir şair ve yazardan ziyade, "büyük işler yapan ve büyük sözler eden" Akhilleus kişisinde temsil edildiğine inanmaktaydılar. Büyüklüğün kalıcılıkla ölçülmesine karşılık insana özgü büyüklüğün en nafile ve en uçucu işlerde görülmesindeki bu paradoks, filozoflara rahat vermediği gibi Yunan şiirinden ve historiografisinden de hiç eksik olmaz.

Yunanlılar bu paradoksa ilk olarak şiirsel ve felsefe dışı bir çözüm getirdiler. Bu çözüm şundan ibaretti: Şairler bahşettikleri ölümsüz ün ile edimlerin ve sözlerin, gerçekleştikleri sıradaki o uçuculuk ve boşluktan, hatta onların faillerinin bile ölümlü yaşamdan kurtulmalarını ve geleceğe kalmalarını sağlayabilirlerdi. Sokratik okuldan önce –belki Hesiod istisna tutulabilir– "ölümsüz ün"ün gerçek bir eleştirisi ile karşılaşmıyoruz; hatta Heraklit, insanın bütün özlemleri arasında en büyüğünün o olduğunu düşünürdü ve doğduğu yer olan Efes'i siyasi şartlarından ötürü sert biçimde kınamakla beraber bu yüzden beşeri maslahat alanını mahkum etmek ya da onun potansiyel büyüklüğünden şüpheye düşmek aklının ucuna bile gelmemiştir.

Parmenides'in yolunu hazırladığı, Sokrates'de boy gösteren bu değişiklik, ölümlülerin gizil ölümsüzlüğü ile ilgili öğretisi Antikite'deki bütün felsefe okulları için bir otorite halini alan Platon'un felsefesinde doruğuna vardı. Elbette Platon da aynı paradoksla karşı karşıya bulunmaktaydı. "Mezarda adsız sansız yatmamak, ün sahibi olmak arzusu"nu, doğanın ferdin αθανσια [ölmezlik, ölümsüzlük] değil, ama türlerin ölümsüzlüğünü onlar aracılığıyla garanti altına aldı-

ğı çocuklara sahip olmak gibi doğal bir istekle aynı kefeye koyan belki de ilk kişi Platon'dur. O nedenle siyaset felsefesinde Platon birincisinin yerine ikincisini geçirmeyi önermiştir; böylelikle sanki insanlar "arkalarında çocuklarını, torunlarını bırakmakla ve ebedi-ezeli bir oluşun birliği aracılığıyla ölümsüzlükten pay almakla ölümsüz"leştiklerinde, ün kazanarak ölümsüzlüğe ulaşma arzusu da tatmin edilmiş olacaktı. Çocuk sahibi olmanın bir yasa olması gerektiğini söylerken, bunun "sıradan insan"ın ölümsüzlüğe duyduğu o doğal özlemi karşılamaya yeteceğini umuyordu. Aristo da, Platon da artık ölümlülerin büyük işler ve büyük sözlerle "ölümsüz" (αθαντιζειν; Aristocu terminolojiye göre ille de kişinin kendisini, ünün kazandıracağı ölümsüz adı gaye edinmeyen, ama genelde ölümsüz şeylerle çeşitli meşguliyetleri içeren bir etkinlik) olabileceklerine inanmıyordu.[9] Bizatihi düşünme etkinliğinde, insanın en yüksek varlığını orada bulduğunu düşünmek sunturlu bir saçmalık olduğundan (Aristo) çok fazla ciddiye alınmaması gereken (Platon) bütün bir insan işleri [beşeri maslahat] alanına sırt çevirmeyi sağlayacak gizli bir insani yeti keşfetmişlerdi. Çocuk sahibi olmak yığına yetebilirdi, ama filozof için "ölümsüz olmak", ebedi şeylere komşuluk etmek; hiçbir iş görmeden, hiçbir edimde bulunmadan, tek kelimeyle hiçbir şey yapmadan, pür etkin dikkat kesilerek "orada" ve "şimdi" olmak

9 Platon için bakınız; *Yasalar*, 721. Platon burada insan soyunun, ancak belli bir biçimde, yani bir bütün olarak alınan ardışık nesiller ile zamanın "birlikte ilerlemesi" oranında; nesiller dizisi ile zaman yaşıt olduğu ölçüde ölümsüz olabileceğini çok açık bir biçimde dile getirir: γενος ο;ν ανθριπων εστι τι ξυμφυες του παντος χρονου, ο δια τελους αιτω ξυνπεται και συνψεται, τουτω τω τροπω αθανατον ον ["Demek ki, insan soyunda zamanın sonsuzluğu ile doğal bir ilişki vardır, sonsuza kadar ondan ayrılmaz ve ayrılmayacaktır (...) işte bu şekilde ölümsüz olur", Yasalar, 721c]. Başka bir deyişle ölümsüzlük, ölümlülerin ölümsüz bir türe mensup olmakla pay aldıkları ölmezliktir (αει ειναι); bir faniden başka bir şey olmamakla birlikte filozofun komşu olmayı kabul ettiği, zamanın olmadığı bir ebediyet –αει ειναι– değildir. Aristo için ise bakınız: *Nicomachean Ethics*, 1177b30-35 ve devamı.

anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla bir zamanlar ölümsüz olana komşuluk etmiş ölümlülere şimdi yaraşan tutum, eylemeden, hatta konuşmadan tefekkürde bulunmaktı: Aristocu νους, yani en yüksek ve en insana özgü yeti olan saf/yalın bakış, gördüğünü[10] kelimelere dökemez; aynı şekilde ideaları gören bakışın da Platon için bir αρρητον, yani kelimelerle yakalanamayacak bir şey olduğu kesindir.[11] Demek ki filozoflar bu eski paradoksu, insanda "ölümsüz"lüğe ulaşma yetisini değil, kendisini ve kendi edimlerini kozmosun ezeli ve ebedi büyüklüğü ile boy ölçüştürme, kendi ölümsüz büyüklüğü ile doğanın ve tanrıların ölümsüzlüğünü akran koşma yetisini reddederek çözmüşlerdir. Bu çözümün "büyük işler yapan, büyük sözler eden failin" pahasına olduğu şüphe götürmeyecek kadar kesindir.

Şairlerle bir yandan tarihçiler öte yandan filozoflar arasındaki ayrım, şairlerin Yunanlıların "büyüklük" hakkında ortak kanaatlerini tümüyle kabul etmiş olmalarında yatar. Şan, şeref veren, ün kazandıran methiyeler zaten sadece "büyük" olan şeyler, yani onları diğer her şeyden ayırdeden vasıflarıyla sivrilen, ışık saçan şeyler hakkındadır. Ölümsüzlüğü hakeden, bütün görkemi ile ölümlülerin beyhudeliğini saran ebedi şeylerin yoldaşlığına kabul edilmiş olandır büyük olan. Tarih aracılığıyla insanlar neredeyse doğanın eşitleri haline gelmişlerdi ve bizim "tarihsel" diyebileceğimiz [şeyler], sadece doğal evrene durmadan meydan okumak üzere ortaya atılan sözler, edimler veya olaylardır. Sadece şair Homeros veya sadece hikâye anlatıcısı Herodot değil, onlardan çok daha ölçülü ve gösterişsiz bir tavırla historiografinin kıstaslarını ortaya koyan ilk kişi olan Tukidides bile *Peloponness Savaşı*'nın başında bize açık bir dille bu eseri yazma nedeninin savaşın "büyüklüğü"nden, "bunun yalnızca Helen-

10 *A.g.y.*, 1143a36.

11 *Yedinci Mektup*.

lerin değil barbar dünyanın da büyük bir bölümünün ..... neredeyse bütün insanlığın tarihinde şimdiye dek bilinen en büyük hareket" olmasından ileri geldiğini söyler.

Yunan şiirinde de historiografisinde de bunca önemli bir yer işgal eden, "büyük olan"a duyulan bu ilgi, dayanağını doğa ve tarih kavramları arasında varolan derin ilişkiden almaktadır. Bu her iki kavramın ortak paydası ölümsüzlüktür. Ölümsüzlük, doğanın hiçbir çaba harcamadan ve herhangi birinden yardım görmeden sahip olduğu bir özelliktir; dolayısıyla ölümlüler için ölümsüzlük, içine doğdukları dünyayı haketmek, kendilerini çevreleyen şeylere layık bir hayat sürmek, kısa bir süre de olsa ebedi şeylerin yoldaşlıklarına kabul edilmek istiyorlarsa uğrunda çabalamaları ve erişmeleri gereken bir şeydir. Tarih, işleri ve sözleriyle kendilerinin bu doğadan olduklarını kanıtlamış ölümlüleri hatırlar ve bu kimselerin sonsuza dek ün kazanmış olmaları, ölümlülüklerine rağmen sonsuza dek kaim olan şeylerle yoldaş olmaları anlamına gelir.

Bizim modern tarih anlayışımızla modern doğa görüşümüz arasında da en az tarihimizin başlangıcında yer alan onlara mukabil ama son derece farklı kavramlar arasında olduğu kadar kadar yakın bir ilişki vardır. Onlar da ancak ortak kökleri tespit edildiğinde bütün açıklıklarıyla anlaşılabilirler. Doğa bilimcilerinin sözde mutlak nesnellikleri ve dakikliķleri de dahil 19. yüzyıldaki doğa ve tarih bilimleri arasındaki karşıtlık bugün artık tarih olmuştur. Doğa bilimleri şimdi şunu kabul etmektedir: Doğal süreçlerin önceden belirlenmiş şartlarda test edilmesi demek olan deney yoluyla ve bu deneye nezaret ederken deneyin şartlarından biri haline gelen gözlemci aracılığıyla, doğanın "nesnel" süreçlerine "öznel" bir etken karışmaktadır.

> "Hiçbir çelişkiye meydan vermeden bir ve aynı fiziksel olaya tamamen farklı türde doğa yasalarının uygu-

lanabilir olma olasılığının kabulü, nükleer fiziğin en yeni ve en önemli sonuçlarından biriydi. Bu sonuç, belli temel düşüncelere dayanan bir yasalar sistemi içerisinde ancak belli bazı soruların bir anlam ifade etmesinden, dolayısıyla sistemlerin farklı sorular sorulmasına imkân tanımaları bakımından birbirlerinden ayrılabilmelerinden ileri gelmekteydi."[12]

Başka bir deyişle şayet deney "doğaya soru sormak" (Galile) ise,[13] bilimin bu soruya vereceği cevaplar her zaman kişilerin sordukları soruların karşılığı olacaktır; "nesnellik" meselesinde kafa karışıklığı, sorusuz cevaplar ve soru sorandan bağımsız sonuçlar olabileceği varsayımından kaynaklanmaktaydı. Bugün biliyoruz ki fizik bilimlerin araştırmaları da en az tarihsel araştırmalar kadar insan merkezlidir. O nedenle historiografinin "öznelliği" ile fizik bilimlerin "nesnelliği" arasındaki eski münakaşa, anlam ve önemini büyük ölçüde yitirmiştir.[14]

Kural olarak modern tarihçi on yıllardır "bilimsel ölçütleri"ni kendisine karşı savunmak durumunda kaldığı doğa bilimcisinin de artık kendisini aynı durumda gördüğü gerçeğinin henüz farkında değildir ve doğa bilimleri ile tarih bilimleri arasındaki eski ayrımı, yeni ve görünüşte çok daha bilimsel terimlerle yeniden yeniden ortaya koyması çok müm-

12 W. Heisenberg, *Philosophic Problems of Nuclear Science*, New York, 1952, s. 24.

13 Alıntı Alexandre Koyre'dendir; "Bir Ölçme Deneyimi", *Proceedings of the American Philosophical Society*, cilt 97, sayı 2, 1953.

14 Edgar Wind de yirmi yıl kadar önce "Tarih ile Doğa Bilimleri arasındaki Temas Noktaları" adlı denemesinde (*Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford, 1939 içinde) aynı noktaya işaret etmişti. Daha o zamanlar Wind, bilimde son zamanlarda ortaya çıkan ve bilimin "kesinliği"ni azaltan gelişmelerin bilimadamlarını, şimdiye dek tarihçilerin kendilerine ait görmekten hoşlandıkları" bir takım sorular sormaya ittiğini göstermişti. Bu denli temel nitelikli ve bilinen bir argümanın, sonraki metodolojik ve tarih bilimi ile ilgili başka tartışmalarda hiçbir rol oynamamış olması gariptir.

kündür. Bunun nedeni tarih bilimlerinde nesnellik probleminin sadece teknik, bilimsel bir sorun olmamasında yatmaktadır. Nesnellik, yani "yalın/saf bakış"ın (*das reine Sehen der Dinge* –Rilke) koşulu olarak "kendini yoketme"nin anlamı şuydu: Tarihçi, olayların seyrini elindeki belgesel kaynaklara uygun olarak takip edebilmesini sağlayacak mesafeli bir tutum içinde olmalı, övgüde de yergide de bulunmaktan imtina etmeliydi. Bir zamanlar Droysen'in "hadım edilmiş nesnellik"[15] olarak tanımladığı bu tutumun aşıldığı yegane nokta, insan aklının sınırlı yetileri ve insan yaşamının sınırlı süresi gözönüne alındığında, sonsuz görünen olgular yığını içinden belli bir bölümün seçilme zorunluluğunda yatmaktaydı. Başka bir deyişle nesnellik ayrım gözetmemenin yanısıra müdahalede bulunmama, karışmama anlamı taşımaktaydı. Müdahale etmemeye nispetle ayrımda bulunmama, yani övgü ve yergiden uzak durma şartını yerine getirmek çok daha kolaydı; olgular yığını arasından yapılan her seçim bir anlamda tarihe müdahaledir ve bu seçimde kullanılan bütün ölçütler istisnasız olayların tarihsel seyrini insan yapısı belli koşullar altına sokarlar ki bu, doğa bilimcinin doğal süreçleri test ederken deney koşullarını önceden belirlemesinden hiç de farklı değildir.

Burada nesnellik sorununu, tarihte sonradan kendisinden "daha eski" (bir) doğa biliminin ölçütlerine uymak zorunda kalacak "yeni (bir) bilim" keşfettiğine inanan modern çağda ortaya çıktığı şekliyle ve modern terimlerle ifade ettik. Ancak burada kendiyle ilgili bir yanlış anlama sözkonusuydu. Modern doğa bilimi süratle gelişme göstererek tarihten bile "daha yeni" bir bilim halini almış ve her ikisi de göreceğimiz gibi modern çağın başlangıcında evren hakkında yapılan keşiflerden edinilen aynı "yeni" deneyimlerden doğmuş-

15 Alıntı Friedrich Meinecke'den; *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, Stuttgart, 1951.

tu. Tarih bilimleri konusunda tuhaf ve hâlâ kafaları karıştırmaya devam eden husus şudur: Ölçütlerini çağdaşı olan doğa bilimlerinden almaları bir yana, bu ölçütler tam da modern bilimin tasfiye etmeye başladığı bilimsel ve son tahlilde felsefi bir tutuma aittiler. Tarih bilimlerinin "kendini yoketmek"te doruğuna varan bilimsel ölçütlerinin kökleri, esas olarak olguların gözlenmesinden ve gözlenen olguların kataloglanmasından ibaret Aristocu ve Ortaçağ doğa bilimine uzanmaktaydı. Varlığın sihirini veya Tanrının yaratış mucizesini sessiz, eylemsiz ve kendisiz [kendini yokederek] seyredişin [tefekkürün] aynı zamanda bilimci için de uygun bir tutum olarak görülmesi, modern çağdan önce son derece doğaldı; çünkü bilimcinin tekil olana duyduğu merakın, Antiklere göre içinden felsefenin doğduğu genele duyulan hayranlık ve merakla yolları henüz ayrılmamıştı. Modern çağla birlikte bu nesnellik anlayışı dayanaklarını yitirerek kendine yeni haklılaştırmalar aramaya başladı. Tarih bilimleri açısından eski nesnellik ölçütünün ancak iki durumda bir anlamı olabilirdi: Ya tarihçi tarihin, bütünlüğü içinde, tefekkürle/seyredişle bir bütün olarak kavranabilecek dairesel bir görüngü olduğuna inanacaktı (geç dönem Antikitenin teorilerini izleyen Vico'nun görüşü hâlâ bu yöndeydi) ya da tarihe, planı Tanrı tarafından verilmiş, başı ve sonu belli, o nedenle yine bir bütün olarak tefekkür edilebilecek, insanlığın kurtuluşunu amaçlayan belli bir ilahi takdirin rehberlik ettiğine inanacaktı. Ne var ki bu iki düşünce de modern çağın yeni tarih bilincine son derece yabancıydı; onlar olsa olsa yeni deneyimlerin içine katılacağı ve yeni bilimin içinden doğduğu eski geleneksel çerçeveyi oluşturmaktaydılar. 19. yüzyılın ortaya koyduğu şekliyle bilimsel nesnellik sorunu, asıl sorunun, yani sadece tarih "bilimi" için değil şiirden ve hikâye anlatımı geleneğinden bütün historiografiye kadar tayin edici bir öneme sahip tarafsızlık meselesinin kabulünü

güçleştirmiş olan bu tarihsel yanlış anlamaya ve felsefi karışıklığa çok şey borçluydu.

Tarafsızlık ve onunla birlikte bütün bir gerçek historiografi, Homeros'un en az Akhalar kadar Troyalıların da işlerini saza-söze dökmeye ve en az Akhilleus'un büyüklüğü kadar Hektor'un da şanından övgüyle bahsetmeye karar verdiğinde gün yüzüne çıkmıştır. "Yunanlıların *ve* barbarların büyük ve mükemmel işleri hakettikleri onur payından mahrum kalmasınlar" diye yazmaya koyulan Herodot'ta da yansısını bulan bu Homerik tarafsızlık, hâlâ bildiğimiz en yüksek nesnel tutumu oluşturmaktadır. Sadece günümüze dek hemen bütün milli historiografilere özelliğini vermiş olan "tarafların kendilerini bayağıca kayırması"na değil, modernlerin bizzat tarihin "nesnel" yargısı olarak gördükleri ve övgülerle ölümsüzleştirilmeye değer bulunmuş şeylerle asla karıştırılmasına izin vermedikleri "ya zafer ya bozgun" seçeneğine de yer yoktur burada. Çok geçmeden, Yunan historiografisinde tarihsel nesnelliğe katkıda bulunacak bir başka etkili unsur daha ortaya çıkar ve en ihtişamlı ifadesini Tukidides'de bulur. Bu etkenin ön plana çıkması ancak yurttaşların günlük yaşamlarının büyük bir kısmını birbirleriyle yaptıkları konuşmalarla geçirdikleri Polis hayatından edinilen uzun tecrübeler sonunda mümkün olabilmiştir. Aralıksız sürdürdükleri bu konuşmalarda Yunanlılar, müştereken sahip olduğumuz dünyanın son derece çeşitli bakış açılarına karşılık gelen sonsuz sayıda farklı duruş noktalarından görüldüğünü ve kabul edildiğini keşfetmişlerdi. Sofistlerin Atinalı yurttaşların önüne koyduğu bitmez tükenmez argümanlar sayesinde Yunanlılar kendi bakış açıları, kendi "görüşleri" (dünyanın o kişiye görünme biçimi – Yunanca δοζα'dan, "görüş"ten gelen "bana öyle görünüyor ki" anlamında δοκει μοι) ile hemşehrilerinin görüşleri arasında teati yapmayı öğrendiler. Yunanlılar bu sayede *anlama*yı öğrendiler; ama bir-

birlerini birer tekil şahıs olarak anlamayı değil, bir ve aynı dünyaya bir başkasının duruş/bakış noktasından bakmayı, bir ve aynı olanı birbirinden son derece farklı ve ekseriyetle de karşıtlık arzeden veçhelerden görmeyi öğrendiler. Tukidides'in savaşan tarafların görüşlerini ve çıkarlarını bütün açıklığıyla ortaya serdiği konuşmalar bugün bile bu nesnelliğin olağandışı boyutlarını gözler önüne sermeye yeter.

Tarih bilimlerinde nesnellik sorunu ile ilgili modern tartışmalar, ne Homerik tarafsızlık ne de Tukididesçi nesnellik şartlarından birinin bile modern çağda mevcut olmadığı gerçeğini gözlerden saklamış ve temelde yatan mevzulara değinilmesine bir türlü imkân vermemiştir. Homerik tarafsızlık, büyük şeylerin/işlerin kendiliğinden açık ve seçik oldukları, ışıl ışıl parladıkları; şairin (ya da daha sonra historiografın) sadece özü gereği nafile olan bu işlerdeki görkemi saklaması gerektiği ve Hektor'un payına düşen şerefi unutacak olursa, onu korumak yerine bozacağı varsayımına dayanmaktaydı. Büyük işler ve büyük sözler varoldukları o kısacık anda, büyüklükleri içinde bir taş ya da ev kadar gerçektiler; o sırada orada bulunan herkesçe görülmüş ve duyulmuşlardı. Büyüklük, kendinde bir ölümsüzlük arzusu taşımasıyla, ölümsüzlüğü aramasıyla, kolayca tanınırdı –yani tersinden, olumsuz bir ifadeyle söylersek, hiçbir iz bırakmadan gelip geçen her şeye, yalnızca kişinin kendisinden ibaret tekil yaşama karşı takındığı kahramanca horgörüyle. Şu çok basit nedenden ötürü bu büyüklük anlayışının aynen Hıristiyan çağa geçmesine olanak bile yoktu: Hıristiyan öğretisine göre yaşam ile dünya arasındaki ilişki, Yunan ve Latin Antikitesindeki ilişkinin tam tersiydi; Hıristiyanlıkta, yaşayan birey haricinde ne dünya ne de hayatın ebed müddet döngüsü ölümsüzdür. İz bırakmadan geçip gidecek olan dünyadır; insanlar ise ebediyen yaşayacaklardır. Bu Hıristiyanca ters döndürme de, yaşamın kendisinin kutsal olduğuna, dünya-

daki başka her şeyden daha kutsal olduğuna ve insanın da yeryüzündeki en yüce varlık olduğuna daima inanmış Yahudilerin tamamıyla farklı öğretilerine dayanmaktadır.

Hıristiyan imanının ölümden sonra yaşam güvencesinin silinip gitmesinden sonra bile yaşamın kutsallığına duyulan inancın ve kanaatin günümüze dek içten içe sürüp gelmesinin, "kendine özenme"ye başka her şeyi aşan bir önem atfedilmesiyle yakından ilgisi vardır ve bu kendine özenme halihazırda bütün modern siyaset felsefesinin nişanesidir. Bizim bağlamımızda bunun şöyle bir anlamı vardır: Ne kadar hayranlık uyandırırsa uyandırsın Tukididesçi nesnelliğin artık reel siyasi yaşamda kendine bir dayanak bulması mümkün değildir. Yaşamımızı en yüce ve her şeyin üzerinde bir ilgi ve ihtimam konusu yaptığımızdan beridir, dayanağını kişinin kendi yaşamına duyduğu ilgiyi horgörmekten alacak bir etkinliğe de yer bırakmamış olduk. Kendisizlik [kendini yoketmek] hâlâ dini ya da moral bir değer olabilir, ama siyasi bir değer olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu koşullar altında reel yaşamdan kopan nesnellik bir deneyim konusu olarak da geçerliliğini yitirdi ve Droysen'in haklı olarak hadım edilmekle nitelendirdiği "yaşamdan kopuk" akademik bir sorun haline geldi.

Üstelik modern tarih düşüncesinin doğuşu, modern çağın değişmez ve değişmesi mümkün olmayan bir nesne olarak insan algısına "nesnel olarak" verilmiş dış dünyanın gerçekliğine duyduğu şüphe ile zaman itibarıyla çakışmakla kalmamış, aynı zamanda onun tarafından da güçlü bir biçimde uyarılmıştır. Bu şüphenin bizim bağlamımız açısından yarattığı en önemli sonuç, duyum *olarak* duyumun, "duyumlanan" nesneden daha "gerçek" addedilmesi ve herhalükarda deneyimin yegane sağlam ve güvenilir dayanağı olarak görülmesiydi. Modern çağda bugün bile artarak süregelmekte olan insanın dünyadan yabancılaşmasının bir veçhesinden

başka bir şey olmayan bu öznelleşme karşısında hiçbir yargı gücünün tutunması mümkün olamazdı: Bütün yargılar duyumlar seviyesine, bütün duyumlar arasında en düşük seviyede bulunan zevk duyumuna indirgendiler. Lügatımız da bu düşüşe tanıklık etmektedir. İlhamını –miadı geçmiş sayılan– ahlaki bir ilkeden almayan veya şu ya da bu bencil çıkarın dikte etmediği bütün yargılar bir "zevk" meselesi olarak değerlendirilmektedir; ve bunu söylerken kastedilen şeyin, sebze çorbası üzerine istiridye yemenin bir zevk meselesi olduğunu söylerken anlatılmak istenenden zerre kadar farkı yoktur. Bütün yargıların birer "zevk" meselesi olduğu kanaatini teorik düzeyde bile olsa savunmanın bayağılığı, tarihçinin vicdanını çok daha fazla rahatsız etmektedir, zira doğa bilimlerindeki meslektaşlarının sözde üstün bilimsel ölçütlerinden çok daha fazla, modern çağın genel ruhundan almaktadır köklerini.

Daha temel nitelikli meselelerin yöntem sorunlarının gölgesinde kalması, ne yazık ki akademik çekişmelerin doğası gereğidir. Modern tarih düşüncesi ile ilgili temel gerçeklerden biri, onun da doğa bilimlerindeki devasa gelişmeleri müjdeleyen 17 ve 18. yüzyılların çocuğu olduğudur. İnsanın dünyadan yabancılaşması, halihazırda yaşamakta olduğumuz çağın varlığını bizim dünyamızda da duyuran en başta gelen özelliğidir, öyle ki bu özelliğin yaşamımızın temel bir durumu olarak algılanması oldukça güçtür. Çünkü bugün içinde ikamet ettiğimiz, hatta yeryüzünde insan yapısı olmayan diğer her şeyle birlikte onu da yoketmenin araçlarını keşfetmemizi sağlayan insan sanatının eseri bu devasa yapı, kısmen bu yabancılaşmanın kısmen de onun sebep olduğu umutsuzluğun eseridir.

Dünyadan yabancılaşma, en özlü ve en tam ifadesini Descartes'in ünlü de *omnibus dubintandum est* sözlerinde bulur. Çünkü bu düstur, "kendi"nin, kendi düşüncesinin "doğru-

luğu"na duyduğu şüphede içkin olarak varolan şüphecilikten tamamıyla farklı bir şeyi anlatmaktadır. Descartes bu düstura, o zamanlar doğa biliminde yapılan keşiflerin kendisinde şu kanıyı uyandırmasıyla ulaşmıştı: Hakikati ve doğru bilgiyi ararken insan ne duyuların tanıklığına, ne akılda "doğuştan bulunan doğrular"a ne de "aklın ışığı"na güvenebilirdi. İnsanın yetilerine duyulan bu güvensizlik, o zamandan itibaren modern çağı ve modern dünyayı oluşturan en temel koşullardan biri durumuna geldi; ama genellikle sanıldığının aksine bu güvensizlik, Tanrı inancında gözlenen beklenmedik, gizemli bir gerilemeden doğmadığı gibi, başlangıçta akıldan şüphe duyulması gibi bir nedenden de kaynaklanmadı. Kökeninde basitçe, duyuların hakikati ortaya çıkarma yetisine duyulan güvenin son derece haklı ve meşru nedenlerle yitirilmiş olması yatıyordu. Gerçeklik artık insanın duyumlama yetisine açık bir dış görüngü olarak sunulmuş değildi; deyim yerindeyse geriye, duyumun duyumlanmasına çekilmişti. Şimdi anlaşılıyordu ki, duyulara güvenilmediği böyle bir durumda ne Tanrı inancından ne de akıldan emin olmak mümkündü, çünkü ister ilahi olsun ister rasyonel, hakikatin açıklanmasında şöyle bir zımni anlam vardı: Hakikat, insanın dünyayla ilişkisinin mucizevi basitliğinden gelir: İşte! Gözlerimi açıyorum ve dünyayı seyrediyorum, kulak kabartıyor ve sesleri duyuyorum. Bedenimi hareket ettiriyor, dünyanın katılığını hissediyorum. Elbette hatalardan ve yanılgılardan ari değildir, ama bu hata ve yanılgıların düzeltilmesinin de nihai koşulu olan bu temel doğrulardan ve bu ilişkinin kesinliğinden şüphe duymaya başlarsam, –ister ideaların göğünü seyren aklın gözü olsun, isterse insanın kalbiyle dinlediği vicdanının sesi olsun– duyular üstü hakikate ilişkin geleneksel metaforların hiçbirinin artık bir anlamı olamaz.

Kartezyen şüphenin temelini oluşturan asıl deneyim, bü-

tün dolaysız duyusal deneyimlerin tersine dünyanın güneş etrafında döndüğünün keşfedilmesi oldu. Modern çağ teleskopun da yardımıyla insanın, –aklının gözleriyle bakarak, kalbinin kulaklarıyla dinleyerek, aklın ışığının rehberliğinde– uzun zamandır hakkında spekülasyonlarda bulunduğu evrene cismani gözlerini çevirmesiyle başladı ve böylelikle duyularının evrene uymadığını; hakikati alımlamak ve hakikate ulaşmak için bir model oluşturmaktan çok uzak olan günlük deneyimlerinin, hata ve yanılgıların şaşmaz kaynağı olduğunu gördü. Bu aldanmanın farkına varılmasından sonra –ki yarattığı sarsıntının sadece bilimadamlarının ve filozofların dar çevresinde değil her yerde duyulabilmesi yüzyılları aldığından, bugün başlangıçtaki boyutlarını tahayyül etmemiz son derece güçtür–, şüphe modern insanı her yandan sarmaya, kuşatmaya başladı. Ama en dolaysız sonucu, uzun zaman önce duyuların kendi başlarına hakikati veremeyeceğinin keşfiyle özgürleşmiş görünen doğa bilimlerindeki gözalıcı yükseliş oldu. Bundan böyle duyuların güvenilmez olduğuna, saf gözlemin sonuçlarının yetersizliğine kesin kanaat getiren doğa bilimleri, o andan itibaren doğaya doğrudan müdahale ederek, sınırsız ilerleme imkânlarıyla gelişmenin teminatı olan deneye yöneldiler.

Descartes, kendi kuşağının yanında önceki kuşakların da deneyimlerini genelleştirerek yeni bir düşünme yöntemi haline getirdiği için modern felsefenin babası ilan edildi ve böylelikle Nietzsche'ye göre modern felsefeyi oluşturan "şüphe okulu"nun tam tedrisatından geçmiş ilk düşünür haline geldi. Zamanımızda bir endişe, kaygı ve huzursuzluk kaynağına dönüşünceye kadar duyulardan şüphe etmek, bilimsel gururun canevi olmayı sürdürdü. Güçlük şurada patlak verdi: "Doğanın, büyük ölçekli deneylerde bulunduktan sonra haklarında bir türlü "doğru" bir model kuramadığımız çevremizdeki nesnelerden ve yaptığımız gözlemlerden

son derece farklı davranmakta olduğunu görüyoruz"; düşüncemiz ile duyu algılarımız arasında varolan kopmaz bağ, bu noktada sanki intikamını almaktadır, çünkü duyu deneyimlerini hiçbir biçimde dikkate almayan ve bu yüzden yalnızca deney şartlarındaki doğaya uyan bir model, "pratik bir yarar taşımak bir yana, düşünülebilir bile değildir".[16] Başka bir deyişle sorun, modern fiziki evrenin tahayyül edilebilir bir şey olmamasında değildir, zira doğanın kendini insanın duyularına açık etmediği varsayımı altında bu son derece doğaldır; rahatsızlık, doğanın aynı zamanda kavranabilir bir şey, yani saf akla göre düşünülebilir bir şey de olmadığı görüldüğünde ortaya çıkmıştır.

Modern düşüncenin, doğa bilimlerinin olgusal keşiflerine olan bağımlılığı en açık ifadesini 17. yüzyılda buldu. Bunu Hobbes kadar istekle kabul edecek birini daha bulmak pek kolay değildir. Hobbes felsefesini münhasıran Kopernik, Galile, Kepler, Gassendi ve Mersenne'nin çalışmalarından çıkan sonuçlara dayandırmış ve geçmiş bütün felsefeleri belki de sadece Luther'in *"stulti philosophi"*ye [alık filozoflar] duyduğu horgörünün emsal gösterilebileceği bir hiddetle "saçmalık" diye nitelendirmişti. İyi ile kötü arasındaki ayrımın anlamlı olmadığını, hakikati ortaya çıkaracak bir iç ışık olmaktan çok uzak bulunan aklın, sadece "sonuçları hesaplama yetisi"nden ibaret olduğunu teslim etmek için, insana "doğası gereği kötüdür" diyen Hobbes kadar radikal uç bir sonuca varmak gerekmez; çünkü insanın yeryüzündeki yaşamından edindiği deneyimin hakikatin bir karikatüründen başka bir şey olmayabileceği kuşkusu, Descartes'in dünyayı pekala şerir bir ruhun yönetiyor ve gerçeği, hata yapmaya son derece yatkın olan insan aklından gizliyor olabileceği korkusunda da en az aynı ölçüde mevcuttur. Bu şüphe ve korku İngiliz ampirizmine de olabilecek en zararsız biçimiy-

16 Erwin Schroedinger, *Science and Humanism*, Cambridge, 1951, s. 25-26.

le sızmıştır; burada, duyulara verilmiş olanın anlamı, duyu algısı verilerine çözündürülür; anlamlarını yalnızca alışkanlıklar ve tekrarlanan deneyimler aracılığıyla ortaya koyarlar. Öyle ki insan uç bir öznelcilik içinde neticede hiçbir gerçekliğin ve hakikatin nüfuz edemeyeceği anlamdan yoksun duyumlardan mürekkep bir dünya-dışılığa mahkum olur. Ampirizmin duyuları aklaması ancak görünüştedir; gerçekte ancak sağduyunun akıl yürütmesinin onlara bir anlam verebileceği varsayımına dayanır ve işe her zaman duyuların hakikati veya gerçekliği ortaya çıkarma yetisine bir güvensizlik beyanıyla başlar. Püritanizm ile ampirizm aslında aynı madalyonun iki yüzüdür. Kant'ı, *Ding an sich* [kendinde şey] sorusunu, yani deneyimin mutlak anlamda hakikati ortaya çıkarma yetisine sahip olup olmadığı sorusunu askıya alarak, insanın yetilerini yeniden incelemek gibi muazzam bir çabaya sevkeden de yine aynı köklü şüphe olmuştur.

Bu öznelciliğin yine aynı belalı durumdan kaynaklanan ama bu kez olumlu nitelik taşıyan başka bir yorumunun ise bizim tarih anlayışımızla çok daha doğrudan bir ilişkisi vardır: İnsan kendi yapmadığı ama kendisine verilmiş olan dünyayı tanımakta yetersiz ve aciz kalıyor olabilirdi, ama en azından kendi yaptığı şeyi bilebilmeliydi. Vico'nun dikkatini tarihe çevirmesinin ve bu sayede modern tarih bilincinin babalarından sayılmasının gerisinde bütün açıklığıyla bu pragmatik tutum yatmaktadır. Şöyle diyor Vico: *Geometrica demonbtramus quia facimus; si phybica demonstrare possemus, faceremus* ("Matematiğin konularını tanıtlayabiliriz, çünkü onları biz yaptık; fizik konuları da kanıtlayabilmemiz için onları bizim yapmamız gerekirdi").[17] Vico'nun bakışlarını tarih alanına çevirmesinin yegane nedeni, henüz elimizden

17 *De nostri temporis studiorum ratione*, iv. Alıntı, W. F. Otto tarafından iki dilden yayına hazırlanan *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung'tan*, Godesberg, 1947, s. 41.

"doğayı yapmak" gelmediğine inanmakta olmasıydı. Vico'ya doğadan uzaklaşmayı telkin eden, soy hümanist bir düşünce değildi; doğanın Tanrı tarafından "yapılmış" olması gibi tarihin de insan tarafından "yapıldığı", dolayısıyla tarihin yapıcıları olan insanların tarihsel hakikati de bilebilecekleri, ama fiziksel hakikatin evrenin yapıcısına mahsus olduğu inancı onu bu yola itmişti.

Modern bilimin "ne"yin değil de "nasıl"ın araştırılmasına doğru bir ilgi kaymasıyla aynı zamanda ortaya çıktığı sık sık ileri sürülmüştür. Şayet insanın ancak kendi yaptığı bir şeyi bilebileceği varsayılırsa ve bu varsayım aynı zamanda "bir şeyin nasıl meydana geldiğini anlamışsam onu 'biliyorum' demektir" gibi bir anlam taşıyorsa, bu vurgu kaymasından daha tabii bir şey olamaz. Aynı mantıkla ve aynı nedenlerden dolayı vurgu şeylere duyulan ilgiden süreçlere duyulan ilgiye doğru da kaymış ve şeyler çok geçmeden neredeyse sürecin arızi ürünleri haline gelmişlerdir. Vico, yaradılışın sırrına ermek için yaradılış sürecini anlamanın zorunlu olduğuna, oysa şimdiye kadarki bütün çağların Tanrının evreni nasıl yarattığını veya Yunan yorumunda olduğu gibi şeylerin kendi başlarına nasıl meydana geldiklerini bilmeden de evreni anlamanın pekala mümkün olabileceğini büyük bir doğallıkla kabul ettiklerini varsaydığı için doğaya ilgisini yitirmişti. 17. yüzyıldan itibaren "süreç" olgusu, ister tarihle ister doğayla ilgili olsun bütün bilimsel araştırmaların başlıca meşguliyet konusu haline gelmişti; Vico'nun bilgi idealine (ne denli gelişmiş olursa olsun saf bilim değil) ancak ve ancak –çalışmak/emek harcamak ve iş görmek gibi– insani etkinliklerin yerine mekanik süreçler koymakla işe başlayıp, yeni doğal süreçleri harekete geçirmeye varan modern teknoloji hitap edebilir. Pek çok kimse tarafından modern tarihin babası olarak kabul edilen Vico bugün yaşasaydı gözlerini tarihe değil de teknolojiye çevirirdi büyük ihtimalle: Öyle

ya, bugünkü teknoloji Vico'nun doğa alanında tanrının eylemine, tarih alanında insanın eylemine yorduğu şeyi tek başına gerçekleştirmiştir.

Modern çağda ortaya çıkan tarih anlayışının geçmiş çağlarda bir emsali yoktu. Artık ne insanların yaptıkları işler ve çektikleri acılardan bahsetmekte ne de insanların yaşamlarını etkileyen olayların hikâyelerini anlatmaktaydı; insan yapımı bir süreç, varlığını sadece insan soyuna borçlu, her şeyi kapsayan bir süreç haline gelmişti. Tarihi doğadan ayıran bu özellik de artık geçmişte kaldı. Bugün doğayı yaratmak anlamında "yapmamızın" mümkün olmadığını bilsek bile, yeni doğal süreçleri harekete geçirmeye, yani belli bir ölçüde, "tarihi yapmamız" anlamında "doğayı yapmaya" muktedir olduğumuz kesindir. Böyle bir evreye doğanın güçlerini deyim yerindeyse geminden çözen, zincirlerinden boşaltan ve insan eyleminin doğrudan müdahalesi olmadan asla varolamayacak doğal süreçleri açığa çıkartan nükleer keşifler sayesinde ulaştığımız doğrudur. Bu evre, sadece insan gücü yerine veya bu gücü arttırmak amacıyla rüzgardan ve sudan yararlanıldığı modern öncesi çağları değil, buhar gücü ve içten patlamalı motorlarla doğal güçlerin insan yapımı üretim araçları olarak taklit edildiği ve kullanıldığı endüstri çağını da çok geride bırakmıştır.

Günümüzde insan bilimlerinde ve özellikle de tarih alanında gözlenen ve bütün modern ülkelerde kaçınılmaz bir gelişme gibi kendini gösteren ilgi kaybıyla, modern tarih bilimine giden yolu açan ilk itkiler arasında hiçbir uyumsuzluk yoktur. Esasında Vico'yu tarih alanına itenin, bu ilgi azalması olması gariptir. Vico'nun yalnızca tarih alanında mümkün gördüğü şeyi bugün doğal-fiziksel alanda da yapabilir durumdayız. Nasıl ki bir zamanlar tarih içinde eylemde bulunmuşsak, bugün de aynı şekilde doğada eylemeye başladık. Eğer soruna yalnızca süreçler açısından bakarsak orta-

ya çıkan şu oldu: İnsan nasıl beşeri maslahat alanında yeni bir şeyleri harekete geçirebiliyorsa, aynı şekilde işe insan karışmasaydı pekala ortaya çıkmayabilecek olan doğal süreçleri de harekete geçirmeye muktedirdi.

20. yüzyılın başlarından itibaren teknoloji, doğa ve tarih bilimlerinin buluştuğu ortak bir zemin olarak boy gösterdi ve pragmatik, teknik ya da pratik amaçlarla şimdiye dek yapılmış tek bir büyük bilimsel buluş bulunmamakla birlikte (bilimsel gelişmenin olgusal tarihi bu bakımdan kelimenin vülger anlamıyla pragmatizmi yanlışlamaktadır), varılan nihai nokta ile modern bilimin en derin amaçları arasında herhangi bir uyuşmazlık söz konusu değildir. Nispeten yeni olan ama çok kısa bir sürede teknolojinin fizik bilimler için taşıdığı anlamı tarih açısından yüklenen toplum bilimlerinin deneyden doğa bilimlerine oranla daha kaba ve daha az güvenilirlik düzeyiyle yararlanıyor olmaları, yöntemlerinin aynı olduğu gerçeğini değiştirmez: Nasıl ki modern fizik doğal süreçlere önceden bir takım koşullar dayatıyorsa, toplum bilimleri de aynı şeyi insan davranışları için yapmaktadır. Şayet toplum bilimlerinin kullandığı lügat itici geliyorsa ve doğa üzerinde bilim aracılığıyla tesis ettiğimiz efendilik ile, insan ilişkilerini konu alan bir mühendislik bilimi ile beşeri maslahatı "idare etmekte"ki esef verici basiretsizliğimiz arasında varolan sözde uçurumu kapatmak için beslenen umut tüyleri diken diken ediyorsa; bunun nedeni yalnızca, insana da doğal süreci aynı diğer doğal süreçler gibi ele alınabilecek tümüyle doğal bir varlık olarak muamele etmeye karar verilmiş olmasıdır.

Ancak bu noktada içinde bulunduğumuz ya da belki de henüz yaşamaya başladığımız teknolojik dünyanın, Sanayi Devriminde ortaya çıkan mekanikleşmiş dünyadan kesin bir biçimde farklı olduğunu bilmek önemlidir. Bu fark, özünde eylem ile imalat arasındaki farklılığa karşılık gelir. Sanayileş-

me henüz iş süreçlerinin mekanikleştirilmesinden, imalat sürecinde bir takım iyileştirmeler yapılmasından ibaretti ve insanın doğa karşısındaki tutumu henüz, doğanın kendisine verdikleriyle insan eseri bir dünya kuran *homo faber*in izlerini taşıyordu. Oysa bugün içinde yaşamakta olduğumuz dünya, görece kalıcı bir kendilik/varlık olarak insan eseri bir dünya kurmaktan ve onu muhafaza etmekten çok, doğal süreçler yaratarak ve bunları insan eseri dünyaya yönelterek "doğada eyleyen" bir insan tarafından belirlenmektedir.

İmalat ile eylem arasındaki ayrım şuradadır: İmalatın tanımlı bir başlangıcı ve öngörülebilir bir sonu vardır; başlangıçta amaçlanan ürüne varılmasıyla imalat da sona erer ve bu ürün sadece imal edildiği süreçten sonra da varlığını sürdürmekle kalmaz, ayrıca kendine özgü bir tür "hayat"a sahiptir. Eylem ise tersine, ilk olarak Yunanlıların fark ettiği gibi kendinde ve kendisi için alındığında tümüyle boştur, nafiledir, uçucudur; arkasında hiçbir ürün bırakmaz. Eğer bir sonucu varsa, o da failinin yaratacağı sonucu önceden bilmesinin ve denetlemesinin mümkün olmadığı sonsuz sayıda yeni oluş zincirinin başlatıcısı olmaktan ibarettir. Failin en fazla yapabileceği, işleri belli bir yöne doğru zorlamaktır, ama bundan da emin olamaz. Eylemin bu özelliklerinden hiçbiri imalatta bulunmaz. İnsan eyleminin nafile ve kırılgan doğası ile karşılaştırıldığında, imalatın kurduğu dünya tükenmeyen bir kalımlılığa ve muazzam bir katılığa sahiptir. İmalatın amaçlanmış/nihai ürününün insanın dünyasına girmesiyle, ki orada bu ürünün nasıl kullanılacağı ve olgusal "tarih"i hakkında önceden bir fikir edinmek mümkün değildir, imalat sonucu öngörülemeyen ve bu yüzden ürünü yapanın denetiminde olmayan bir süreci harekete geçirir. Bunun anlamı şudur: insan asla sadece *homo faber* değildir ve imalatçı gittiği her yerde ve yaptığı her şeyde süreçleri harekete geçiren, aynı zamanda eyleyen de bir varlıktır.

İçinde bulunduğumuz çağa kadar insan yapısı süreçlerle birlikte insanın eylemi, insanın dünyasıyla sınırlıydı; insanın doğayla olan başlıca meşguliyeti ise, doğanın sunduklarını imalatta kullanmak, onunla insana ait bir dünya kurmak ve bu dünyayı doğal çevrenin ezici güçlerine karşı korumaktı. Doğal süreçleri harekete geçirdiğimiz anda –örneğin atomun parçalanması insan yapısı bir doğal süreçtir– sadece doğa üzerindeki gücümüzü arttırmakla veya yeryüzünün verili güçleriyle ilişkilerimizde daha saldırgan olmakla kalmadık, ama ilk kez doğayı da insanın dünyasına soktuk ve daha önceki uygarlıkların doğal unsurlarla insan dünyası arasına çektiği sınırları yokettik.[18]

İnsan eyleminin yukarıda belirtilen özelliklerinin insanlık durumunun bir parçasını oluşturduğunu düşünecek olursak, doğada eylemde bulunmanın ne denli tehlikeli olabileceği de ortaya çıkar. Öngörülemezlik, önseziden yoksun olmak değildir ve nasıl ki basiretli olmak bir terbiye ve eğitim işi değilse, bugüne dek insana yaptığını bilmek gibi bir bilgelik kazandıramamışsa, insan işlerinin mühendislik yöntemleriyle idaresi de bu işlerdeki öngörülemezlik vasfını ortadan kaldırmayı başaramayacaktır. Öngörülemezlikten ancak toptan bir koşullamayla, yani eylemin külliyen ortadan kaldırılmasıyla kurtulunabilir. Oysa nispeten uzunca bir dönem boyunca insan davranışını öngörülebilir hale getirmiş siyasi terör bile yarattığı sonuç itibarıyla beşeri maslahatın bütün özünü bir kerede ve sonsuza dek değiştirmeyi başaramaz: İnsan işlerinin geleceğinden asla emin olunamaz. Ta-

18 Antik ya da Ortaçağ kentlerinin kalıntılarına bakan hiç kimse, bu kentlerin duvarları ile ister peyzaj ister vahşi olsun doğal çevrelerinin birbirlerinden kati surette ayrılmış olduklarını görmemezlik edemez. Oysa modern kent yapımı bütün alanın peyzaj haline getirilmesini ve kentleştirilmesini amaçlamaktadır, ki bu noktada kent ile kır arasındaki ayrım giderek silinmektedir. Bu yöndeki eğilimin, bugün bildiğimiz şekliyle bile kentlerin ortadan kalkmasına yolaçması gayet mümkündür.

mamen siyasi nitelikli bütün görüngüler gibi insan eylemi de, insani çoğulluk durumuna bağlıdır ve eylemleri ile tepkileri, henüz orada bulunan ama bir süre sonra ayrılacak olan insanlar tarafından öngörülmesi mümkün olmayan yabancılarca, yeni gelenlerce insan dünyasının durmadan istila edilmesine sebep olan doğarlık [doğuyor olmak] gerçeğine dayandığı oranda, insan yaşamının temel koşullarından birini oluşturur. O nedenle şayet doğal süreçleri harekete geçirmek suretiyle doğa *içinde* de eylemeye başlamışsak, bir zamanlar karşı konulmaz yasalarca yönetildiğini düşündüğümüz bu alana kendi öngörülemezlik vasfımızı da taşımaya başlamışız demektir. Tarihin "demir yasası" doğadan alınmış bir metafordur yalnızca ve bu metafor bizim için artık ikna edici olmaktan çok uzaktır. Çünkü sonunda insanlar, bilim adamları ve teknisyenler veya kabaca insan eseri dünyanın yapıcıları, doğayı kendi haline bırakmayıp bundan böyle doğaya müdahalede bulunmaya karar verdiklerinde, doğa biliminden doğada değiştirilemez yasalar olduğundan eskisi gibi emin olması beklenemez.

16 ve 17. yüzyıllarda modern çağın doğuşuyla birlikte ortaya çıkan doğa ve tarih anlayışları arasındaki ilişki, zamanımızda tarih ve doğa gibi iki alanın buluştuğu ve birbirlerine nüfuz ettikleri zemini oluşturan teknolojide bir kere daha kendini göstermektedir. Bu ilişki süreç kavramında bulunmaktadır; her ikisi de tekil kendilikler/varlıklar veya tekil vakalarla, onlara özgü nedenlerle artık ilişiğimizi kestiğimizi, her şeyi süreç bağlamında düşünüp ele aldığımızı göstermektedir. 19. yüzyılda modern historiografinin kilit kavramlarını oluşturan "gelişme" ve "ilerleme", zamanın doğa bilimlerinin yeni şubelerinin, özellikle biri hayvan hayatını diğeri inorganik maddeleri tarihsel süreç bağlamında ele alan biyoloji ve jeolojinin de kilit kavramlarıdır. Biyolojik hayatın, yeryüzünün, evrenin tarihiyle, doğal tarihle ilgili

muhtelif bilimler, modern anlamda teknolojiyi öncelemişlerdir. Bilimsel araştırmanın bu iki şubesinin terminolojileri arasındaki karşılıklı uygunluk, doğa ve tarih bilimleri arasındaki çekişme bilim dünyasını temel meselelerin gözden yitmesine sebep olacak ölçüde meşgul etmeden önce gerçekleşmişti.

Hiçbir şey temel meseleler üzerindeki bu kafa karışıklığını, bulanıklığı gidermekte doğa bilimlerinde sağlanan son gelişmeler kadar etkili olmamıştır. Bizleri yeniden gerek doğanın gerekse tarihin modern çağda sahip oldukları ortak kökene geri döndüren ve aralarındaki ortak paydanın süreç kavramında yattığını gösteren bu gelişmeler olmuştur. (Doğa ile tarihin ortak paydasını Antikitede nasıl ölümsüzlük kavramı oluşturmuşsa, modern çağda da süreç kavramı ortak paydadır. Bununla birlikte Antik ölümsüzlük anlayışından farklı olarak, modern çağın süreç kavramına temel teşkil eden deneyim, asla özünde insanın çevresini saran dünyada yaptıklarından edindiği bir tecrübe değildir. Tam tersine kendisinin yapmadığı, insana verilmiş olan her şeyi bihakkın tecrübe etmek ve bilmekten duyduğu ümitsizlikten doğmuştur. Modern insan, bütün yetilerini bu ümitsizliğe karşı harekete geçirmiştir; salt tefekkürle hakikate ulaşabileceğinden umudunu kesen modern insan, yetilerini eylem yönünde kullanmaya başladı ve bunu yaparken, nerede eylemde bulunursa bulunsun [mutlaka] süreçleri harekete geçirdiğinin farkına varması mümkün olamazdı. Süreç nosyonu, tarihin de doğanın da nesnel bir niteliğini ifade etmez; o, insan eyleminin yarattığı kaçınılmaz bir sonuçtur. İnsanın tarih içerisinde eylemde bulunmasının ilk sonucu, tarihin bir süreç haline gelmesi olmuştur ve bugün insanın doğada da bilimsel araştırma kılığında eylemde bulunduğuna ilişkin en kuvvetli sav, Whitehead'in "doğa, bir süreçtir" sözlerinde bulunmaktadır.

Doğada eylemek, belki de asla tam manasıyla denetleyemeyeceğimiz temel nitelikteki güçlerle karşı karşıya bulunduğumuz bir alana insanın öngörülemezlik özelliğini taşımak, oldukça tehlikeli bir durumdur; tarihimizde ilk kez insanın eylem yetisinin diğer bütün yetilere –en az *homo faber*in ve *animal laborans*ın yetileri kadar, merak ve tefekkür gibi yetilere de– baskın gelmeye başladığını görememek ise bundan da tehlikelidir. Elbette bu insanın şimdiden sonra şeyler üretemeyeceği, düşünemeyeceği veya emek harcayamayacağı anlamına gelmez. Tarihsel olarak değişebilen ve zaten değişmekte de olan insanın sahip olduğu yetiler değil, insanların birbirleriyle olan karşılıklı ilişkilerini düzenleyen kümelenişlerdir. Bu değişiklikleri en iyi tarih boyunca insanın kendisiyle ilgili yorumlarında ortaya çıkan değişimde gözlemek mümkündür ve insan doğasının "ne"liği açısından hiçbir önemi ve münasebeti bulunmamakla birlikte, bütün çağların ruhunun en kısa ve özet tanıklığını oluşturur. Bu anlamda şematik olarak ifade edersek, Klasik Yunan Antikitesi, insan yaşamının en yüksek biçiminin Polis'te bulunduğu ve insanın en üstün yetisinin konuşmak olduğu konusunda mutabıktır. Aristo bu yetiyi ünlü ikili tanımında ζωον πολιτικον [akıl sahibi hayvan] ve ζωον λογον εχον [konuşan hayvan] şeklinde, Roma ve Orta Çağ felsefesi de *animal rationale* [düşünen hayvan] olarak tanımlar; modern çağın ilk evrelerinde insanın özünde *homo faber* olduğu düşünülüyordu; 19. yüzyılda insan, insan yaşamının muktedir olduğu en yüksek üretkenliğe sahip *animal laborans* olarak yorumlandı. Şematik olarak yapılmış bu tanımlamaların üzerine, içinde yaşamak durumunda kaldığımız bu dünyada insanı eyleme yetisini haiz bir varlık olarak tanımlamak uygun düşecektir; zira bu yeti, diğer bütün insani yetilerin merkezi haline gelmiş görünmektedir.

Eylemde bulunma yetisinin, insanın sahip olduğu bütün

imkânlar ve güçler arasında en tehlikelisi olduğuna hiç kuşku yoktur. Yine insanlığın bugün yüzyüze kaldığı ve kendi yaratmış olduğu risklerle daha önce hiç karşılaşmamış olduğu da şüphe götürmez bir gerçektir. Buna benzer değerlendirmeler yapmaktan amaç çözümler getirmek ya da öğüt vermek değildir kesinlikle. Bunlar olsa olsa daha önce asla bu cesamette ve bunca açık bir tehdit olarak kendini göstermemiş eylemin asli potansiyelleri ile doğa hakkında daha yakından ve sürekli biçimde düşünülmesini sağlayabilirler.

II. TARİH VE YERYÜZÜ ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

Doğayı da tarihi de istila eden modern süreç kavramı, tek başına başka hiçbir düşüncenin yapamayacağı ölçüde modern çağ ile geçmişi birbirinden ayırmıştır. Modern düşünme tarzımıza göre hiçbir şeyin kendinde ve kendisi için bir anlamı yoktur, hatta tarih veya doğa bile kendi başına bir bütün olarak görülmezler ve fiziki düzende ya da belli tarihsel olaylarda özgül oluşumlar yoktur. Bu ahvalde müthiş bir aşağılanma sözkonusudur. Gözümüzün önünde uzanan elle tutulur her şey ve her tekil varlık görünmez süreçlerce yutulmakta ve her şeyi kapsayan bir sürecin işlevleri derekesine düşürülmektedirler. Dünyanın büyüsünün bozulması veya insanın yabancılaşması gibi İçlerinde ekseriyetle romantik bir geçmiş duygusu da barındıran genellemelerin bizi yanlış yollara sürüklemesine göz yumarsak, bu değişimin aşağılayıcılığını yakalamamız mümkün olmaz. Süreç kavramı, somut ile genelin, tekil olay veya şey ile evrensel anlamın yollarının ayrıldığını ifade eder. Olup biten her şeyin yegane anlam kaynağı olan süreç, bu sayede evrensellik ve anlamlandırma tekeline sahip olur.

Modern tarih kavramını Antik tarih anlayışından bu denli

keskin bir biçimde ayıran başka hiçbir şey yoktur. Zira Antikitedeki ayrım, bir dünya tarihi düşüncesi veya bir bütün olarak insanlık fikrinin olup olmamasına dayalı değildir. Birbirlerinden farklılıkları baki kalmak üzere, Yunan ve Roma historiografisinin her ikisinin de "anlam"ı ya da Romalıların dediği gibi olaydan, işten, eylemden çıkartılacak "ders"i, kendinde ve kendisi için var kabul etmeleri çok daha dikkate değerdir. Elbette bu, şeylerin ortaya çıktığı bağlamı ya da nedenselliği dışarda bırakmaz; bizim gibi Antikite de bunlardan bihaber değildi. Ama nedensellik ve bağlam bizzat olaydan yayılan ve beşeri maslahatın belli, özgül bir kısmını aydınlatan parlaklık altında görülürdü; olayın öyle ya da böyle deyim yerindeyse arızi kalacağı bağımsız bir varlığı olduğu düşünülmezdi. Yapılmış veya olmuş her şey o tekil durumun sınırları içerisinde "genel" anlamdan payını almakta ve o payı göstermekteydi; anlaşılır olmak için sürekli gelişen ve her şeyi yutan bir süreç [düşüncesine] ihtiyaçları yoktu. Herodot "olanı anlatmak" (λεγειν τα εοντα) ister, çünkü anlatarak ve yazarak, nafile ve bozulur olana katılık verilir, bir "hafıza yaratılır", Yunanca deyimle μνημην ποιεσται; ancak Herodot olmakta olan veya olmuş herhangi bir şeyin kendi içerisinde bir anlam taşıdığından ve bu anlamı belirtik kılmak (λογοις δηλοις, "kelimelerle göstermek/açığa vurmak"), "büyük işleri kamuya sunmak", αποζειξις εργων μεγαλων için sadece kelimelere ihtiyaç olduğundan bir an olsun şüphe etmemiştir. Bu anlatının, içinde pek çok hikâyeye yer açan akışkan bir yapısı vardır, ama özgül/tekil olana genelin anlam ve önem bahşettiğini gösteren tek bir ize rastlanmaz.

Yunan şiiri ve historiografisinin olayın anlamını, gelecek kuşaklar tarafından hatırlanmayı hakedecek azametteki bir "büyüklük"te bulmasının; ya da Romalıların tarihi, gerçek siyasi davranışlardan çıkartılan ve geleneğin yani ataların otoritesinin her nesilden neler istediğini, yaşanan gün için yararlı

olsun diye geçmişten neler devralındığını gösteren bir örnekler deposu gibi görmelerinin, bu vurgu değişikliği açısından bir önemi yoktur. Bizim tarihsel süreç anlayışımız, salt zamanın ardışık sıralanışına daha önceleri görülmemiş bir önem ve itibar bahşetmekle bu iki düşünceyi de hükümsüz kılmıştır.

Modern çağın zamanı ve zaman dizisini öne çıkartmasından dolayı, sık sık, tarih bilincimizin köklerinin, doğrusal bir zaman kavramı ve ilahi takdirin insanın bütün tarihsel zamanına bir kurtuluş planının birliğini aksettirdiği düşüncesi bakımından Yahudi-Hıristiyan geleneğinde yattığı ileri sürülmüştür –aslında bu geç dönem Antikitenin zamanın döngüselliğine ilişkin düşüncelerine olduğu kadar, klasik Antikitenin tekil olaylar ve oluşumları öne çıkartan tutumuyla da tezat teşkil eden bir düşüncedir. Modern tarih bilincinin köklerini Hıristiyan dininden aldığı ve başlangıçtaki teolojik kategorilerin sonradan sekülerleştirilmesi suretiyle ortaya çıktığı tezini destekleyici mahiyette yığınla kanıt zikredilmiştir. Dünyanın bir başlangıcı ve Hıristiyan yorumundaki gibi bir sonu olduğu fikrine sadece bizim dinimizde rastlandığı söylenir; şayet yeryüzündeki insan yaşamı ilahi bir kurtuluş planını takip ediyorsa, o zaman bu yaşam silsilesinde bütün tekil oluşumlardan bağımsız ve onları aşan bir anlam olmalıydı. Buna dayanarak şöyle bir sav ileri sürüldü: "Az çok hatları belli bir dünya tarihi taslağı", Hıristiyanlıktan önce ortaya çıkmış değildir ve ilk tarih felsefesi Augustine'in *De Civitate Dei*'sinde *(Tanrı Devleti Üzerine)* bulunmaktadır. Augustine'de şöyle bir anlayışla karşılaştığımız doğrudur: Kronolojik anlatının konusunu oluşturan tek tek tarihsel olaylardan ayırdedilmesi mümkün, tarih denen anlamlı ve anlaşılır bir şey vardır. Şöyle diyor Augustine: "İnsanların geçmiş kurumları tarihsel anlatının konusunu oluştursa bile insanların kurduğu kurumlar arasında tarih diye bir şey yoktur."[19]

19 *De doctrina Christiana* içinde, 2, 28, 44.

Ne var ki Hıristiyan ve modern tarih kavramları arasında kurulan bu benzerlik yanıltıcıdır; geç dönem Antikitenin döngüsel tarih görüşü ile bir karşılaştırma yapılmakta, Yunan'ın ve Roma'nın klasik tarih anlayışlarına tepeden bakılmaktadır. Bir karşılaştırma yapıldığı şuradan anlaşılıyor; örneğin Augustine pagan zaman anlayışlarını reddederken, esas olarak çağının döngüsel zaman teorilerini konu edinir. İsa'nın yeryüzündeki yaşamının ve ölümünün sahip olduğu mutlak benzersizlikten ötürüdür ki gerçekten de hiçbir Hıristiyanın bu döngüsel zaman teorilerini kabul etmesi mümkün olamazdı. "İsa bizim günahlarımızı ödemek için öldü; ve ölülerin arasından gelen [ikinci geliş] bir daha ölmez"[20] Modern yorumcular çoğu zaman Augustine'in sadece bu olayın benzersiz olduğunu ileri sürmüş olduğunu unuturlar; çünkü bu vaka ebediyet olgusunun insanlık tarihine, yeryüzündeki ölümlülüğe karıştığı yüce bir olaydır. Augustine böyle bir iddiayı hiçbir yerde bizim yaptığımız gibi sıradan seküler olaylar için ileri sürmüş değildir. Hıristiyan düşüncesinde tarih sorununun ancak Augustine ile birlikte ortaya çıkmış olması gibi basit bir gerçek tarih anlayışımızın Hıristiyan kökenleri konusuna şüpheyle yaklaşmamıza ve dahası Augustine'in felsefesi ve teolojisi gözönüne alındığında bu ortaya çıkışın tesadüfi bir durum olduğunu düşünmemize yetmeliydi. Augustine'in yaşadığı döneme denk gelen Roma imparatorluğunun yıkılışı, gerek Hıristiyanlar gerekse paganlar için tayin edici nitelikte bir olay olarak yorumlanmıştı ve Augustine yaşamının onüç yılını bu inancı çürütmeye adadı. Mesele ona göre şuydu: Tamamen seküler mahiyette hiçbir olay insan için bu denli önemli olamazdı, olmamalıydı. Augustine'in bizim tarih dediğimiz şeye karşı ilgisi öylesine azdı ki *Civitas Dei*'nin [Tanrı Devleti] sadece tek bir kitabı seküler olaylara ayrılmıştır; arkadaşı ve çömezi Orosius

20 *De Civitate Dei*, XII, 13.

ile bir "dünya tarihi" yazma bahsinden söz açıldığında, kafasında sadece "dünyadaki kötülüklerden ibaret bir derleme" şekilleniyordu.[21]

Augustine'in seküler tarihe karşı tutumu, her ne kadar vurgu tersinden konmuş bile olsa, özünde Romalılarınkinden farklı değildir: Tarih onun için de bir örnekler ardiyesidir ve seküler tarihe ait olayların meydana geliş tarihlerinin bir önemi yoktur. Seküler tarih kendini tekrarlamakta; içinde benzersiz, tekrarlanması mümkün olmayan olayların vuku bulduğu yegane hikâye Adem ile başlamakta ve İsa'nın doğumu ve ölümüyle sona ermektedir. Geçmişte olduğu gibi ondan sonra da, dünyanın sonuna kadar yeni yeni seküler devletler doğacak, kimileri de yıkılacaktır, ama bu dünyevi olayların hiçbirinde tamamen yeni, köklü bir hakikat kendini duyurmayacaktır; Hıristiyanların onlara özgül anlamlar yakıştırmaları düşünülemez bile. Gerçek anlamıyla bütün Hıristiyan felsefesinde insan "yeryüzünde bir yolcu"dur ve tek başına bu olgu bile onu bizim tarih bilincimizden ayrı tutmaya yeter. Romalılar için olduğu gibi Hıristiyanlar için de seküler olayların anlamı, aslında kendilerinin de birer tekrar olmaları son derece mümkün örnek olay özelliği taşımalarında yatmaktadır, öyle ki eylem belli standartlaşmış kalıpları [örüntüleri] izleyebilsin. (Geçerken belirtelim ki bu anlayış, şairlerin ve tarihçilerin anlattığı, kişinin büyüklük bakımından kendi yetileri için ölçü aldığı bir

21 Bakınız; Theodor Mommsen, "St. Augustine and the Christan Idea of Progress" ["Aziz Augustine ve Hıristiyan İlerleme Düşüncesi"], *Journal of the History of Ideas*, Haziran 1951. Metne yakından bakıldığında bu mükemmel makalenin içeriği ile başlığında yer alan tez arasında bir uyuşmazlık olduğu görülecektir. Tarih kavramının Hıristiyan kökenli olduğuna dair en iyi savunma C.N. Cochrane'nin sözünü ettiğimiz eserinin 474. sayfasında bulunmaktadır. Cochrane burada Antik historiografinin sona erdiğini, çünkü bir "tarihsel anlaşılırlık ilkesi" oluşturmakta başarısız kaldığını ve Augustine'in bu sorunu anlama ilkesi olarak klasizmin "logos"unun yerine İsa'nın "logos"unu geçirmekle çözdüğünü ileri sürmektedir.

denek taşı olma vasfı taşıyan kahramanca işler hakkındaki Yunani anlayıştan çok uzaktır. Kabul gören bir örneğin ardına inançla düşmek ile kendini ona göre ölçmeye çalışmak arasındaki farklılık; Roma-Hıristiyan ahlakı ile, herhangi bir ahlaki görüşle değil, sadece herkesten daha iyi olmak amacıyla bitmek tükenmek bilmeyen bir çabayı αει αριοτευειν [hep daha seçkinleşmek] tanıyan Yunani agonal [yarışmacı] ruh arasındaki farklılığa karşılık gelir). Öte yandan bizim açımızdan tarih, bütün sekülerliği içerisinde sürecin kendi hikâyesini anlattığı ve tarihte tekerrür olamayacağı varsayımı üzerinde harekete eder.

İnsanlığın bir başlangıcı ve bir sonu olduğu, dünyanın zaman içerisinde yaratıldığı ve geçici olan her şey gibi onun da nihayetinde bozulacağı şeklindeki Hıristiyan anlayış, modern tarih düşüncesine belki de yukarda anlatılanlardan çok daha yabancıdır. Tarih bilinci, Orta Çağ'da Yahudilerin dünyanın yaratılışını kronolojide başlangıç noktası olarak aldıklarında doğmadı, 6. yüzyılda Dionysus Exigus'un zamanı İsa'nın doğumundan başlatmasıyla da ortaya çıkmış değildir. Aynı kronolojik şemaların Doğu uygarlıklarında da bulunduğunu biliyoruz ve Hıristiyan takvimi, zamanı Roma'nın kurulduğu yıla göre hesaplayan Roma geleneğine uymuştur. Ancak 18. yüzyılın sonlarında kullanılmaya başlanan modern tarihsel zaman hesabında İsa'nın doğumunun, zamanın ileriye ve geriye doğru hesaplanmasında bir dönüm noktası olarak alınmasında bütünüyle bir tezat sözkonusudur. Bu kronolojik reform el kitaplarında farklı zaman hesaplamaları içinde bocalamadan, eski zamanlara ait tarihlerin tam olarak tespitini kolaylaştırmak gibi tamamen bilimsel amaçlarla ihtiyaç duyulan, salt teknik bir yenilik olarak gösterilir. Daha yakın zamanlarda ise İsa'nın doğumunu dünya tarihinin dönüm noktası haline getirdiği için Hegel, modern zaman siste-

minde gerçek anlamda bir kronoloji gören bir yoruma esin kaynağı olmuştur.[22]

Bu açıklamalardan hiçbiri doyurucu değildir. Geçmişte pek çok kez bilimsel amaçlarla kronolojik reformlar yapılmıştır, ama bunlardan hiçbiri, sadece bilimsel kolaylık maksadıyla icat edildikleri için, günlük yaşamda kabul görmüş değildi ve genelde toplumun zaman düşüncesinde ortaya çıkan herhangi bir değişikliğe karşılık gelmiyorlardı. Bizim sistemimizde tayin edici olan, İsa'nın doğumunun dünya tarihinin dönüm noktası olarak kabul edilmesinde değildir, çünkü bu olgu, kronoloji üzerinde buna benzer bir etkide bulunmadan yüzyıllar boyunca bu biçimde hatta daha da büyük bir güçle kabul görmüştür; ama gerçekten de ilk kez insanlık tarihi dilediğimiz gibi geriye götürebileceğimiz sonsuz bir geçmiş ile gittiği yere kadar araştırabileceğimiz sonsuz bir geleceğe uzanmaktaydı. Geçmiş ve geleceğe doğru uzanan bu çifte sonsuzluk, başlangıç ve son ile ilgili bütün düşünceleri tasfiye etmiş ve insanlığı potansiyel bir yeryüzü ölümsüzlüğüne yerleştirmiştir. İlk bakışta dünya tarihinin Hıristiyanlaştırılması gibi görünen şey, aslında zamanla ilgili bütün dinsel düşünceleri seküler tarihten sürmektedir. Seküler tarih sözkonusu olduğunda, hiçbir başlangıç ve son tanımayan ve eskatolojik beklentilerle avunmamıza olanak vermeyen bir süreç içerisinde yaşamaktayızdır. Hiçbir şey Hıristiyan düşüncesine insanlığın bu yeryüzü ölümsüzlüğü düşüncesinden daha yabancı olamaz.

Bu tarih anlayışının modern çağın bilinci üzerinde yarattığı büyük etki, ancak 18. yüzyılın son üçte birlik diliminde kendini gösterdi ve ondan sonra nispeten hızlı bir gelişme göstererek Hegel'in felsefesinde doruğuna vardı. Hegelci me-

22 Özellikle Oscar Cullman'ın *Christ and Time* kitabı (Londra, 1951) bu bakımdan ilgi çekicidir. Yine Erich Frank'ın *Knowledge, Will and Belief, Collected Essays* (Zürih, 1955) içinde yeralan "The Role of History in Christian Thought" ["Hıristiyan Düşüncesinde Tarihin Rolü"] yazısına bakınız.

tafiziğin merkezi kavramı tarihtir. Tek başına bu özellik bile Hegel'i, Platon'dan beri hakikati ve ebedi Varlık'ın tecellisini, hiçbir kalıcılığı olmadığı, bu yüzden hakikati sunması da beklenemeyecek olduğu için Platon'un hakir görerek τα των ανθρωπων πραγματα dediği beşeri maslahat alanı hariç her yerde aramış olan önceki bütün metafizikle keskin bir karşıtlığa sokar. Hakikatin bizatihi zaman süreci içinde bulunduğu ve kendini zaman içinde ortaya koyduğu düşüncesi, ister Hegelci ister Hegelci olmayan terimlerle ifade edilsin, Hegel sonrası bütün modern tarih bilincinin bir özelliği haline gelmiştir. 19. yüzyılda insan bilimlerinin ortaya çıkışına ilham kaynağı olan da tarihe beslenen bu duygu olmuştur, bu bakımdan da Antikiteye duyulan ilginin canlanmasına tanık olunan önceki dönemlerden kesin bir biçimde ayrılır. Meinecke'nin de işaret ettiği gibi insanlar şimdi daha önce kimsenin okumadığı gözlerle okumaya başlamıştır. "Tanrıyı arayan insanlara sunulmak üzere tarihten zorlama [bir] nihai hakikat çıkarmak için okumaktaydılar"; ancak bu nihai hakikatin artık ister İncil isterse onun ikameleri olsun, tek bir kitapta bulunduğu düşünülmüyordu. Tarihin kendisi bir kitaptı; Herder'in tanımladığı gibi "zaman içindeki ve milletlerdeki insan ruhunu" anlatan bir kitap.[23]

Son zamanlarda Orta Çağ ile modern zamanlar arasında yer alan geçiş dönemini aydınlatan ve önceleri Rönesans ile başladığı varsayılan modern çağın aslında Orta Çağların da ortalarına dek uzandığını gösteren tarihsel araştırmalar yapıldı. Bilimsel değeri ne olursa, kesintisizlik tezini öne çıkartan bu tutumun, dinsel bir kültürü, içinde yaşamakta olduğumuz seküler çağdan ayıran uçurumu kapatmaya çalışırken, sekülerin bu inkar edilemez ani yükselişindeki büyük sırrı çözmekten ziyade çevresinden dolanmak gibi bir sakıncası vardı. Şayet "sekülarizasyon" ile kastedilen seküler

23 *Die Entstehung des Historismus* içinde, Münih ve Berlin, 1936, s. 394.

olanın yükselişi ve buna bağlı olarak aşkın dünyada yaşanan tutulma ise, bu durumda modern tarihsel bilincin sekülarizasyonla çok sıkı bir ilişkisi olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Ancak sekülarizasyon hiçbir suretle dinsel ve aşkın kategorilerin, düşünce tarihçilerinin son zamanlarda öne çıkardıkları gibi, içkin olarak yeryüzüne ait gaye ve standartlara dönüşmesi demek değildir (böyle bir şeyin kendisi de zaten oldukça şüphelidir). Sekülarizasyon her şeyden evvel basitçe dini olan ile siyasi olanın ayrılmasını anlatır ve bu ayrılık her iki taraf üzerinde de öylesine köklü bir etkide bulunur ki, hiçbir şey kesintisiz süreklilik yanlılarının göstermeye çalıştıkları gibi dini kategorilerin yavaş yavaş seküler kavramlar haline dönüşmesinden daha az mümkün değildir. Bir ölçüde bizi ikna etmeyi başarmış olmalarının nedeni, ele aldıkları dönemden ziyade, genelde fikirlerin doğasından ileri gelmektedir; bir fikir reel deneyimdeki köklerinden kopartıldıktan sonra onu başka herhangi bir fikirle ilişkilendirmek hiç zor değildir. Başka bir deyişle şayet saf fikirlerden oluşma bağımsız bir alanın varlığını kabul edersek, hepsi de köklerini aynı kaynağa borçlu olacaklarından olsa olsa ancak kavramlar ve görüşler arasında bir ilişki tesis edilebilir; bu uç öznellik halinde insan aklı, deneyimden hiç etkilenmeden, ister doğa ister tarih olarak anlaşılsın dünyayla hiçbir ilişki kurmadan, sonsuza dek kendi imgeleriyle haşır neşir olacaktır.

Ancak sekülarizasyondan fikirlerde bir değişmeden ziyade gerçekleşme anı tarihsel zaman içerisinde belirlenebilecek bir olayı anlarsak, bu durumda Hegel'in "aklın kurnazlığı"nın ilahi takdirin sekülerleştirilmesi mi olduğu ya da Marx'ın sınıfsız toplumunun Mesihçi çağın sekülerleştirilmesi anlamına mı geldiği sorusu, sorulması gereken bir soru olmaktan çıkacaktır. Kilise ile devletin birbirlerinden ayrıldığı, bu ayrılmanın dini kamu hayatından tasfiye ettiği; bü-

tün dini müeyyideleri siyasal alandan uzaklaştırdığı; Roma Katolik Kilisesi'nin Roma imparatorluğunun mirasçısı gibi hareket ettiği yüzyıllarda dinin elde ettiği siyasi gücü yitirmesine yolaçtığı, vakıadır. (Buradan, bu ayrılmanın dini tamamen "özel bir mesele" haline getirdiği sonucu çıkmaz. Din alanında bu tür bir kişiselleşme/özelleşme, bir tiranlık rejimi kilisenin kamusal işlevlerini yasakladığında, inananları başkaları ile görünebileceği ve başkaları tarafından görülebileceği kamusal mekândan mahrum ettiğinde meydana gelir. Kamusal-seküler alan ya da tam söylersek siyasal alan, kamusal-dini alanı kapsar ve ona içinde bir yer ayırır. Bir inanan aynı zamanda hem bir kilisenin üyesi olabilir, hem de herkesin o kentin mensubu olmakla katıldığı daha geniş bir birliğin yurttaşı olarak davranabilir.) Bu sekülarizasyonu gerçekleştirenler ekseriyetle geleneksel dini öğretilerin gerçekliğinden zerre kadar kuşku duymayan kimselerdir (Hobbes bile "cehennem ateşi"nde yanacağı korkusuyla, Descartes Kutsal Bakire'ye yakararak ölmüşlerdir) ve yeni, bağımsız bir seküler alana giden yolu hazırlamış veya buna yardımcı olmuş bütün bu insanları gizli ya da bilinç dışı ateistler olarak görmemizi haklı gösterecek tek bir kanıtı kaynaklarda bulmak mümkün değildir. Bütün söyleyebileceğimiz inandıklarının ya da inançsızlıklarının seküler olan üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığıdır. Şu halde 17. yüzyıl siyaset kuramcıları sekülarizasyonu, siyasi düşünceyi teolojiden ayırmakla ve Tanrı olmasaydı bile doğa yasasının düsturlarının siyasi bir teşekkül için gerekli temeli oluşturacağını ileri sürmekle gerçekleştirmişlerdir. Grotius'a "Tanrı bile iki kere ikinin beş etmesini sağlayamaz" dedirten de aynı düşüncedir. Burada Tanrının varlığını inkar değil, seküler alanda Tanrının bile değiştiremeyeceği bağımsız, içkin bir anlamın keşfedilmesidir sözkonusu olan.

Önceleri modern çağda seküler alanın ortaya çıkışının en

önemli sonucunun, –ister ruhun ölümsüzlüğü, isterse daha da önemlisi bedenin yeniden dirilmesi şeklinde olsun– bireysel ölümsüzlüğe duyulan inancın siyasi bakımdan bağlayıcı bir güç olma vasfını yitirmesi olduğu ifade edilmiştir. Bu durumda bütün ümitlerin bir kez daha dünyevi mutluluğa bağlanması kaçınılmazdı, ama buradan ne öte dünya inancının sekülerleştiği gibi bir sonuç, ne de "Hıristiyan düşüncelerin yerini almaya çalışan bu yeni tutumun aslında bu düşünceleri yeniden tanzim etmek"ten[24] başka bir şey yapmadığı sonucu çıkar. Bütün olan şuydu: Siyaset meselesi insani varoluş konusunda Hıristiyanlığın seküler anlayışıyla bağdaşamadığı için Antikiteden beri yoksun bırakıldığı önemine ve vakarına yeniden kavuşmuştu. Bütün farklılıklarına karşın Yunanlılar için de Romalılar için de bir siyasi teşekkülün kurulmasına yolaçan [şey], insanların insan yaşamının ölümlülüğünün ve insan işlerinin nafileliğinin üstesinden gelmek için duydukları istek ve ihtiyaçtı. Siyasi teşekkülün dışında insanın yaşamı sadece güvenlikten uzak olmakla, yani başkalarının şiddetine hedef olmakla kalmaz, anlamdan ve onurdan da yoksun kalır, zira ardında en ufak bir iz bırakması bile mümkün değildir. Yunan düşüncesinin salt hayatta kalmak için yapılacak işlerden ibaret bütün özel hayat alanına, "bönlüğe" bedduayı reva görmesinin; Çiçero'nun ancak siyasi topluluklar kurmak ve onları korumak suretiyle insan erdeminin tanrısal bir yola girebileceğini söylemesinin nedeni buydu.[25] Başka bir deyişle modern çağdaki sekülarizasyon Aristo'nun, yaşayan hiçbir dilde kolayca karşılığını bulamayacağımız αθανατιζειν kavramıyla tanımladığı bu etkinliği bir kere daha ön plana çıkarmıştır. Bu kelimeyi bir kere daha anmamın nedeni, ölümsüzleştirilen nesneden ziyade "ölümsüzleştirme" etkinliğine işaret etmesidir.

24 John Baillie, *The Belief in Progress*, Londra, 1950.

25 *De Re Publica*, 1.7.

Ölümsüz olmak için çabalamak, erken dönem Yunanistan'ında olduğu gibi namlı işler görerek ve ölümsüz bir ün kazanarak kişinin ölümsüzleşmesi anlamına geleceği gibi, insan eseri dünyaya kendimizden daha kalıcı bir şeyler eklemek anlamına da; filozoflarda olduğu gibi kişinin yaşamını ölümsüz şeyler arasında, onlarla birlikte geçirmesi anlamına da gelir. Herhalükarda bu kelime bir inancı değil, bir etkinliği anlatır ve bu etkinlik, "ölümsüzleştirme"nin beyhude yere olmamasını sağlayacak bozulmaz bir mekânın varlığını gerektirir.[26]

Ölümsüzlük fikrini ancak sanat eserlerinin tükenmeyen cazibesinde ve bir ölçüde de büyük uygarlıklara atfettiğimiz nispeten uzun ömürlülükte görmeye ve kavramaya alışmış bizler için siyasi topluluklar kurulması fikrinde bir ölümsüz-

---

26 Öyle anlaşılıyor ki bu kelime Yunancada bile nadiren kullanılmıştır. Herodot'da (IV. kitap, 93, 94), etkin bir anlamda ortaya çıkar ve ölüme inanmayan bir kabilenin töreni için kullanılır. Mesele şuradadır ki bu kelime "ölümsüzlüğe inanmak" değil, "ölmekten kurtulmak için belli bir biçimde davranmak" anlamına gelir. Edilgen anlamıyla (αθανατιζευθαι, yani "ölümsüzleşmek") bu kelimenin Polybius tarafından (VI. kitap, 54, 2) kullanıldığını görmekteyiz; burada Roma'daki cenaze törenleri anlatmak üzere kullanılır ve "iyi insanların ünlerini sürekli tazelemek" suretiyle ölümsüzlüğü sağlayan cenaze söylevlerini anlatır. Bu Yunanca kelimenin Latince muadili olan *aeternare* de ölümsüz ünü ifade eder. (Horace, Carmines, kitap IV, c.14, 5).

Bilhassa felsefi düşünce "etkinliği"ni anlatmak amacıyla bu kelimeyi ilk ve belki de son kez kullanan kişinin Aristo olduğu kesindir. Şöyle diyor Aristo: (*Nichomachean Ethics*, 1177b31) "Ölümlülere insanca şeyler tavsiye edenlerin yaptığı gibi düşünülmemeli...mümkün olduğunca ölümsüzleştirmeli." Orta Çağ Latince çeviride (Eth. X, Lectio XI), eski Latince *aeternare* kelimesi kullanılmamış, "ölümsüzleştirme" kelimesi –muhtemelen kişinin kendisini ölümsüz kılması anlamında– "*immortalem facere*" olarak çevrilmiştir. (*Oportet autem non secundum suadentes humana hominem entem, neque mortalia mortalem; sed inquantum contingit immortalem facere...*). Modern standart çevirilerde de aynı hata göze çarpmaktadır (örneğin W.D.Ross şöyle çevirmiş: "kendimizi ölümsüz kılmamız gerekir"). Yunanca metinde αθανατιζειν kelimesi gibi, φρονειν kelimesi de nesnesiz bir fiildir; doğrudan bir nesnesi yoktur. (Bu Yunanca ve Latince referansları Columbia Üniversitesi'nden Profesör Paul Oscar Kristeller ile Profesör John Herman Randall'ın nazik yardımlarına borçluyum. Söylemek bile gereksiz, bu çeviri ve yorumlarda kendilerinin hiçbir sorumluluğu yoktur).

lük saiki bulunabileceği, akla ve mantığa aykırı gelebilir.[27] Oysa Yunanlılar sözkonusu olduğunda bunda garipsenecek bir yan yoktur. Atinalılara yapılabilecek en büyük övgünün, "Homeros'a ve bu sanatın diğer erbabına" artık ihtiyaç duyulmadığını ve Polis sayesinde Atinalıların arkalarında "bozulmaz eserler" bırakabileceklerini [söylemek] olduğunu düşünen Perikles değil miydi?[28] Homeros'un yaptığı, insanların işlerini ölümsüzleştirmekti;[29] Polis ise bu "sanat erbabı"nın sunacağı hizmetten sarfı nazar edebilirdi, zira her yurttaşına, üzerine aldığı kamusal-siyasal alanın yurttaşların eylemlerine ölümsüzlük kazandıracağını vaadetmişti. Sokrates'in ölümünden sonra filozofların apolitik niteliklerinin, siyasi işlerden azade olma arzularının, siyasal hayat alanı dışında pratik olmayan, tümüyle teorik mahiyetli αθατιζειν'de bulunma ısrarlarının artmasının siyasal olduğu kadar felsefi nedenleri de vardır; ama Polis yaşamının giderek bozulması, bırakalım ölümsüzlük kazandırmayı, bu özgül siyasi yapının kendisinin bile devamlılığının kuşkulu hale gelmesi gibi siyasi nedenler başı çekmekteydi.

Antik felsefenin apolitik vasfı, ilk Hıristiyanlığın çok daha radikal ama Roma imparatorluğu bütün milletlere ve dinlere istikrarlı bir siyasi teşekkül sunduğu müddetçe bütün bu aşırılığı ile varlığını sürdürebilmiş siyaset karşıtı tutumunu gölgede bırakmıştır. Çağımızın bu ilk yüzyıllarında yeryüzüne özgü işlerin bozulur doğadan oldukları kanaati dinle sı-

---

27 Muhtemelen Aristo'nun bir pasajından hatırladığı için olsa gerek Nietzsche'nin bir kez sanat ve din alanlarını ifade ederken "ebedileştirmek" kelimesini kullandığını görmek hayli ilginçtir. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*'de, "aeternisierenden Möchten der Kunst und Religion" [sanat ve dinin ebedileştirme arzusu] demektedir.

28 Tukidides II, 41.

29 Şairin, bilhassa Homeros'un ölümlü insanlara ve boş işlere nasıl ölümsüzlük kazandırdığını Pindaros'un *Odes*'inde de görmek mümkündür. Bu yakınlarda Richmond Lattimore tarafından çevrilmiştir (Chicago, 1955). Örneğin bakınız; "Isthmia" IV: 60 ve devamında; "Nemea" IV: 10 ve VI: 50-55.

nırlı kaldı ve siyasi meselelere bulaşmak istemeyen kimselerin inancıydı. Ama bu yargı Roma'nın düşmesi, Ebedi Kent'in talan edilmesi gibi hayati önem taşıyan bir tecrübenin yaşanması ile birlikte değişikliğe uğradı; ondan sonra bir daha hiçbir çağ yeniden insanın elinden çıkma herhangi bir işin, özellikle de siyasi bir yapının sonsuza dek varlığını sürdürebileceğine inanmadı. Hıristiyan düşüncesinden bakıldığında bu durum tam da Hıristiyan inançlarının saf bir doğrulanması anlamına geliyordu. Augustine'in de buyurduğu gibi bu açıdan fazla bir önemi yoktu. Hıristiyanlar için bu dünyaya ait herhangi bir şey, ne bütün olarak insanlık ne de yeryüzünün kendisi, ölümsüzdü; ölümsüz olanlar sadece tek tek insanlardı. Ölümsüzlük kazandıran işler ancak bu dünyadan aşkın işler olabilirdi ve seküler alanda haklı ve meşru görülebilecek yegane kurum Kilise idi, yani siyasi sorumluluk yükü omuzlarına yıkılmış, bütün siyasi saiklerin içine akıtılabileceği Tanrı'nın yeryüzündeki Krallığı, *Civitas Dei*. Hıristiyanlığın ve onun ilk başlardaki siyaset karşıtı saiklerinin Müjde'den tümüyle sapmadan büyük ve istikrarlı bir siyasi kuruma dönüşmesi, bizim tarih kavramımızın babası olduğunu söylemek pek mümkün olmamakla birlikte, Hıristiyan siyaset anlayışının tinsel kaynağı ve tartışmasız en büyük teorisyeni olan Augustine sayesinde mümkün olmuştur. Bu açıdan tayin edici olan husus, köklerini hâlâ Roma geleneğinden alan Augustine'in Hıristiyan ebedi yaşam anlayışına, insanların öte dünyada bile içinde bir topluluk halinde yaşamayı sürdürecekleri bir *Civitas Dei*, bir gelecek *civitas** fikrini eklemiş olmasıdır. Hıristiyan düşüncesi Augusti-

(*) Future civitas. Bu cümledeki "öte dünya", hereafter'ın karşılığıdır. Metnin ileriki bölümlerinde "ahiret" olarak karşılanan kelimelerin İngilizcesi ise "future state"dir. Bizim bu kalıp için "ahiret" karşılığını kullanmamızda, Suart Mill'in ileride Arendt'in de alıntı yapacağı "Özgürlük Üzerine" kitabının Türkçe çevirisinde sözkonusu kalıba bu karşılığın verilmiş olmasının payı vardır. Özellikle s. 183'teki "intikamcı Tanrı" ile ilgili cümle – ç.n.

ne tarafından bu şekilde yeniden formüle edilmeseydi, Hıristiyan siyasetinin ilk yüzyıllarda olduğu gibi daha terimlerde çelişki arzeden yapıdan kendini kurtaramaması son derece mümkündü. Augustine bu ikilemi dilin de yardımıyla çözebildi: Latince "yaşamak" kelimesi daima *inter hominess esse* ("insanlar arasında olmak") ile birlikte gelir, öyle ki Roma yorumuna göre ebedi yaşam, ölerek yeryüzünden ayrılsa bile hiçbir insanın insani birliktelikten kopamayacağı anlamını taşımaktaydı. Dolayısıyla siyasi yaşamın en temel gereklerinden biri olan insanların çoğul halde bulunuyor olmaları gerçeği, insan "doğası"nı, hatta bireysel ölümsüzlük koşullarında bile bağlıyordu; bu özellik, Adem'in işlediği günahtan sonra bu "doğa"nın edindiği ve siyasi yaşamı saf seküler anlamıyla yeryüzündeki günahkar yaşam için bir zorunluluk haline getiren nitelikler arasında yeralmıyordu. Augustine tek bir günahın işlenmediği yerde bile, daha doğrusu ne kadar mukaddes olsa bile, belli bir tür siyasi yaşamın mutlaka olacağını şu tek cümlede toplayabilmişti: *Socialis est vita sanctorum:* azizler bile birlikte yaşar.[30]

Hıristiyan düşüncesi açısından pek büyük bir önem taşımayan ve hatta Hıristiyanlığın en büyük düşünüründe bile seküler alanın dışında bir siyasi yaşam kavramlaştırmasıyla bağdaşabilmiş olan insanın bütün yaratımlarının bozulabilir doğadan olduklarına dair içgörü, insan yaşamının seküler alanının kendini dinden kurtardığı modern çağda tam anlamıyla başa bela oldu. Din ile siyasetin birbirinden ayrılmasının şöyle bir anlamı vardı: Bir birey, bir kilise mensubu olarak neye inanırsa inansın, bir yurttaş olarak insanın ölümlü olduğu varsayımına göre davranmakta ve hareket etmekteydi. En azından Hobbes'un cehennemde yanmaktan duyduğu korkunun, yönetim olgusunu bütün insanlara korku salan ölümlü bir tanrı olan Leviathan biçiminde düşünmesinde

30 *De Civitate Dei*, XIX, 5.

bir etkisi olmamıştır. Siyasi bir dille ifade edersek bizzat seküler alan içindeki sekülarizasyonun, şöyle ya da böyle insanların bir kere daha ölümlü varlıklar haline dönüşmelerinden başkaca bir anlamı yoktu. Bu durum onları adına hümanizm dediğimiz, Yunan ve Romalı kaynaklarda kendi yaşadıklarına çok benzer deneyimlere karşılık gelen çok daha aşina, tanıdık bir dille karşılaştıkları Antikitenin yeniden keşfine götürmüş, ancak davranışlarını pratikte de Yunan veya Romalı örneğe göre şekillendirmelerine imkân tanımamıştır. Dünyanın tek tek insanlardan daha kalımlı olduğuna ve siyasi yapıların ölümden sonra da yeryüzünde varolmayı sürdürmenin teminatı olduğuna duyulan Antik güven, [Antik dünyanın bu yeniden keşfiyle, hümanizm ile] depreşmiş olmadı; ölümlü bir yaşam ile öyle ya da böyle ölümsüz olan bir dünya arasında kurulan Antik karşıtlık onları teselli edemedi. Şimdi yaşam da dünya da bozulabilir, ölümlü ve nafile hale gelmişlerdi.

Bu mutlak ölümlülük halinin insanlar için ne denli katlanılmaz olabileceğini bugün bizim kavramamız çok zordur. Ne var ki modern çağın gelişimine, kendi çağımızın, modern dünyanın başlangıcına dönüp baktığımızda geçen yüzyıllar içinde mutlak ölümlülük fikrine alışkanlık kazandığımızı görüyoruz; öyle ki artık onu düşünmek bizi rahatsız etmiyor. Ölümlü bir dünyada bireylerin ölümsüz yaşamları ile ölümsüz bir dünyada ölümlü bir yaşam arasındaki o eski seçenek anlamını yitirmiştir. Ancak başka pek çok bakımdan olduğu gibi burada da bütün önceki çağlardan bir farklılığımız var. Özünde modern bir kavram olsa da bizim tarih kavramımız, varlığını ölümsüz bir yaşama duyulan dini itimadın seküler olan üzerindeki etkisini yitirdiği ama ölümsüzlük sorunu karşısında yeni bir kayıtsızlık duygusunun henüz ortaya çıkmadığı o geçiş dönemine borçludur.

Bu yeni kayıtsızlık duygusunu şimdilik bir yana koyar ve

yaşama da dünyaya da ölümsüzlük bahşeden geleneksel seçeneğin sınırları içinde kalırsak, bu durumda αθανατιζειν, ölümlü insanların işi olarak ölümsüzleştirme etkinliğinin, ancak ölümden sonra hayat güvencesinin sözkonusu olmadığı bir durumda anlamlı olabileceği açıktır. Ancak bu noktada her ne türden olursa olsun ölümsüzlüğe bir ilgi sözkonusu olduğu için bu etkinlik neredeyse bir zorunluluk haline gelmektedir. O nedenle modern çağ insanlığın potansiyel ölümsüzlüğünü sürgit bir kalıcılığa sahip tamamıyla seküler bir alanın arayışı içerisinde keşfetmiştir. Bu durum en tam ifadesini takvimlerimizde gösterir; takvimimiz tarih kavramımızın güncel içeriğini oluşturur. Nasıl ki Yunan Polis'i veya Roma devleti özsel ve büyük bir şeyler taşıdığı ölçüde insan yaşamına ve insanların yaptığı işlere bu dünyada tamamen insana ve yeryüzüne özgü bir kalıcılık sağlamışsa, geçmiş ve gelecek gibi iki yanlı bir sonsuzluğa uzanan tarih de aynı şekilde yeryüzünde bir ölümsüzlük sağlayabilir. Bu kavramın üstünlüğü şuradadır: Antik siyaset kuramı ile karşılaştırıldığında sanki asıl üstünlüğü akış halindeki bir sürece istikrarlı bir yapının sahip olduğundan farklı bir kalımlılık kazandırması gibi görünmektedir; oysa ki bu üstünlük, tarihsel sürecin bu iki yanlı sonsuzluğunun, "son" diye bir şeyin kavranabilir, anlaşılabilir olmaktan çıktığı bir zamanmekân oluşturmasındadır. Bu noktada ölümsüzleştirme işlemi de kentlerden, devletlerden ve ülkelerden bağımsız hale gelmiştir; insanlığın tümünü kucaklar ve Hegel bu sayede insanlığın tarihini, Tinin kesintisiz tek bir gelişmesi şeklinde görür. Onunla insanlık sadece doğadaki türlerden biri olmaya son verir ve insanı hayvandan ayırdeden şey artık yalnızca konuşuyor olması, Aristo'nun tanımında olduğu gibi λογον εχων, ya da Orta çağ tanımında olduğu gibi akıl sahibi olması (*animal rationale*, akıl sahibi hayvan) değildir: Şimdi onu farklı ve ayırdedici kılan, geleneksel tanımlarda hayvan-

larla paylaştığına inanılan bir şeydir. 19. yüzyıldaki tarihçiler arasında belki de en kavrayışlısı olan Droysen'in kelimeleriyle: "Hayvanlar ve bitkiler için tür ne ise.... insanoğlu için de tarih odur".[31]

III. TARİH VE SİYASET

Seküler alan yeni bir itibara ve görkeme kavuşmasaydı şimdiki tarih bilincimiz de asla mümkün olamayacaktı, bu kesin; ama tarihsel sürecin sonuçta insanların yeryüzündeki işlerine ve çilelerine kaçınılmaz olarak yeni bir anlam ve önem kazandırdığını aynı kesinlikle söylemek mümkün değildir. Aslına bakılırsa modern çağın başlarında her şey siyasi eylemde ve siyasi yaşamda bir yükselişin varlığına işaret etmekteydi ve yeni siyaset felsefeleri bakımından son derece bereketli olan 16. ve 17. yüzyıllar, henüz tarih denen şeyi özellikle öne çıkartmaktan uzaktılar. Tam tersine bu siyaset felsefelerinin ana meselesi tarihsel süreci rehabilite etmekten çok, geçmişin yükünden kurtulmaktı. Hobbes'un felsefesini ayırdedici kılan özellik, gelecek üzerindeki tek yanlı ısrarı ve eylemin yanısıra düşünceyi de teleolojik biçimde yorumlamasıydı. Modern çağın insanın ancak kendi yaptığı şeyi bilebileceği yargısına, tarihçinin ve genelde tarih bilincinin temelde tefekküre dönük olan tutumundan ziyade, eylemin yüceltilişiyle varıldığı görülüyor.

Hobbes'un geleneksel felsefeden kopma nedenlerinden biri şuydu: O zamana kadarki metafizik külliyat, felsefenin başlıca görevini her şeyin ilk nedenlerinin araştırılması ola-

31 Johannes Gustav Droysen, *Historik* (1882), Münih ve Berlin, 1937, paragraf.82: "*Was den Tieren, den Pflanzen ihr Gattungsbegriff* [Hayvanlar ve bitkiler için tür kavramı ne ise, tarih de insanlar için odur] –çünkü cins, hepten ve tanrısal olandan pay alandır." Droysen yazarın adını ya da alıntı yaptığı kaynağı belirtmiyor, ama kelimelerin tınısı Aristocudur.

rak görmekteydi ve bu bakımdan Aristo'nun devamıydı; oysa Hobbes tam tersine felsefenin görevinin gayelere ve hedeflere yol göstermek ve akla uygun bir eylem teleolojisi geliştirmek olduğunu düşünüyordu. Bu nokta Hobbes açısından öylesine önem taşımaktaydı ki, hayvanların da nedenleri keşfetmek gibi bir yetileri olduğunu, o yüzden bunun insanlarla hayvanları birbirlerinden ayıracak esas bir özellik olmadığı üzerinde ısrarla durmuştu. Hobbes'a göre insanı hayvandan farklı kılan ayrımı, "şimdide ya da geçmişte yeralan bir nedenin etkilerini" hesaplama yetisi oluşturmaktadır; ve şöyle ekler: "Ben bu yetinin belirtisini insan dışında başka hiçbir varlıkta görmedim".[32] Modern çağ daha işin başında yeni ve radikal bir felsefe yaratmakla kalmadı –en ilgi çekicisi bile olsa Hobbes bu felsefenin örneklerinden sadece biridir–, aynı zamanda ilk kez kendilerini siyasi alanın gereklerine göre konumlandırmak isteyen filozoflar da ortaya çıkardı. Bu yeni siyasi konumlanma sadece Hobbes'da değil *mutatis mutandis* [gerekli değişiklikler yapılırsa] Locke'da da, Hume'da da görülmektedir. Dolayısıyla Hegel'in metafiziği bir tarih felsefesi haline dönüştürmesinden önce de, siyaset felsefesi uğruna metafizikten kurtulma yönünde bir takım adımların atıldığı rahatlıkla söylenebilir.

Modern tarih düşüncesinin tartışma konusu olduğu her seferinde, en hayati sorunlardan biri 18. yüzyılın son üçte birlik diliminde tarih düşüncesinin gösterdiği ani yükseliş ile buna paralel olarak saf siyasi düşünceye duyulan ilgide gözlenen azalmayı açıklamak olmuştur. (Vico'nun ölümünden ancak iki nesil sonra etkisi hissedilebilmiş bir öncü olduğunu söylemek gerekir). Siyaset teorisine gerçek bir ilginin hâlâ varlığını sürdürebildiği yerde ise tarih düşüncesi ya Tocqueville'de olduğu gibi bir çaresizliğe gelip dayanmış veya Marx'da görüldüğü gibi tarih siyasetle karıştırılmıştı. Toc-

32 *Leviathan*, kitap I, bölüm 3.

queville'e, "modern dünyanın toplumunu anlattığı" büyük eserinin sonuç kısmında ve "yeni dünyanın yeni bir siyaset bilimine ihtiyacı" olduğunu belirttiği giriş kısmında, "geçmiş geleceği aydınlatmaya son verdiği için insan aklı karanlıkta yolunu kaybediyor" dedirten bu çaresizlikten başka ne olabilir ki?[33] Yine Marx'ı da eylemi "tarih yapmak"la özdeşleştirmeye iten, –Marx sözkonusu olduğunda masum, ama takipçileri açısından ölümcül olan– bu karıştırmadan başka neydi?

Marx'ın "tarih yapmak"la ilgili görüşünün inanmış Marksistler ya da kararlı devrimciler çevresinin çok ötesine yayılan etkileri olmuştur. Vico'nun, Tanrı tarafından yapılmış olan "doğadan" farklı olarak tarihi yapan insandır düşüncesiyle yakın ilişiği bulunmakla beraber, Marx'la Vico arasında yine de belirgin bir farklılık vardır. Sonraları Hegel için olduğu gibi Vico için de tarih kavramının esas olarak teorik bir önemi vardı; bu kavrama doğrudan bir eylem ilkesi olarak başvurmaları sözkonusu değildi. Hakikati, kendini tarihçinin geriye dönük mütefekkir bakışına sunan bir şey olarak görüyorlardı ve süreci bir bütün olarak görebilme yetisiyle tarihçi, eyleyen insanların "dar amaçları"nın üzerinde, onlara tepeden bakan bir konumda yer almaktaydı; eyleyen insanlar ise tersine, kendi arkalarından gerçekleşecek "yüksek amaçlar"a yoğunlaşmışlardı (Vico). Marx ise bu tarih anlayışı ile modern çağın ilk evrelerinde boy gösteren teleolojik siyaset felsefelerini, –tarih filozoflarının görüşüne göre kendini sadece tarihçinin ve filozofun geriye yönelik bakışına sunan– "yüksek amaçlar"ı siyasi eylemin bilinçli hedefleri haline getirecek bir terkip içine sokmuştur. Mesele şuradadır ki Marx'ın siyaset felsefesi eylem ya da eyleyen insanlar hakkında bir çözümlemeye değil, tersine tarihle He-

33 *Democracy in America*, sırasıyla İkinci Kısım, son bölüm ile Birinci Kısım, "Yazarın Sunuşu".

gelci bir münasebete dayanan bir felsefeydi. Tarihçi ve tarih filozofu siyasallaştırılmıştı. Aynı mantıkla modelin (Platon'un "idealar" öğretisine temel aldığı "biçim"in ya da eidos'un) zanaatkara yön veren ve bütün imalat sürecini önceleyen seyredilişi ile, tarihçinin seyreden/tefekküre dönük bakışının özdeşleştirilmesi de, eylem ile imalat ve yapma arasında kurulan o eski özdeşliği tamamlamış ve kusursuz bir hale getirmiş oldu. Bu terkipte yatan tehlike iddiaların aksine, Marx'ın önceleri sanki bir zamanlar öte dünyada bulunan cenneti yeryüzünde kurmaya girişmiş gibi, aşkın olanı içkinleştirmesinde değildir. Bilinmeyen, bilinebilir de olmayan "yüksek amaçlar"ı, planlanmış ve iradi olarak istenmiş hedefler haline getirmek, anlamı ve anlamlandırmayı amaçlar haline getirmek gibi bir tehlike, sözkonusuydu; ve bu, Marx'ın tarihin –Özgürlük ideasının giderek kendini açımlaması ve gerçekleşmesi olarak– Hegelci anlamını insani eylemin amacı haline getirmesiyle ve bu nihai "amaç"ı üstüne üstlük geleneğe uygun olarak imalat sürecinin nihai/amaç ürünü olarak görmesiyle gerçekleşti. Ama ne özgürlük ne de başkaca herhangi bir anlam, örneğin bir masanın dülgerin amaçlı etkinliğinin ürünü olması anlamında, insan etkinliğinin bir ürünü ve sonucu olabilir.

Modern dünyanın giderek anlamsızlaş(tırıl)dığına dair ilk işaretler belki de hiçbir yerde anlamla amaç arasında kurulan bu özdeşlikteki kadar kesin olmamıştır. Bu sayede eylemin hedefi olmayan, ancak eylem tamamlandıktan sonra insanların yaptıkları işlerden çıkartılabilecek olan anlam, tıpkı belli dolaysız hedeflere sahip somut bir eylemde amaçlar ve araçlar arasında kurulan o aynı mekanizmaya tabi kılınmıştı. Sonuçta sanki anlam insanların dünyasından kopmuştu; insan, geçmişte yapılmış bütün işlerde varolan anlamlılık ögesinin, geleceğe ilişkin hedef ve maksatlarca durmadan feshedildiği sonsuz bir amaçlar zincirine mahkum edilmişti.

Anlam ile amaç, genel ile özel veya dil bilgisi terimleriyle ifade edersek "...uğruna" ile "...için" arasında varolan temel ayrımlar konusunda sanki insanların gözüne aniden bir perde inmişti (örneğin dülger sanki sadece masayı yaparken gerçekleştirdiği tekil işleri "için" tarzında yerine getirmekte, ama bir dülger olarak bütün yaşamında tamamen farklı bir şeyin, yani en başında onu bir dülger yapan her şeyi içine alan, kuşatıcı bir "uğrunda" nosyonunun egemenliği altında görünmektedir). Bu tür ayrımların unutulması ve anlamın amaç derekesine düşürülmesiyle, amaçlar da artık güvenlikte olmaktan çıkmıştır. Çünkü amaç ile araç arasındaki ayrım da anlaşılır bir ayrım olma özelliğini yitirmiştir; sonunda bütün amaçlar araç haline gelmiş, araç düzeyine düşürülmüştür.

Tarihten siyaset ya da daha doğrusu tarihsel bilinçten siyasi bilinç devşiren bu yorum tarzında, insan eyleminin kırılganlığından ve yolaçtığı hayal kırıklıklarından, onu yapma imgesine göre oluşturmak suretiyle kurtulmaya çalışan o eski teşebbüsü sezmemek mümkün değildir. Marx'ın kuramını içinde "insanlık tarihi" anlayışına yer veren diğer bütün kuramlardan ayıran şey, aralarında sadece Marx'ın şunu düşünmüş olmasıdır: Şayet tarih bir imalat ve yapma sürecinin nesnesi gibi ele alınacak olursa, bu nesnenin tamamlanacağı bir an da mutlaka gelecektir ve eğer tarih "yapılabilir" bir şeymiş gibi tahayyül edilecek olursa, onun da bir sonu olacağı gerçeğinden kaçmak mümkün olamaz. Ne zaman siyasi yaşamda örneğin adaletin ilelebet hakim olacağı yeni bir toplumun kurulmasından ya da bütün savaşlara son verecek veya dünyanın her yerine demokrasiyi getirecek bir savaşa girişmekten sözedildiğini duysak, bu tür bir düşünce tarzı içinde hareket ediyoruz demektir.

Bu bağlamda tamamen farklı bir başka süreç uğruna, yani bir sonu olduğu kadar bir başı da olan, o nedenle (örneğin

diyalektik bir hareket gibi) hareket yasaları belirlenebilir ve (örneğin sınıf mücadelesi gibi) en derin muhtevası keşfedilebilir olan bir süreç uğruna; takvimimizin geçmiş ve gelecek olarak iki yöne doğru açılan sonsuzluğunda ifadesini bulan şekliyle tarih sürecinden vazgeçildiğini görmek gerekir. Ne var ki bu süreç insanlara şu ya da bu biçimde bir ölümsüzlük kazandırmaya muktedir değildir; çünkü sürecin sonu, daha önce olmuş her ne varsa hepsini fesheder ve önemsizleştirir: Sınıfsız toplumda insanlığın tarih nazarında yapabileceği en iyi şey, yegane amacı kendini ortadan kaldırmak olan bütün mutsuz işleri unutmaktır. Tekil, özgül oluşumlara da anlam veremez insan; çünkü özgül olan her şeyi, nihai/amaç ürün tamamlandığında artık bir anlamı da kalmayacak araçlar haline getirmiştir: Bu noktada tekil, özgül olayların, işlerin ve çekilen acıların, çekiç ve çivinin bitmiş bir masa karşısında sahip olabilecekleri anlamdan daha fazla bir anlamı yoktur.

Bu tuhaf nihai anlamsızlaşmanın, manüfaktürün sağladığı yeni olanaklar karşısında gözleri kamaşan insanların her şeyi amaç ve araç gibi, geçerliliğini, kaynağını ve haklılığını kullanım nesneleri üretimindeki deneyimlerden alan kategorilerle değerlendirdiği modern çağın ilk sanayileşme evresine özgü faydacı felsefelerden zuhur ettiğini biliyoruz. Ulaşılan her amacı derhal yeni bir amaç için araç haline sokan, böylelikle "peki, falancanın yararı nedir?" şeklinde uzayıp giden ve bitecek gibi de görünmeyen faydacı soruların ortasında, bugünün amaçlarını daha iyi bir yarının araçları haline getiren sonu gelmeyecek gibi görünen bir ilerlemenin ortasında, bir zamanlar Lessing'in özlü bir biçimde dile getirdiği ve şimdiye dek hiçbir faydacının cevap veremediği "peki faydanın faydası nedir?" sorusu soruluncaya kadar uygulandığı her yerde anlamı yokeden amaç-araç kavramlarının oluşturduğu kategorik çerçevenin doğasında yatmaktadır sorun.

Gerçek anlamda bütün faydacı felsefelerde varolan bu "anlam yoklaştırması"nın Marx'ın gözünden kaçmış olması çok mümkündür; çünkü Hegel'in diyalektiğinde doğal olsun, tarihsel olsun bütün hareket yasalarını keşfetmiş olduğunu, kendisinin ise bu yasanın kaynağını ve içeriğini tarih alanında bulduğunu, dolayısıyla hikâyenin somut anlamının tarih tarafından anlatılması gerektiğini düşünüyordu. Yerçekimi yasasının doğanın bütün sırlarını çözmesi gibi, sınıf mücadelesi formülü de Marx için tarihin bütün sırlarını çözecek anahtardı. Birbiri ardına bu tür tarih inşalarına, formüllere maruz kaldıktan sonra bizim açımızdan bugün sorun artık hangi formülün doğru olduğu değildir. Bütün bu girişimlerde "anlam" olarak telakki edilen şey, aslında bir kalıptan başka bir şey değildir ve faydacı düşüncenin sınırları dahilinde kalıplardan başkasının da bir anlamı zaten olamaz; çünkü sadece kalıplar "yapılabilir", anlamlar ise tıpkı hakikat gibi kendilerini yalnızca gösterir ya da açık ederler. Marx anlam ile kalıbı karıştıran ilk –ve belki de tarihçiler arasında hâlâ en büyük– kişiydi sadece ve Marx'ın geçmiş olayların üzerine adeta bir kalıp gibi oturacak hiçbir kalıbın bulunamayacağını düşünmesi beklenemezdi; çünkü aynı olaylar Marx'ı da bir kalıba sokmuştu. Ama hiç olmazsa Marx'ın kalıbı önemli bir tarihsel içgörüye dayanmaktaydı; oysa o zamandan beridir tarihçilerin geçmiş olayların labirentine neredeyse diledikleri kalıbı serbestçe dayattıklarını görüyoruz ve bunun neticesinde daha yüksek geçerliliğe sahip görünen genel "anlamlar"ın sebep olduğu olgulardan ve özgüllüklerden oluşan harabe, bütün bir tarihsel sürecin yani kronolojinin bile temel olgusal yapısını oymuştur.

Üstelik Marx kendi kalıbını yaptığı gibi anlamıştı, çünkü eylemle ilgili kaygıları vardı, tarih konusunda ise sabırsızdı. Marx, modern çağın ilk zamanlarında siyasete gösterilen ilgi ile sonraları tarihe duyulan yakınlık arasındaki sınır hattın-

da yeralan düşünürlerin sonuncusudur. Seküler alanın yeniden keşfi için yeni bir siyaset felsefesi oluşturmayı amaçlayan modern çağın ilk girişimlerinden tam olarak ne zaman yüzgeri edildiğini belirlemek istersek şunu söyleyebiliriz: Fransız Devriminden on yıl sonra, Devrim takviminden vazgeçildiği ve deyim yerindeyse Devrimin iki yönden sonsuza açılan tarihsel sürece yeniden dahil edildiği an. Böylelikle sanki, hâlâ Amerikan Anayasası ile birlikte modern siyasi tarihin en önemli olayı olan Devrimin bile yeni bir tarihsel süreci başlatmaya yetecek bağımsız bir anlam içermediği teslim edilmiş oluyordu. Çünkü Cumhuriyetin takviminden, sadece Napolyon'un bir imparatorluğun hakimi olma, Avrupa'nın taçlı başlarından biri sayılma arzusundan dolayı vazgeçilmiş değildi. Bu vazgeçişte, seküler alanın yeniden tesis edilmiş olmasına rağmen, siyasi eylemin tarihsel zamandan bağımsız olarak anlamı olduğuna inanan Antik kanaate, özellikle de kuruluşlara kutsallık atfeden ve bu yüzden zamanı kuruluş tarihinden başlatan bir göreneğe yolaçan Roma imanına yönelik bir reddiye de gizlidir. Roma ruhundan esinlenen ve Marx'ın da dediği gibi Romalı giysilerle dünya sahnesinde arz-ı endam eden Fransız Devrimi, aslında pek çok anlamda kendi tersine dönmüştür.

Başlarda siyasete gösterilen ilginin sonraları tarihe kaymasında en az bu denli önemli bir başka uğrak da Kant'ın siyaset felsefesidir. "Moral dünyanın Newton'u" Rousseau önünde saygıyla eğilen ve çağdaşlarının İnsan Hakları kuramcısı olarak selamladıkları[34] Kant, muhtemelen Herder'in yazılarından dolayı dikkatini çekmiş olan yeni tarih ideasıyla uğraşırken hâlâ zorluk çekmektedir. "İnsan işlerinin an-

34 Kant'ı ilk kez Fransız Devrimi'nin kuramcısı olarak gören kişi, Aralık 1793 tarihli *Berliner Monatsschrift*'deki "Nachtrag zu dem Raesonnement des Herrn Prof. Kant über das Verhaeltnis zwischen Theorie und Praxis" yazısında Friedrich Gentz olmuştur.

lamsız gidişi"nden, tarihsel olay ve gelişmelerin "raslantısallığının kasveti"nden, bir zamanlar Goethe'nin tarih için dediği gibi "hata ve şiddetin" bu umutsuz, anlamsız "karışımı"ndan en halisane duygularla şikâyet eden son filozoflardan biridir Kant. Ancak Kant da kendinden öncekilerin gördüğü şeyi görmüştü: Tarihe, tek tek olaylar ve insan faillerin hayalkırıklığından bir türlü kurtulamayan niyetleri bağlamında değil de, bir bütün olarak *(im Grossen)* bakıldığında, bir anda her şey anlam kazanmaktadır; çünkü her zaman anlatılacak en az bir hikâye vardır. Bir bütün olarak sürece yön verenin, eylemde bulunan kimseler için bilinmeden kalan ancak kendilerinden sonra gelenlerce idrak edilebilecek olan, "doğanın ereği" olduğu görülmektedir. Hiçbir mantığa uymadan kendi amaçlarını izlerken, insanlar aslında "aklın kılavuz ipi"nin doğal yönlendirmesiyle hareket ederler.[35]

Kendisinden önceki Vico gibi Kant'ın da, sonradan Hegel'in "aklın hilesi" adını vereceği şeyin (Kant zaman zaman buna "doğanın hilesi" demektedir) farkında olduğunu belirtmek gerekir. Hatta Kant'da tarihsel diyalektik hakkında rüşeym halinde bir içgörü de vardır: Kant'a göre doğa, kapsayıcı, genel amaçlarını "insanların toplum içindeki antagonizması" aracılığıyla izler. "Bu antagonizma olmasaydı, baktıkları koyunlar kadar uysal ve yumuşak tabiatlı hale gelecek insanlar, kendi varoluşlarına koyunların sahip olduğundan daha büyük bir değeri nasıl vereceklerini bilemeyeceklerdi". Tam da bir süreç olarak tarih düşüncesinin insanlara eylemleri sırasında bilincinde olmaları gerekmeyen ve doğrudan eylemde yer almayan bir şeyin yön verdiği fikrini nasıl da telkin ettiği, bu saptamadan da anlaşılmaktadır. Ya da bir başka şekilde ifade edersek Kant'ın bu saptaması, aksi halde yoksun kalacağı bir anlamın seküler siyasi alana kazandırılmasında modern tarih kavramının ne denli işe yarar

35 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Giriş.

olduğunu göstermektedir. Hegel'in aksine Kant'da siyasetten tarihe kaçma yönündeki o modern saikin hâlâ çok açık bir biçimde yer aldığı görülüyor. Bu "bütün"e yapılan bir kaçıştır ve bu kaçış dürtüsünü tekil olanın anlamsızlaştırılmasından alır. Ve başlıca ilgi konusunu hâlâ doğa ve siyasi (ya da onun tabiriyle "moral") eylem ilkeleri oluşturduğu için, Kant bu yeni yaklaşımın vahim sakıncasının, yani hiçbir tarih felsefesinin ve ilerleme kavramının yerinden kaldıramayacağı bir büyük engelin farkına varabilmiştir. Kant'ın kendi kelimeleriyle: "ilk kuşakların sonraki kuşaklar uğruna onca külfete katlanmış gibi görünmeleri...ve ancak son kuşağın (tamamlanmış– Arendt) bir evde oturma muradına erecek olması ... her zaman için şaşırtıcı bir durumdur".[36]

Kant'ın çaresiz kendi siyaset felsefesine bir tarih kavramını dahil ederken gösterdiği bu büyük teessür ve çekingenlik, modern çağın vurguyu –eylemin tefekküre üstün olduğuna duyduğu inanç açısından düşünüldüğünde çok daha uygun olabilecek– bir siyaset teorisinden, özünde tefekküre dönük olan bir tarih felsefesine doğru kaydırmasına neden olan karmaşaların doğasına, nadir görülen bir açıklık ve kesinlikle ışık tutmaktadır. Bu açıdan Kant, en az metafiziğin diğer iki sorusuyla ("neyi bilebilirim?" ve "ne umabilirim?") ilgilendiği kadar "ne yapmalıyım?" sorusunu da dert edinmekle kalmayıp, bu soruyu felsefesinin merkezine koymuş belki de yegane büyük düşünürdü. O yüzden Marx ile Nietzsche'nin bile başını ağrıtmaya devam eden tefekkürü eylemin, *vita contemplativa*'yı *vita activa*'nın üzerine koyan geleneksel hiyerarşi, Kant için bir sorun teşkil etmiyordu. Onun yerine bir başka geleneksel hiyerarşiyi, gizli kaldığı ve nadiren belirtikleştirildiği için üstesinden gelmesi çok daha zor olan, devlet adamının eylemine en yüksek konumu biçen, zanaatkar ile sanatçıyı orta mevkiye koyan ve insan organizması-

36 *A.g.e.*, Üçüncü Tez.

nın işleyebilmesi için gerekli ihtiyaçları temin eden çalışma etkinliğini en alta yerleştiren *vita activa* içerisindeki hiyerarşiyi kendine sorun etti. (Her ne kadar yalnızca eylemin tefekkürün üzerine yükseltilmesinden ve dünyayı yorumlamak yerine değiştirmekten sözetmişse de, bu hiyerarşiyi de tersine döndürecek olan kişi Marx'tı. Bu ters döndürme işlemi sırasında, insan etkinlikleri arasında en alt konumda bulunan çalışma/emek etkinliğine en yüksek yeri vererek, *vita activa* içindeki geleneksel hiyerarşiyi de altüst etmek zorunda kalmıştı. Şimdi eylem, çalışmanın/emeğin meydana getirdiği insanlığın "üretim ilişkileri"nin bir işlevinden başka bir şey değilmiş gibi görünüyordu). Yapmayı çok daha güvenilir bir etkinlik olarak gören ve *vita activa* içindeki hiyerarşiyi ender rastlanacak bir tamlıkla seçikleştiren geleneksel felsefenin, eylemin insanın en yüksek etkinliği olarak takdir edilmesine dudak bükerek baktığı doğrudur. Kant'ın felsefesine siyasi rengini veren, eylemde içkin olarak varolan eski karmaşaları tekrar öne çıkartması olmuştur.

Her neyse, Kant'ın yapabileceği sadece, eylemin modern çağın kendisinden beklediği iki umudu da karşılayamadığını fark etmek olabilirdi. Şayet dünyamızın sekülarizasyonu, bir tür yeryüzü ölümsüzlüğüne duyulan o eski arzunun canlanması anlamına geliyorsa, bu durumda özellikle siyasi veçhesi bakımından insan eyleminin yeni çağın taleplerini karşılamak bakımından tepeden tırnağa elverişsiz görünmesi kaçınılmazdır. Güdüleri açısından bakıldığında eylem bütün insan işleri arasında sanki en az ilgi çekici ve en nafile olanıdır: "Tutkular, özel amaçlar ve bencil arzuların tatmini ...eylemin en etkili nedenlerini oluşturmaktadır"[37] ve "bilinen tarihin olguları", kendi başlarına alındıklarında "ne ortak bir temele, ne sürekliliğe ne de tutarlılığa sahiptirler" (Vico). Öte yandan vargıları açısından bakıldığında eylem,

37 Hegel, *The Philosophy of History*, Londra, 1905, s. 21.

emek harcamak ve nesne üretmek etkinliklerinden hem daha boş hem de daha hayal kırıcı görünmektedir. Hatırlanmadıkları takdirde insan edimleri, yeryüzündeki en boş ve en bozulabilir şeylerdir; etkinliğin kendisinden sonraya kalamazlar ve kendi başlarına, yüzlerce yıldır bize anlatacak şeyleri olan sanat eserlerini bir yana bırakalım, en sıradan kullanım nesnelerinin bile üreticilerinin ömrünü aşmakla kazandıkları o kalıcılık vasfına ulaşamazlar. Yığınla birbirine zıt amacın güdüldüğü bir ilişkiler dokusu içine dahil olan insani eylem, başlangıçtaki amacını neredeyse hiç gerçekleştiremez; her iş yapıcısı tarafından tanınabilir, ama hiçbir eylemin faili eylemi iş'teki aynı mutlu kesinlik ve eminlik duygusuyla kendinin olarak göremez. Eyleme başlayan herkes, sadece kendi edimiyle her şeyi değiştirdiği ve onu daha da öngörülemez yaptığı için, sonunu asla önceden söyleyemeyeceği bir şeyi harekete geçirdiğini bilmelidir. "Raslantısallığın kasveti"nden *(trostlose Ungefahr)* sözederken Kant'ın aklında bu vardır. "Eylem: başını ve sonuçlarını bilen yok, bu yüzden mi hiç değeri yok?"[38] Eski filozoflar haklı değil mi ve insan işleri alanından bir anlam çıkmasını beklemek delilik değil mi?

Öyle görünüyor ki *vita activa* içindeki elverişsizlikler ve karmaşalar uzunca bir süre, eylemin kendine has özellikleri görmezden gelinerek ve siyasi alana son derece gerekli olan itibarı vererek onu "raslantısallığın kasveti"ninden nihai olarak kurtaran tarih sürecinin bütünlük içinde "anlamı" öne çıkartılarak çözülebilmiştir. Tek tek eylemler varlıklarıyla ve tekil halleriyle ne denli raslantısal görünürlerse görünsünler, geçmişe mal oldukça kaçınılmaz olarak anlaşılır bir anlatımla aktarılabilecek birer hikâye oluşturan olaylar dizisi haline gelirler varsayımıyla hareket eden tarih, insanın içinde gerçeklikle, beşeri maslahatın, yani varlıklarını sadece insanlara

38 Nietzsche, *Wille zur Macht*, no.291.

borçlu olan şeylerin gerçekliği ile "yeniden uzlaşabileceği" (Hegel) bir büyük boyut oluşturur duruma geldi. Üstelik modern yorumuyla tarih esasen bir süreç olarak anlaşıldığı için, diğer bütün insani etkinliklerin aksine her şeyden önce süreçleri başlatmaktan ibaret olan eylemle garip ve esinleyici bir yakınlığı da vardı; ve her ne kadar insan etkinliğine model ararken gözü "yapma"dan başka bir şey görmeyen felsefe seçik bir terminolojiinin ve eksiksiz, tam bir betimlemenin ortaya çıkmasını engellemiş olsa bile, insani deneyim bu gerçeğin daima farkında olmuştur. Doğal olsun, tarihsel olsun modern bilimin en büyük özelliklerinden olan "süreç" kavramının kökleri muhtemelen eylem hakkındaki bu temel deneyimde bulunmaktaydı ve sekülarizasyon bu deneyimi, Yunan kültürünün ilk yüzyıllarından, hatta Polis'in ortaya çıkmasından ve kesinlikle Sokratik okulun zaferinden bu yana görülmemiş bir tarzda öne çıkarmıştı. Modern yorumuyla tarih bu deneyimle uyuşabilirdi; ve siyasi yaşamı eski itibarsızlığından kurtarmayı başaramamış olsa da, layıkıyla ifade edersek siyaset alanını meydana getiren tek tek edimler ve eylemler küflü raflarda unutulmuş olsa da, en azından modern çağın özlemini duymaktan vazgeçemediği ama bu çağın eyleyen insanlarının da gelecek nesillerden bekleme cüretini artık gösteremeyecekleri yeryüzü ölümsüzlüğünden pay alan geçmişin olaylarına bir şan kazandırmıştır.

SON SÖZ

Bugün deneyimlerimiz aynı anda, pragmatizm ile faydacılığın hem "tarihi yapma" hem de önceden kavranmış bir anlamı ve insanın yasasını gerçekliğe dayatma teşebbüslerini olduğu kadar, bütün tarihsel sürecin derin anlamını idrak etmek suretiyle gerçeklikle yeniden uzlaşmanın Kantçı ve

Hegelci yolunu yanlışlamaktadır. Modern çağın bütününe yayılan sorun, kural olarak doğa bilimleri ile birlikte başlamış ve evreni bilme yönünde atılan adımlardan elde edilen deneyimlerin bir sonucu olmuştu; oysa bu kez söz konusu yanlışlama aynı anda hem fiziksel hem de siyasal alandan gelmektedir. Sorun, neredeyse her aksiyomun tutarlı çıkarımlara uygun düşmesindedir; öyle ki sanki insanlar, olgular tarafından neredeyse eşit bir biçimde desteklenen çeşitli kapsamlı tarih yorumları gibi, salt zihinsel yapıların oluşturduğu alanda değil, doğa bilimlerinde de kendi tercihlerine göre seçebilecekleri her hipotezi kanıtlayabilecek bir konumda bulunmaktadırlar.[39]

Doğa bilimleri sözkonusu olduğunda bu durum bizi şimdiye dek sadece Heisenberg tarafından zikredilmiş (s. 48-49), farklı bir bağlamda sonucu bir paradoks halinde formüle ettiği şu açıklamaya geri götürmektedir: Kendisiyle ilişkili olmayan ya da varlıklarını kendisine borçlu olmayan şeyler hakkında bilgi edinmeye çalıştığı her seferinde insanın karşısına çıkan şey, son kertede kendinden, kendi zihni yapılarından ve kendi davranış kalıplarından başka bir şey olmaz.[40] Bu artık bir akademik nesnellik sorunu değildir. Soru soran bir varlık olarak insanın doğal olarak ancak sorduğu sorulara uygun cevaplar alabileceği düşüncesi de bu sorunu çözmekten uzaktır. Eğer sorun bundan ibaret kalsaydı, birçok insanın çevresinde oturdukları bir masa nasıl bu yüzden hepsi için ortak bir nesne olma vasfını yitirmeden her biri

39 Bir keresinde Zürih'teki bir açık tartışmada Martin Heidegger bu tekinsiz olgudan şöyle söz etmişti: "'Her şey kanıtlanabilir' cümlesi kesin bir şart ifade etmez. Aksiyomlardan [belitlerden] çıkarsama yapılarak kanıt getirilen yerde/durumda, bunun belirli bir anlamda her zaman mümkün olduğuna dikkat çeker. Bu işlemin/yöntemin modern doğa bilimlerinde geçerli olup olmadığının sırrını bugüne kadar hiçbir ucundan yakalayamadığım, tekinsiz bilmece [işte] budur".

40 Werner Heisenberg aynı düşünceyi son yayınlarında çeşitli biçimlerde dile getirmektedir. Örneğin bkz.; *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg, 1956.

tarafından farklı bir açıdan görülürse, "aynı fiziki bir olay"a dair sorulan farklı soruların, aynı görüngünün farklı ama nesnel olarak eşit ölçüde "doğru" veçhelerini ortaya çıkardığı saptamasıyla yetinirdik. Hatta eski *mathesis universalis** gibi bir teoriler teorisinin, böyle kaç sorunun sorulabileceğini veya çelişkiye düşmeden aynı doğal evrene kaç "farklı tipte doğa yasası" uygulanabileceğini saptayabileceği bile düşünülebilirdi.

Şayet tutarlı bir cevap dizisi almayı sağlayan tek bir sorunun dahi olmadığı ortaya çıkarsa, mesele biraz daha ciddi bir hal alacaktır; ki bu karmaşaya kalıp ile anlam arasındaki ayrımı tartışırken değinmiştik. Bu durumda mutlak hakikatle birlikte tam da anlamlı ve anlamsız sorular arasındaki ayrım silinecek ve geriye paranoyakların toplandığı bir akıl hastanesinin tutarlılığı ya da Tanrının varlığına ilişkin güncel tanıtlamaların tutarlılığı kalacaktır. Ancak, aslında anlamın bir bütün olarak süreç içerisinde yer aldığını ve özgül/tekil oluşların da anlaşılırlıklarını buradan edindiklerini ileri süren modern anlayışın temelini oyan şey, tutarlı bir çıkarsama anlamında sadece bunu kanıtlayabilecek olmamız değil, tam tersine neredeyse her hipotezi ve edimi ona dayandırabilecek olmamızdır. Bu da gerçeklik alanında yalnızca anlaşılır olmayıp, *işleyen* bir dizi sonuç yaratır. Bu, sadece fikirler alanında değil bizzat gerçeklik alanında da kelimenin tam anlamıyla her şeyin mümkün olduğu anlamına gelir.

Totaliteryanizm üzerine araştırmalarım sırasında, bariz faydacılık karşıtı nitelikleri ve olgusallık konusundaki tuhaf aldırışsızlığı ile totaliter görüngünün son tahlilde her şeyin mümkün olduğu –ama ahlaki ya da başka sebeplerden ötürü ilk nihilizmde olduğu gibi buna izin verilmediği– kanaatine yaslandığını göstermeye çalışmıştım. Totaliter sistemler eylemin herhangi bir hipoteze dayandırılabileceğini ve

(*) [Latince] Evrensel (biçimsel, matematiksel) bilgi.

tutarlılıkla yönlendirilmiş bir eylemin akışı içerisinde o özgül hipotezin hakikat haline gelerek fiili, olgusal bir gerçeklik haline dönüşeceğini tanıtlamak gibi bir eğilim içindedirler. Tutarlı eylemin temelinde yatan varsayım, haz kadar çılgınlık verici de olabilir; ama daima, sonradan "nesnel olarak" doğru olan olgular yaratmayı amaçlar. Fiili olgular tarafından kanıtlansın kanıtlanmasın, başlangıçta bir hipotezden başka bir şey olmayan şey, tutarlı eylemin cereyanı içerisinde asla çürütülemeyecek bir gerçek haline dönüşecektir daima. Başka bir deyişle çıkarsamanın başında yer alan aksiyomun, geleneksel metafizik ya da mantıkta varsayıldığı gibi kendinden açık ve seçik bir hakikat olması gerekmemektedir; aksiyomun, eylem başladığı sırada nesnel dünyada verili bulunan olgularla herhangi bir şekilde uyuşma zorunluluğu yoktur; eğer tutarlıysa, eylem süreci varsayımın aksiyomatik ve kendiliğinden açık ve seçik hale geldiği bir dünya yaratmak üzere hareket edecektir.

Tutarlı mantıki işlemlerin tam bir muadili olan bu tarz bir eylemi ele almaya kalktığımızda, doğa alanından ziyade siyaset alanında daha belirgin olan ürkütücü bir keyfilik ile karşılaşmaktayız. Ama insanları bunun geçmiş tarih için de geçerli olduğuna inandırmak çok daha güçtür. Geriye dönük bakışıyla tarihe eğilen tarihçi, aktörlerin amaç ve bilinçlerinden bağımsız "nesnel" bir anlam keşfetmeye öylesine alışmıştır ki, bu onu tarihte belli nesnel eğilimler bulmaya çalışırken aslında olup bitenleri gözden kaçırmaya yatkın bir hale getirmiştir. Örneğin Stalin'in totaliter diktatörlüğünün Sovyet imparatorluğunun sanayileşmesi ya da geleneksel Rus dış politikasının milliyetçi hedefleri yararına taşıdığı belli özellikleri kaale almayabilecektir.

Doğa bilimlerinde de işler temelde bundan farklı değildir. Ancak daha ikna edici görünürler, zira doğa bilimleri uzman olmayan kişinin ehliyetinden ve kişisel sağlık durumundan,

anlayamadığı şeye bakmayı reddeden inatçı sağduyudan çok daha uzak kalmıştır. Burada da bir yandan süreçlere göre düşünmek, öte yandan "yalnızca kendi yaptığım şeyi bilebilirim" yargısı, kaçınılmaz olarak istediğimi seçebilirim anlayışı ile sonucun zaten her zaman belli bir tür "anlam" oluşturacağı düşüncesinden kaynaklanan tam bir anlamsızlığa yolaçmıştır. Her iki durumda da karmaşa şuradadır: Belli bir hadiseyi, gözlenebilir bir doğal olguyu ya da tekil bir doğa olayını veya tarihsel bir edimi ya da olayı içine gömülü olduğu varsayılan evrensel bir süreç olmadan anlamlandırmak mümkün olmaktan çıkmıştır; öte yandan insan, tekil olanın raslantısal niteliğinden kurtulmak, anlamı –düzeni ve zorunlu olanı– bulmak için bu sürece yaklaştığında, her yandan gelecek şu cevap bütün çabalarını boşa çıkartacaktır: İstediğin her düzeni, zorunluluğu ve anlamı dayatman mümkündür. Bu, sözkonusu koşullar altında zorunluluğun da anlamın da varolmadığının mümkün olan en açık tanıtlamasını vermektedir. Sanki tam da şimdi tekil olanın "kasvetli raslantısallığı" tarafından ele geçirilmiş ve önceki nesillerin ondan kurtulmak için kaçtığı yere doğru sürülmekteyizdir. Doğada olsun tarihte olsun bu deneyimdeki tayin edici etkeni, "açıklama"ya çalıştığımız meselelerin daha karmaşık yapıda olduğu ve bu teknik nedenden ötürü sorumsuz görüşlerin münasebetsiz keyfi tutumlarına daha az açık olan doğa bilimlerinden ziyade toplum ile tarih bilimlerinde çok daha hızlı bir şekilde birbirini durmadan fesheden ve hepsi de aynı tutarlılıkla kanıtlanabilecek kalıplar oluşturmaz. Elbette bu keyfi görüşler tamamen farklı bir kaynaktan gelirler, ama bugün her yerde karşımıza çıkan olumsallık gibi son derece önemli bir meseleyi karanlıkta bırakmak gibi bir eğilim içinde oldukları da görmezden gelinemez. Tayin edici olan şudur: Kimsenin işlemeyişinden sorumlu tutulamayacağı teknolojimiz bu ilkelere dayanmaktadır ve gerçek deney alanını

totaliter ülkelerde bulan toplumsal tekniklerimizin daha önceden insan eserlerinden oluşan dünyaya yaptığını, bu kez insan ilişkileri ve insan işlerinin oluşturduğu dünyaya yapabilmesi için sadece aradaki zaman farkını kapatması yeterli olacaktır.

Dünyadan giderek daha çok yabancılaşan modern çağ, insanın nereye giderse gitsin yalnızca kendiyle karşılaşacağı bir durum yaratmıştır. Yeryüzünün ve evrenin bütün süreçleri kendilerini ya insan yapısı ya da potansiyel olarak insan yapısı olarak sunmaktadır. Deyim yerindeyse verili olanın katı nesnelliğini silip süpürdükten sonra bu süreçler, başlangıçta onlara anlam kazandırdığı ve bütün bu süreçlerin içinde akabileceği, böylelikle aralarındaki çatışmaların ve özgüllüklerin birbirini götürebileceği ebedi bir zaman-mekân olarak düşünülmüş olan kapsamlı ve genel *Bir* süreci de anlamsızlaştırmakla sona ermiştir. Sadece doğa kavramımızın değil, tarih kavramımızın da başına gelen budur. Dünyadan radikal ölçülerde yabancılaşmanın varolduğu bir durumda tarih de doğa da anlaşılır olmaktan çıkmıştır. Dünyanın bu iki noktada da yitirilmiş olması –yani doğanın kaybı ile, bütün tarih de dahil en geniş anlamıyla insan yaratımlarının kaybı– geride onları hem birleştiren hem de ayıran müşterek bir dünyadan yoksun, ya umutsuz bir terk edilmişlik içinde ayrı düşmüş ya da kitle halinde biraraya getirilmiş insanlardan oluşan bir toplum bırakmıştır. Zira kitle toplumu, hâlâ birbirleriyle ilişkisi olan ama bir zamanlar hepsi için ortak bir anlamı olan dünyayı yitirmiş insanoğulları arasında otomatik olarak ortaya çıkan bir örgütlenmiş yaşamdan başka bir şey değildir.

3. *Otorite Nedir?*

I

Yanlış anlamadan kaçınmak için yazının başlığındaki soruyu şöyle sormak belki daha akıllıca olurdu: Otorite –nedir değil– neydi? Çünkü kanımca bu soruyu sormaya bizi iten ve bu hakkı bize veren neden, modern dünyada artık "otorite" diye bir şeyin varlığından söz edemeyecek olmamızdır. Başvurabileceğimiz sahici ve ortak anlamları hiç kimse tarafından çekişme konusu edilemeyecek deneyimler kalmadığı için, kavramın kendisinin üzerinde de münakaşalar ve zihni karışıklıklar eksik olmamaktadır. Onun bir zamanlar siyaset teorisinin temel kavramlarından biri olduğunu hâlâ unutmamış siyaset bilimcileri, yahut da modern dünyanın yüzyılımızda kaydettiği gelişmelerin aynı zamanda durmadan genişleyen ve derinleşen bir otorite bunalımına yolaçtığını kabul eden çoğu kimse haricinde bu kavramdan geriye insanlara kendiliğinden apaçık hatta anlaşılabilir gelen hemen hiçbir şey kalmadı.

Yüzyılın başından beri varolan bu bunalım, kökeni ve do-

ğası itibarıyla siyasi bir bunalımdır. Parti sisteminin yerini almayı amaçlayan siyasi hareketlerin ortaya çıktığı ve yeni bir totaliter yönetim biçiminin geliştiği zeminin arkaplanında, bütün geleneksel otoriteler az çok genel, az çok dramatik biçimlerde çöküş yaşamıştır. Bu çöküş, hiçbir yerde bu rejimlerin ya da hareketlerin doğrudan sonucu olmamıştır. Sözkonusu olan daha çok şöyle bir şeydi: Parti sisteminin saygınlığını yitirdiği ve hükümet otoritesinin de artık kabul görmediği bu genel siyasi ve toplumsal atmosferde, sanki her şey gerek rejim gerekse siyasi hareket biçiminde olsun totalitarizmin başarısına hizmet etmiştir.

Bunalımın derinliğine ve ciddiyetine işaret eden en önemli belirti, çocuk yetiştirme ve eğitim gibi siyaset öncesi alanlara dahi bunalımın yayılmış olmasıydı. Çünkü bu alanlarda en geniş anlamıyla otorite daima çocuğun doğal ihtiyaçları ve bakıma muhtaç olmasından kaynaklanan doğal bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında durum, siyasi zorunluluğu andırır. Burada da yerleşik bir uygarlığın devamı ancak, doğumla gelenlere, birer yabancı olarak geldikleri ve önceden kurulu buldukları bir dünyada yol gösterilmesiyle sağlanır. Basit ve temel nitelikli oluşu nedeniyle bu otorite türü, bütün siyasi düşünce tarihinde her çeşit otoriter yönetim biçimine örnek oluşturmuştur. O nedenle yetişkinler ile çocuklar, öğretmenler ile öğrenciler arasındaki ilişkilere egemen olan bu siyaset öncesi otorite tarzının bile artık iler tutar tarafının kalmaması, otoriteryan ilişkiye dair bütün eski muteber metafor ve modellerin artık inandırıcılığından sözedilemeyeceğini gösterir. Otoritenin gerçekten ne *olduğunu* artık ne teorik ne de pratik bakımdan bilecek bir durumdayız. Aşağıda düşüncelerimi ifade ederken bu sorunun cevabının "genelde otorite"nin doğasına ya da özüne ilişkin bir tanımda bulunamayacağını varsaymaktayım. Modern dünyada kaybettiğimiz

otorite, "genelde otorite" gibi bir şey değildir; daha ziyade uzun zamandır Batı dünyasının genelinde hayat bulmuş çok özgül bir otorite biçimidir. O nedenle otoritenin tarihsel olarak ne olduğunu, gücünü hangi kaynaklardan aldığını ve anlamını bir kere daha düşünmeyi öneriyorum. Ancak bugün kavram üzerinde yaşanan zihin karışıklığı gözönüne alındığında, dile getirdiğim bu sınırlı ve deneme kabilinden yaklaşıma geçmeden önce, çok daha beylik yanlış anlamalardan kaçınmak ve konuyla hiçbir ilgisi bulunmayan başka mevzularla değil de aynı görüngüyle meşgul olduğumuzdan emin olmak için otoritenin ne olmadığı hakkında birkaç söz etmek gerekiyor.

Otorite her zaman kendisine itaat edilmesini istediği için, genellikle belli iktidar ya da şiddet biçimleriyle karıştırılmaktadır. Ne var ki otorite dışardan zorlayıcı araçlar kullanılmasını men eder; zorun geçerli olduğu yerde, otorite de iflas etmiş demektir. Öte yandan otorite, eşitliği önvarsayan ve bir temellendirme süreci içinde işleyen iknaya da benzemez. Argümanlara başvurulduğu yerde, otorite askıya alınmış demektir. İkna sürecinde varolan eşitlikçi yapı, her zaman hiyerarşik olagelmiş otoriter yapıyla taban tabana zıttır. Şu halde otoritenin bir tanımı yapılacak olsa, bu tanımın hem argümana dayanan iknayla hem de güce dayanan zorlamayla karşıtlık içinde olması gerekir. (Buyuran ile boyun eğen arasındaki otoriter ilişki, ne ortak bir akıla ne de buyuranın gücüne dayanır; Müştereken sahip oldukları şey sadece, her iki tarafça da haklı ve meşru görülen, her iki tarafa da önceden belirlenmiş sabit konumlar biçen hiyerarşinin kendisidir.) Bu husus tarihsel önemi haizdir; kökeni itibariyle bizim otorite kavramımız bir veçhesiyle Platoncudur. Platon otoriteyi Polis'in kamu işlerine dahil etmeyi düşündüğünde, Yunanlıların gerek iç gerekse dış meselelerini hallederken başvurduğu mutad yöntemlere (sırasıyla ikna (πε–

ιθειν) ile, zor ve şiddet (βια) kullanmak) bir seçenek arayışı içinde olduğunu biliyordu.

Tarihsel olarak şunu söyleyebiliriz ki, otoritenin yitirilmesi esas olarak dinin ve geleneğin yüzyıllardır altını oyan bir gelişmenin tayin edici mahiyetteki, ama sadece nihai evresidir. Karşılıklı ilişkilerini ilerde ele alacağımız gelenek, din ve otorite arasında en dayanıklı çıkan otorite olmuştur. Ne var ki otoritenin yitirilmesiyle birlikte modern çağdaki genel şüphe olgusu da, sadece [insani] işlere daha radikal bir boyut vermekle kalmayıp, onlara salt siyasi alana özgü bir gerçeklik de kazandıran siyaset alanını istila etmiştir. Belki de şimdiye kadar sadece birkaç kişi için manevi önemi olan bir şey, şimdi herkesin ilgi ve ihtimamına konu olmuştur. Yalnızca şimdi, her şey olup bittikten sonra, gelenek ile dinin yitirilmesi öncelikle siyasi mahiyetli olaylar halini almışlardır.

"Genelde otorite" bahsine değinmek istemediğimi, yalnızca bizim tarihimiz açısından belirleyici olmuş çok özel bir otorite kavramını ele alacağımı söylerken, zamanımızdaki bunalım olgusundan her söz açışımızda fazla genelleyici davrandığımızı ve bazı ayrımları gözden kaçırmak durumunda olduğumuzu belirtmek istemiştim. Belki de bu ayrımları gelenek ve din gibi birbirleriyle alakalı kavramlarla çok daha kolay açıklayabilirim. Şöyle ki; modern dünyada geleneğin inkar edilemez kaybı, hiçbir suretle geçmişin de kaybını gerektirmez, çünkü gerek geleneğe inananların gerekse ilerlemeye inananların bizi inandırmak isteyeceklerinin –ki bu açıdan ne ikincilerin kutlamaları kabul ediyor olmaları ne de birincilerin bu durumdan teessüre kapılmaları bir fark yaratır– aksine gelenek ile geçmiş aynı şey değildir. Geleneğin yitirilmesiyle, geçmişin uçsuz bucaksız topraklarında bize yol gösteren kılavuz ipini yitirmiş olduk, ama unutmayalım ki bu ip aynı zamanda her nesli geçmişin önceden belirlenmiş bir veçhesine bağlayan bir zincirdi de.

Dolayısıyla ancak şimdi geçmiş görülmemiş bir tazelikle önümüze açılabilecek ve kulağımıza daha önce hiç duymadığımız şeyler fısıldayabilecektir. Ama gelenek gibi sağlam bir çapa olmadan –ki bu çapa güvenilir olmaktan çıkalı yüzlerce yıl oluyor– geçmiş de bütün boyutlarıyla tehlikede demektir. Unutmak gibi bir tehlike ile karşı karşıyayız ve –unutulabilecek olanların içeriği bir yana– unutuşun kendisi, insan açısından ifade edersek, bir boyuttan, insani varoluştaki derinlik boyutundan mahrum kalacağız anlamını taşımaktadır. Çünkü bellek ile derinlik aynıdır, daha doğru bir deyişle hatırlama olmadan insan derine dalamaz.

Dinin kaybında da buna benzer bir durum yaşanmıştır. 17. ve 18. yüzyıllarda dini inançlara yönelik radikal eleştiriler boy vermeye başladığından bu yana, dini hakikate şüphe ile yaklaşmak modern çağın bir özelliği haline gelmiştir ve bu inananlar için de inanmayanlar için de doğrudur. Pascal'dan hatta daha kesin olarak Kierkegaard'dan beridir şüphe inancın kalbine taşınmıştır ve modern mümin inançlarını durmaksızın bu şüphelere karşı korumak ve savunmak durumundadır; Hıristiyan imanı denen şey değil, ama modern çağdaki Hıristiyanlık (ve tabii Yahudilik) başını paradokslardan alamamakta ve saçmalık durumuna düşmekten kurtulamamaktadır. Başka bir şey (mesela felsefe), saçmalık suçlamasını savuşturabilirdi belki, ama din bunu yapamaz. Bununla birlikte kurumlaşmış dinin dogmalarına karşı bu inanç kaybının mutlaka bir iman kaybı, hatta iman bunalımı anlamı taşıması gerekmez, çünkü din ile iman ya da inanç ile iman hiçbir suretle aynı şeyler değildir. Şüpheyle fıtri yakınlığı olan, sürekli şüphe konusu olan, iman değil inançtır. Ancak yüzyıllardan beridir dinin, dini inanç ve dogmaların güvenli kozası içinde yaşamış imanın da, kurumlaşmış dinin karşılaştığı bunalım yüzünden vahim tehlikeler içine düştüğünü kim inkar edebilir?

Bana öyle geliyor ki modern çağda otoritenin kaybı hususunda da buna benzer bazı tespitlerde bulunmak gerekmektedir. Geçmiş içinde sarsılmaz bir köşe taşı olarak "kuruluş eylemi"ne dayanmak suretiyle otorite, dünyaya –bildiğimiz en değişken ve nafile varlıklar olan– insanların ölümlü olmaktan dolayı ihtiyaç duydukları kalıcılığı ve sürekliliği kazandırmıştır. Otoritenin yitirilmesinin, dünyanın temellerini yitirmesinden farkı yoktur ve o andan itibaren dünya gerçekten de sanki her an her şeyin başka bir şey haline geldiği Protean bir evrende yaşıyor ve mücadele ediyormuşuz gibi durmadan şekil değiştirmeye, başkalaşmaya başlamıştır. Ama dünyanın kalıcılığını ve güvenilirliğini yitirmesi –ki siyasi açıdan otoritenin yitirilişi ile aynı anlama gelir–, mutlaka hayatta kalmamızı sağlayacak, bizden sonra geleceklerin içinde hayatlarını sürdürebilecekleri bir dünya kurmak, bu dünyayı korumak ve bu dünyaya özen göstermek gibi insani yetilerin de kaybolması anlamına gelmez.

Burada dile getirilen düşüncelerin ve yapılan açıklamaların gerisinde, kavramlar arasında ayrımlar yapmanın başlıbaşına önem taşıdığına dair bir inancın yattığı açıktır sanırım. Enazından benim bildiğim kadarıyla kimse alenen ayrımların önemsiz olduğunu söylemediği için ilk bakışta böyle bir inancı dile getirmek "malumu ilan" gibi görünebilir. Bununla birlikte siyaset bilimciler ve sosyal bilimciler arasındaki tartışmaların çoğunda şöyle bir sessiz anlaşma vardır; ayrımlar ihmal edilebilir ve her şeye olduğundan başka bir isim verilebilir varsayımı ile hareket edebiliriz. Ayrımlar ancak her birimizin "kendi kavramlarını tanımlama" hakkına sahip olması ölçüsünde anlamlıdır. Ancak önemli mevzuları ele almaya başlar başlamaz teslim etmeye hazır olduğumuz –fiiliyatta sanki kişinin kendi görüşleri üzerinde sahip olduğu hakla aynı olan– bu garip hak, zaten "tiranlık", "otorite", "totalitarizm" gibi kimi kavramların herkesçe an-

laşılır müşterek anlamlarını yitirdiklerini, yahut da ortak olarak kullanmakta olduğumuz kelimelerin hepimizce malum anlamlar taşıdığı müşterek bir dünyada yaşamaktan çıktığımızı; öyle ki kelimenin tam manasıyla anlamdan yoksun bir dünyada yaşamaya mahkum edilmiş olmak bir yana, birbirimize anlamları kendimizden menkul kelimelerden ibaret dünyalara çekilme hakkını bahşettiğimizi ve birbirimizden sadece kendi özel terminolojilerimizle tutarlı olmanın dışında başkaca bir şey istemediğimizi göstermiyor mu? Eğer bu şartlar altında hâlâ birbirimizi anlamakta olduğumuzu söylüyorsak, kastettiğimiz hepimizin müştereken paylaşmakta olduğu bir dünyayı anladığımız değil, olsa olsa savlamadaki ve akıl yürütmedeki, yalın biçimselliğiyle temellendirme sürecindeki tutarlılığı anlamakta olduğumuzdur.

Her neyse, geleneksel metafiziğin "ötekilik" (alteritas) diye tabir ettiği ayrımsallığın, zımnen ayrımların önem taşımadığı ya da daha iyisi toplumsal-siyasi-tarihsel alana, yani beşeri maslahat alanına özgü işlerde varolmadığı varsayımıyla hareket etmek, toplum, siyaset ve tarih bilimlerinde nice teorinin nişanesi haline gelmiştir. Ele aldığımız konuyla çok özel bir tarzda ilgili olduklarından, bu teorilerden ikisi bana bilhassa anılmayı hakediyor gibi geliyor.

Birincisi, liberal ve muhafazakar yazarların 19.yüzyıldan bu yana otorite sorununu ve bu sorundan kalkarak siyaset alanında özgürlük* sorununu ele alış tarzları ile ilgilidir. Genelleyerek konuşursak liberal teoriler, "örgütlü ve temin edilmiş bir özgürlük yönünde .... sürekli bir ilerlemenin varlığının, modern tarihin bir gerçeği"[1] olduğu varsayımıyla işe başlar ve bu akışta meydana gelebilecek her sapmaya, aksi

(*) Özgürlük, "freedom"; özgürlükler, "liberty/liberties" karşılığı olarak kullanılmıştır – ç.n.

1 Bu formülasyon, "'Tarih İncelemeleri' Üzerine Açılış Tebliği"nde Lord Acton tarafından yapılmış, *Freedom and Power* (New York, 1955, s. 35) kitabında yeniden basılmıştır.

yöne çeken reaksiyoner bir süreç gözüyle bakarlar. Bu durum onların, özgürlüğü kısıtlayan otoriteryan rejimler, siyasal özgürlüğü ilga eden tiranlık ve diktatörlükler ile muhtelif koşullama yöntemleriyle bizzat kendiliğindenliği, yani insan özgürlüğünün bu en genel ve en temelli dışavurumunu tümüyle ortadan kaldıran totaliter rejimler arasında ilke düzeyinde varolan ayrımları gözden kaçırmalarına sebep olmaktadır. Yönetim biçimlerinden ziyade tarihle ve özgürlüğün ilerlemesiyle ilgilenen liberal yazarlar, burada sadece derece farklılıkları görmekte ve otoriter bir yönetimin özgürlükleri kısıtladığını, oysa toptan kaldırması halinde tam da özünü yitirip tiranlığa dönüşeceği için özgürlüğü ancak sınırlamakla yetindiğini, dolayısıyla özgürlükle olan bağlarını muhafaza ettiğini görememektedirler. Aynı durum bütün otoriter yönetimler için temel teşkil eden meşru ve gayrı meşru iktidar ayrımında da geçerlidir. Liberal yazarlar, bütün iktidarların bozucu ve baştan çıkarıcı olduğuna ve özgürlük yönünde ilerlemenin, kökenine [meşru olup olmamasına] bakmadan her tür iktidarın zararına olması gerektiğine inandıkları için, bu konuya da pek fazla dikkat gösterme eğiliminde değildirler.

Totaliteryanizm ile otoriteryanizm arasında kurulan liberal özdeşliğin ve o yüzden doğal olarak her otoriteryan özgürlük sınırlamasında "totaliter" eğilimler görme alışkanlığının gerisinde, otoriteyi tiranlıkla ve meşru iktidarı şiddetle karıştıran daha eski bir alışkanlık yatmaktadır. Tiranlık ile otoriter yönetim arasında her zaman şöyle bir fark vardır: Tiran, kendi istek, irade ve çıkarlarına göre yönetir, oysa en zecri otoriter yönetim bile yasalarla kayıtlıdır. Otoriter yönetimlerin davranışlarına ölçü teşkil eden yasa, doğa yasasında, Tanrının emirlerinde ya da Platoncu idealarda olduğu gibi ne insan eseridir ne de o sırada iktidarda bulunanlar tarafından yapılmıştır. Otoriter yönetimlerde otorite kaynağını

daima yönetimin kendi gücünü aşan bir dış güçten alır; otoriteler otoritelerini, yani meşruiyetlerini her zaman siyasi alanı aşan bu kaynaktan, bu dış güçten almışlardır ve iktidarları bu gücün kontrolü altındadır.

Kamuoyunun yeni muhafazakarlığa teşne bir havaya büründüğü o kısa anlarda bile aslında kaybedilmiş bir davayı sürdürmeye çalıştıklarını gayet iyi bilen modern otorite sözcülerinin, tiranlık ile otorite arasındaki bu farklılığa işaret etmeye bu denli istekli olmaları tabiidir. Liberal yazarlar geçmişin kimi karanlık güçlerinin ancak geçici olarak kesintiye uğratabildiği, özgürlük yönünde temin edilmiş bir ilerleme görürler; oysa muhafazakarlar için otoritenin düşüşü, sınırlarını koruyan kısıtlayıcı tahditleri yitiren özgürlüğün aciz, savunmasız ve yok olmaya mahkum duruma düştüğü bir kıyamet sürecinin başlangıcı demektir. (Özgürlükle sadece liberal siyasi düşüncenin ilgilendiğini söylemek hakkaniyete sığmaz; özgürlükler kavramı farklı yazarlara ve farklı siyasi koşullara bağlı olarak değişkenlik arzetse de, tarihimizde özgürlük düşüncesini merkezine almamış bir tek siyasi düşünce okulu bulmak neredeyse mümkün değildir. Bana öyle geliyor ki bu noktada kayda değer yegane istisna muhafazakarlığından şüphe edilemeyecek olan Thomas Hobbes'tur). Yine totalitarizm ile tiranlık da özdeş görülmektedir. Şu farkla ki; doğrudan demokrasiyle özdeşleştirilmediği hallerde bugünkü totaliteryan yönetim demokrasinin neredeyse kaçınılmaz sonucu, yani geleneksel olarak kabul görmüş bütün otoritelerin ortadan kalkmalarının sonucu olarak görülür. Ancak tiranlık ile gerek diktatörlük gerekse totaliter tahakküm arasındaki fark, otoriteryanizm ile totaliteryanizm arasındaki farktan daha az değildir.

Bu yapısal farklılıklar, kuşatıcı mahiyetteki teorileri bir yana koyup, dikkatimizi egemenlik aygıtlarına, teknik idare biçimlerine ve siyasi teşekkülün örgütlenmesine yoğunlaş-

tırdığımız anda kendilerini göstermeye başlarlar. Özetlemek pahasına da olsa otoriter, tiranik ve totaliter yönetimler arasındaki teknik-yapısal farklılıkları üç farklı temsiliyet modeli imgesi içerisinde tanımlamama izin verin. Otoriter yönetimler için önerdiğim imge piramittir ve geleneksel siyaset düşüncesince yakından bilinir. Gerçekten de piramit, otoritesinin kaynağını kendi dışından alan ama iktidar mevkini piramidin zirvesine yerleştiren; iktidarın, her biri belli oranlarda ama hiçbiri de yukarısındakinden daha az olmamak üzere güce sahip birbiri ardına sıralanmış katmanlardan süzülerek tabana ulaştığı ve bu süzülme sürecindeki ihtimam sayesinde tavandan tabana bütün katmanların bir bütün halinde sıkıca birbirleriyle entegre edilmekle kalmayıp, piramidin tepesinde ve aynı zamanda otoritenin aşkın kaynağını oluşturan odak noktasında toplanacak şekilde içiçe geçtiği bir yönetim yapısı için son derece uygun bir imgedir. Bu imgenin, sadece Orta Çağlarda Kilise'nin nüfuzu altında boy gösteren Hıristiyan otoriteryanizm türü için geçerli olduğu doğrudur; bu çağda dünyevi piramidin yukarısında ve dışında yeralan odak noktası, yeryüzündeki hayatın hiyerarşik yapısına karşın, Hıristiyan tarzı eşitlik için gerekli referans noktasını sağlamaktaydı. Otoritenin, kaynağını yalnızca geçmişten, Roma'nın kuruluşundan, ataların büyüklüğünden aldığı Roma'nın siyasi otorite anlayışı, biçimi farklı bir imge gerektiren kurumsal yapılara yolaçmıştır (bu konuda daha ayrıntılı bilgi s. 131-132'de yer almaktadır). Herhalükarda hiyerarşik yapısıyla otoriter bir yönetim biçimi, bütün yönetim biçimleri arasında en az eşitlikçi olanıdır; eşitsizlik ve ayrım onun her yanına sinmiş ilkeleridir

Tiranlığı konu edinen bütün siyaset teorileri, tiranlığın eşitlikçi yönetim biçimleri arasında sayılması hususunda hemfikirdirler. Tiran, egemenliğini "herkese karşı tek kişi" olarak icra eder ve baskı altına aldığı "herkes", aralarında

eşittir, yani eşit oranda iktidarsızdır. Piramit imgesi ile devam edersek, sanki tavan ile taban arasında yeralan bütün katmanlar ortadan kaldırılmış ve zirve, özenle tecrit edilmiş, aralarındaki bağlar çözülerek tamamıyla eşitlenmiş bireylerden oluşma bir kitle üzerinde, sadece meşhur süngülerle desteklenmiş halde havada asılı duruyor gibidir. Klasik siyaset kuramı, kendisini "herkese karşı" bir konuma yerleştirdiği ve egemenliğini, tek kişinin yönetimini, çeşitli krallık ya da βασιλεια biçimlerinden tamamen ayırdığı için tiranı ya da μον–αρχια insan sıfatlı saymamış, ona "insan kılığına girmiş kurt" (Platon) adını vermişti. Yine Platon bu egemenlik biçimini hâlâ hiçbir ayrım gözetmeden mon-arcia [tek erklik] ya da tiranlık olarak nitelendirir.

Bana göre gerek tiranik gerekse otoriter rejimlere tezat teşkil eden totaliter egemenlik ve örgütlenmeye en uygun düşen imge soğan imgesidir. Merkezinde, bir tür boş alanda, lider yer alır; lider ne yaparsa yapsın –ister "siyasi teşekkül"ü otoriter bir hiyerarşi olarak bütünleştirsin, isterse bir tiran gibi kendi uyruklarını ezsin– bunları dışarıdan ya da yukarıdan değil, içeriden yapmaktadır. Hareketin olağanüstü derecede çok katlı parçalarını oluşturan cephe örgütleri, çeşitli meslek kuruluşları, parti üyeleri, parti bürokrasisi, elit yapıları ve polis grupları, bunların hepsi birbirleriyle öyle bir ilişki içerisindedirler ki her biri bir yönüyle dış cepheyi, diğer yönüyle merkezi oluştururlar; yani bir katman için normal dış dünya, diğer katman için radikal bir aşırılık rolünü oynarlar. Bu sistemin en büyük üstünlüğü, totaliter egemenlik koşullarında bile tabakalarından her birine, [normal dünyadan] farklı ve daha radikal olduğu bilinciyle birlikte normal bir dünya hayali vermesidir. Böylelikle bütün hareketi, kanaatleri sadece yoğunlukları bakımından parti mensuplarından farklılık arzeden cephe örgütlerindeki sempatizanlar çevreler. Bunlar fanatik ve aşırı

olmadıklarından dış dünyaya aldatıcı bir cephe sunarlarken halktan kişilerden sadece derece olarak farklı kanaatler taşıdıklarına inanmaya başlayan, dolayısıyla kendi dünyalarını, çevrelerindeki gerçek dünyadan ayıran uçurumun asla farkına varmamaları gereken mensuplarıyla totaliter hareketin gözünde normal dünyayı temsil ederler. Soğan yapısı, sistemi gerçek dünyanın olgusallığından gelebilecek şoklara karşı dayanıklı kılar.[2]

Bununla birlikte kuramlarını mevcut olgusal siyasi biçimlere ve kurumlara uygulamaya kalktığımızda bizi hayal kırıklığına uğratsalar da, gerek liberalizmin gerekse muhafazakarlığın kapsayıcı savlarının son derece akla yatkın olduklarından kuşku duymak pek mümkün değildir. Gördüğümüz gibi liberalizm bakışlarını özgürlüğün, muhafazakarlık ise otoritenin geri çekilme sürecine çevirmişlerdir; her ikisi de bu sürecin sonucunun totalitarizm olacağı beklentisi içindedirler ve bu geri çekilme süreçlerinin yaşandığı her yerde totaliteryanizmi görürler. Bu yüzyılın başından itibaren özgürlüğe her cenahtan ciddi tehditler yöneltildiğini ve en azından Birinci Dünya Savaşının sona ermesiyle birlikte [Avrupa'da] her cins tiranlığın zuhur ettiğini kim reddedebilir ki? Öte yandan modern dünyanın en göze batıcı özelliklerinden birinin bütün geleneksel yerleşik otoritelerin pratikte ortadan kalkması olduğunu da kimse reddedemez. Dolayısıyla sanki ortada şöyle bir durum vardır: Kendi keyfine ya da deyim yerindeyse "değerler skalası"na göre ya ilerleme kuramını ya da kıyamet teorisini tercih eden birinin seçimini haklı çıkarmak için dikkatini bu iki görüngüden birine çevirmesi yetecektir. Şayet muhafazakarların ve liberallerin çe-

2 Bu "soğan" imgesini ancak Totaliter hareketlerin son derece özgün örgütsel yapıları ile totaliter yönetim kurumlarına ilişkin yapılacak ayrıntılı bir betimleme ve çözümleme haklı gösterebilir. Bu anlamda *The Origins of Totalitarianism* [Totalitarizmin Kaynakları] adlı kitabımın (ikinci baskı, New York, 1958) "Totaliter Örgütlenme" başlıklı bölümüne bakmanızı salık vermek zorundayım.

lişkili açıklamalarına tarafsız gözlerle bakacak olursak, her iki tarafın da eşit olarak gerçeği dile getirdiğini ve gerçekten de modern dünyada aynı anda özgürlüğün de otoritenin de gerilemesiyle karşılaştığımızı kolayca görebiliriz. Bu süreçler bağlamında şunu da söylemek mümkündür: Yüzelli yıldan beridir kamuoyundaki, düzenli aralıklarla bazen otoriteyi, bazen özgürlüğü öne çıkartarak, liberal ruh halinden muhafazakar ruh haline, sonra tekrar liberal hale, kah bir uca, kah diğer uca savrulmalar, sadece her ikisinin de temellerinin oyulması, meselelerin birbirine karışması, otorite ile özgürlüğü birbirinden ayıran çizgilerin flulaşması ve son olarak her ikisinin de siyasi anlamlarının tahrif olması gibi bir sonuç yaratmıştır.

Liberalizm de muhafazakarlık da, kamuoyunun şiddetle bir uçtan diğer uca savrulduğu böyle bir iklimde boy verdiler ve onları sıkı sıkıya birbirine bağlayan neden, sadece teori ve ideoloji alanında karşıtının varlığına ihtiyaç duymaları, karşıtı olmadan bütün özlerini yitirecek olmaları değil, esasen her ikisinin de restorasyonla, ya özgürlüğü ya da otoriteyi veya aralarındaki ilişkiyi geleneksel durumlarına getirmekle ilgilidir. Bu anlamda ilerleme ya da kıyamet ideolojileri, tarihsel süreç denen şeyin iki mümkün yönüne karşılık gelmekte, aynı paranın iki yüzünü oluşturmaktadırlar; şayet biri ya da her ikisi de tanımlanabilir bir yönü ve öngörülebilir bir sonu olan tarihsel süreç gibi bir şeyin mevcudiyetini varsaysalardı, bize ya cenneti ya da cehennemi reva görecekleri kesindir.

Üstelik tahayyülümüzde "süreç, akış ya da gelişme" olarak canlandırdığımız tarih imgemizin doğasında, kapsadığı her şeyin başka bir şeye dönüşmesini mümkün kılan, daha ortaya çıktıkları anda tarihsel akış tarafından yutularak eskitildikleri için ayrımları anlamsız hale getiren bir yan vardır. Bu açıdan bakıldığında liberalizm ve muhafazakarlık, 19. yüzyılın çok daha genel ve kapsamlı tarih felsefesine karşılık

gelen birer siyaset felsefesi olarak görünürler. Biçim ve içerik olarak modern çağın son evresinin tarih bilincinin siyasi ifadeleridirler. Ayrımlar üretme konusunda, teorik haklılaştırmasını tarih ve süreç, ilerleme ya da kıyamet kavramlarında bulan kifayetsizlikleriyle; önceki çağlar için aralarında son derece net ayrımlar bulunan belli nosyonların –önemlerini tamamen yitirmemekle birlikte– kamusal-siyasi gerçeklikte anlamlarını kaybetmelerinden dolayı, netliğini ve akla yatkınlığını yitirmeye başlayan bir çağa tanıklık etmektedirler.

Ayrım yapmanın önemine zımnen meydan okuyan ikinci ve daha yakın zamanlara ait bir teori de, özellikle toplum bilimlerinde bütün kavramların ve düşüncelerin neredeyse evrensel olarak işlevselleştirilmesi ile ilgilidir. Önceden zikredilen bir örnekte olduğu gibi burada da liberalizm ile muhafazakarlık arasında yöntem, bakış açısı ve yaklaşım olarak farklılık yoktur; farklılık sadece vurguda ve değer hükümlerindedir. Açıkca ateist olduğunu beyan etmiş olmakla birlikte, toplumsal, psikolojik ve "duygusal" bakımdan geleneksel dinin ifa etmiş olduğu ve hür dünyada halihazırda ifa etmekte olduğu işlevin aynını ifa ettiğinden, komünizmin yeni bir "din" oluşturduğuna ilişkin yaygın inanç bu açıdan iyi bir misal teşkil edebilir. Toplum bilimleri bolşevizmin bir ideoloji ya da bir yönetim biçimi olarak ne olduğu ile de bolşevizmin sözcülerinin kendileri hakkında söyledikleriyle de ilgilenmemektedirler; bu konu, toplum bilimlerini ilgilendirmiyor ve çoğu toplum bilimci de tarih bilimlerinin bizzat kaynak olarak gördükleri şeyi onlar olmadan da inceleyebileceklerine inanmaktadırlar. İşleri güçleri işlevlerledir, onlara göre aynı işlevi yerine getiren şeyler aynı adı alır; sanki ayakkabımın topuğuna çekiç diyebilirmişim gibi –zira ben de çoğu kadın gibi duvara çivi çakarken onu kullanıyorum.

Elbette bu tür denkleştirmelerden çok farklı sonuçlar çıkarmak mümkündür. Örneğin muhafazakarlık, tabii ki

ayakkabı topuğunun bir çekiç olmadığını, ama çekicin yerine kullanılmasının çekicin zaruriyetini gösterdiğini söyleyebilir. Başka bir deyişle ateizmin din ile aynı işlevleri yerine getirmesini, dinin gerekliliğine en iyi kanıt olarak görecek ve bu "sapkınlığa" karşı durmanın yegane yolu olarak gerçek dine geri dönmeyi önerecektir. Burada ileri sürülen savlar oldukça zayıftır; eğer sorun sadece bir işlev sorunu ve bir şeyin nasıl işlediği ile ilgili bir sorun olsaydı, "yanlış din"in savunucularının da tıpkı benim ayakkabımın topuğunu kullanmamda olduğu gibi kendi "topuklar"ını kullanmalarında bir mahsur olmayabilirdi; zira ikisinin de pek fena iş gördüğü söylenemez. Liberaller ise tersine aynı görüngüde sekülarizm davasına bir ihanet tespit etmekte ve doğru dinin de yanlış dinin de siyaset üzerindeki zararlı etkilerinden bizi ancak "gerçek sekülarizm"in koruyabileceğine inanmaktadırlar. Özgür toplum söylevinde, muhafazakarlığın gerçek dine dönülmesi ve takva sahibi olunması, liberalizmin ise kendimizi kurumlaşmış dinden (özellikle de sekülarizme durmadan meydan okuyan Roma Katolizminden) kurtarmamız gerektiği doğrultusunda birbiriyle çelişen önerilerde bulunmaları, bu hasımların bir noktada fikir birliği içinde olduklarını gözden kaçırmaya neden olmamalı: Bir din işlevi gören her şey, dindir.

Otorite konusunda da aynı argümandan yararlanılmaktadır: Şayet şiddet otorite ile aynı işlevleri yerine getirirse –yani halkın itaat göstermesini sağlarsa–, şiddet otorite olmaktadır. Yine burada da hem otoriteye geri dönülmesini öneren kimselerle (çünkü kitle toplumunun sorunlarının ancak emir-itaat ilişkisinin yeniden kurulmasıyla halledilebileceğini düşünmektedirler), hem de tıpkı diğer toplumsal teşekküller gibi kitle toplumunun da kendini yönetebileceğine inanan kimselerle karşılaşıyoruz. Yine her iki taraf da bir noktada anlaşma halindedir: İnsanların itaat göstermelerini

sağlayan her şey otoritedir. Modern diktatörlüklere "otoriteryan" diyenler veya totalitarizmi otoriteryan yapı ile karıştıranlar, zımnen şiddet ile otoriteyi birbiriyle eşitlemektedirler. Yüzyılımızda diktatörlüklerin ortaya çıkışını, otoriteye bir naip bulma ihtiyacıyla açıklayan muhafazakarlar da buna dahildir. Argümanın düğüm noktası hep aynıdır: Her şey işlevsel bir bağlama oturtulur ve şiddete başvurulması, hiçbir toplumun otoriteryan bir çerçeve dışında varolamayacağını göstermek için kanıt olarak kullanılır.

Görebildiğim kadarıyla bu tür denkleştirmelerin tehlikesi yalnızca siyasi meselelerdeki kafa karışıklığından ve totaliteryanizmi diğer bütün yönetim biçimlerinden ayırdeden çizgilerin flulaşmasından gelmiyor. Ateizmin dini ikame ettiğine ya da dinle aynı işlevleri yerine getirdiğine inanmadığım gibi, şiddetin de otoriteyi ikame ettiğine inanmıyorum. Ama özellikle şu anda kendilerini daha çok dinletme olanağına sahip olan muhafazakarların önerilerini izleyecek olursak, bu tür ikameler yaratmakta hiç zorlanmayacağımıza, şiddet kullanıp otoriteyi ihya etmişiz gibi davranacağımıza veya –sanki uygarlığımız bu tür sözde şeyler ve safsatalarla yeterince dolu değilmiş gibi– dinin işlevsel yararı hakkında yaptığımız yeniden keşfin, bir ikame-din yaratacağına tamamen kaniyim. Şayet tarihten, belli yönetim biçimlerinin tanınabilir varlıklar olarak ortaya çıktığı tarihsel bir uzamı değil de, her şeyin her zaman başka bir şeye dönüşebileceği tarihsel süreci anlarsak, bu teorilerle karşılaştırıldığında tiranik, otoriter ve totaliter sistemler arasında benim önerdiğim ayrımlar tarih dışı görüneceklerdir. Yine benim önerdiğim ayrımlarda, gerek siyasi teşekkülün doğasının gerekse onun toplum içinde yerine getirdiği işlevin belirlenmesinde görüngünün içeriği dikkate alındığından (tersi değil), bu ayrımlar işlevsellik karşıtıdırlar. Siyasi bir dille ifade edersek, benim yaptığım ayrımlar modern dünyada otoritenin hemen

hemen yokolma raddesinde ortadan kalktığını (ki bu durum otoriter olduğu iddia edilen sistemlerde de en az hür dünyada olduğu kadar geçerlidir) ve özgürlüğün –yani insanların hareket özgürlüğünün– her yerde hatta hür toplumlarda bile tehdit altında olduğunu, ama tiranlık ya da diktatörlük rejimlerinde değil, sadece totaliter sistemlerde radikal biçimde kaldırıldığını varsayma eğilimindedirler. Mevcut durumun ışığı altında şu soruları sormayı öneriyorum: Otorite kavramına karşılık gelen ve bu kavramın içinden zuhur ettiği siyasi deneyimler neydi? Otoritenin oluşturduğu kamusal-siyasi dünyanın doğası nedir? İyi düzenlenmiş her topluluğun yöneten ve yönetilenlerden oluştuğunu belirten Platoncu-Aristocu önerme, modern çağdan önce hep geçerli olmuş mudur? Yoksa farklı bir biçimde ifade edersek, modern çağın yaşamın farklı alanlarındaki şu veya bu otoriteye sadece meydan okumakla kalmayıp, otorite kavramının sahip olduğu geçerliliği tümden ortadan kaldırmasıyla birlikte sona eren dünya nasıl bir dünya idi?

II

İnsan toplumlarında tayin edici olmamakla birlikte yine de bir etken olan otorite, her ne kadar hatırası uzun bir geçmişi kapsasa da her zaman varolmuş değildir ve bu kavramın dayandığı deneyimlerin bütün siyasi teşekküllerde mutlaka yaşanmış olması da gerekmemektedir. Kelime ve kavramın kökleri Roma'ya dayanır. Yunan dilinde de Yunan tarihinde de, muhtelif siyasi deneyimlerde, otorite ve bu kelime ile ifade edilen bir yönetim tarzı hakkında bir bilgiye rastlanmamaktadır.[3] Bu durum, aynı siyasi deneyimlerden kalkarak

3 Daha önceden Yunanlı tarihçi Dio Cassius da Roma tarihini yazarken auctoritas kelimesini çevirmenin imkânsız olduğunu belirtmişti; ελληνισαι αιτο καθα–

ama tamamen farklı yollardan Yunan Polisi'nin kamu hayatına otoriteye benzer bir şeyi dahil etmeye çalışan Platon ile Aristo'nun felsefelerinde bütün ağırlığıyla kendini hissettirmektedir.

Platon ile Aristo'nun başvurabilecekleri ve siyasi felsefelerini kendisinden türettikleri, birini kamusal-siyasi alandan, diğerini de Yunan hane ve aile hayatının özel alanından tanıdıkları iki tür yönetim mevcuttu. Polis için mutlak yönetim tiranlık anlamına gelmekteydi ve yönetirken düpedüz şiddete başvurması, halktan bir bekçiyle korunmuş olması ve tebasından kendi işlerine bakıp, kamu alanı için dertlenmeyi ona bırakmalarını istemesi, tiranın başlıca özelliklerini oluşturmaktaydı. Yunan kamuoyu için bu son özellik, tiranın Polis'in kamu alanını tümden yokettiği –"tek bir kişiye ait olan Polis, Polis değildir"–[4] ve böylelikle yurttaşları, tam da özgürlüklerinin özü olarak hissettikleri siyasi becerilerinden yoksun etmesi anlamına geliyordu. Emir ve emre itaat gerektiren bir başka siyasi deneyim ise savaş alanında bulunabilirdi; burada kararların süratle alınıp hayata geçirilmesi gibi bir zorunluluk ve bir olgu olarak tehlikenin varlığı, bir otorite tesisi için içkin nedenleri oluşturmaktaydı. Ancak bu iki siyasi model de amaca hizmet etmekten son derece uzaktı. Platon için de Aristo için de tiran, "insan kılığında bir kurt" olmaya devam etti; askeri komutanın ise kalıcı bir kuruma model teşkil etmekten çok uzak, geçici bir aciliyetle bağlantılı olduğu ayen beyan ortadaydı.

παξ αδυνατον εστι (Zikreden Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, 3. baskı, 1888, cilt III, s. 952, n.4). Üstelik Yunan siyasi deneyimi çerçevesi içerisinde kalarak zorlamaya ve iknaya gerçek bir alternatif bulabilmenin imkânsızlığını görmek için, Roma Cumhuriyeti'nin otoriteryan kurumu olan Roma Senatosu'nu, Platon'un *Yasalar*'da dile getirdiği ve yüzeysel olarak Roma Senatosu'nu andıran, Devlet'e nezaret etmek üzere en yaşlı on bekçiden oluşan nocturnal konseyi ile karşılaştırmak yeter.

4 πολις γαρ ουκ εσθ ητις ανδρος εσθ ενος. Sofokles, *Antigone*, 737.

Otoriter egemenlik iddialarını dayandırabilecekleri geçerli bir siyasi deneyim bulamayan Platon ve Aristo, tamamen farklı biçimlerde de olsa, hane reisinin ailesinin diğer mensupları ve hanedeki köleler üzerinde rızasız efendilik ettiği, bir "despot" olarak yönettiği Yunan hane ve aile yaşamından aldıkları insan ilişkileri örneklerine itibar etmek durumunda kaldılar. Hane reislerinin önderi ve *eşitler arasında en eşit (primus inter pares)* olan kraldan, βασιλευς, farklı olarak despot, tanımı gereği zor kullanma ehliyetini haizdi. Zaten despotu siyasi hedefler açısından uygunsuz kılan da bu özellikti; onun bu zor kullanma ehliyetinin, başkalarının [diğer hane reislerinin] özgürlükleriyle olduğu kadar kendi özgürlüğü ile de bağdaşır bir tarafı yoktu. Onun yönetimde bulunduğu her yerde tek bir ilişki, efendi ile köleleri arasındaki ilişki sözkonusuydu. Yunan ortak kanaatine göre (Hegelci diyalektikten bihaber olmaları ne büyük bahtiyarlık!) efendi köleleriyle haşır neşir iken, özgür biri değildi; özgürlüğü, hane alanını istediğinde terk edebilmesinden ve kendi akranlarıyla, özgür adamlarla düşüp kalkabilmesinden ibaretti. O yüzden biri köleleriyle, öteki tebaasıyla düşüp kalkan despota da tirana da özgür adamlar denemezdi.

Otorite, insanların içinde özgürlüklerini muhafaza ettikleri bir itaat şeklidir ve yaşlı Platon onları bütün kamu alanı üzerinde karşı konulmaz yöneticiler haline getirecek bu niteliği yasalara kazandırmakla, böyle bir itaat şeklini yaratacağını umuyordu. Bu durumda insanlar, başka insanlara bağımlı olmadıklarından, en azından özgür olduklarını hayal edebileceklerdi. Ne var ki yasaların yöneticiliği otoriter değil, despotik bir tarzda oluşturulmuştu; Platon'un yasalardan sözederken siyasetin değil özel hane işlerinin dilini kullanmak ve muhtemelen Pindaros'un "yasa her şeyin üzerindeki kraldır" (νομος βασιλευσ παντων) sözlerinin bir başka şekilde ifadesi olan "yasa yönetenlerin *despotu*dur ve yö-

netenler de yasaların *köles*idir"[5] (νομος ξετποτησ των αρ–ξοντων, οι δε αρχοντες δονλοι ν=ομου) sözlerini sarf etmek zorunda kalması, bunun en açık ifadesiydi. Hane hayatından doğan ve Antikitenin anladığı manada siyasi alanı ortadan kaldıran despotizm, Platon'da ütopik bir karakter kazanır. Ama ilginç olan o ki, Roma imparatorluğu'nun son yüzyıllarında artık imparatoluğun yıkılışına kesin gözüyle bakıldığı sıralarda, (ailenin "bir monarşi gibi örgütlendiği")[6] Yunanlıların "despot"u ile aynı anlama gelen *dominus* terimi, kamu yönetiminde kullanılmaya başlandı. Kendisine *dominus* denmesine, yani her ne kadar özel alandan, hane alanından aşina olunsa bile siyasi alanda bilinmeyen bir despotizmi ifade ettiği için "Ogustüs ile Tiberius'un sanki lanetli bir şeymiş gibi reddettikleri"[7] bir adın kendisine verilmesine razı olan ilk Romalı imparator Caligula idi.

Platon ile Aristo'nun siyaset felsefeleri kendilerinden sonraki bütün siyasi düşünceye hakim olmuş, kavramları Romalılarınki gibi son derece farklı siyasi deneyimlere uygulanmıştır. Sadece otorite kavramının gerisindeki –en azından olumlu veçhesiyle Roma'ya özgü– gerçek siyasi deneyimleri kavramakla yetinmeyip, Romalıların da teorik olarak anladıkları ve onu Batının siyasi geleneğinin bir parçası haline getirdikleri şekliyle otorite kavramını anlamak istiyorsak; Yunan siyaset felsefesinin kavramın şekillenmesinde son derece etkili olmuş yanlarına kısaca gözatmamız gerekmektedir.

Yunan düşüncesi otorite kavramına hiçbir yerde Pla-

---

5 *Yasalar*, 715.

6 Theodor Mommsen, *Römisches Geschichte*, kitap I, bölüm 5.

7 H. Wallon, *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquite*, Paris 1847, cilt III. Burada, İmparatorluk döneminde emperyal hanedanın gücünün sürekli artması karşısında Romalı özgürlüğün yavaş yavaş yitirilmesinin çok güzel bir açıklamasını bulmak mümkündür. Güç kazanmakta olan imparator değil emperyal hanedanlık olduğu için, daima özel hanenin ve aile hayatının bir özelliği olagelen "despotizm" kamu alanını tahakkümü altına almaya başlamıştır.

ton'un *Devlet*'inde olduğu kadar yaklaşmış değildir. Platon burada Polis yaşamının gerçekliği ile, filozof-kralın şahsında aklın egemen olduğu ütopik bir yönetimi karşı karşıya getirir. Her ne kadar aklı bir zorlama aracı haline getirme beklentisi, en az Batıdaki siyaset geleneği için olduğu kadar Batının felsefe geleneği açısından da belirleyici sonuçlar yaratmışsa da, aklı siyaset alanında yönetici konumuna getirme saiki, özünde siyasi bir saikti. Yönetiminin siyasi alan için taşıdığı potansiyel zarar dahil, Platon'un filozof-kralı ile Yunanın tiranı arasında kurduğu vahim benzerlik, Aristo tarafından da tespit edilmiş gibi görünmektedir;[8] ancak akıl

8 *Krallık Üzerine* kayıp diyalogdan bir fragmanda şöyle denmektedir: "Kralın filozof olmaması sadece zorunlu olmakla kalmaz, onun işleri önünde de bir engel teşkil eder; ancak [iyi bir Kralın –Arendt] gerçek bir filozofu dinlemesi ve tavsiyelerine kulak vermesi gerekir". Bkz. Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens, and Related Texts*, 1950. Her ne kadar Platon için değil de Aristo için tiranların belirgin bir özelliğini oluştursa da, Aristocu düşünce içerisinde Platon'un filozof-kral'ı da Yunan tiranı da kendi çıkarları uğruna yönetimde bulunurlar. Platon bu benzerliğin farkında değildi, çünkü Yunanlıların ortak görüşü de Platon'un görüşü de yurttaşları, kendilerini gösterebilecekleri, görüp görülebilecekleri, duyup duyulabilecekleri bir "pazar yeri"ne [yani] bir kamu alanına girmekten men etmeyi; αγορευειν [konuşmak/söylev vermek] ile πολιτευεσθαι [yurttaşlık etmek/Polis'le uğraşmak] yasaklamayı, yurttaşları hanelerinin özel alanıyla sınırlamayı ve kamu işlerinden tek başına sorumlu olmayı, tiranın başlıca özelliği saymaktaydı. İktidarını yalnızca tebaasının çıkarına bile kullansa –ki tiranlardan bazıları gerçekten de böyleydi– bu onu tiran olmaktan çıkarmazdı. Yunanlılara göre hane yaşamının özel alanına sürülmek, hayatın insana özgü potansiyellerinden yoksun bırakılmış olmakla aynı kapıya çıkmaktaydı. Başka bir deyişle tam da Platon'un devletinin tiranik bir karekter taşıdığına bizi ikna eden özellikler –özel/gizli alanın neredeyse toptan tasfiyesi ile siyasi organların ve kurumların her yerde hazır ve nazır olmaları–, muhtemelen Platon'un bu devletin tiranik karakterini görmesini engellemiştir. Yurttaşları sadece hanelerine göndermemekle kalmayıp, ortada özel yaşam diye bir şey de bırakmayan bir kurumu "tiranik" olarak damgalamak, Platon için daha terimlerde çelişkili bir şey olurdu. Üstelik yasanın yönetimine "despotik" demekle Platon onun tiranik olmayan özelliğini vurgulamaktadır. Çünkü tiranın daima bir Polis'in özgürlüğünün ne demek olduğunu bilen ve ondan yoksun bırakıldıklarında muhtemelen isyan edecek olan insanları yönettiği varsayılmaktaydı; oysa despotun, özgürlüğü asla bilmeyen ve doğaları gereği özgürlüğe ehil olmayan kişileri yönettiğine inanılmaktaydı. Sanki Platon şöyle demektedir: Benim yasalarım, sizin yeni despotlarınız, sizi önceden haklı olarak sahip olduğunuz hiçbir şeyden

ile yönetim arasında oluşturulan bu terkibin felsefe için de taşıdığı tehlikeye, –her ne kadar bu cevap meselenin özüne temas etmiyorsa da– bilebildiğim kadarıyla bir tek Platon'a cevabında Kant tarafından işaret edilmiştir: "Kralların felsefe yapması ya da filozofların kral olması beklenebilir bir şey olmadığı gibi istenir bir şey de değildir; çünkü iktidara sahip olmak, aklın özgürce yargıda bulunmasını kaçınılmaz olarak sekteye uğratır".[9]

Platon'un, filozofları kentin yöneticisi yapmak istemesinin nedeni, filozof ile Polis arasındaki çatışma ya da Polis'in felsefeye karşı duyduğu ve Sokrates mahkeme edilip öldürülünceye kadar filozofun hayatına kastını bir süre için saklamayı başardığı düşmanlık hissidir. Siyasi açıdan Platon'un felsefesi filozofun Polis'e başkaldırısını anlatır. Filozof yönetme iddiasında bulunur; ama (Platon'da yurtsever saiklerin varlığı ve bu saiklerin onu, Antikitedeki takipçilerinden ayırdettiği inkar edilemez bir gerçekse de) bunu, Polis ve siyasi yaşamdan çok, felsefe ve filozofun güvenliği için yapar.

Sokrates'in ölümünden sonra Platon iknayı insanlara yol göstermek bakımından yetersiz bularak bir tarafa atar ve dışardan şiddet araçlarının kullanılmasına meydan bırakmadan insanları itaate zorlayacak bir şey aramaya koyulur. Bu arayışın ilk başlarında, hakikatin, yani bizlerin "kendiliğinden açık ve seçik" dediğimiz hakikatlerin insan aklı için zorlayıcı bir karakteri olduğunu ve etkili olmak için hiç de şiddete ihtiyaç göstermeyen bu zorlayıcılığın iknadan da, argümandan da daha güçlü olduğunu keşfeder. Bununla birlikte akıl yoluyla sağlanan zorlamada şöyle bir güçlük sözkonusudur: Ona sadece birkaç kişi boyun eğer. Dolayısıyla

---

yoksun bırakmayacaktır; bu yasalar tam da insan işlerinin doğasına uygundurlar ve yasaların egemenliğine başkaldırma hakkınız, kölenin efendisine başkaldırma hakkından daha fazla değildir.

9 "Ebedi Barış", *The Philosophy of Kant*, çeviren ve yayına hazırlayan C.J. Friedrich, Modern Library yayınları, 1949, s. 456.

ortada tam da çokluklarıyla siyasi teşekkülü oluşturan yığının, halkın aynı hakikate teslim olup boyun eğmesinin sağlanması gibi bir sorun vardır. Tabii burada caydırıcı nitelikte başka bir takım araçların bulunması, ama eğer Yunanlıların anladığı manada siyasi yaşam yokedilmeyecekse, sözkonusu zorlamanın şiddet eliyle olmaması gerekir.[10] Platon'un siyaset felsefesinin ana sorunu budur ve o gün bugündür aklın tiranlığını kurmaya niyetlenen bütün teşebbüslerin de sorunu aynıdır. *Devlet*'de bu soruna, öte dünyada ödüllendirilme ve cezalandırılma mitiyle çözüm bulunur. Ama ne Platon bu mite inanır, ne de filozoflardan inanmalarını ister. *Devlet*'in ortalarında yer alan mağara eğretilemesi, birkaç kişi için ya da filozof için ne ifade ediyorsa, kitabın sonunda yeralan cehennem miti de, felsefi hakikate ehil ve yatkın olmayan kimseler için onu ifade eder. *Yasalar*'da da aynı karmaşayı ele alır, ama bu kez zıt yönde; Platon burada bir ikame değil, "yasalara giriş" yazılmasını önerir.

Bu "giriş metni"nde yasaların amaçları ve ne hedefledikleri yurttaşlara açıklanır.* Zorlamaya meşru bir ilke bulmaya çalışırken başlangıçta Platon'a sürü ile çobanı, gemi kaptanı ile yolcuları, doktor ile hastaları ya da efendi ile köle gibi çok sayıda ilişki türü yol göstermiştir. Bütün bu örneklerde ya uzmanlık/ustalık bilgisi rıza almak için zora veya iknaya gerek duyulmayacak şekilde karşıdakine güven telkin etmektedir ya da yöneten ile yönetilen, sürü ile çobanında veya efendi ile kölelerinde olduğu gibi birinin diğerine tabiyetini gerektiren tamamen farklı iki varlık kategorisine aittir. Bütün bu örnekler Yunanlılar için yaşamın özel

10 Von Fritz, *a.g.e.*, s. 54. Fritz burada haklı olarak Platon'un şiddetten duyduğu nefret üzerinde durur. "Şu olgu da bunu göstermektedir: Platon ne zaman siyasi kurumlarda kendi siyasi idealleri doğrultusunda bir değişiklik yaratmaya girişse, kendine muhatap olarak o sırada iktidarda bulunan kimseleri alır".

(*) Bkz. Platon, *Yasalar*, Kabalcı Yayınları 722d,e; 723a,b. Ancak bu cümle 716'dan V. Kitab'a kadar olan bölümü içermektedir – ç.n.

alanını oluşturan yerden alınmışlardır ve *Devlet*, *Statesman* ve *Yasalar* gibi bütün büyük siyasi mahiyetli diyaloglarda yer yer kendilerini gösterirler. Buna rağmen efendi ile köle arasındaki ilişkinin özel bir anlamı vardır. *Statesman*'deki tartışmada efendi yapılması gerekeni bilir ve emirleri verir; köle ise emirlere boyun eğer ve yerine getirir; öyle ki yapılacak olanı bilmek ile fiilen yapmak, ayrı ve birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan işlevler halini almıştır. *Devlet*'de bu işlevler, iki farklı insan sınıfından siyasi tipler olarak temsil edilir. Bu örnekler akla uygunluklarını yönetenler ile yönetilenler arasında varolan doğal eşitsizlikten alırlar ve bu doğal eşitsizlik en bariz olarak sürü örneğinde görülür. Burada Platon'un, sürü için çoban ne ise, insanlar için de tanrı –bir başka insan değil– odur sonucuna varması ironiktir.* Bu örneklerin, filozofun Polis üzerinde "otoritesi"ni tesis amacı bakımından Platon'u doyurmadığı açıksa da, Platon zaman zaman bu örneklere geri döner; çünkü iktidarı almadan ve şiddet araçlarını ele geçirmeden yönetmek, ancak eşitsizliğin son derece bariz olduğu bu örneklerde mümkün olabilmektedir. Zorlayıcılık unsurunun bizatihi ilişkinin kendisinde ve buyruğun öncesinde yer aldığı bir ilişki türü arıyordu Platon; hasta, hasta olmakla doktorun otoritesine boyun eğmekte, köle de köle olmakla efendisinin buyruğuna girmektedir.

Platon'un, filozof-kralın elinde akıldan yerine getirmesini beklediği zorlayıcılık vasfını ve türünü anlayabilmemiz için bu örnekleri aklımızda tutmamız gerekmektedir. Burada zorlayıcı gücün, kişide yahut eşitsizlik denen şeyin kendisinde değil, filozofun kavradığı idealarda yattığı doğrudur. Bir ölçü aleti nasıl ölçebileceği her şeyi aşarsa, onların dışında ve ötesinde ise; aynı şekilde bu idealar da insan işlerinden oluşma alanı aştıklarından, onları insan davranışlarının

(*) Bkz. *Yasalar*, 713d – ç.n.

ölçüsü olarak kullanmak mümkündür. *Devlet*'deki mağara meselinde fikirler göğü, insani varoluşun mağarasının üstündedir ve bu yüzden onun için bir kıstas teşkil edebilir. Ama başta filozofun fikirlerden oluşan gökyüzüne ulaşmak için mağaradan ayrılmasının nedeni, bu kıstasları ele geçirmek ve "ölçme sanatı"nı[11] öğrenmek değil, Varlığın gerçek özünü seyretmektir –βλεπειν εις το αληθιστατον–. Fikirlerin temelinde varolan otorite ögesi, yani yönetmelerini ve zorlayıcı olmalarını mümkün kılan nitelik, o yüzden asla "doğal" görülecek bir durum değildir. Fikirler, ancak filozof fikirlerin parlak göğünü terk edip insani varoluşun karanlık mağarasına geri döndükten sonra birer ölçü niteliği kazanırlar. Hikâyesinin bu kısmında Platon, filozof ile Polis arasında ortaya çıkan çatışmanın en derin nedenine temas eder.[12] Filozofun, insan işlerinde yönünü yitirdiğini, gözlerinin tekrardan karanlığa alışamadığını, gördüklerini mağaradakilere anlatamamanın yarattığı sıkıntıyı ve neticede yaşamının tehlikeye düşeceğini anlatır. Kendini böyle bir belanın içinde bulan filozof, gördüklerine, fikirlere birer ölçü olarak sarılır ve sonunda hayatına kastedilebileceği korkusuyla bunları tahakküm aracı olarak kullanır.

Fikirleri birer ölçü haline dönüştürürken Platon, pratik hayatla bir benzeşimden yararlanır. Burada bütün sanatlara ve zanaatlara "fikirler", yani daha sonra onları taklit yoluyla gerçek olarak yeniden üretecek zanaatkarın iç gözüyle tahayyül ettiği nesnelerin "şekiller"i yol gösterir.[13] Bu benze-

11 Werner Jaeger'in *Paideia*'daki (New York, 1943, cilt II, s. 416n) şu açıklaması: "Yüce bir ölçme sanatının varolduğu ve filozofun değer bilgisinin (*phronesis*) ölçmeye yeterli olduğu ve bunun Platon'un baştan sona bütün çalışmalarında bulunduğu fikri yalnızca Platon'un siyaset felsefesi için doğrudur. Tam da φρονησις [basiret/sağgörü] kelimesi Platon'da ve Aristo'da filozofun "bilgeliği"nden ziyade devlet adamının içgörüsünü karekterize eder.

12 *Devlet*, kitap VII, 516-517.

13 Bakınız; özellikle Timaeus, 31. Burada "Demirci Tanrı" evreni bir modele, παραδειγμα [paradigmaya] göre yapar. Yine bkz. *Devlet*, 596 ve devamında.

şim Platon'a, fikirlerdeki aşkınlık niteliğini, yol gösterdiği, rehberlik ettiği imalat sürecinin dışında yer alan ve o nedenle imalatın başarılı olup olmadığına ölçü oluşturan modelin aşkın varlığı ile aynı tarzda anlama imkânı verir. Nasıl ki genel anlamda yatak "idea"sı, imal edilmiş bütün somut yatakların bu ideaya uygunluğunu ölçmenin ve yargıda bulunmanın kıstasını teşkil ediyorsa, aynı şekilde idealar da siyasi ve ahlaki davranışların değişmez, "mutlak" ölçütleri haline gelmişlerdir. Öyle ki, ideaları bir model olarak kullanmakla, onları biraz kaba da olsa davranışların gerçek ölçü aracı olarak kullanmak arasında büyük bir fark yoktur ve Aristo da doğrudan Platon'un etkisi altında yazılmış ilk diyaloglarından birinde "en mükemmel yasa"yı, yani ideasına en fazla yaklaşan yasayı, "bütün araç gereçler içinde en önemlileri olan.....çekül, cetvel ve pergel"e benzetir.[14]

Somut şeylerin oluşturduğu çokluk karşısında idealar, ölçülebilir şeyler karşısında bir ölçü aletinin veya somut olayların çokluğu karşısında aklın veya sağduyunun işgal ettiği konumdadır; hepsinde de ikinciler, birincilerin kapsamına sokulup sınıflandırılırlar. Platon'un idealar kuramının, Batı geleneği üzerinde en fazla etkiye sahip veçhesi budur. İnsanın yargı gücüne ilişkin son derece farklı ve çok daha derin bir anlayışa ve düşünceye sahip olmakla birlikte Kant bile zaman zaman "kapsamak/sınıflamak" yetisinin, yargı gücünün temel işlevi olduğunu belirtir. Yine otoriter olan yönetim biçimlerinin başlıca özelliği –gücün/iktidarın kullanımını meşrulaştıran otorite kaynağının iktidar alanı dışında bulunması ve doğa yasası ya da Tanrı buyruğu gibi insan yapımı olmaması gereği– köklerini, ideaların Platon'un siyaset felsefesindeki bu uygulanmasında bulur.

Aynı zamanda imalatla, sanat ve zanaatlarla kurulan bu benzeşimin aksi halde son derece şüpheli olabilecek bir du-

14 *Protrepticus*'da, zikreden von Fritz, *a.g.e.*

rumu, yani örneklerin belli bir uzmanlaşma gerektiren işlerden alınmalarını haklı çıkarmaktadır. İlk kez burada uzmanlık kavramı siyasi eylem alanına girer ve "devlet adamı" lafından, tıpkı bir dülgerin mobilya yapmaya veya bir doktorun hastalıkları iyileştirmeye ehil olması gibi, insan işlerini ele alma ehliyeti anlaşılır. Platon'un ütopik cumhuriyetinde son derece belirgin bir şekilde yer alan ve gönüllü itaati sağlamak gibi bir büyük işte, yani Romalılardan beridir "otorite" adını verdiğimiz şeye sağlam bir temel kurma işinde çabalarını sürekli boşa çıkartan şiddet unsuru, bu örnek seçimi ve benzeşimlerin kurulmasıyla yakından ilişkilidir. Platon bu ikilemi daha ziyade, yığının her kelimesine inanacağını umduğu ve siyasi diyaloglarının çoğunun son sayfalarında az sayıda [seçkin] kişinin dikkatine sunduğu ödülleri ve cezalarıyla öte dünya hakkında uzun uzadıya anlattığı masallarla çözer. Bu masalların dini düşüncede yeralan cehennem imgeleri üzerinde yarattığı muazzam etki düşünülecek olursa, başlangıçta bunların tamamen siyasi amaçlarla tasarlandıklarını belirtmek gerekir. Platon'da bunlar, aklın zorlayıcı gücüne boyun eğmeyenlerin itaatini dışardan şiddete başvurmadan sağlayacak kurnazca bir yöntem, bir araçtır.

Ancak yapma, imal etme ve üretme gibi etkinliklerde, yani eylem ve konuşma gibi esasen doğrudan insana yönelik türden etkinliklerden farklı olarak, insanların doğayla doğrudan yüzyüze geldikleri etkinliklerde bir şiddet unsurunun kaçınılmaz varlığı, bizim bağlamımız açısından daha büyük bir önem taşımaktadır. İnsani dünyanın inşası her zaman doğaya karşı belli bir şiddetin uygulanmasını gerektirir: Kereste elde etmek için ağacı katletmek zorundayız ve bu malzemeyi de, diyelim bir masa yapmak için bozmamız gerekir. Platon'un tiranik yönetim biçimi lehine tehlikeli eğilimler sergilediği birkaç örnekte, onu bu uç noktalara çeken kurduğu bu benzeşimlerdir. Yeni topluluklar kurma-

nın doğru yolundan söz ederken bu tür iğvalara çokça kapılır; çünkü bu türden bir kuruluşu, bir başka "yapma" sürecinin ışığı altında görmek çok daha kolaydır. Şayet bir devlet, bir zanaatkar ya da sanatkarın siyasi muadili olan biri tarafından, o özgül "sanat"ta geçerli olan kurallar, ölçüler ve yerleşik bir τεχνη'e göre yapılacaksa, bu durumda bu amacın gerçekleşmesi bakımından en uygun konumda olan gerçekten de bir tirandır.[15]

Mağara meselinde filozofun, bulacaklarını pratiğe uygulamak gibi bir başka düşünce gütmeden, Varlığın gerçek özünü aramak üzere mağarayı terk ettiğini görmüştük. Ancak daha sonra kendini bir kere daha insan işlerinin belirsizliği ve karanlık yapısıyla kuşatılmış bir durumda bulup hemşehrilerinin düşmanlık duygularıyla karşılaştığında, ancak o zaman keşfetmiş olduğu "hakikat"i başka insanların davranışlarına uygulanabilecek ölçütler olarak görmeye başlar. Seyredilen, tefekkür edilen gerçek özler olarak idealar ile uygulanacak[16] ölçütler olarak idealar arasındaki uyuşmazlık, diğer hepsinin varlığını borçlu olduğu en yüksek ideayı temsil eden birbirinden tamamen farklı iki ideada tebarüz eder. Platon'da bu yüce idea karşımıza ya hakikate giden merdivenin en üst basamağı olarak görüldüğü *Symposion*'daki gibi, ya da güzel olan "en fazla ışık saçan"[17] olduğu

15 *Yasalar*, 710-711.

16 Bu sunumu, *Platons Lehre von der Wahrheit*'da (Bern, 1947) Martin Heidegger'in mağara meseli için yaptığı mükemmel yoruma borçluyum. Heidegger burada Platon'un hakikat (αληθεια) kavramını "doğru önermeler" (ορθοτης) [kavramı] ile özdeş hale gelinceye kadar nasıl dönüştürdüğünü gösterir. Şayet filozofun bilgisi ölçme yapabilecek ise gerçekten de "hakikat" değil "doğruluk" gereklidir. Her ne kadar mağaraya dönmek zorunda kaldığında filozofu bekleyen tehlikelerden açıkca söz etse de Heidegger bu meselin içinde yer aldığı siyasi bağlamın farkında değildir. Ona göre bu dönüştürme işlemi, öznel görü edimi (filozofun aklındaki ιδειν ile ιδεα), Heidegger'e göre *Unverborgenheit*'i [mahremiyetten uzaklık] ifade eden nesnel hakikati (αληθεια) önceliği için gerçekleşmiştir.

17 *Symposion*, 211-212.

(güzellik, εκφανευτατονdır) ve dolayısıyla başka her şeyi aydınlattığı için sanki bu ikisi aynıymış gibi "güzellik ve bilgi aşığı"ndan sözettiği *Phaedrus*'da olduğu gibi "güzellik" ideası olarak karşımıza çıkmaktadır;[18] ya da *Devlet*'de olduğu gibi en yüksek idea, "iyi" ideasıdır.[19] Kesin olan bir şey varsa o da Platon'un seçiminin zamanın καλον κΠαγαθον [güzel ile iyi] idealine dayandığıdır; bir de iyi ideasının yalnızca *Devlet*'in siyasi bağlamında karşımıza çıktığı belirtilmelidir. Her ne kadar burada bu işe girişmemiz mümkün değilse de, şayet idealar kuramının temelini oluşturan özgün felsefi deneyimleri tahlil edecek olsaydık, en yüksek idea olarak güzellik ideasının bu deneyimleri yansıtmak bakımından iyi ideasından çok daha elverişli olduğu görülecekti. Hatta *Devlet*'in ilk kitaplarında bile[20] filozof hâlâ iyilik değil, güzellik aşığı olarak tanımlanır ve ancak altıncı kitapta iyi ideasının en yüksek idea olduğunu okuruz. Bu idealaın özgün işlevi yönetmek ya da insan işlerindeki kaosu halletmek değil, "parlak ışıkları"yla bu işlerin karanlık yapılarını aydınlatmaktır. Bu anlamda idealaın siyasetle, siyasal deneyimle ve eylem problemi ile hiçbir alıp veremediği yoktur; onlar münhasıran felsefeye, tefekkür deneyimine ve "şeylerin gerçek varlıkları"nı soruşturmaya aittirler. Yönetmek, ölçmek ve düzenlemek, ilk kavramsallaştırmasında

18 *Phaedrus*, 248: Bilgiyi ve güzeli seven, ve 250.

19 *Devlet*'de (518) "iyi"ye φανοτατον [en gözalıcı] denir, yani en parlak olan. Platon'un düşüncesinde başlangıçta "güzel"in "iyi" karşısında önceliği bulunduğunu gösteren kesinlikle bu niteliktir.

20 *Devlet*, 475-476. Felsefe geleneğinde güzelin Platoncu reddinin şöyle bir sonucu olmuştur: "Güzel", aşkın ya da kavramsal denen alanda, yani varolan her şeyde bulunan ve Orta Çağ felsefesinde *unum, alter, ens* ve *bonum* olarak nitelenen nitelikler alanında ihmale uğramıştır. Jacques Maritain, *Creative Intuition in Art and Poetry* (Bollingen Dizisi, XXXV, I, 1953) adlı mükemmel kitabında bu ihmalin farkındadır ve "güzellik"in aşkın [kavramlar] alanında yeraldığını, çünkü "Güzelliğin bütün aşkın [olanları] birleştiren parlaklık" olduğunu ileri sürer (s. 162).

idealar kuramına temel teşkil eden deneyimlere tamamıyla yabancıdır. Öyle görünüyor ki Platon yeni öğretisinin siyasi bakımdan "münasebetsiz" olduğunu kabul etmeyen ve idealar kuramını bir siyaset teorisi için yararlı olacak şekilde değiştirmeye çalışan ilk kişidir. Ama bu yarar ancak iyi ideası ile sağlanabilirdi, zira Yunanın sözlüğünde "iyi" her zaman "için iyi" veya "ideasına uygun" anlamına gelmektedir. Şayet diğer bütün ideaların idea olabilmeleri için pay almaları gereken en yüksek idea uygunluk ideası ise, bu durumda bu idealar tanım gereği uygulanabilir olacaklar ve idealar ustası filozofun elinde kurallar ve ölçütler halini alabilecekler ya da daha sonra *Yasalar*'da göreceğimiz gibi yasalar haline gelebileceklerdir. (Bu fark ihmal edilebilir niteliktedir. *Devlet*'de henüz filozofun, filozof-kralın doğrudan şahsi yönetme iddiası, *Yasalar*'da aklın gayri şahsi tahakküm iddiasına dönüşür). İdealar kuramının bu siyasi yorumunun fiili sonucu, insanı veya tanrıyı değil, sadece "iyi"nin kendisini her şeyin ölçüsü haline getirecektir. Görünüşe göre bu sonuca varan kişi Platon değil, ilk diyaloglarından birinde Aristo olmuştur.[21]

Platoncu düşünceden muazzam şekilde etkilenmiş bizim bugünkü otorite kavramımızda yansısını bulan egemenlik unsurunun izlerinin, münhasıran siyasi deneyimlerde yani doğrudan beşeri maslahat alanından doğan deneyimlerde değil, filozof ile siyaset arasındaki çatışmada bulunabileceğini sürekli hatırda tutmak, bizim buradaki amaçlarımız açısından büyük önem taşır. Her zaman çok fazla ciddiye alınmaması için uyarıda bulunduğu siyaset alanının felsefi bakımdan yersiz, önemsiz olduğuna ilişkin yaptığı ısrarlı vurgulamalar ile, izleyicisi olan neredeyse tüm filozoflardan

21 *Politika*'daki diyalogda şöyle denir: "Çünkü bütün şeylerin en kesin ölçüsü 'iyi'dir" (zikreden von Fritz, *a.g.e.*). Buradaki anlayış şu olsa gerektir: Yalnızca "iyi" kavramıyladır ki şeyler [birbirleriyle] karşılaştırılabilir, dolayısıyla ölçülebilir hale gelirler.

farklı olarak yine bizzat kendisinin felsefeyi siyasete uygulanabilir hale dönüştürmeyi tam da düşüncesinin merkezi haline getirecek kadar beşeri maslahatı ciddiye almış olmasını hatırda tutmadan Platon'u anlamak mümkün değildir. *Devlet*'de diğer her şey bir yana en iyi yönetim biçiminin araştırıldığı baştan başa siyasi mahiyetli bir diyalogda yeralan mağara meselinde Platon'un yaptığı, yeni idealar kuramına dair biri zahatta bulunmak değildir; meselin içeriğini daha ziyade bu ikilik ve belirsizlik duygusu oluşturur. Bu araştırmanın ortasında Platon sözkonusu meseli anlatır. Sonuçta bunun, filozofun bu dünyadaki hikâyesi olduğu anlaşılır; Platon'un niyeti sanki *filozof*un kısa bir biyografisini vermektir. Dolayısıyla en iyi yönetim biçimi hakkında yapılan soruşturma, filozofların en iyi yönetimi hakkında bir soruşturma olarak kendini gösterir ve sonuçta filozofların kentin yöneticileri olduğu bir yönetimin en iyi yönetim olduğu belirtilir. Bu, Sokrates'in yaşamına ve ölümüne tanıklık etmiş insanlar için hiç de beklenmedik bir sonuç değildir.

Yine de filozofların yönetiminin haklı gösterilmesi gerekmektedir ve bu da ancak filozofun eriştiği hakikatin, tam da kavramak için sırtını dönmek zorunda olduğu beşeri maslahat alanı için de geçerliliğe ve hayatiyete sahip olmasıyla mümkün olabilirdi. Filozof, filozof olarak kaldığı müddetçe yaptığı soruşturma, başka her şeyi aydınlattığı için aynı zamanda en yüksek güzel de olan en yüksek hakikatin tefekküriyle son bulur; ama filozof insanlar arasında bir insan, ölümlüler arasında bir ölümlü ve yurttaşlar arasında bir yurttaş olduğu ölçüde, kendi hakikatini oraya taşımalı ve bir dizi düstur haline getirmelidir ki gerçek bir yönetici, bir kral-filozof olma iddiasında bulunabilsin. Filozofun egemenliğini üzerinde kuracağı mağaradaki yığının yaşamı, tefekkürle değil, λιξις, yani konuşma ve πραξις yani eylemle karakterize edilmektedir; o yüzden mağara meselinde Pla-

ton'un orada yaşayanların hayatını, onlar da sanki sadece görmekle ilgiliymişler gibi anlatması manidardır: Sonunda hakikati görmek isteyenler kendi başlarına bu yeni maceraya atılmak üzere mağaranın bayağı dünyasını tümüyle terk etmek zorunda kalıncaya kadar sahnede, mağaradaki ateşin donuk ışığı altında önce görüntüler, sonra da şeylerin kendileri yeralır.

Başka bir deyişle bütün beşeri maslahat alanı, insan işlerinin mağarasında yaşayanların bile, her ne kadar aldatıcı gölgeler ve görüntülerle yetinmek zorunda kalacak olsalar da, ancak görme arzusunu duymaları ölçüsünde insan olduklarını varsayan bir felsefenin bakış açısından görülmektedir. Filozof-kralın yönetimi, yani beşeri maslahatın kendi alanı dışında bulunan bir şey tarafından tahakküme alınmasını haklı gösterecek şey, sadece görmenin yapma üzerindeki, tefekkürün konuşma ve eylem üzerindeki mutlak önceliği değil, ama aynı zamanda insanı insan yapan şeyin görme saiki olmasıdır. Böylelikle filozofun istemi ile insan *sıfatıyla* insanın istemi çakışır; her ikisi de, konuşma ve eylemin ürünü olan beşeri maslahatın kendinde bir itibar ve onur taşımaması, kendi dışındaki bir şeyin tahakkümüne tabi olması gereğinde anlaşırlar.

III

Yalnız ve insanlardan uzakta hakikati seyretmek ile, beşeri maslahatın ilişkilerine ve onun cüzlerine takılıp kalmak arasındaki ikilemin, bütün siyasi düşünce geleneği üzerinde otoriter bir etkisi olmuştur. Bu ikilem en güçlü ifadesini Platon'un mağara meselinde bulur ve o yüzden sözkonusu ikilemin kaynağını öyle ya da böyle Platon'un idealar kuramında görmek gibi bir yanılgıya düşülmektedir. Ancak tarihsel

olarak bu ikilem Platon'un idealar kuramının kabul edilmesine değil, Platon'un bir kere, o da laf arasında belirttiği, sonra da *Metafizik*'deki ünlü cümlesinde Aristo'nun neredeyse harfiyen zikrettiği şu tutuma bağlı olmuştur: Bütün felsefenin başlangıcı θαυμαζειν, yani olduğu gibi olan her şeye karşı duyulan "merak"tır. Yunan "teori"si başka her şeyden daha fazla bu tutumun bir uzantısı ve Yunan felsefesi başlangıçtaki bu merak halinin seçikleştirilmesi ve kavramsallaştırılmasıdır. Bu merak yetisi bazılarını yığından ayırır; yaşamlarını bu hale adamak onları insan işlerine yabancılaştırır. O nedenle Aristo Platon'un idealar kuramını benimsemez, hatta Platon'un ideal devletini reddeder. Ama yine de, sadece "teorik yaşam tarzı"nı (βιοσ θεωρητικος) insan işlerine adanmış bir yaşamdan (βιος πολιτικος [siyasal yaşam, yurttaşça yaşam]) ayırarak değil –bu yaşam tarzları arasında ilk hiyerarşik düzeni kuran *Phaedrus*'da Platon olmuştur–, ama bu ayrımda zımnen varolan hiyerarşik düzeni tabii bir durum olarak kabul etmek suretiyle de Platon'un has takipçilerinden olmuştur. Bizim bağlamımız açısından mesele sadece düşüncenin eylem üzerinde egemenlik kurduğunun, eyleme ilkeler koyduğunun, böylelikle eylemin kurallarının kaçınılmaz olarak düşünce deneyimlerinden türetildiğinin varsayılması değildir. Asıl önemli olan βιοι, yani etkinlikleri yaşam tarzlarıyla özdeşleyerek, bu egemenlik ilkesinin insanlar arasına da yerleştirilmesidir. Tarihsel olarak bu durum Sokratik okulun siyaset felsefesinin nişanesi haline gelmiştir. Oysa ki Polis'te düşünce ile eylem arasında böyle bir ikilemin doğmasından en büyük endişeyi duyan ve önünü almaya çalışan kişinin bizzat Sokrates olması, son derece ironik bir durumdur.

Demek ki yöneten ve yönetilenlere göre bir otorite kavramı oluşturmaya yönelik ikinci bir teşebbüs Aristo'nun siyaset felsefesinde karşımıza çıkmaktadır; her ne kadar

Aristo temelden farklı bir yaklaşım tutturmuş olsa bile, siyasi düşünce geleneğinin gelişimi açısından bu da en az birincisi kadar önemli olmuştur. Aristo için aklın ne diktatoryal ne de tiranik özellikleri vardır ve insan işlerini bir kerede ve sonsuza dek yoluna koyabilecek bir filozof-kral da sözkonusu değildir. "Her siyasi teşekkülün yöneten ve yönetilenlerden oluştuğunu" söylemesindeki neden, uzmanın uzman olmayan karşısında sahip olduğu üstünlük değildi. O da örneklerini imalat alanından alırken, eylemek ile yapmak arasındaki ayrımın farkındaydı. Görebildiğim kadarıyla Aristo insan işlerini nizama sokmak amacıyla, "birinin payına yönetmek, diğerine yönetilmek düşen gençler ile yaşlıları .....birbirinden ayıran doğa"ya başvuran ilk kişidir.[22]

Yüzyıllar boyu tekrarlana tekrarlana bayağılaştığı için bu argümanda yanıltıcı bir basitlik vardır. Bu yüzden Aristo'nun *Politika*'da da yer alan kendi Polis tanımıyla çelişkiye düştüğü genellikle gözden kaçırılır: "Polis, potansiyel bakımdan en iyi yaşam uğruna eşitlerin kurduğu bir topluluktur".[23] Polis'teki egemenlik anlayışı Aristo için ikna edici olmaktan öylesine uzaktır ki, en tutarlı ve kendiyle en az çelişkiye düşen büyük düşünürlerden biri olarak Aristo kendini argümanıyla kayıtlı hissetmemiştir. O nedenle (en yakın tilmizlerinden biri tarafından yazılmış ama sözde-Aristocu bir risale olan) *Economics*'in başında, bir siyasi topluluk (Polis) ile özel hane (oikia) arasındaki temel farkın, ikincisinin bir "monarşi" yani tek adam yönetimi olmasında, oysa Polis'in tam tersine "çok sayıda yöneticiden meydana gelmesi"nde yattığını okuduğumuzda şaşırmamak gerekiyor.[24] Bu karakterizasyonu anlamak

22 *Politika*, 1332b12 ve 1332b36. Genç ve yaşlı olanlar arasındaki ayrım Platon'a kadar gider; bkz. *Devlet*, 412 ile *Yasalar*, 690 ve 714. Doğaya başvuru Aristocudur.

23 *Politika*, 1328b35.

24 *Economics*, 1343a1-4.

için öncelikle "monarşi" ile "tiranlık" kelimelerinin eş anlamlı olarak kullanıldığını ve her ikisinin de krallıkla kesin bir karşıtlık içinde bulunduğunu; sonra da Polis'in "çok sayıda yöneticiden oluşma" özelliğinin, alışkanlıkla tek adam yönetiminin karşısına çıkartılan oligarşi, aristokrasi ya da demokrasi gibi çeşitli yönetim biçimleri ile hiçbir ilgisi olmadığını hatırlamak gerekiyor. Burada geçen "çok sayıda yönetici"den kasıt, kentin kamusal-siyasi alanının oluşumuna katılmadan önce evde kendilerini "monarklar" olarak kuran hane reisleridir. Yönetmek olgusunun kendisi ve yönetenler ile yönetilenler arasındaki ayrım, siyasi alanı önceleyen bir alana aittirler ve siyasi alanı hanenin "ekonomik" alanından ayıran şey, Polis'in eşitlik ilkesine dayanması ve yönetenler ile yönetilenler arasında herhangi bir farklılaştırma tanımamasıdır.

Bizim bugün özel alan ile kamu alanı diyebileceğimiz şeyler arasında bu ayrımı yapmakla Aristo, "Polis her bireye...özel yaşamının dışında ikinci bir yaşam tarzı, *bios politikos* verdiği" için "her yurttaşı iki varoluş düzenine ait" gören zamanın Yunan kamu kanaatine sadece seçik bir ifade kazandırmaktadır.[25] (Aristo *bios politikos*'a "iyi yaşam"der ve içeriğini yeniden tanımlar; genel Yunan görüşüyle çelişen, alanlar arasındaki farklılaştırma değil, bu tanımdır). Bu iki varoluş düzeni de insani birarada yaşama biçimlerini oluşturur, ama maişetin temini ile bireyin hayatını idame ettirmesi ve türün bekası için fiziki zorunlulukların üstesinden gelinmesi yalnızca hane topluluğuna ait bir meseledir. Bireysel olsun türsel olsun yaşamın korunmasına yönelik bu ihtimamın modern yaşamdan karakteristik farkı, sadece hanenin özel alanına ait olmasındadır; oysa Polis içerisinde insan/erkek, bugünkü dille bireysel bir şahsiyet olarak, κατ αριθμον olarak ortaya çıkabilmekteydi.[26] Yaşayan

25 *Jaeger, a.g.e.*, cilt I, s. 111.

26 *Economics*, 1343b24.

canlılar olarak, konu yaşamın sürdürülmesi ve korunması olduğunda insanlar zorunlulukla karşı karşıyadırlar ve onun doğal güdülemesine tabidirler. Siyasi "iyi yaşam" başlamadan önce zorunluluğa egemen olmak gerekir ve bu da ancak [başkaları üzerinde] tahakkümle sağlanabilir. O yüzden "iyi yaşam"ın özgürlüğü, zorunluluğun tahakküm altına alınmasına bağlıdır.

Demek ki zorunluluğa egemen olmak, yaşamın zorunluluklarını denetim altına alma amacına matuftur. Ama bu tahakküm, ancak özgür insanları zorunluluklarla icbar edilme derdinden kurtaran başkaları (köleler) üzerinde denetim kurmakla ve onlara şiddet uygulamakla sağlanabilirdi. Polis'in yurttaşı olan özgür insan/erkek, yaşamın fiziki zorunluluklarının güdümünde olmadığı gibi, başkalarının insan yapımı şiddetine de hedef oluşturmaz. Siyasal alanın özgürlüğü, hayatta kalıp yaşamanın bütün temel gerekliliklerine egemen olunduktan, böylelikle tahakküm ve boyun eğme, buyruk ve itaat, yönetmek ve yönetilmek, içeriğinde yer almadıkları bir siyasi yaşamın kurulmasının ön koşulları haline getirildikten sonra başlar.

Kendisinden önce Platon'un yaptığı gibi Aristo'nun da kamu işlerinin görülme usullerine ve Polis yaşamına, şüphesiz son derece iyi siyasi nedenlerle bir tür otorite sokmak amacını taşıdığı kesindir. Ancak Aristo da yöneten ile yönetilen, buyruk veren ile itaat eden arasında varolan ayrımın siyaset alanına sokulmasını akla uygun hale getirmek için iğreti bir çözüme başvurmak zorunda kalmıştır. Yine tıpkı Platon gibi Aristo da örneklerini ve modellerini yalnızca siyaset öncesi bir alandan, hanenin özel alanından ve bir köle ekonomisinin deneyimlerinden alacaktır. Başka bir yerde açıkladığı gibi yalnızca hane topluluğu içindeki yaşam ve davranışlar için geçerli olan bu ölçütleri Polis içerisindeki yaşama ve eylemlere uygulamaya kalkması, Aristo'nun bariz şekilde çeliş-

kili önermeler ileri sürmesine neden olmuştur.Daha önce zikrettiğimiz, yönetenler ile yönetilenler arasındaki farklılaşmanın gençler ile yaşlılar arasındaki doğal farklılıktan ileri geldiğini belirttiği *Politika*'daki ünlü örnekte bile bu tutarsızlığı görmek mümkündür. Zira bu örnek kendi başına Aristo'nun argümanını kanıtlamaya hiç uygun değildir. Yaşlılar ile gençler arasındaki ilişki özünde eğitime dayalı bir ilişkidir ve bu eğitim de şimdinin yöneticilerinin geleceğin yöneticilerini eğitmesinden ibarettir. Burada bir yönetim olgusu varsa bile bu, siyasi egemenlik biçimlerinden tümüyle farklıdır; çünkü yalnızca zamanla ve maksatla sınırlı olmakla kalmayıp, potansiyel olarak eşit kişiler arasında cereyan etmektedir. Bununla birlikte eğitimin egemenlik ile ikame edilmesinin son derece kapsamlı sonuçları olmuştur. Bu sayede yöneticiler birer eğitici gibi davranmışlar, eğiticiler de yönetmekle itham edilmişlerdir. Örnekleri eğitim alanından almak, siyaset açısından son derece münasebetsiz bir durumdur; bu, bugün olduğu gibi o zamanlar için de geçerlidir. Siyaset alanında karşımıza çıkan kişiler daima eğitim çağını geçmiş kimselerdir ve siyaset ya da kamu işlerinin görülmesine katılma hakkı, eğitimin bittiği yerde başlar. (İster bireysel ister toplumsal olsun yetişkin eğitiminin kişiliğin oluşumu, tam gelişmesi ya da zenginleşmesi açısından büyük önem taşıması mümkündür. Ama eğer kamu işlerine katılmak için gerekli olan fakat bir şekilde gençken edinilememiş teknik gerekliliklerin sağlanması gibi bir amaç güdülmüyorsa, yetişkin eğitiminin siyaset açısından bir anlamı olamaz.) Oysa eğitimde bunun tam tersine karşımızda daima henüz eşit olmayan ve onun için hazırlanma aşamasında bulunan, dolayısıyla siyasete girmelerine izin verilmesi mümkün olmayan kişiler vardır. Her şeye rağmen Aristo'nun örneği gayet münasebetlidir, çünkü çocuk eğitimi ve yetiştirilmesinde "otorite" gereği, başka her şeyden çok daha

akla uygun ve anlaşılır bir durumdur. O yüzden zamanımızda bu son derece sınırlı ve siyasetle ilgisi bulunmayan otorite türünü bile ortadan kaldırma isteklerine rastlamamız oldukça manidardır.

Siyasi bakımdan otoritenin bir eğitim niteliği kazanması ancak Romalılar gibi, genç kuşakların ataları, tanım gereği *maiores* yani "büyük adamlar"ı her koşulda örnek almaları gerektiğini varsaymakla mümkündür. Bu temel kanaat olmadan, siyasi alana otorite aracılığıyla eğitim modelinin dayatıldığı her yerde (ki bu hiç de ender bir durum olmadığı gibi, muhafazakar argümanın başlıca dayanak noktasını teşkil eder) bu model esasen gerçek ya da niyet edilen egemenlik iddialarını gizlemeye ve aslında tahakküm kurmak isterken eğitirmiş gibi yapılmasına hizmet etmiştir.

Yunan felsefesinin Polis'in bozulmasını önleyecek ve filozofun yaşamını garantiye alacak bir otorite kavramı bulmak için gösterdiği devasa çabalar, Yunanın siyasi yaşam alanında dolaysız siyasi deneyimlere dayanan bir otorite bilinci bulunmadığı gerçeğine son vermiştir. Sonraki kuşakların otoritenin muhtevasını anlamasını kolaylaştıran bütün prototipler, mutlaka uzman olmayı gerektiren, ideasına uygunluğun en yüksek ölçüt tutulduğu "yapma"dan ve sanat alanından veya özel hane topluluğundan doğan tamamen siyaset dışı deneyimlerden alınmışlardır. Sokratik okul geleneğimiz üzerindeki en büyük etkisini bu siyasi olarak belirlenmiş veçhede göstermiştir. Hatta bugün bile Aristo'nun insanı özünde söz/konuşma ya da akılla donatılmış siyasi bir varlık olarak tanımladığına (oysa bu, siyasi bağlama ait bir tanımdı) ya da Platon'un idealar kuramının özgün anlamını *Devlet*'de ortaya koyduğuna (oysa tersine Platon burada sözkonusu kuramını siyasi nedenlerle değiştirmişti) inanıyoruz. Şayet Romalılar o usanmaz otorite ve gelenek arayışları sırasında bu felsefeyi devralıp, teori ve düşünce ile ilgili bütün mevzular-

da en yüksek otorite olarak tanımaya karar vermemiş olsalardı, bütün görkemine rağmen Yunan siyaset felsefesinin kendinde içkin olarak taşıdığı o ütopik vasfı yitirmesi işten bile olmazdı. Ama Romalılar bu bütünleştirmeyi gerçekleştirme gücünü Roma Cumhuriyeti'nin siyasi yaşamında gerek otoritenin gerekse geleneğin zaten tayin edici bir rol oynamış olmasından almışlardır.

IV

Roma kentinin kuruluşuna atfedilen kutsallık, Cumhuriyetin kurulmasından imparatorluk çağının sonuna kadar Romanın siyasi yaşamının merkezinden hiç eksik olmamıştır. Bu kutsallığın anlamı şuydu: Bir kere kurulmuş bir şey, bütün gelecek nesiller için bağlayıcıdır. Siyasi yaşama girmek demek, evvela Roma Kentinin temellerini muhafaza etmek, korumak anlamına gelmekteydi. Bu yüzden Romalılar kolon yerleşmelerinde bu ilk Polis'in [Roma] kuruluş edimini yinelemekten uzaktılar; onun yerine İtalya'nın, sonra da Batı dünyasının tümü Roma tarafından birleştirilip, sanki bütün dünya onun hinterlandından ibaretmişcesine Roma idaresine dahil edilinceye kadar bu ilk kuruluşa eklemelerde bulundular. Başından sonuna dek Romalılar bu biricik kentin coğrafi yerine bağlı kaldılar ve Yunanlılardan farklı olarak acil bir durum peydah olduğunda ya da nüfusun aşırı çoğaldığı zamanlarda "Git ve yeni bir kent kur, çünkü nereye gidersen git daima bir Polis olacaksın" diyemediler. Yunanlıların değil ama Romalıların kökleri gerçekten toprağa bağlıydı; *patria* [vatan] kelimesi de bütün anlamını Roma tarihine borçludur. Yunanlılar için neredeyse beylik bir deneyim olagelmiş yeni bir siyasi teşekkül kurma işi, Romalılar için kendi tarihlerinin tekrarlanamaz, merkezi, ta-

yin edici, benzersiz bir olayını meydana getirmiştir. Romanın en güçlü ilahlarından Janus, başlangıc(lar)ın tanrısıdır (ki biz de bugün hâlâ yeni yıla onunla başlarız,* Minerva ise hatırlayışın tanrısı.

Romanın kuruluşu *–tanta molis erat Romanam condere gentem–* ("Romalıları bir araya toplamak için çekilen onca zahmet"), Vergilus'un *Aeneas* destanında sürekli tekrarlanan bir temadır; bütün sürüklenenler, acı çekenler sonunda muratlarına ererler: *dum conderet urbem* ("kenti kurarlar"). Homeros'un diliyle ifade edersek, sanki Hektor'un ruhu Troya'nın yıkıntılarından sağ kurtulmuş ve İtalya toprağında yeniden canlanmış gibidir. Bu kuruluş ile en az onun kadar gayri Yunani olan ev ve ocağın kutsallığı inancı, Roma dininin siyasi içeriğini oluşturur. Dindarlığın** tanrıların kendilerini dolaysızca göstermelerine bağlı olduğu Yunanistan'dan farklı olarak burada din, kelime anlamıyla *re-ligare*;[27] yani, temelleri atan, taşı koyan, ebedi kenti kuran o muazzam, neredeyse insan üstü, dolayısıyla efsanevi çabaya

(*) Arendt yılın ilk ayı olan Ocak ayının (İngilizcesi january) *Janus*'dan geldiğini belirtiyor – ç.n.

(**) Gerek "piety/pietas" kavramına getirdiği açıklık nedeniyle, gerekse Arendt'in bu bölümde anlattıklarının neredeyse bir özeti sayılabileceği için Azra Erhat'ın Mitoloji Sözlüğü'nde "Aineias" maddesinde "pietas" ile ilgili yazdığı pasajı aktarmak yerinde olacaktır: "Pius Aenas (dindar Aenas) diye anılan kahramanın tutum ve davranışı Homeros destanlarındaki yiğitlerinkinden farklıdır. "Pietas" diye tanımlanan kavram, dine saygıyı da aşan bir erdemdir. Ogustüs'ün ve Ogustüs çağı insanının ülkü bildiği geçmişe, geçmişin değerlerine bağlılık, ulusal tarih ve kültüre sonsuz saygı ile onu soylulaştırmak için başka, yabancı da olsa benimsenen kaynaklara bağlama çabası, kültüre hizmet için en büyük örnekleri gözönünde tutarak yaratıcılıkla onlara ulaşma amacı ve bu uğurda sonsuz bir sorumluluk duygusu, bütün bunlar "pietas" denilen kavramın içerdiği ve Aeneis destanında canlandırılan Aeneas tipinin tam bir başarıyla simgelediği erdemlerdir". (Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi).

27 *Religio* [din] kavramı, Çiçero tarafından *religare* kavramından türetilir. Biz burada sadece Romalıların kendileri hakkındaki siyasi yorumları ile ilgilendiğimizden, bu türetimin etimolojik bakımdan doğru olup olmadığı sorununu ele almıyoruz.

bağlı olmak, ona ödev duygusuyla bağlanmak anlamına gelir.[28] Dindar olmak geçmişe sıkı sıkıya bağlı olmaktır, onun için geçmiş olayların büyük yazıcısı Livy şöyle der: *Mihi vetusta res cribenti necio quo pacto antiquus fit animu set quaedam religio tenet* (Geçmiş olayları kaydederken hangi bağdır aklımı yaşlandıran, hangi *din*dir *(religio)* (beni) saran, bilmiyorum").[29] Bu yüzden dini ve siyasi etkinlikler neredeyse özdeş görülebilmiş ve Çiçero şu sözleri söyleyebilmiştir: "Başka hiçbir alanda insani mükemmellik tanrıların *(numen)* yoluna, yeni topluluklar kurmak ve kurulmuş olanları da korumakta olduğu kadar yaklaşamamıştır".[30] Kuruluşun kendisinin dinsel bir bağlayıcı gücü vardır; çünkü kent de halkın tanrılarına kalıcı bir ev sunmaktaydı. Bu bakımdan da Romalılar, ölümlülerin kentlerini koruyan, zaman zaman insanların arasında otursalar da insanlardan uzakta Olimpos Dağında kendilerine ait evleri olan tanrılara sahip Yunanlılardan farklıydılar.

İşte "otorite" kavramı ve kelimesi ilk olarak bu bağlamda ortaya çıkmıştır. *Auctoritas* kelimesi *augere* fiilinden, yani "çoğaltmak/arttırmak"tan gelir; otoritenin veya otorite sahibi olanların durmadan çoğalttıkları şey, bu kuruluştur. Otorite sahibi olanlar; yaşlılar, Senato, ya da soyları her şeye kaynaklık eden temeli atmış olanlardan, bu nedenle Romalıların *maiores*, "atalar" dedikleri kimselerden indiği ve onlara intikal (gelenek) ettiği için otorite elde etmiş olan *patres*'tir (babalar). Yaşayanların otoriteleri, Plinus'un dediği gibi artık yaşayanlar arasında bulunmayan kurucuların otoritesine *(auctores imperii Romani conditoresque)* dayanır ve

28 Bakınız; Çiçero, *De Re Publica*, III, 23. Romalıların, Roma Kenti'nin ebediliğine olan inançları için bkz. Viktor Poeschle, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, 1936.

29 *Annals*, kitap 43, bölüm 13.

30 *De Re Publica*, 1, 7.

bu yüzden türevseldir. İktidarın *(potestas)* tersine otoritenin kökleri geçmiştedir, ama bu geçmiş de kentin günlük yaşamında kendini en az yaşayanların gücü, kudreti kadar hissettirir. Ennius'un kelimeleriyle, *Moribus antiquis res stat Romana virisque.*

Otorite ile ne kastedildiğini daha somut olarak anlamak için, *auctores* kelimesinin *artifices*'in, yani gerçek inşacı ve yapıcıların zıt anlamlısı olarak da kullanılabileceğini belirtmekte fayda var; özellikle *auctor* kelimesi,"yaratıcı" ile aynı şeyi ifade ettiğinde durum budur. Yeni bir tiyatronun açılışı vesilesiyle yaptığı konuşmada Plinus sorar; kime daha çok hayranlık duyulmalı: Yapana mı, yaratıcıya mı, mucide mi yoksa icada mı? Tabii ki cevap her iki durumda da ikincisidir. Burada yaratıcı, [tiyatroyu] inşa eden değil, bütün bu girişimin ilhamını içinde duyan kimsedir; o yüzden binada, binayı yapanın ruhundan ziyade yaratıcının ruhu temsil olunmaktadır. Sadece binayı yapmış olan *artifex*'den farklı olarak yaratıcı o binanın gerçek "faili"dir, yani kurucusudur; bu yaptığıyla Kenti "çoklaştıran"ların arasına katılmıştır.

Bununla birlikte *auctor* ile *artifex* arasındaki ilişki asla buyruklar veren efendi ile bunları yerine getiren köle arasındaki gibi (Platoncu) bir ilişki değildir. Otorite sahiplerinin en göze çarpan özellikleri güç sahibi olmamalarıdır. *Cum potestas in populo auctoritas in senatusit:* "İktidar halktan, otorite Senatodan gelir".[31] Otoritede, yani Senato'nun [ilk kuruluş] üzerine siyasi kararlar ilave etmek suretiyle yapılan büyütmede bir iktidar unsurunun bulunmadığı düşüncesi (ki bu durum Montesquieu'nun, hiçbir gücü *(en quelque façon nulle)* olmadığını belirtmesine rağmen yine de anayasal yönetimlerde en yüksek otoriteyi oluşturan yargı koluyla büyük benzerlik arzetmektedir), bize oldukça kaypak ve belir-

31 Cicero, *De Legibus*, 3, 12, 38.

siz gelmektedir.[32] Mommsen bu durumu"daha çok öğüt, daha az buyruk; ama kimsenin duymazdan, bilmezden gelemeyeceği bir öğüt" olarak tarif ediyor. Dolayısıyla şöyle bir şey varsayılmaktadır: "Çocuklar gibi halkın da istek ve eylemleri hata ve yanılgılara açıktır, o yüzden yaşlılar heyetinin onayı ve katkısı gerekir)."[33] Yaşlıların "katkısı"ının otoriter niteliği, kendilerine kulak verilmesi için ne buyruk biçimine sokulmaya ne de harici bir zorlamaya ihtiyaç duyan, salt öğüt olmasından ileri gelir.[34]

Bu otoritenin sahip olduğu bağlayıcı gücün, gelecekte olayların nesnel gidişatı hakkında işaretler veren Yunan orakllarından farklı olarak, sadece insanların almış olduğu kararlara tanrıların onayı olup olmadığını gösteren kehanetlerin *(auspices)* dinsel mahiyetli bağlayıcı güçleriyle yakından ilişkisi vardır.[35] Tanrılar insanlar üzerinde değil, insanlar arasında otorite sahibidirler: Onlara yol göstermez, eylemlerini olumlar ve "katılır"lar; "bütün ***kehanetlerin*** kaynağının, Romulus'a kenti kurma otoritesini verirken tanrıların göndermiş olduğu ilk işaret olması gibi,[36] bütün otorite de kaynağını bu kuruluştan alır; her eylemi Roma tarihinin bu kutsal başlangıcına bağlar ve deyim yerindeyse tek tek anları geçmişin ağırlığına katar. O yüzden bu ağırlığı taşıma yetisi, *gravitas*, Romalı karakterinin başlıca vasfı haline gelmiş, Cumhuriyette otoriteyi temsil eden Senato da –Likurgus'un

32 *Esprit des Lois*, kitap XI, bölüm 6.

33 Mommsen'in *Römisches Staatsrecht*'indeki otorite tartışmasının önemine dikkatimi çeken Profesör Carl J. Friedrich oldu. Bkz. s. 1034, 1038-1039.

34 Bu yorum ayrıca "birilerine öğüt vermek" anlamına gelen Latince *alicui auctorem esse* deyişince de desteklenmektedir.

35 Bakınız; Mommsen, *a.g.e.*., 2. baskı, cilt I, s. 73 ve devamında. Çevrilmesi pek mümkün olmayan ve eylemde bulunmanın ilahi yanları yanında "ilahi buyruk" anlamına da gelen Latince *numen* kelimesi, olumlayıcı jest anlamına gelen *nuere* kelimesinden türetilmiştir. Bu anlamda tanrıların buyrukları ile insan işlerine bütün müdahaleleri, insan eylemini onaylayıp onaylamamakla sınırlıdır.

36 Mommsen, *a.g.e.*., s. 87.

Hayatı'nda Plutarkos'un dediği gibi– "bir gemide her şeyin tam dengede olmasını sağlayan safra gibi, iskandil gibi" çalışabilmiştir.

Demek ki eskilerin yarattığı emsaller, ataların işleri ve bunlardan doğan teamül her zaman bağlayıcı olmuştur.[37] Meydana gelen her şey bir örneğe dönüştürülmüş ve *auctorita maiorum* günlük davranışlar için otoriter modellerle, siyasi ahlak ölçütleriyle bir tutulmuştur. Romalıların yaşlılığı, salt yetişkinlikten farklı olarak insan yaşamının doruk noktası saymalarının nedeni daha çok budur; yoksa ne yaşlı kişinin atalara ve geçmişe daha yaklaşmış olması ne de yaşlıların hikmet ve deneyim sahibi olmasıdır. Bizim "büyüme"kten anladığımız, "geleceğe doğru bir gidiş"tir; oysa Romalılar büyümenin geçmişe doğru olduğunu düşünürlerdi. Şayet bu tutumu otoritenin oluşturduğu hiyerarşik düzenle ilişkilendirmek ve bu hiyerarşiyi muhayyilemizde şu bizim piramid imgesine göre canlandırmak istersek, durum şunun gibidir: Piramidin tepesi yeryüzünün üzerindeki (ya da Hıristiyanlıkta olduğu gibi altındaki) bir göğe değil de, dünyevi bir geçmişin derinliklerine doğru uzanır.

Esasen siyasi olan bu bağlam içerisinde geçmiş, gelenek aracılığıyla takdis edilir. Gelenek, geçmişi, kutsal kuruluşu yaratmış ve ona tanıklık etmiş olan ataların vasiyetinin kuşaktan kuşağa devredilmesiyle ve yüzyıllar boyunca otoriteleriyle bu vasiyete yaptıkları eklemelerle bulunarak muhafaza etmiştir. Bu gelenek kesintiye uğramadığı sürece otorite de eksilmemiştir; ve otoritesiz, geleneksiz, kabul edilmiş kadim ölçütler ve modeller olmaksızın, kurucu babaların him-

37 Yine şunlara bakın: Misallere ya da seleflere sahip olmak anlamında *auctores habere*; atalara öykünmeyi anlatan *auctoritas maiorum*; Roma hukukunda tasarruftan kaynaklanan mülkiyet haklarını ifade etmek için kullanılan *usus et auctoritas* gibi Latince deyimler. Önemli kaynakların çok yararlı bir derlemesi yanında, bu Roma ruhunun mükemmel bir sunumu için bkz. Viktor Poeschl, *a.g.e.*, özellikle s. 101 ve devamı.

metine mazhar olmadan harekete geçmek anlaşılır şey değildir. Düşünce ve idealarla ilgili konulardaki otorite ve manevi gelenek anlayışı da siyasi alandan türetilir; o yüzden özünde türevseldir –tıpkı Platon'un akıl ve ideaların siyaset alanındaki rollerine ilişkin yaptığı kavramsallaştırmanın felsefe alanından türetilmesinde, beşeri maslahat alanı açısından türevsel bir nitelik taşımasında olduğu gibi. Ama Romalıların düşünce ve idealar ile ilgili konularda da kurucu babalara ve otorite sahibi örneklere ihtiyaç hissetmiş ve Yunanistan'daki büyük "atalar"ı teoride, felsefede ve şiirde kendilerine otorite olarak almış olmalarının tarihsel önemi vardır. Yunanlı büyük yazarlar, Yunanlıların değil Romalıların elinde birer otorite haline gelmişlerdir. Platon'un ve Platon'dan önce ve sonra başkalarının Homeros'u ele alış tarzları, Romalıların anlayacağı iş değildi; bir Romalı filozof, Parmenides'in öğretisiyle yolları ayırırken (*Sofistler*'de*) Platon'un söylediği sözlerde olduğu gibi "elini (manevi) babasına kaldırmaya" cüret edebilsin, olacak iş değildir.

İdeaların siyasi yaşama uygulanmasındaki bu türevsel özellik, Platoncu siyasi düşüncenin Batılı siyaset teorisinin kökenini oluşturmasını engelleyemediği gibi, otorite ile geleneğin manevi konulardaki türevsel özelliği de, tarihimizin uzunca bir bölümünde onların Batı felsefi düşüncesinin başat özelliği olmasını engellememiştir. Her iki durumda da siyasi köken ve teorilere temel teşkil eden siyasi deneyimler; siyaset ile felsefe, yurttaş ile filozof arasında başlangıçta yeralan çelişki, en az Roma'nın din, otorite ve gelenek üçlüsünün meşruiyet kaynağı olan kuruluş deneyimi kadar unutulup gitmiştir. Bu üçlü kudretini, "dini" bağların insanları gelenek aracılığıyla bağladığı otoriter başlangıcın yükümleyici gücüne borçludur. Roma'nın bu üçlüsü sadece cumhuriyetin imparatorluğa dönüşmesi sırasında da varlığını koru-

(*) Bkz. Platon, *Diyaloglar 2* içinde yeralan "Sofist" diyaloğu, Remzi Kitabevi – ç.n.

makla kalmadı, *pax Romana*'nın [Roma Barışı] Romalı temeller üzerinde Batı uygarlığını yarattığı her yere nüfuz etti.

Roma ruhunun olağanüstü kudreti ve dayanıklılığı –ya da siyasi teşekküllerin yaratılmasında kurucu ilkeye duyulan olağandışı güven– hayati bir sınamadan geçmiştir; Roma İmparatorluğunun yıkılmasından ve Roma'nın siyasi ve manevi mirasının Hıristiyan Kilisesine geçmesinden sonra kendisini daha da güçlü biçimde duyurmuştur. Tamamen gerçek dünyevi bir görevle karşı karşıya kaldığında Kilise öylesine Romalı oldu ve siyasi meselelerde kendisini öylesine Roma düşüncesine uydurdu ki, İsa'nın ölümünü ve yeniden dirilişini yeni bir kuruluşun mihenk taşı olarak ilan etti ve onun üzerinde muazzam kalıcılığa sahip yeni bir insani kurum inşa etti. Öyle ki Büyük Konstantin'in imparatorluğun çöküşü karşısında "en güçlü tanrı"nın himmetini sağlamak üzere Kilise'ye başvurmasıyla Kilise; Hıristiyan imanının ilk yüzyıllarda başa bela olmuş, Yeni Ahit ile erken dönem Hıristiyan yazılarında çok ön plana çıkmış olan ve alt edilemezmiş gibi görünen siyaset ve kurumsallık karşıtı eğilimlerinin üstesinden gelebilme gücünü kendinde buldu. Roma ruhunun zaferi gerçekten de bir mucizeyi andırmaktadır; her şey bir yana Kiliseye "ne Romanın ne de yerel idarelerin Kilise mensubu insanlara verebildiği yurttaşlık duygusunu kazandırabilme" imkânını veren oydu.[38] Ancak Platon'un ideaları siyasallaştırması nasıl Batı felsefesini değiştirmiş ve felsefi akıl kavramını belirlemişse, Kilisenin siyasallaşması da Hıristiyan dinini değiştirmiştir. Artık bir inananlar topluluğu ve bir kamu kurumu olarak Kilise'nin temelini (her ne kadar bu iman içeriğini muhafazaya devam ediyor olsa bile) yeniden dirilişe olan Hıristiyan imanı veya Tanrı'nın emirlerine gösterilen Yahudi itaati değil, tespit edilmiş tarihsel bir vaka olarak Nazarethli İsa'nın doğumuna, ölümüne, ezcüm-

38 R.H. Barrow, *The Romans*, 1949, s. 194.

le yaşamına ve yeniden dirilişine edilen tanıklık oluşturmaktaydı.[39] Bu olayın tanığı olan Havariler, Kilisenin sahip olduğu otoritenin kendilerinden devşirildiği, tanıklıkları gelenek yoluyla kuşaktan kuşağa devredilen "Kilise babaları" haline geldiler. Ancak bu gerçekleştikten sonradır ki Hıristiyan imanının sadece post-Hıristiyan anlamda değil, antik anlamda da bir "din" halini aldığı söylenebilir; ancak o zaman –ne denli büyük olursa olsunlar salt inananlar grubundan ayrı olarak– bütün dünya Hıristiyan olabilirdi. Roma İmparatorluğunun –dünyevi kamu işleri alanına deyim yerindeyse lanetler yağdıran ve gizli kalmaya ve gizlide yaşamaya yeminli– en güçlü düşmanları, bir kere daha yeni ve eski tuhaf bir dini huşu karışımı olan *(religare)*, imanları içinde dünyevi bir vaka olarak anlaşılabilecek, dünyanın gerisin geri bağlanabileceği yeni bir dünyevi başlangıca dönüştürülebilecek bir şey keşfettikleri için, Roma ruhu Roma imparatorluğunun uğradığı felaketten sonra da varlığını sürdürebilmiştir. Bu dönüşüm büyük ölçüde Romalıların sahip olduğu yegane büyük filozof olan Augustine tarafından tamamlanmıştır. Felsefesinin omurgasını teşkil eden *Sedis animi est in memoria* (aklın tahtı hafızadır) sözleri, çok açık bir biçimde Yunan felsefesi ve kavramlarının ezici baskısı altındaki Romalıların asla ulaşamadığı tamamen Romalılara özgü bir deneyimin kavramsal seçikleştirilmesini ifade eder.

Roma Kentinin kuruluş olgusu kökten farklı bir muhtevada da olsa –ki hiç şüphesiz öyledir– Katolik Kilisesinin kuruluşunda bir kere daha yinelenme imkânı bulduğundan, Roma din, otorite ve gelenek üçlüsünü Hıristiyan çağına devredebilmiştir. Bu sürekliliğin en bariz göstergesi belki de

39 Romanın emperyal siyasi hissiyatı ile Hıristiyanlığın benzer bir karışımını, Roma İmparatoru Ogustüs'ü İsa'ya bağlayan Orosius bahsi dolayısıyla Erik Peterson yapmaktadır (*Der Monotheismus als politiches*, Leipzig, 1935). "Burada, Ogustüs'ün bu biçimde Hıristiyanlaştırılmış ve İsa'nın civis Romanus [Romalı yurttaş] haline gelerek Romalılaştırılmış olduğu açıktır" (s. 92).

şudur: Görkemli siyasi kariyerinin ilk basamaklarını tırmanmaya başladığı sırada, 5. yüzyılda Kilise, otorite ile iktidar arasında Romalıların yaptığı ayrımı benimsemiş ve (Roma imparatorluğu devrinde artık halkın elinde olmayıp, emperyal hanedanın* tekeline aldığı) iktidarı bu dünyanın prenslerine bırakarak, eskiden Senato'nun sahip olduğu otoriteyi kendisi sahiplenmiştir. Örneğin 5. yüzyılın sonunda Papa I. Gelasius, İmparator Anastasius'a şöyle yazabilmiştir: "Bu dünyayı esasen iki şey yönetmektedir: Papaların kutsal otoritesi ile krallığın iktidarı".[40] Roma ruhunda gözlenen bu sürekliliğin Batı tarihi açısından iki yanlı bir sonucu olmuştur. Bir yandan kalıcılık/devamlılık mucizesi kendini bir kez daha göstermiştir; öyle ki kendi tarihimizin çerçevesi içinde bakıldığında bir kamu kurumu olarak Kilisenin gösterdiği süreklilik ve devamlılıkla ancak Antikitedeki binlerce yıllık Roma tarihi mukayese edilebilir.

Öte yandan, siyasi alanın saraheten sekülerleşmesini, yani klasik dönemdeki itibarına yeniden kavuşmasını ifade etmekten çok uzak olan kilise ile devlet ayrılığının asıl anlamı şuydu: Siyasal olan, otoritesiyle birlikte, siyasi yapılara kalıcılıklarını, sürekliliklerini ve devamlılıklarını veren unsuru da en azından Batı tarihi açısından yitirmişti. Romalılardan beri böyle bir şey ilk kez oluyordu.

Platoncu kavramların Roma siyasi düşüncesi tarafından tamamen Romaya özgü siyasi deneyimleri anlamak ve yorumlamak maksadıyla kullanılmasına çok erken bir tarihte başlanıldığı doğrudur. Ancak öyle görünüyor ki somut insan işlerini ölçen ve yargılayan Platon'un gözle görünmeyen tinsel ölçülerinin siyasi etkilerini tam anlamıyla göstermeye başlaması, ancak Hıristiyan çağında mümkün olabilmiştir.

(*) Household.

40 Duo quippe sunt ... quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. Migne, PL, cilt 59, paragraf 42a.

Hıristiyan doktrininin Romanın siyasi yapısına uydurulmakta ve bu yapı tarafından soğurulmakta büyük güçlükle karşılaşılan kısımlarının –yani Platon'unkinden farklı olarak yersel alanın üzerinde değil, altında uzanan gerçek manada aşkın bir otoritenin vahyedilmiş emirleri ve hakikatlerinin– Romanın kuruluş efsanesine ancak Platon aracılığıyla dahil edilebilecekleri açıktır. Bu sayede Tanrı kelamını şöyle yorumlamak mümkün olabildi: Sanki Platon'un sezgisel biçimde öngördüğü insan davranışlarının ölçütleri ve siyasi toplulukların [varoluş] ilkesi, sonunda doğrudan vahiy yoluyla açıklanmış ve modern bir Platoncunun deyişiyle sanki başlangıçta Platon'un "gözle görünmeyen ölçü(ler) karşısındaki konumu, bizzat ölçünün vahyedilmesiyle" olumlanmıştı.[41] Katolik Kilisesi Yunan felsefesini doktrinleri ve dogmatik inançları arasına dahil ettiği ölçüde, bir başlangıca ve geçmişteki kuruluşa dayanmayı şart koşan Romanın siyasi otorite kavramı ile Yunanın aşkın ölçüler ve kurallar anlayışını kaynaştırmış oldu. Şimdi insanlar arasındaki bütün davranışlar için ahlaki kurallar ve bütün bireysel kararlara yol gösterecek rasyonel ölçütler; ezcümle özgül ve her yerde varolanın altına sokulup sınıflandırılabileceği bir siyasi düzen gerekiyordu. Bu karışımdan daha büyük bir otoriteye sahip olduğunu ileri sürebilecek, daha uzun erimli sonuçları olan bir başka şey daha bulmak pek mümkün değildir.

O andan itibaren şu anlaşıldı ki (bu aynı zamanda sözkonusu karışımın istikrarlı yapısı hakkında da bir fikir verebilir) Roma üçlüsünü oluşturan din, gelenek ve otorite unsurlarından biri hakkında bile şüphe duyulacak olsa ya da içlerinden biri tasfiye edilecek olsa, diğer ikisi de artık güvenlikte olmayacaktır. Bu anlamda Luther Kilise'nin dünyevi otoritesine meydan okurken ve hiçbir yol göstericiye gerek duymadan bireysel yargılarda bulunurken, din ve geleneğin

41 Eric Voegelin, *A New Science of Politics*, Chicago, 1952, s. 78.

bundan herhangi bir zarar görmediğini düşünmekle hata ediyordu. Aynı şekilde Hobbes ve 17. yüzyıl siyaset kuramcıları, gelenek olmadan otorite ile dinin kurtarılabileceği umudunu boş yere besliyorlardı. Son olarak hümanistler de din ve otorite olmadan Batı uygarlığı geleneğini kesintisiz sürdürmeyi mümkün görmekle yanılmışlardı.

V

Roma'nın siyasi kurumları ile Yunan'ın felsefi idealarının arasındaki bu karışımın siyasi bakımdan en önemli sonucu şu olmuştur: Bu sayede Kilise öte dünyadaki yaşama ilişkin ilk Hıristiyanlığın oldukça müphem ve birbirleriyle çelişen anlayışlarını Platoncu siyasi mitlerin ışığında yorumlayabilmiş ve böylelikle yeryüzünde hak ettikleri karşılığı alamamış iyi ve kötü davranışlara verilecek ödül ve cezalarla ilgili seçik bir sistemi dogmatik bir kesinlik mertebesine yükseltebilmiştir. Bu tam olarak 5. Yüzyılda, bütün günahkarların, hatta (Origenus'un da, Nisa'lı Gregory'nin de öğretilerinde yer aldığı gibi) Şeytanın bile kurtarılması ile ilgili daha önceki öğretiler ile (yine Origen'de olduğu gibi) cehennemdeki işkencelerin "vicdan azapları" şeklinde manevi açıdan yorumlanması gibi hususların sapkın olduklarının açıklanması ile gerçekleşti. Ama bu durum Roma'nın düşüşü, temin edilmiş seküler bir düzenin ortadan kalkması, seküler işlerin Kilise'nin sorumluluğunda olduğu varsayımı ve dünyevi bir güç olarak Papalığın doğuşuyla çakışmaktaydı. Elbette bütün bir Antikite tarihinde halk katında da okur yazarlar arasında da ödül ve cezanın olduğu bir öte dünya ile ilgili görüşler mevcuttu, ama bu yöndeki inançların "sevinçli haberler" ve günahlardan kurtuluşla tutarlılık arzeden ilk hıristiyan yorumunda, ebedi bir cezalandırma ve ebediyen acı çekmek gibi bir tehdit bulunmamak-

taydı. Tersine *descensus ad inferos* [yeraltına iniş], İsa'nın ölümü ile yeniden dirilişi arasında geçirdiği üç gün, yaşayanların ruhlarını ölümden ve cezadan kurtardığı gibi, cehennemi tasfiye etmek, Şeytanı yenmek ve ölmüş günahkarların ruhlarını kurtarmak gibi bir görevle doluydu.

Cehennem doktrininin dinsel olmayan siyasi kökenini tam olarak belirlemekte bazı güçlükler sözkonusudur, zira Hıristiyanlık bu doktrini Platoncu yorumuyla son derece erken bir tarihte dogmatik inançlar kütlesi arasına dahil etmiştir. Bunun neticesinde Platon'un kendisinin de bulanık bir biçimde anlaşılması, birkaç kişiye yönelik olarak ileri sürdüğü ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili tümüyle felsefi tarzdaki öğretisi ile, yığını hedeflediği açık cezalandırmanın ve ödüllendirmenin varolduğu öte dünya hakkındaki siyasi öğretisinin bir tutulması, aynı görülmesi son derece doğaldır. Filozof, kendisi de görünmez bir şey olan (αειδες), o yüzden ölüm insanın görünmez kısmını bedeninden, duyu organlarından kurtardıktan sonra Hadese, görünmezlerin bulunduğu yere (A–ιδης) giden ruh tarafından kavranabilen görünmez şeylerle ilgilenir.[42] Filozofların daima "ölünün ve ölümün izini sürer" gibi görünmelerinin ve felsefeye aynı zamanda "ölümün incelenmesi" denmesinin nedeni budur.[43] Duyu organlarıyla algıladıkları dışında felsefi hakikatle hiçbir deneyimi olmamış kimselerden, bedensiz bir ruhun ölümsüzlüğüne inanmalarını, bu konuda ikna olmalarını beklemek elbette mümkün değildir; Platon onlar için, *Devlet*'de olduğu gibi çoğu zaman argümantasyon/temellendirme sürecini keserek (yoksa *Gorgias*'da olduğu gibi Sokrates'in tartışmadaki hasmı ikna olacağa benzememekte-

42 Görünmez ruh ile geleneksel görünmezlik yeri olan ve Platon'un etimolojik olarak "görünmez olan" diye yorumladığı Hades arasındaki yakınlık için bakınız; *Phaedo* 80.

43 *A.g.e.*, 64-66.

dir), siyasi diyaloglarını sona erdirirken hikâyeler anlatır.[44] Bu hikâyelerden *Devlet*'deki "Er-Miti" en açık olanıdır ve çok büyük bir etki yaratmıştır. Platon ile Hıristiyanlığın 5. yüzyıldaki, bu arada cehennem doktrinini dinen de tasvip eden (öyle ki, o andan itibaren, siyasi risalelerin bilhassa zikretmeye gerek bile duymadıkları ölçüde Hıristiyan dünyasının genel bir özelliği haline gelmiştir) seküler zaferi arasında kalan zaman diliminde –Aristo hariç– bu Platoncu mitin bir taklidiyle neticelendirilmemiş tek önemli tartışma bulmak neredeyse mümkün değildir.[45] Yine Platon ölüm-

---

44 Yasalar istisna tutulursa, Platon'un siyasi diyaloglarının şöyle bir özelliği vardır: Diyalog belli bir yerde kopar ve temellendirme [argümantasyon] işleminden vazgeçilir. *Devlet*'de Sokrat kendisine soru soranları defalarca atlatır; Şaşırtıcı soru, bir eylem tanrıların ve insanların gözünden uzakta yapıldığında bile doğruluğun hâlâ mümkün olup olmaması sorusudur. Doğruluğun ne olduğu ile ilgili tartışma 372a'da durur ve, ancak bu kez doğruluğun değil bilgeliğin ve ευβσιλια'nın [ölçülülük] tanımlandığı 427d'de tekrar başlar. Sokrat ana soruya 403d'de döner ama doğruluk yerine σωφροσυνη'ı tartışır. Daha sonra tekrar 433b'de kaldığı yerden başlar ve hemen, 445d'de ve devamında yönetim biçimleri tartışmasına geçer. Bu, mağara meselinin bütün argümanı tamamen farklı, siyasi olmayan bir düzeye çektiği yedinci kitaba kadar sürer. Burada Glaukon'un sorusuna tatminkar bir cevap alamadığı anlaşılır: Doğruluk bir ideadır ve kavranması gerekir; başka olası bir tanıtlanma şekli yoktur.

Öte yandan Er-Mitinin devreye girmesi ile bütün argüman eski durumuna döner. Bütün mesele, tanrının ve insanların gözlerinden uzak bile olsa doğruluk denen şeyi bulmaktır. Şimdi (612) Sokrat Glaukon'u başlangıçtaki kabulüne geri götürmek ister: Hiç olmazsa argüman uğruna şunun varsayılması gerekmektedir: "Doğru insan yanlış gibi görünebilir ve yanlış da doğru insan gibi görünebilir", öyle ki tanrı olsun insan olsun kimse doğruluğun ne olduğunu tam manasıyla tanımlayamaz. Onun yerine Platon şu varsayımı ileri sürer: "Doğrunun da yanlışın da doğasının ne olduğunu tanrılar bilir". Yine bütün argüman tamamen farklı bir düzeye; bu kez argümanın tamamen dışında kalan yığının düzeyine kayar.

Gorgias'ın durumu da buna benzerdir. Sokrat bu kez de hasmını ikna etmeyi başaramaz. Tartışma, "yanlış yapmaktansa yanlışa katlanmak evladır" Sokratik kanaati etrafında döner. Bu argümanın Kallikles'i ikna edemeyeceği anlaşıldığında Platon bir tür ultima ratio olarak öte dünya ile ilgili mitini anlatmaya koyulur ve bir devletten farklı olarak onu anlatırken çok fazla müstereddid ve çekingen davranması hikâye anlatıcısı Sokrates'in ciddiye alınmadığını gösterir.

45 Platon'un taklit edildiği Çiçero ile Plutark'da olduğu gibi görünüşte ölüm motifine sıkça rastlandığı durumlarda çok açıktır. Çiçero'nun, *De Re Publica*'sının

den sonraki hayat hakkında Yahudiliğin ve erken dönem Hıristiyanlığın spekülasyonlarından farklı olarak, Dante'nin özenli tasvirlerinin gerçek öncüsüdür; çünkü ilk kez Platon'da yalnızca ebedi yaşam ya da ebedi ölüm veya ödül ve cezalara dair son yargı düşüncesini değil, derece derece bedeni cezalarla ilgili ürkütücü, somut görüşlerin yanında cehennem, araf ve cennetin coğrafi olarak ayırdedildiğini de görüyoruz.[46]

Platon'un, *Phaedon* ile *Gorgias* diyaloglarının yanında *Devlet*'in son kitabında da yer verdiği mitlerde tamamen siyasi nitelikli imalarda bulunduğu tartışma götürmez gibi görünmektedir. Felsefi nitelikli "ruhun ölümsüzlüğü" kanaati ile ölümden sonraki hayata duyulan siyasi nitelikli inanç arasındaki ayrım, filozofun en yüksek ideası olarak güzellik ideası ile devlet adamının en yüksek ideası olarak iyi ideası arasındaki, idealar doktrininde yer alan ayrıma paraleldir. Ancak güzel ve iyi idealarının arasındaki kesin ayrım, Platon idealar felsefesini siyasi alana uygularken ve siyasetle ilgili değerlendirmelerinde ikincisini sessizce birincisinin yerine geçirirken bir ölçüde flulaşırken, ölümsüz, görünmez, bedensiz ruh ile acıya duyarlı bedenlerin cezalarını çekecekleri ölümden sonraki hayat arasındaki ayrım için aynı şeyi söyleyemeyiz. Bu mitlerin siyasi karakterde olduğunun en açık göstergesi, aslında bedensel cezadan sözettikleri için Platon'un bedenin ölümlülüğü hakkındaki doktrini ile bariz çelişki içinde olmalarıdır ve Platon bu çelişkiden asla haberdar değildir.[47] Üstelik hikâyelerini anlatmaya başladığında, şim-

---

sonunda anlattığı Somnium Scipionis miti hakkında mükemmel bir değerlendirme için bkz.; Richard Harder, "Über Ciceros Somnium Scipionis" (*Kleine Schriften*, Münih, 1960). Harder burada, Platon'un da Çiçero'nun da Pitagorasçı doktrinleri izlemediğini ikna edici biçimde gösterir.

46 Bu özellikle Marcus Dods tarafından vurgulanmaktadır. *Forerunners of Dante*, Edinburgh, 1903.

47 Bkz., *Gorgias*, 524.

di anlatacağı şeyin hakikat değil, yığını "sanki hakikat" olduğuna ikna edebilmenin en iyi ve mümkün yolu olduğundan [herkesi] emin kılabilmek için apaçık uyarılarda da bulunur.[48] Son olarak ölümden sonra hayat düşüncesinin –özellikle *Devlet*'de–, mağara meselini anlamış ve gerçek yeraltı dünyasının yeryüzündeki hayat olduğunu bilen kimseler için bir anlam taşımadığı son derece açıktır.

Tıpkı bundan bin yıl sonra Kilisenin zamanın hakim inançları ve spekülasyonları arasından dilediğini seçip kimini dogma kimini de sapkın ilan etmesi gibi, Platon'un da ölümden sonra yaşam hakkındaki tariflerinde popüler inançlardan, muhtemelen Orpheusçu ve Pitagorasçı geleneklerden yararlandığına ve bu geleneklere bel bağladığına şüphe yok. Platon ile her ne çeşit olursa olsun takipçileri arasındaki ayrım, bu tür inançlarda içkin olarak muazzam bir siyasi potansiyel bulunduğunu ilk kez Platon'un farkına varmış olmasında yatar. Aynı şekilde Augustine'in cehennem, araf ve cennet hakkındaki özenli öğretileri ile Origenes'in ya da İskenderiyeli Clemens'in spekülasyonları arasındaki ayrım da, Augustine'in (belki ondan önce Tertullian'ın) bu doktrinlerin, gelecekteki hayata ilişkin taşıdıkları spekülatif değerleri bir yana, bu dünyada birer tehdit olarak kullanılabileceklerini anlamış olmasındadır. Bu bağlamda gerçekten de hiçbir şey Platon'un bir kere daha tamamen siyasetin tartışıldığı bir yerde, *Devlet*'de, diyalog kentlerin kurulması bahsine geldiğinde yeni bir kelime olarak "teoloji" kelimesini uydurmasından daha ikna edici, fikir verici değildir.[49] Bu yeni teolojik tanrı ne yaşayan bir tanrı, ne filozofların tanrısı ne de pagan bir ilahdır; o siyasi bir aygıt, "ölçülerin ölçüsü",[50] yani kentler

48 Bkz. *Gorgias*, 522/3 ve *Phaedo*, 110. *Devlet* 614'te Platon.

49 *Devlet*, 524.

50 Vaktiyle *Theology of the Early Greek Philosophers*'da (Oxford, 1947, s. 194n.) Werner Jaeger'in dediği gibi.

kurulurken, yığın için davranış kuralları tespit edilirken uyulacak ölçüttür. Üstelik teoloji, hatta insan adaletinin tereddüt içine düştüğü hallerde, yani ölüm cezasının bile yeterli olmayacağı durumların yanısıra cezadan yakayı kurtaran suçlarda bile bu ölçütlerin nasıl mutlak hale getirileceklerini öğretir. Çünkü Platon'un açıkca ifade ettiği gibi öte dünya hakkında "en önemlisi" şudur: "...kötüler bütün yaptıklarını teker teker ve on kat ödüyorlarmış".[51] Tabii burada Platon bizim anladığımız manada, kutsal metin İncil'deki Tanrı kelamının yorumlanması anlamında bir teolojiden sözetmiyor; onun için teoloji"siyaset bilimi"nin bir parçası, özellikle de birkaç kişiye yığını nasıl yöneteceğini öğreten kısmıdır.

Cehennem doktrininin belirtikleşmesinde başka tarihsel etkenlerin payı olmuş olsa bile, Antikitede bu doktrin birkaç kişinin çıkarına, yığın üzerinde ahlaki ve siyasi kontrolü sürdürmek gibi siyasi bir amaçla kullanılmıştır. Sözkonusuolan nokta her zaman aynıdır: Hakikat doğası gereği kendinden açık ve seçiktir, o nedenle doyurucu bir tamlıkla ispatı ve tanıtlaması yapılamaz.[52] Bu anlamda kendiliğinden açık, görünmez ve argümana gelmez şeyi görecek gözden yoksun olanlar için inanç zorunludur. Platoncu bir dille ifade edersek [seçkin] azınlık yığını hakikat konusunda ikna edemeyebilir, çünkü hakikat iknanın nesnesi olmayabilir, oysa ikna yığınla iştigal etmenin yegane yoludur. Ama sorumsuz şairlerin ve anlatıcıların hikâyeleriyle büyülenmiş yığın, hemen her şeye inanmaya ikna edilebilir; birkaç kişinin bildiği hakikati yığına aktaracak uygun hikâyeler, ölümden sonra başa gelecek ceza ve ödülleri anlatan hikâyelerdir; yurttaşları cehennemin varlığına ikna etmek, onların sanki

---

51 *Devlet*, 615a.

52 Platon'un hakikatin konuşmanın ve argümanın dışında ve ötesinde olduğu yargısı hakkında özellikle *Yedinci Mektup*'a bakın..

hakikati biliyorlarmış gibi davranmalarını sağlayacaktır.

Hıristiyanlık seküler çıkarlardan ve sorumluluklardan uzak kaldığı müddetçe, öte dünya ile ilgili inançları ve spekülasyonları Antikitede olduğu kadar serbest bırakmıştı. Ne var ki bu yeni itikadın saf dini gelişmesi sona erdiğinde ve Kilise de siyasi sorumlulukların farkına varıp üzerine almak istediğinde, Platon'un siyaset felsefesine sebep olan karmaşaya çok benzer bir karmaşayla burun buruna geldi. Bir kere daha insan işlerinden ve ilişkilerinden oluşan, o nedenle tam da özü gereği göreceli gibi görünen bir alana mutlak ölçütler vazetmek gibi bir sorunla karşılaşılmıştı. Bu göreceliliğe tekabül eden olgu şudur: Bir insanın bir diğerine yapabileceği en büyük kötülük onu öldürmek, yani bir gün bir şekilde kendi başına gelecek olana sebebiyet vermektir. Bu sınırlama hakkında cehennem imgelerinde yapılması önerilen "iyileştirme" şudur: Ceza, ilk Hıristiyanlığın günaha en uygun ödül olduğuna kanaat getirdiği "ebedi ölüm"den daha başka bir şey, yani ebediyen acı çekmek anlamına gelmeliydi, ki bununla karşılaştırıldığında "ebedi ölüm" ancak bir kurtuluş olabilirdi.

Platoncu cehennemin Hıristiyan dogmatik inançlar külliyatına dahil edilmesiyle dini otorite de seküler iktidarla girdiği her mücadeleden zaferle ayrılmayı umabilecek kadar güçlendi. Ama bu ilave gücün de şöyle bir bedeli oldu: Romanın otorite kavramı sulandırıldı ve gerek Batılı dini düşünce yapısına, gerekse Kilise hiyerarşisine bir şiddet unsurunun karışmasına göz yumuldu. Bu bedelin ne denli yüksek olduğu, aralarında Tertullian'ın, hatta Thomas Aquinas'ın da yer aldığı fazilet sahibi kimselerin, cehennemde tarifsiz acılar içerisinde kıvranan insanları seyretme ayrıcalığının cennetteki hazlardan biri olduğuna inanabilmeleri gibi can sıkıcı bir gerçekle ödendiği görüldüğünde anlaşılabilir. Hıristiyanlığın yüzyıllar boyu süregelen gelişmesinde belkide hiçbir şey Nazarethli İsa'nın öğretisinin ruhuna ve lafzına, gelecekte karşılaşılacak

cezalar hakkında böylesi özenli ve ayrıntılı bir biçimde hazırlanmış bu katalog kadar ve ancak modern çağın son evrelerinde kamusal ve siyasi ehemmiyetini yitirmiş olan korkutma yoluyla sağlanan muazzam bir zorlama gücü kadar yabancı olamaz. Müjde'nin "sevinçli haberleri"nin, "ebedi yaşam" vaadinin yeryüzünde neşenin değil, korkunun artmasıyla neticelenmiş olması, insanın ölümü karşılamasını kolaylaştırmış değil tam tersine daha da zorlaştırmış olması, dini düşünce açısından bakıldığında kesinlikle korkunç bir ironidir.

Her neyse, gerçek şu ki modern çağın sekülarizasyonunun en önemli sonucu geleneksel dindeki yegane siyasi unsurun, cehennem korkusunun dinle birlikte kamu yaşamından tasfiye edilmiş olmasıydı. Hitler ve Stalin dönemlerinde baştan aşağı yeni ve geçmişte emsali görülmemiş bir cinailiğin her iki ülkede de neredeyse hiçbir karşı koymayla karşılaşmadan siyaset alanını istila ettiğini görmüş olan bizlerin, bu gelişmenin vicdan muhasebeleri üzerinde yarattığı "iknaedici" etkiyi hafife alacak son kişiler olmamız gerekir. [Üstelik] tam da Aydınlanma çağında, en az Amerika'daki Kurucu Babalar kadar Fransız Devrimcilerinin de [insanlarda] ısrarla "intikamcı bir Tanrı" korkusunu ve [kurdukları] yeni siyasi teşekküllerin "Tanrının Krallığı"nın bir parçası olduğu inancını yarattıklarını hatırladıkça, bu yaşananların tesiri de muhtemelen artacaktır. Bütün halkların devrimcilerinin çağlarının iklimiyle bu denli garip bir şekilde aykırı düşmüş olmalarının şöyle kesin bir nedeni vardır: Kilise ile devlet arasında yeni bir durum olarak ortaya çıkan bu ayrılma nedeniyle kendilerini bir anda eski Platoncu sorun içinde bulmuşlardır. "Koyun boğazlar gibi insanların boğazlanmasına ve Rohilla milletinin yokedilmesine elmayı kurduyla birlikte yerkenki masumiyetle bakılmasına"[53] yolaçabileceği için ce-

53 John Adams, *Works*'daki (Boston, 1851, cilt VI, s. 280) *Discourses on Davila*'dan.

hennem korkusunun kamu yaşamından silinmesine karşı uyarılarda bulunurken söyledikleri sözler sanki kulaklarımıza birer kehanet gibi gelecektir; ancak onların sözünü ettikleri şey "intikamcı bir tanrı"ya dogmatik bir iman değil, insanın doğasına duydukları güvensizlikti.

Dolayısıyla Platon tarafından bilinçli bir biçimde siyasi bir aygıt olarak tasarlanmış ve Büyük Gregori tarafından Augustineci bir form içinde belki de en az Platon kadar bilinçle benimsenmiş olan, gelecekteki ödül ve cezadan mürekkep bir ahiret inancı, onunla birlikte Batı tarihinde otoriteyi oluşturan diğer bütün dini ve seküler unsurlara rağmen varlığını sürdürecektir. Dinin seküler otorite açısından taşıdığı yarar, seküler hayatın dinselleştiği ve dinin siyasi bir aygıt işlevi görmekten çıktığı Orta Çağlarda değil, modern çağlarda yeniden keşfedilmiştir. Bu keşfin ardındaki gerçek saikler bir ölçüde "taht ile mihrap" arasında kurulan çeşitli iğrenç ittifakların gölgesinde kalmıştır. Devrim ihtimalinden korkuya kapılan krallar, "halkın dinini kaybetmesine göz yumulmaması gerektiği"ne inanmaktaydılar; zira Heine'nın kelimeleriyle Wer sich vonseinem Gotte reisst, / wird endlich auch abtrünnig werden/ vonseinen irdischen Behörden (bugün Tanrısından kopan, yarın aynı şeyi yeryüzündeki efendilerine yapar"). Mesele aslında şudur: Ahiret inancını vaazedenler bizatihi devrimcilerdir; Robespierre'in bile son sözleri "Ölümsüz Yasa Koyucu"dan devrimi kutsamasını istemek olmuştu. ilk dönem Amerikan Anayasalarının hepsinde gelecekteki ceza ve ödüller hakkında bir hüküm yer almaktadır ve John Adams gibi kişiler bunları "ahlakın yegane gerçek temeli"[54] olarak görmüşlerdir.

Ufalanmakta olan din, otorite ve gelenek yapısından bir tek şiddet ögesini kurtarmayı ve onu yeni seküler siyasi düzenin koruyucusu gibi kullanmayı amaçlayan bütün bu giri-

54 Massachusetts Anayasası'nın Giriş bölümünden, *Works*, cilt IV, s. 221.

şimlerin boşa çıkmış olmalarında şaşırtıcı bir yan yoktur. Bu üçlüye son veren de ne sosyalizmin ortaya çıkması ne de "din(in) halkın afyonu" olduğuna inanan Marksizmdi. (–Günahlarla ilgili ayrıntılı ve diğer bütün dinlerden daha geniş bir katalog hazırlanmasına yol açan, birey ve onun kurtuluştaki rolü üzerine amansız vurgusuyla– özelde Hıristiyan imanının ve genelde sahih dinin birer yatıştırıcı gibi kullanılmaları asla mümkün olamazdı. İster siyasi, ister psikolojik, isterse toplumsal olsun, modern ideolojiler gerçekliğin şok edici tesirleri karşısında insan ruhunu teskin etmek bakımından bildiğimiz her geleneksel dinden çok daha elverişli ve uygun bir yapıdadırlar. 20. yüzyılın çeşitli hurafeleriyle karşılaştırıldığında takva, atomik silahlar karşısında çocuk çakısı gibi kalır). Sivil toplumda "iyi ahlak"ın son kertede bir başka hayata duyulan umut ve korkuya dayandığı kanaatinin 18.yüzyılın siyasi kişileri için bir sağduyu motifinden fazla bir anlam taşımamış olması gayet mümkündür; 19. Yüzyıl insanları için ise, örneğin İngiliz mahkemelerinin "ahirete inanmayan birinin yemininin bir değeri olmadığını" gayet tabii bir şeymiş gibi kabul etmeleri, sadece siyasi nedenlerle değil, içinde "ahirete inananları yalan söylemekten yalnızca .... cehennem korkusu alıkoyabilir" gibi bir anlam barındırdığı için de düpedüz skandal konusuydu.[55*]

Yüzeysel bir ifadeyle ahirete inancın kaybı, şu anda içinde yaşadığımız dönemle yüzyıllar öncesi arasında, manevi açıdan değilse bile siyasi açıdan en önemli ayrımı oluşturmaktadır. Ve bu kayıp kesindir. Zira dünyamız yeniden dindarlaşsa bile, ya da dünyamızda sahici iman varlığını hâlâ ne denli sürdürürse sürdürsün veya ahlaki değerlerimiz dini sistemlerimize ne denli derinden kök salarlarsa salsınlar, ce-

55 John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, bölüm 2. Belge Yayınları.

(*) Bkz. John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, Belge Yayınları, s. 46, ve ayrıca s. 45-46 – ç.n.

hennem korkusu artık çoğunluğun eylemlerine ket vurabilecek ya da tersine uyarabilecek saikler arasında yer almamaktadır. Dünyanın sekülerliği yaşamın dini ve siyasi alanlarını birbirinden ayırdığı için, bu sonuç da kaçınılmazdır; bu koşullarda din siyasi unsurunu kaybetmeye mahkumdur, tıpkı kamu yaşamının aşkın otoritenin dini onayını kaybetmeye mahkum olması gibi. Bu durumda Platon'un hilesinin, yığını birkaç kişinin ölçütlerini izlemeye ikna edilmesinin, din tarafından müeyyidelere bağlanmadan önce ütopik kaldığını hatırlatmak yerinde olacaktır; amacı, yani birkaç kişinin yığın üzerinde egemenlik kurması gözönünde bulundurulursa, bu hilenin son derece yararlı olduğu şüphe götürmezdi. Ama aynı nedenle ahiret inancı da, bütün dogmatik inançların dışında korunmaya değer olduğuna kanaat getirilip siyasi faydası ayan beyan ortaya çıktığında, bir anda etkisini yitirerek kamu alanından çekildi.

VI

Bununla birlikte bu bağlamda bir şey özellikle dikkat çekicidir: –sağaltıcı ve hekim olarak devletadamı; gemi kaptanı, her şeyi bilen efendi, eğitici, bilge kişi olarak uzman gibi– köken olarak hepsi de Yunani olan bütün otoriteryan ilişkiye dair modeller, prototipler ve örnekler sadakatle korunur, içleri boşalıp, yavanlaşıncaya kadar durmadan ayrıntılandırılırken; bir kelime, kavram ve gerçeklik olarak otoriteyi tarihimize sokan siyasi deneyim tümden yitirilmiş ve unutulmuş gibidir. Öylesine ki, her şeyden önce siyasi düşüncenin merkezi kavramlarından biri olan otorite hakkında konuşmaya ve düşünmeye başladığımızda, gerek tarihimizde gerekse günlük yaşantımızda oybirliği ile başvurabileceğimiz bir gerçeklikten yoksun olduğumuz için, her şeyin yerli yer-

siz başka bir şey haline getirildiği soyutlamalar, metaforlar ve konuşma üsluplarından oluşma bir labirentin içine düşmüş gibi oluyoruz. Başka şeylerin yanısıra bu durum başka yollardan kanıtlanması mümkün olan bir şeyi; Romalılarca gelenek ve otorite aracılığıyla kutsandığında bu Yunani kavramların, onların kavramsal çerçevesi içine sokulamayacak, onlara uygun düşmeyen bütün siyasi deneyimleri tarihsel bilinçten tasfiye ettiğini de gösterir.

Ancak bu açıklama tümüyle doğru değildir. Siyasi tarihimizde kuruluş nosyonuna tayin edici bir önem tanıyan bir olay türü ve düşünce tarihimizde de kuruluş kavramına en üst değilse bile merkezi bir yer ayıran bir siyasi düşünür vardır. Olay, modern çağın devrimleridir; düşünür ise bu çağın eşiğinde yeralan ve bu kelimeyi hiç kullanmamış olmakla birlikte devrim üzerine düşünmüş bir kişi olan Makyavel'dir.

Makyavel'in siyasi düşünce tarihindeki benzersiz konumunun, kendisine ekseriyetle layık görülen ama hiçbir mesnede dayanmayan "gerçekçilik" ile pek bir alakası yoktur. Yine şimdilerde pek sık yakıştırılan bir rolle, siyaset biliminin babası olmadığı da kesindir. (Şayet siyaset biliminden siyaset teorisini anlıyorsak, babası Makyavel'den ziyade Platon'dur. Şayet siyaset biliminin bilimsel karekteri öne çıkartılmak isteniyorsa, bu durumda da onun doğum tarihini bütün modern bilimlerin ortaya çıkışından, yani 16 ve 17.yüzyıllardan önceye almak hemen hiç mümkün değildir. Benim kanımca Makyavel'in teorilerinin bilimsel karakteri çoğu zaman fazla abartılmaktadır). Onun ahlaki yargılar konusunda takındığı lakayt tutum ve önyargılardan uzak tavrı zaten yeterince şaşırtıcıdır, ama meselenin aslı bu değildir; bunların çalışmalarının anlaşılmasına değil de daha ziyade ününe katkıları olmuştur, çünkü bugün olduğu gibi o zamanlar da okurlarının çoğu Makyavel'in yazıları karşısında şoka uğruyorlardı. Kamusal-siyasi alanda insanların "iyi olmamayı öğ-

renmeleri gerektiği"ni[56] söylerken elbette kötü olmayı öğrenmek gerektiğini kastetmiyordu. Her şey bir yana "insana şeref değil güç kazandırabilecek yöntemler" hakkında[57] onun kadar küçümseyici ve horlayıcı bir dil kullanan bir başka siyasi düşünüre daha zor rastlanır.* İşin aslı şudur; Makyavel geleneğimizde yer alan her iki "iyi" kavramına da, yani "için iyi" veya "ideasına uygun olmak" anlamındaki Yunani düşünceye de Hıristiyanlığın bu dünyadan olmayan "mutlak iyilik" kavramına da karşı çıkar. Ona göre her iki kavram da muteberdir, ama ancak insan yaşamının özel alanında; siyasetin kamu alanında en az onlar kadar karşıtlarına da, yani "ideasına uygun olmayan"a veya "yetersiz olan"a da, "kötü"ye de yer vardır. Öte yandan Makyavel'e göre özellikle siyasi insanın vasfı olan erdemde *(virtu)*, ne Romalıların *virtu*'sunda olduğu gibi "ahlaki karakter" gibi bir yan anlam ne de Yunani αρετη** gibi ahlaki bakımdan yansız bir mükemmeliyet anlamı vardır. *Virtu*, insanın dünyaya yönelttiği, daha doğrusu dünya aracılığıyla/içinden kendisini insana, insanın *erdem*ine açan, gösteren, sunan *fortuna*'nın [talihin] kümelenişlerine verdiği bir karşılıktır. *Talih* olmadan *erdem* olmadığı gibi, *erdem* olmadan da *talih* olmaz; aralarındaki etkileşim, devlet adamının bilgeliğinden de, ister ahlaki ister başka türlü olsun bireyin mükemmelliğinden de ve uzmanın ehliyetinden de uzak, insan ile dünya arasındaki –birlikte sağladıkları– bir uyuma işaret eder.

Kendi zamanındaki mücadelelerden edindiği tecrübeler Makyavel'e, Kilise'nin sunduğu, beslediği ve yeniden yo-

---

56 *Hükümdar*, bölüm 15.

57 *Hükümdar*, bölüm 8.

(*) Arendt'in Makyavel'den alıntı yaptığı bölüm şu olsa gerek: "Vatandaşlarını öldürmek, dostlarına ihanet etmek, imansız, merhametsiz ve dinsiz olmak fazilet değilse ve insana onur vermese de, insanı iktidara getirebilir". Machiavelli, *Hükümdar*, Sosyal Yayınları, s. 46 – ç.n.

(**) [Yunanca] erdem. αρεσχω, "hoşa gitmek" sözcüğüyle aynı kökten.

rumladığı gerek Hıristiyan gerekse Yunani bütün geleneklere karşı derin bir küçümseme duymayı öğretmişti. Bu küçümseme ve horgörünün odağında, İtalya'nın siyasi yaşamının çürümesine sebep olan yoz bir Kilise bulunmaktaydı. Makyavel'e göre bu yozlaşmayı ve çürümeyi kaçınılmaz kılan Kilise'nin Hıristiyan karekteriydi. Ancak Makyavel sadece çürüme ve yozlaşmaya değil, buna karşı gelişen Fransisken ve Dominiken kaynaklı baştan ayağa dini ve içten canlandırmacılık yanlısı, uç noktasını hatırı sayılır biri olan Savonarolalının fanatizminde bulan tepkilere de şahit oluyordu. Bu tamamen dini mahiyetli güçlere gösterilen saygı ile Kilise'ye duyulan horgörü, Makyavel'i Hıristiyan imanı ile siyasi olan arasındaki (tuhaf biçimde çağımızın ilk yüzyıllarını hatırlatan) temel uyuşmazlık hakkında belli sonuçlar çıkarmaya itmiştir. Din ile siyaset arasındaki her tür temasın her ikisini de mutlaka yozlaşmaya götüreceğini ve saygıdeğerlik bakımından daha üstün bile olsa yozlaşmamış ve çürümemiş bir Kilisenin o günkü mevcut çürümüş yapı ile karşılaştırıldığında kamu alanında daha büyük bir tahribata yolaçacağını düşünüyordu.[58] Makyavel'in görmediği, belki de kendi zamanında görmesi de mümkün olmayan şey, Roma'nın Hıristiyan Kilisesi üzerindeki etkisiydi; Hıristiyan içeriği ve Yunani teorik referans çerçevesi ile karşılaştırıldığında gerçekten de bu etkinin fark edilebilmesi mümkün değildir.

Makyavel'i, Hıristiyan dindarlığına da Yunan felsefesine de eşit mesafe alarak, özgün yapılarıyla Romalıların asıl siyasi deneyimlerini araştırmaya iten şey, sadece vatanseverlik ya da o günlerde Antikiteye duyulan ilgideki canlanış değildi. Makyavel'in yaptığı yeniden keşfin büyüklüğü, belirtik bir kavramsal geleneği canlandırmış veya bu geleneğe başvurmuş olmasında değil, Romalıların kavramsallaştırmayıp

58 Özellikle bakınız, *Discourses*, kitap III, bölüm 1.

daha ziyade Yunan felsefesine göre ifade ettikleri (ki zaten Yunan felsefesini de bu amaçla vulgerize etmişlerdi) bu deneyimleri bizzat kendisinin açıklığa kavuşturmuş olmasındadır.[59] Bütün Roma tarihinin ve zihniyetinin kuruluş deneyimine bağlı olduğunu görmüş ve Ebedi Kent'in [Roma'nın] kuruluşu İtalik halk için ne anlama gelmişse aynı şekilde "ebedi" siyasi teşekkülü İtalyan ulusu için aynı kutsal temel taşı haline getirecek, birleşik bir İtalya'nın kurulmasıyla, Roma deneyiminin tekrarlanmasının mümkün olduğuna inanmıştı. Ulusların doğuşunun çağdaş başlangıçlarının ve yeni bir siyasi teşükkül ihtiyacının (ki bu yüzden sözkonusu siyasi teşekkül için o güne dek bilinmeyen *lo stato* (devlet) kelimesini kullanmıştı) farkına varmış olması, haklı olarak modern ulus-devletin ve onun "devlet aklı" anlayışının babası olarak görülmesine yolaçmıştır. Daha az bilinmekle birlikte daha da çarpıcı olan Makyavel ile Robespierre'nin çok kereler aynı dili kullanmakta oluşlarıdır. Robespierre "tiranlığa karşı özgürlüklerin despotizmi" sözüyle terörü haklı çıkartırken, yeni siyasi teşekküllerin kurulmasında ve çürümüş olanların reformdan geçirilmesinde şiddetin gerekliliğine ilişkin Makyavel'in ünlü önermelerini ve açıklamalarını neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlar gibidir.

Bu noktada gerek Makyavel gerekse Robespierre, kuruluş hakkında Romalıların bile söyleyebileceklerinin fazlasını söylediklerinden sözkonusu benzerlik daha da şaşırtıcı olmaktadır. Şüphesiz Romalılarda da kuruluş ile diktatörlük arasında bir bağlantının varlığını görmek mümkündür; örneğin Çiçero alenen Scipio'dan cumhuriyeti restore etmek üzere diktatörlüğü almasını, *dictator rei publicae constituendae* olmasını ister.[60] Makyavel ve Robespierre tıpkı Romalı-

59 Makyavel'in yazılarında Çiçero'nun adının nadiren geçmesi ve Roma tarihine ilişkin yorumlarında Çiçero'dan söz etmekten ısrarla kaçınması gariptir.

60 *De Re Publica*, VI, 12.

lar gibi kuruluşun merkezi önemi haiz bir siyasi eylem, kamusal– siyasi alanı kuran ve siyasi yaşamı mümkün kılan bir siyasi eylem olduğunu hissetmişlerdir; bunu geçmişe ait bir olay olarak gören Romalılardan farkları ise, bu yüce "amaç" için bütün "araçlar"ın en başında da şiddet araç(lar)ının meşru olduğunu düşünmeleriydi. "Kurucu eylemi" tamamen yapma imgesine uygun olarak kavramışlardı; onlar için sorun kelimenin tam anlamıyla birleşik bir İtalya'nın veya Fransız Cumhuriyeti'nin nasıl "yapılacağı" idi ve şiddeti haklı çıkartırlarken onlara şu temel argümanda içkin olarak varolan akla uygunluk yol göstermekteydi: Masayı, ağaçları katletmeden yapamazsınız; yumurta kırmadan omlet yapamazsınız, insanları öldürmeden de bir devlet kuramazsınız. Devrimler tarihinde bunca mukadder bir rol oynayacak olan bu konuda, ne Makyavel ne de Robespierre Romalıydılar; başvurabilecekleri otorite, kendi de "en kolay ve en hızlı değişimi mümkün kılan"[61] yönetim olarak tiranlığı öneren Platon'dan başkası değildi.

İki bakımdan, yani kuruluş deneyimini yeniden keşfetmiş olması ile bu deneyimi bir yüce amaç uğruna (şiddet) araçlarının haklılığına göre yeniden yorumlamış olması açısından Makyavel, Marx'ın "Fransız Devrimi tarih sahnesine Romalı kostümlerle çıktı" sözleriyle karakterize edilebilecek bütün modern devrimlerin atası olarak görülebilir. Romalı kuruluş pathos'unun modern devrimlere verdiği ilham gözden kaçırılırsa, bana öyle geliyor ki modern çağdaki Batılı devrimlerin sergiledikleri görkemi de trajediyi de layıkıyla anlamak mümkün değildir. Zira bugün dünyada yaşanmakta olan bunalımın özünde siyasi olduğu ve "Batı'nın" namlı "çöküşü"nün esasen Romanın din, otorite, gelenek üçlüsünün yıkılmasından ve bununla birlikte siyasi alanın özellikle Romalı temellerinin oyulmasından ibaret olduğu noktasında

61 *Yasalar*, 711a.

haklıysam, bu durumda modern çağın devrimleri, bu temelleri onarmaya, geleneğin kopan bağlarını yenilemeye ve yeni siyasi teşekküller kurarak yüzyıllardan bu yana insan işlerine belli ölçülerde itibar, şeref ve büyüklük bahşetmiş olan şeyi restore etmeye yönelik muazzam çabalar olarak görünecektir.

Bu çabalardan sadece biri, Amerikan Devrimi başarılı olmuştur: Hâlâ kendilerini aynı sıfatla anıyor olmamızın bile başlıbaşına manidar olduğu Kurucu Babalar, şiddete başvurmadan ve bir anayasanın yardımıyla baştan ayağa yeni bir siyasi teşekkül kurdular. Ve modern dünyanın en modern özelliğinin, yaşamın bütün siyaset dışı alanlarında Birleşik Devletler dışında başka hiçbir yerde bu denli uç ifade biçimleri yaratmamış olmasına rağmen, bu siyasi teşekkül günümüze dek kalabilmiştir.

Toplumsal istikrarsızlığın en şiddetli ve azgın saldırıları karşısında bir siyasi yapının gösterdiği şaşırtıcı istikrarın nedenlerini tartışmanın yeri burası değil. Şiddetin şöyle ya da böyle düzenli savaşın sınırlarını aşmadığı Amerikan Devriminin nispeten şiddet dışı özelliğinin bu başarıda önemli bir rolü olduğu kesindir. Ulus-devletin Avrupa'daki gelişmelerinin uzağında kaldıklarından Kurucu Babaların ilk Romalı ruhuna daha yakın olmaları da bir etken olabilir. Belki de daha önemlisi kurma eylemi, Amerika Kıtasının kolonizasyonu (sömürgeleştirilmesi), Bağımsızlık Bildirgesi'ni öncelemişti; öyle ki mevcut sözleşmelere ve anlaşmalara dayanılarak hazırlanan Anayasa yeni birini kurmaktan ziyade zaten varolan bir siyasi teşekkülü teyit etmiş ve yasalaştırmış oldu.[62] Dolayısıyla Amerikan Devriminin aktörleri tümüyle "yeni bir şeyler düzeni oluşturma" gibi bir çabaya girişmek zorunda kalmadılar; yani bir zamanlar Makyavel'in "gerçek-

62 Elbette bu varsayımların ancak Amerikan Devrimi'nin ayrıntılı bir çözümlemesine dayandırılması gerekir.

leştirmesi bundan daha zor, başarı şansı bundan daha az ve uygulanması bundan daha tehlikeli bir başka şey daha yoktur"[63] dediği bir eylemden uzak durabildiler. Ama elbette Makyavel de, tıpkı Robespierre, Lenin ve atası olduğu diğer bütün büyük devrimcilerin bildiği bir şeyi biliyor olmalıydı: Yeni bir şeyler düzeni kurmaktan daha büyük tutkuyla istenebilecek bir şey daha yoktur.

Her neyse, ekseriyetle gelenekten radikal kopuşlar şeklinde değerlendirdiğimiz devrimler, buradaki bağlamımızda insanlara ilhamlarını ve güçlerinin büyük bölümünü bu geleneğin sağladığı olaylar olarak görünmektedir. Sanki devrimler Romalı-Batılı geleneğin acil durumlarda sağladığı yegane kurtuluş çaresi gibi görünmektedirler. Sadece 20. yüzyıldaki devrimlerin değil, Fransız Devriminden bu yana yapılan bütün devrimlerin yanlış gelişip ya restorasyonla ya da tiranlıkla sonuçlanması, geleneğin sağladığı bu son kurtuluş yollarının bile elverişsiz ve yetersiz olduğunu göstermektedir. Bir zamanlar anladığımız anlamda, Roma'nın kuruluş deneyiminden doğan ve Yunan siyaset felsefesinin ışığında anlaşılmış olan otorite; ister devrimlerle ister restorasyonun vaadkarlıktan uzak ya da isterse zaman zaman kamuoyunu saran ve hepsinden daha az vaadkar olan bütün muhafazakar halet-i ruhiyeler ve eğilimler aracılığıyla olsun, hiçbir yerde yeniden kurulamamıştır. Bu anlamda gerek otoritenin gerekse otoritenin kaynağının, iktidarı da iktidarda olanları da aştığına dair bilincin bulunmadığı bir siyasi alanda yaşamak; insani birarada yaşama durumundan kaynaklanan temel sorunlarla tekrar yüzyüze gelmek demektir, ama bu kez kutsal bir başlangıca duyulan dini güvenden, geleneksel ve o nedenle kendiliğinden açık ve seçik davranış ölçütlerinin himayesinden yoksun olarak.

---

63 *Hükümdar*, bölüm 6.

4. Özgürlük Nedir?

I

"Özgürlük nedir?" sorusunun cevabını aramak umutsuz bir girişim gibi gelebilir. Sanki o eski çelişkiler ve antinomiler, aklı tıpkı dörtköşe bir dairenin olabilirliğini düşünmek gibi, hangi yekesinden yakaladığınıza bağlı olarak ya özgürlüğü ya da karşıtını kavramayı imkânsız hale getiren mantıksal olanaksızlıklarla dolu ikilemlere sürüklemek üzere pusuda bekliyorlarmış gibidir. En basit biçimiyle bu güçlüğü, özgür olduğumuz için sorumlu da olduğumuzu söyleyen bilincimiz ve vicdanımız ile, yönümüzü nedensellik ilkesine göre düşündüğümüz dış dünyadaki günlük deneyimlerimiz arasındaki çelişki şeklinde özetlemek mümkündür. Bütün pratik konularda, özellikle siyasi konularda insanın özgürlüğünü kendiliğinden apaçık bir hakikatmiş gibi düşünürüz ve bu aksiyomatik varsayımdan yola çıkarak insan toplumlarına yasalar koyar, kararlar alır ve yargılarda bulunuruz. Bilimsel ve teorik çalışma alanında ise tersine yukarıdakinden daha az açık olmayan *nihil ex nihilo*nun [hiçbir şey yoktan

varolmaz], *nihil sine causa*nın [hiçbir şey nedensiz değildir] gerçeğine göre, yani şu varsayımlara göre harekete ederiz: "Bizim kendi yaşamlarımız (bile, Arendt) son tahlilde nedenselliğe tabidir" ve bizde nihai olarak özgür bir ego bulunsa bile, fenomenal dünyada asla tam bir görünüm edinemez, o nedenle asla teorik soruşturmanın konusu haline gelemez. Bu durumda psikoloji kendi iç alanı olarak gördüğü şeyi araştırmaya giriştiği anda özgürlüğün bir serap olduğu anlaşılır; çünkü gücün hareketin nedeni olarak doğada yerine getirdiği rol, zihinsel alanda davranışın nedeni olan güdüye düşer".[1] –Bütün nedenler bilindiğinde etki de öngörülebilir diyen– nedenselliğin, İnsan işleri alanında uygulanamayacağı doğrudur; ama pratik alana ilişkin bu öngörülemezlik niteliği özgürlük için bir sınama (test) oluşturmaz. Olsa olsa, kısmen işe karışan etkenlerin sayısından ötürü, ama aynı zamanda da doğal güçlerden farklı olarak insani güdülerin bütün izleyenlere, yani içe bakışa olduğu kadar hemcinslerimizin gözlemlerine de hâlâ kapalı kalmasından dolayı, etkide bulunan bütün nedenleri asla tam olarak bilebilecek bir durumda olmadığımız anlamına gelir.

Bu karanlık konularda [elde edilebilecek] en büyük açıklığı Kant'a ve onun şu içgörüsüne borçluyuz: Özgürlük, en az iç duyunun ve iç deneyim alanın olduğu kadar, dünyayı bilmemizi ve anlamamızı sağlayan duyuların da soruşturmasına açıktır. Doğada ve evrende işlemsel olsun olmasın nedenselliğin, doğaları ne olursa olsun bütün duyu verilerine düzen veren ve bu sayede deneyi(mi) mümkün kılan aklın bir kategorisi olduğu kesindir. Bu anlamda her ikisi de kendi alanlarında eşit oranda aksiyomatik olan "pratik özgür-

1 Bir bilimadamının bakış açısından yazılan bu iki denemede, berraklıkları ve sadelikleri basitleştirilemeyecek klasik bir güzellik bulunduğu için Max Planck'ın "nedensellik ve Özgür İrade" (*The New Science*, New York, 1959) adlı yazısını takip ediyorum.

lük" ile "teorik özgür– olmayış" arasındaki antinomi, sadece bilim ile etik arasında bir ikilik meselesi değildir; bu antinomi, etiğe de bilime de kendilerine özgü kalkış noktalarını sağlayan günlük yaşam deneyimlerimizde vardır. Pratik davranışlarımıza temel teşkil eden özgürlüğü adeta bir hiç haline getiren bilimsel teori değil, bilim öncesi ve felsefi kavrayış öncesi haliyle düşüncenin kendisidir. Çünkü özgür bir fail olduğumuz varsayımıyla yerine getirdiğimiz bir eylem üzerine düşündüğümüzde, sanki bu eylem, iki tür nedenselliğin; bir yandan içsel güdülerden kaynaklanan bir nedenselliğin, öte yandan dış dünyayı yöneten nedensel ilkenin hükmü ve tesiri altına girmektedir. Kant, "saf" teorik akıl ile merkezinde özgür istemin yer aldığı "pratik akıl" arasında ayrım yaparak özgürlüğü bu iki yanlı saldırıdan kurtarmıştır. O yüzden pratikte son derece önem taşıyan "özgür istem sahibi kişinin", ister beş duyumuzla algıladığımız dış dünyada, isterse Ben'in kendini duyumladığı iç duyu alanında olsun, fenomenal dünyada bu biçimde görünmediğini akıldan çıkarmamak gerekir. İstemin buyruğunu aklın anlama yetisine karşı çıkartan bu çözüm, oldukça ustalık içeren bir çözümdür ve hatta mantıki tutarlılık bakımından doğa yasalarından hiç de aşağı kalır yanı olmayan bir ahlak yasası oluşturmaya bile imkân verebilir; ama başlıca etkinliğini dayatmada, buyruk vermekte bulan isteme yetisinin özgürlüğe sığınak teşkil etmesi gibi garip bir durum bir yana bırakılacak olsa bile, en büyük ve en tehlikeli güçlüğü, yani ister teori öncesi ister teorik biçimiyle olsun düşüncenin özgürlüğü ortadan kaldırmakla yarattığı güçlüğü yokedemez.

Özgürlük problemi siyaset sorunu açısından hayati önemi haizdir ve hiçbir siyaset teorisi bu problemin "felsefeyi içinde yolunu kaybedeceği karanlık bir ormana"[2] sürüklemesi karşısında uzun süre ilgisiz kalamaz. Bu karanlığın nedeni

2 *A.g.e.*

konusunda benim iddiam şudur: Özgürlük görüngüsü hiçbir suretle düşünce alanında yer almaz; özgürlük de karşıtı da büyük felsefi ve metafizik soruların ortaya çıktığı "ben" ile "kendi" arasındaki diyalogda tecrübe edilmez. Kökenini bu açıdan daha sonra ele alacağımız felsefi gelenek, özgün alanından, yani siyasi alandan ve genelde beşeri maslahat alanından çıkarak iç alana, içe bakışa açık olan istemin alanına kaymakla, insani deneyimde verildiği şekliyle özgürlük düşüncesini netleştirmek bir yana yok etmektedir. Bu yaklaşımın birinci haklılaştırması olarak, tarihsel açıdan özgürlük meselesinin –varlık, hiçlik, ruh, doğa, zaman, ebediyet gibi– felsefi soruşturmanın konusunu oluşturan büyük metafizik soruların sonuncusu olduğuna işaret edilebilir. Sokrat öncesinden, son Antik filozof olan Plotinus'a kadar bütün büyük felsefe tarihinde özgürlük ile ilgilenildiği görülmemiştir. Özgürlük probleminin felsefi geleneğimizde ilk kez ortaya çıkışı –önce Pavlus'un sonra da Augustine'in– yaşadığı din değiştirme tecrübesine dayanır.

Özgürlük, tabii ki bir mesele olarak değil, ama günlük yaşamın bir gerçeği olarak siyaset alanında her zaman bilinegelmiştir. Hatta bugün bile özgürlük meselesinden söz ettiğimizde, bilerek ya da bilmeden aklımıza daima bir siyaset sorusu ve insana eylemde bulunmak gibi bir yetinin bağışlanmış olması gelir; zira insan yaşamının bütün yetileri ve potansiyelleri arasında eylem ile siyaset, enazından özgürlüğün varolduğunu varsaymadan kavrayamayacağımız yegane şeylerdir ve zımnen ya da alenen insanın özgürlükleri meselesine değinmeden, tek bir siyasi meseleyi bile ele almamız mümkün gözükmemektedir. Öte yandan özgürlük yalnızca adalet, iktidar ya da eşitlik gibi siyaset alanının görüngülerinden ve bu alana özgü yığınla meseleden biri değildir; ancak nadiren –bunalım ya da devrim zamanlarında– siyasi eylemin dolaysız amacı haline gelen özgürlük, gerçekte insan-

ların siyasi bir örgütlenme içerisinde birarada yaşamalarının sebebidir. O olmadan siyasi yaşam diye bir şey anlamsız olurdu. Siyasetin varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deney [ve tecrübe] alanı eylemdir.

Siyasetle ilgili bütün teorilerde bir veri gibi görülen, varlığı "doğal" olarak kabul edilen, hatta tiranlığı övenlerin bile öyle görmek zorunda oldukları bu özgürlük, tam da "içsel özgürlük"ün, insanların dış zorlamalardan kaçıp sığınabilecekleri ve kendilerini içinde özgür *hissedebildikleri* "iç alanın" karşıtıdır. Bu iç duygu, dış ifadeden yoksun kalsa bile varlığını sürdürebilir, dolayısıyla tanımı gereği siyasetle irtibatlı değildir. Nasıl bir meşruiyeti olursa olsun ve geç dönem Antikitede ne denli belagatla tasvir edilmiş olursa olsun, aslında tarihsel açıdan daha geç dönemlere ait bir görüngüdür ve ilk olarak dünyevi deneyimleri kişinin kendi içindeki deneyimlere dönüştüren dünyadan yabancılaşma olgusunun bir sonucudur. İçsel özgürlükten edinilen deneyimler türevseldir; her zaman dünyadan, kimsenin giremediği bir içselliğe doğru, özgürlüğün reddedildiği bir çekilişi önvarsayar. "Kendi"nin dünyadan kaçarak sığındığı bu iç alanı, her ikisi de ancak dünya ile karşılıklı ilişki içinde varolan ve etkin olabilen gönül ya da akıl ile karıştırmamalıdır. Gönül ve akıl değil, kişinin kendi içinde mutlak bir özgürlük alanı olarak içsellik, dünyada kendilerine ait bir yeri olmayan, o nedenle Antikitenin ilk dönemlerinden neredeyse 19. yüzyılın ortalarına dek özgürlüğün bir öngereği olarak düşünülen dünyevi bir koşuldan yoksun olan kişiler tarafından keşfedilmiştir.

Bu içsel özgürlüğün ya da "insanın özgürlüğü için en uygun alanın,* bilincin iç alanı**"[3] olduğunu ileri süren teori-

(*) Region.

(**) Domain; domus ve interior domus için s. 219'a bakın – ç.n.

3 John Stuart Mill, *a.g.y.*

nin türevsel karakteri, kökenlerine bakarsak daha net olarak anlaşılacaktır. Bu noktada örnek olarak, açılmak, gelişmek ve yayılmak arzusundaki, toplumun, bireyselliğini galebe çalmasından haklı olarak korkan, "dehanın (ve özgünlüğün, Arent) önemi"nden yana ısrarlı modern bireyi değil de, felsefeyle adından başka pek bir ortak yanı olmayan geç dönem Antikitenin popüler ve halkçı partilerini almak daha doğru olur. Bu bakımdan içsel özgürlüğün mutlak üstünlüğünden yana en ikna edici sav, Epictetus'un "özgür olan odur ki, dilediği gibi yaşar"[4] sözleriyle başlayan bir denemesinde bulunabilir. Aristo'nun *Politika*'sındaki "Özgürlük bir insanın istediği şeyi yapmasıdır" cümlesini yansıtan bu tanımın, özgürlüğün ne olduğunu bilmeyen birinin ağzından dökülmesi gariptir.[5] Daha sonra Epictetus, kendi kendine sınırlar koyan (ya da kendini sınırlarken kendi gücüne dayanan), [dışardan] engellenebileceği bir alana girmeyen kişinin özgür olduğunu göstermeye koyulur.[6] "Yaşama ilmi"[7] insanın üzerinde hiçbir gücünün bulunmadığı yabancı bir dünya ile, uygun gördüğü gibi düzenleyebileceği "kendi" arasında nasıl ayrım yapacağını bilmekten ibarettir.[8]

Özgürlük diye bir meselenin Augustine'in felsefesinde ortaya çıkmasından evvel, özgürlük nosyonunu siyasi yaşamdan ayırmak, kişiyi bu dünyada hem köle ama hem de özgür yapacak bir formülasyona varmak yönünde böylesi bir bilinçli girişimin varlığını görmek, tarihsel açıdan ilgi çekici bir durumdur. Bununla birlikte Epictetus'un kişinin kendi arzularından kurtulmasından ibaret gördüğü özgürlük anlayışı, zamanın Antik siyasi nosyonlarının kavramsal olarak

4 Bkz. *Dissertationes* içinde "Özgürlük Üzerine" bölümü, kitap IV, 1, bölüm 1.

5 1310a25 ve devamında.

6 *A.g.e.*, bölüm 75.

7 *A.g.e.*, bölüm 118.

8 Bölüm 81 ve 83.

ters yüz edilmesinden başka bir şey değildir. Popüler felsefelerin formüle edildikleri sırada, Roma imparatorluğunun geç dönemlerinde özgürlükte belirgin bir tavsama yaşanmaktaydı ve popüler felsefelerin bu siyasi arka planında iktidar, tahakküm ve mülkiyet gibi nosyonlar başrolü oynamaktaydılar. Antik anlayışa göre insan kendini zorunluluktan ancak başka insanlar üzerinde güç kullanarak kurtarabilirdi ve ancak dünya yüzünde bir yere, bir eve sahipse özgür olabilirdi. Epictetus bu dünyevi ilişkiyi, insanın kendi içinde bir ilişkiye uyarladı ve bu sayede hiçbir iktidarın insanın kendi üzerinde gerçekleştirdiği iktidar kadar mutlak olamayacağını ve insanın kendiyle mücadele ettiği, kendisine boyun eğdirdiği iç alanın, dünya üzerindeki herhangi bir evden/yuvadan çok daha fazla kendisine ait olduğunu, yani dış müdahalelerden çok daha güvenle korunmuş olduğunu keşfetti.

Siyasi olmayan içsel özgürlük kavramının düşünce geleneği(miz) üzerinde yarattığı büyük etkiye rağmen şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Şayet insan ilk önce dünyevi, elle tutulur bir gerçeklik olarak bir özgürlük durumunu tatmamış olsaydı, içsel özgürlük hakkında da bir şey bilmesi mümkün olmayacaktı. Bizler kendimizle etkileşim içinde değil, önce başkalarıyla etkileşimimiz sırasında özgürlüğün ya da karşıtının farkına varırız. Düşüncenin bir sıfatı ya da istemin bir niteliği haline gelmeden önce özgürlük, özgür insanın hareketini, evden uzaklaşmasını, dünyaya girmesini ve sözle, edimle başka insanlarla biraraya gelmesini mümkün kılan bir statü/durum biçiminde anlaşılmaktaydı. Bu özgürlüğün* öncesinde, özgür** olmak için özgürleşmenin*** bulunması gerektiği açıktır: Özgür olmak için insanın kendini önce

(*) Freedom.

(**) Free.

(***) Liberation.

yaşamın zorunluluklarından özgürleştirmesi gerekmiştir. Ama özgürlük statüsü/durumu, özgürleşme eyleminden otomatik olarak doğmaz. Özgürleşmenin yanısıra, özgürlüğün aynı durumda bulunan başka insanların refakatine ve onlarla buluşabileceği müşterek bir kamusal mekâna da –başka bir deyişle her özgür insanın kendini sözle ve edimle dahil edebileceği siyasi olarak örgütlenmiş bir dünyaya– ihtiyacı vardı.

Özgürlüğün her tür insani etkileşimin ve her tür topluluğun başlıca özelliği olmadığı açıktır. İnsanların birarada yaşadıkları ama bir siyasi teşekkül oluşturmayan –örneğin kabile toplumlarında ya da hanenin özel alanında– eylemlere ve davranışlara hakim olan etken özgürlük değil, yaşamın zorunlulukları ile yaşamın korunmasına yönelik kaygılar ve ilgilerdir. Öte yandan insan yapısı dünyanın, –tebasını evin dar sınırlarına süren ve böylelikle bir kamu alanının ortaya çıkmasına mani olan despotik yönetimler altındaki topluluklarda olduğu gibi– eylemde bulunmak ve konuşmak için bir sahne haline gelemediği yerlerde, özgürlük de dünyevi bir gerçekliğe sahip olamaz. Siyaseten temin edilmiş bir kamu alanı olmadan özgürlük, kendisini görünür hale getirecek dünyevi bir mekândan yoksundur. Elbette özgürlük bir arzu, istek, ümit ya da özlem şeklinde insanın gönlünde de yaşayabilir; ama bildiğimiz kadarıyla insan kalbi son derece karanlık bir yerdir ve bu karanlıkta olup bitenleri kanıtlanabilir olgular saymak pek mümkün değildir. Kanıtlanabilir bir olgu olarak özgürlük, siyasetle çakışır ve aynı konunun iki yüzü gibi birbirleriyle ilişkilidirler.

Ne var ki bugünkü siyasi deneyimlerimizin ışığında baktığımızda, siyaset ile özgürlük arasında "doğallıkla" kabul edebileceğimiz böyle bir çakışmadan eser kalmamıştır. Yaşamın bütün alanlarını siyasetin isterlerine tabi kılma iddiası ve sivil hakları, hepsinden önce özel yaşamın gizliliği ile si-

yasetten özgür olma hakkını tanımamaktaki ısrarlı tavrı ile totalitarizmin doğuşu, sadece özgürlük ile siyasetin çakışması konusunda değil, bunların bağdaşabilirliği noktasında da bizleri şüpheye sevketmektedir. Sözde siyasi mütalaalar her şeyi egemenlikleri altına aldığında özgürlüğün ortadan kalktığını gördüğümüz için, özgürlüğün siyasetin bittiği yerde başladığına inanmak gibi bir eğilim içindeyiz. "Siyaset azaldıkça özgürlük artar" şeklindeki liberal amentüde eni konu bir doğruluk yok muydu? Ya da siyasalın işgal ettiği alan daraldıkça, özgürlük için daha fazla yer açılacağı doğru değil midir? Herhangi bir toplumdaki özgürlüğün miktarını, görünüşte siyaset dışı olan faaliyetlere, serbest ekonomik teşebbüse ya da öğretime, dine, kültürel ve entellektüel etkinliklere tanınan özgürlük alanı ile ölçmeye hakkımız yok mudur? Herkesin şöyle ya da böyle inandığı gibi, ancak siyaset*ten* ayrı bir özgürlüğü güvencelediği için ve güvencelediği müddetçe siyasetin özgürlükle bağdaşabileceği doğru değil midir?

Bizi siyasetten potansiyel olarak özgür olmak anlamında [siyasetten azade olmak manasında] bir siyasi özgürlükler tanımına götüren, sadece yakın zaman içinde yaşadığımız deneyimler değildir; bu tanım, siyaset teorisi tarihinde de büyük yer işgal etmiştir. Bu konuda siyasi özgürlüğü çoğu zaman basitçe "güvenlik" konusuyla özdeşleyen 17 ve 18. yüzyıl siyasi düşünürlerini hatırlamak yeterlidir; burada özgürlüğü mümkün kılan güvenliktir ve "özgürlük" kelimesi, siyasi alanın dışında kalan etkinliklerin özünü belirtmek amacıyla kullanılmıştır. Hatta Hobbes ya da Spinoza'ya nazaran siyasetin özüne dair çok daha yüksek görüşlere sahip olan Montesquieu bile zaman zaman siyasi özgürlüğü güvenlik ile bir tutabilmiştir.[9] 19 ve 20. yüzyıllarda siyaset bi-

9 Bkz. *Esprit des Lois*, XII, 2: "Felsefi özgürlük istencin uygulanması demektir ... siyasal özgürlük güvenlik demektir".

limlerinin ve sosyal bilimlerin ortaya çıkması, özgürlük ile siyasi yaşam arasındaki açıklığı daha da büyütmüştür; zira modern çağın başlarından itibaren siyasi alan ile bir tutulan yönetim olgusuna, özgürlüğe yaşam süreci kadar, yani toplumun ve bireylerinin çıkarı kadar bile değer vermeyen atanmış hami gözüyle bakılmıştır. Güvenlik konusu tayin edici bir ölçüt olma özelliğini sürdürdü, ama (korkudan özgür olmayı bütün özgürlüklerin koşulu olarak gören) Hobbes'da olduğu gibi "şiddetle öldürülme"ye karşı bireyin güvenliğinin sağlanması değil, bir bütün olarak toplumun yaşam sürecinin sakin ve rahat gelişmesine imkân veren bir güvenlikti bu. Bu yaşam süreci özgürlüğe bağlı değildir, ama özgürlük onu içkin bir zorunluluk olarak takip eder; ve bu yaşam sürecine, özgürce akan bir ırmaktan söz ederken kastettiğimiz anlamda özgür demek mümkündür ancak. Burada özgürlük, siyasi yaşamın siyaset dışı amacını bile oluşturmaz, –şayet yaşam ve yaşamın dolaysız çıkarları ve zorunlulukları bir tehlike altında değilse, yönetimin aşmaması gereken sınırı oluşturan– marjinal bir görüngüdür.

Şu halde özgürlük pahasına siyasete güven duymamak için nedenleri olan bizler değil, sadece bütün bir Orta Çağ da özgürlük ile siyasi yaşamı birbirinden ayırmaktaydı. Dolayısıyla daha da geçmişe inmek ve eski hatıralarla gelenekleri canlandırmak kabildir. Modern öncesi seküler özgürlük kavramı, yönetimde doğrudan yer almak ile öznenin özgürlüğünü birbirinden ayrı tutmaktan yanaydı; –I. Charles'ın darağacında yaptığı konuşmada dediği gibi– halkın "özgürlüğü, canları ve malları için en hayırlı olacak yasalar tarafından yönetilmekten ibarettir: Hiçbir şey onlara yönetime katılmak kadar uzak değildir". İlerde halktan gelen yönetime katılma ya da siyasi alana giriş izninin verilmesi talebi, özgürlüğe duyulan bir istekten değil, kendi canları ve malları üzerinde yetki ve iktidar sahibi olanlara besledikleri güven-

sizlikten kaynaklanmıştı. Üstelik Hıristiyan siyasi özgürlük düşüncesi, ilk Hıristiyanların özgür olmak için aflarını istedikleri kamu alanı denen şeye karşı besledikleri şüphe ve husumet hislerinden doğmuştur. [Manevi] kurtuluş uğruna vaz'edilen bu Hıristiyan özgürlük anlayışından önce, daha evvel de gördüğümüz gibi filozoflar, en yüksek ve en özgür yaşam tarzını oluşturan *vita contemplativa* için bir öngereklilik olarak siyasetten çekilmişlerdir.

Gerek üzerimizde muazzam bir ağırlığı olan bu geleneğin, gerekse –belki de ondan da çok– kendi geçirdiğimiz tecrübelerin, özgürlüğü siyasi yaşamdan ayırma yönünde yarattığı baskılara rağmen siyasi yaşamın *varoluş nedeni* özgürlüktür ve bu özgürlük esas olarak eylemde tecrübe edilir; dediğimi duyduğunda sanıyorum okur sadece malum bir eski hakikatin terennüm edildiğine inanacaktır. Aşağıdaki satırlarda yapılan da zaten bu eski malum hakikat üzerinde düşünmekten fazlası değildir.

II

Siyasi yaşamla ilişkisi bakımından özgürlük, istemin bir görüngüsü değildir. Biz burada *liberum arbitrium* (seçme özgürlüğü) ile, biri iyi diğeri kötü olan verili iki şey arasında tercihte bulunan ve karar veren; kararın önceden işlemi başlatmak için sadece temellendirilmesi gereken bir güdü ile belirlendiği seçme özgürlüğü ile uğraşmıyoruz –"Ve o nedenle, iyi bir aşık olamadığımdan/ günlerimi tatlı sohbetlerle geçirmek için/ bir köylü olmaya karar verdim/Şimdi bu günlerin tembel hazlarından nefret ediyorum". Eğer Shakespeare ile devam edersek, bu daha çok Brutus'un özgürlüğüne benzer: "Ya bu iş [kendiliğinden] olur, ya da biz bu işe baş koyarız"; yani daha önce varolmayan, verilmemiş, hatta ne bilmenin

ne de muhayyilenin konusu olan, dolayısıyla bilinmesi hiçbir surette mümkün olmayan bir şeyi ortaya çıkarma özgürlüğü. Eylem, özgür olmak; bir yandan güdülerden, öte yandan eylemin başta konulmuş ve etkisi öngörülebilir olan amacından özgür olmak demektir. Bu, güdülerin ve amaçların, tek tek eylemlerde önemli etkenler olmadığını ve eylemin bunları aşabildiği oranda özgür olacağını söylemek demek değildir. Belirlenme boyutundan bakıldığında, arzu konusu olan gelecekle ilgili bir amaç eyleme yön verir. Bu amaç, irade onu istemeden önce zihin tarafından kavranır; bu durumda ancak istem eyleme buyruk verebileceği için, istemi göreve çağıran zihindir. (Buradaki açıklama, Duns Scotus'un bu sürece ilişkin yaptığı betimlemenin bir yorumudur).[10] Eylemin amacı değişebilir ve dünyanın şartlarındaki değişmelere bağımlıdır; amacı kabul edip etmemek, özgürlüğü değil, doğru ya da yanlış yargısını ilgilendiren bir konudur. Ayrı ve farklı bir insani yeti olarak görülen isteme, bir yargı hükmünü takip eder; yani önce doğru amacın bilinmesi ve sonra da bu amacın gerçekleştirilmesi için buyruk verilmesi. Buyruk vermek ve eylemi dikte etmek selahiyeti özgürlük ile değil, güçlü ya da zayıf olmakla ilgili bir konudur.

Oysa özgür olma boyutundan bakıldığında eyleme, –herhangi özgül bir amacın gerçekleştirilmesinde her ikisine de ihtiyacı olmakla birlikte– ne zihin yol gösterir ne de istemenin buyruğu altındadır; (Montesquieu'nun yönetim biçimleri ile igili ünlü çözümlemesinden hareketle) bir ilke diyebileceğim tamamen farklı bir şeyden doğar. İlkelerin işleyiş şekli, [kişinin] "kendi"nde varolan güdüler gibi değildir; deyim yerindeyse dışardan esinde bulunurlar. Her özgül amacın, eylem başladığında kendi ilkesi ışığında yargılanması

10 *Intellectus apprehendit agibile antequam voluntas illud velit; sed non apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare.* Oxon IV, d. 46, qu. 1, no. 10.

mümkünse de, bu ilkeler özgül amaçları tarif etmek bakımından çok geneldirler. Çünkü eylemi önceleyen zihnin yargısından ve eylemi başlatan istemin buyruğundan farklı olarak, bu esinleyici ilke kendini tam haliyle ancak bizzat eylemin icrası sırasında duyurur; bununla birlikte, işbirliği etseler de eylemin icraası sırasında yargının hükümleri geçerliliğini yitirir, buyruk veren istemin gücü tükenirken, eylemi esinleyen ilke bu gerçekleşme esnasında ne geçerliliğinden ne de gücünden bir şey kaybeder. Eylemin amacından farklı olarak eylemin ilkesi tüketilemez olduğundan, onu zaman içinde tekrarlamak mümkündür; eylemin güdüsünden farkı ise ilkenin evrensel geçerliliğe sahip olmasındadır. Herhangi bir özel kişi ya da belli bir grupla sınırlı değildir. Ancak bu ilkeler yalnızca eylem sırasında vücut bulurlar; eylem devam ettiği sürece bu dünyada duyulurlar, yoksa dışavurumdan yoksun kalırlar. Bu ilkeler onur ya da şeref, Montesquieu'nun "erdem" dediği eşitlik sevgisi veya üstünlük, mükemmellik –αει αριστευειν ("her zaman elinden gelenin en iyisini yap, herkesten üstün ol")– ama aynı zamanda korku ya da güvensizlik veya nefrettir. Bu ilkeler ne zaman hayata geçerse özgürlük veya karşıtı da dünyevi bir görünüm kazanır; ilkelerin vücut bulmasında olduğu gibi özgürlüğün görünmesi de eylemin yerine getirilmesiyle çakışır. Ne daha önce ne de daha sonra – insanlar eylemde bulundukları sürece özgürdürler; bir özgürlük yetisine sahip olmak ise bundan apayrı bir şeydir.

Özgürlüğün eylemde içkin olarak varolduğunu belki de en iyi anlatan ifade, Makyavel'in *virtu*, yani dünyanın insanın önüne *fortuna* (talih) kılığında çıkardığı fırsatlara karşılık vermesini sağlayan mükemmellik kavramında bulunmaktadır. Kelimenin anlamını en iyi "virtüöz" karşılar; yani başarımın, kendisini vareden etkinlik bittikten sonra da varlığını sürdüren ve bu etkinlikten bağımsız hale gelen nihai/amaç üründe

değil, bizatihi icra anında yattığı, icracı sanatlara [gösteri sanatlarına] atfettiğimiz bir mükemmellik. Makyavel'in *virtu*sundaki virtüöz-lük, her ne kadar Makyavel'in bundan haberdar olması pek mümkün gözükmese de, bize biraz Yunanlıların siyaseti öteki etkinliklerden ayırdederken kullandıkları metaforları ve benzeşim ögelerini "flüt çalmak, dans etmek, hastalıkları iyileştirmek ve denizcilik" gibi icrası virtüözlük gerektiren sanatlardan almalarını hatırlatmaktadır.

Eylemin bütününde bir virtüözlük unsuru bulunduğu için, ve virtüözlük icracı sanatlara atfettiğimiz bir mükemmelliği ifade ettiği için, siyaset de çoğu zaman bir sanat olarak tanımlanmıştır. Tabii bu bir tanım değil, metafordur ve şayet devleti veya yönetimi bir sanat eseri, bir tür kollektif şahaser olarak görmek gibi amiyane bir hataya düşülürse, metafor tümüyle yanlış olur. Elle tutulur bir şey ortaya koyan ve insan düşüncesini, üretilen şeyin kendi başına bir varlığa sahip olması nispetinde şeyleştiren yaratıcı sanatlarla karşılaştırıldığında, siyaset sanatın tam tersidir (geçerken söyleyelim, bu, siyasetin bir bilim olduğu anlamına da gelmez). Ne kadar iyi ya da kötü tasarlanmış olurlarsa olsunlar siyasi kurumlar varlıklarının devamı için eyleyen insanlara bağımlıdırlar; muhafazaları, onları ortaya çıkartan araçlarla sağlanır. Bir sanat eserinin, onun "yapma"nın bir ürünü olduğunu gösteren özelliği bağımsız varlığıdır; devletin bir eylem ürünü olduğunu kanıtlayan özellik ise, varlığını sürdürmesi için yeni ve başka eylemlere bağımlı olmasıdır.

Buradaki asıl mesele yaratıcı sanatçının yaratım sürecinde özgür olup olmaması değil, yaratım sürecinin alenen sergilenmemesidir; dünyada görünmek nasibinden yoksundur. O yüzden yaratıcı sanatlarda varolduğuna hiç kuşku olmayan özgürlük ögesi, gizli kalır; sonunda dünyada görünecek ve dünya için önem taşıyacak olan şey özgür yaratım süreci değil, sanat eserinin kendisi, sürecin nihai/amaç ürünüdür.

Oysa tersine icra sanatlarının siyasi yaşamla çok yakın bir ilişkisi vardır. Dansçılar, oyuncular, müzisyenler vb. gibi icracı sanatçıların virtüözlüklerini sergileyebilecekleri bir izleyici topluluğuna ihtiyaçları vardır; aynı şekilde eylemde bulunanlar da, kendilerini görecek olan başkalarının varlığına gerek duyarlar. Her iki grup da "iş"leri için kamusal olarak düzenlenmiş bir mekâna ihtiyaç duyar ve her iki grup da icra/gösteri için başkalarının varlığına bağımlıdır. İnsanların bir topluluk halinde birarada yaşadıkları her yerde böyle bir tezahür mekânının da varolacağı sanılmamalı. Bir zamanların Yunan polisi tam da böyle, insanlara eylemde bulunabilecekleri bir tezahür mekânı, özgürlüğün göze görünebileceği bir tür tiyatro sahnesi sağlayan bir "yönetim biçimi"ydi.

"Siyasal olan" kelimesini Yunan Polis'i anlamında kullanmak ne keyfi ne de zoraki bir seçimdir. Bütün Avrupa dillerinin hâlâ tarihsel açıdan benzersiz bir örgütlenme olan Yunan kent-devletinden türettikleri bu kelime ["polity"], siyasal olanın alanını ve özünü ilk keşfeden olan bu toplumun deneyimlerini aksettirmektedir, yoksa ne sadece etimolojik bakımdan, ne de sadece öğrenimliler için bir anlam taşır. Gerçekten de Yunan ve Roma Antikitesinin deneyimlerine belli ölçülerde dayanmadan siyasal olan ile siyasetin derindeki ilkeleri üzerine konuşmak hem zordur, hem de yanıltıcı olacaktır. Tek bir nedenle bu böyledir: İnsanlar Antik Polis'ten ne önce ne de sonra siyasi etkinlik üzerine bu kadar kafa yormuşlar, siyasi alana bu denli itibar etmişlerdir. Özgürlüğün siyasi olan ile münasebetine gelince, burada şöyle bir ek neden vardır: Sadece Antik siyasi topluluklar –başkalarının zorlamasına konu olan köleler ya da yaşamın zorunluluklarınca sevkedilen ve güdülenen çalışanlar değil– özel olarak özgür insanlara hizmet amacıyla kurulmuşlardır. Bu durumda Polis anlamında alırsak siyasi olanın amacı ya da varoluş nedeni, özgürlüğün virtüözlük olarak görünebilece-

ği bir mekân oluşturmak ve bu mekânı muhafaza etmektir. Bu alanda özgürlük, başkalarınca duyulabilecek sözlerle, başkalarınca görülebilecek edimlerle ve sonunda insanlık tarihinin büyük hikâye kitabının sayfaları arasına katılmadan önce hakkında konuşulacak, hatırlanacak ve öykülere dönüştürülecek olaylarla, dünyaya ait, elle tutulur bir gerçeklik olur. Bu görünümler, tezahür mekânında boy gösteren her şey, eylemin doğrudan sonucu olmasalar bile, tanım gereği siyasidir. Bu alanın dışında kalanlar, örneğin Barbar imparatorlukların büyük kahramanlıkları, etkileyici ve dikkate değer bile olsalar, kesinlikle siyasi değildirler.

Özgürlük kavramını siyasi alanda yaşanan deneyimlerden türetme gayretlerinde şaşırtıcı, yabancılayıcı bir tını vardır. Çünkü bu konularla ilgili bütün teoriler, özgürlüğü eylemden ziyade istemenin ve düşüncenin bir niteliği olarak gören bir anlayışın hakimiyeti altındadırlar. Ve bu öncelik, sadece her eylemin öncesinde mutlaka zihnin bilme ediminde bulunduğunu ve zihnin kararlarının iradenin buyruğuyla gerçekleştirildiğini ileri süren psikolojik bir anlayıştan değil; hatta daha da önemlisi "eksiksiz bir özgürlüğün toplumun varlığıyla bağdaşmayacağı"nın, tamlığı içinde özgürlüğün ancak beşeri maslahat alanı dışında hoş görülebileceğinin düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu güncel argümanda, düşüncenin doğası gereği diğer bütün insani etkinliklerden daha fazla özgürlüğe ihtiyacı olduğu değil (belki bu doğru olurdu), daha çok kendi başına düşüncenin bir tehlike oluşturmadığı, dolayısıyla yalnızca eylemin kısıtlanması gerektiği ileri sürülmektedir: "Kimse eylemlerin de görüşler kadar özgür bırakılmaları gerektiğini iddia etmemektedir".[11] Elbette bu, adına ve ününe rağmen özgürlükler nosyonunun siyaset alanından sürülmesinde payı bulunan liberalizmin temel akidelerinden biridir; çünkü aynı felsefeye göre

11 John Stuart Mill, *a.g.e.*

siyasi yaşamın neredeyse sadece yaşamın idamesi ve çıkarların korunmasıyla ilgili olması gerekmektedir. Yaşamdan başka hiçbir şeyin söz konusu olmadığı bugün, bütün eylemler tanım gereği zorunluluğun hükmü altındadırlar; yaşamın zorunlulukları ile ilgili olan özel alan devasa boyutlara varmıştır ve modern çağdan beri idaresi siyasi alanı gölgede bırakan toplumsal ve ekonomik yaşam alanı durmadan genişlemektedir. Ülkeler arasındaki ilişkiler henüz ekonomik etkenlere indirgenmesi mümkün olmayan düşmanlıklar ve yakınlıklar barındırdığı için, saf siyasi bir alan olarak kala kala sadece dış ilişkiler kalmıştır. Ama burada bile hakim eğilim, uluslararası güç ilişkilerinden doğan sorunların ve çekişmelerin, nihai olarak ekonomik etkenler ve çıkarlardan kaynaklandığı şeklindedir.

Bununla birlikte bütün teorilere ve "izm"lere rağmen, "Özgürlük, siyasetin *varoluş nedeni*dir" sözlerinin malumu ilan olduğuna hâlâ nasıl inanıyorsak, aynı şekilde görünüşte yaşamın üzerine titriyor olmamıza karşın, cesareti aptallıkla, hatta yaşama ve yaşamın çıkarlarına karşı, yani bütün metalar arasında en değerli olduğu iddia edilen metaya karşı yöneltilebilecek en kötü aşağılama olmakla suçlayan ilk kişiler bizler olmamıza rağmen yine de cesaretin önde gelen siyasi erdemlerden biri olduğunu doğal bir şeymiş gibi kabul ediyoruz. (Eğer meseleye tamamen tutarlılık çerçevesinden bakılsaydı burada hiçbir tutarlılığın olmadığı görülecektir). Cesaret, ağır laftır; ben cesaret derken, ölümcül bir tehlike karşısında yaşamın güle oynaya riske atıldığı bir cüretkarlığı kastetmiyorum. Cüretkarlık/ataklık da, en az korkaklık kadar yaşamak kaygısıyla bağlantılı bir şeydir. Siyasi eylem için hâlâ vazgeçilmez olduğuna inandığımız ve Churchill'in bir zamanlar "ötekilerini de güvenceleyen bir nitelik olduğundan, insanın vasıfları arasında en başta geleni" diye tarif ettiği cesaret, bireysel hayatiyet/canlılık duygumuza karşılık

gelmez; onu bizden talep eden tam da kamu alanının doğasıdır. Zira bizlerin eseri olan bu dünya, bizden önce de varolduğu ve içinde yaşayan bizlerden çok daha uzun ömürlü olduğu için zaten asıl ilgiyi bireysel yaşamlara ve onlarla bağlantılı çıkarlara gösteremez; bu anlamda kamu alanı, ailenin ve evin himayesinde her şeyin yaşam sürecinin güvenliğine hizmet ettiği ve hizmet etmek zorunda olduğu özel alanımızla akla gelebilecek en sert karşıtlık içinde bulunmaktadır. Hatta evimizin dört duvarı ile korunmuş güvenlik alanından çıkmak ve kamu alanına girmek bile, bizi dışarda bekleyebilecek belli tehlikelerin varlığından ötürü değil, yaşam ilgisinin geçerliliğini yitirdiği bir alana girmiş olmamızdan dolayı cesaret gerektirir. Cesaret, insanları dünyanın özgürlüğü uğruna, yaşamla ilgili endişelerinden kurtarır. Siyasette yaşam değil dünya söz konusu olduğundan, siyasi yaşamda cesaret vazgeçilmezdir.

III

Özgürlük ile siyasi olan arasındaki bu karşılıklı bağımlılık anlayışının, modern çağın toplum teorileri ile karşıtlık içinde olduğu kesindir. Ne yazık ki bu noktada, sadece eski, modern öncesi geleneklere ve teorilere geri dönmemiz yeterlidir diyemiyoruz. Aslında özgürlüğün ne olduğuna dair bir anlayışa giden yolda karşımıza çıkan en büyük güçlük, geleneğe, özellikle de "büyük gelenek" demeye alıştığımız şeye basit bir geri dönüşün bize yardıma yetmemesinden doğmaktadır. İlk olarak, özgürlüğü bir düşünce görüngüsü haline getiren ve böylelikle insanın deyim yerindeyse kendini dünyanın dışına koymasını mümkün kılan geç dönem Antikitede ortaya çıktığı şekliyle felsefi özgürlük kavramının da, Hıristiyan ve modern "özgür istem" görüşlerinin de

siyasi deneyim içerisinde tek bir dayanak noktaları yoktur. Felsefi geleneğimiz özgürlüğün, yığının yer aldığı siyasi yaşam alanının bittiği yerde başladığını ve özgürlüğün başkalarıyla birlikte değil –ister Sokrates'den bu yana "düşünmek" adını verdiğimiz bir iç diyalog şeklinde olsun, isterse ölümcül diyalektikleriyle önce Pavlus'un sonra da Augustine'in önüne insan yüreğindeki ikirciklikleri ve basiretsizlikleri seren "isteyen ben" ile "yapan ben" arasındaki iç çatışma, "kendi" içindeki bir çekişme biçiminde olsun– kişinin "kendi" ile etkileşimi içinde tecrübe edildiğini neredeyse oybirliği ile kabul etmektedir.

Özgürlük probleminin tarihi açısından bakıldığında, Hıristiyan geleneğinin gerçekten de tayin edici önemde bir etkisi olduğu görülür. Bizler özgürlüğü neredeyse otomatik olarak özgür istem ile, yani klasik Antikitenin hiçbir biçimde tanımadığı bir yetiyle eşitleriz. Öyle ki Hıristiyanlığın keşfettiği biçimiyle istem olgusunun istemek, niyet etmek ve amaçlamak gibi iyi bilinen yetilerle ortak o kadar az yanı vardı ki, ancak onlarla bir çatışma içine girmekle ilgi ve dikkat konusu olabilmişti. Şayet özgürlük gerçekte istemin görüngüsünden başka bir şey değilse, bu durumda Antiklerin özgürlüğü bilmediği sonucuna varmamız gerekir. Tabii bu son derece saçma olur; ama biri kalkıp da bu fikri ileri sürecek olursa, daha önce sözünü ettiğim hususu, yani Augustine'den önce özgürlük ideasının felsefede hiçbir rol oynamadığını hatırlatırım. Bu dikkat çekici gerçeğin nedeni, gerek Yunan gerekse Roma Antikitesinde özgürlüğün, kent devletinin ve yurttaşlığın özünü oluşturan münhasıran siyasi bir kavram olmasında yatmaktaydı. Parmenides ve Platon'dan başlayarak bizim felsefi siyasi düşünce geleneğimiz ise tam da bu Polis ve yurttaşlık olgularına karşıtlık üzerine kurulmuştur. Filozofun seçtiği yaşam tarzı, βιοσ πολιτικος'un, yani siyasi yaşam tarzının tam tersi olarak

anlaşılmaktaydı. O nedenle Yunanlıların anladığı anlamda siyasi yaşamın tam da merkezinde yer alan özgürlük, neredeyse tanımı gereği Yunan felsefesinin yapısına dahil edilmesi mümkün olmayan bir fikirdi. Ancak ilk Hıristiyanlar, özellikle de Pavlus, siyasi yaşamla hiçbir ilgisi bulunmayan bir özgürlük tarzı keşfettiğinde, özgürlük kavramı da felsefe tarihine girmiş oldu. Özgürlük, İnsanlar arasındaki etkileşimin dışında, "ben" ile "kendi" arasında geçen etkileşimde ortaya çıkan bir şey olarak tecrübe edildiğinde, felsefenin başlıca problemlerinden biri haline geldi. Özgür istem ile özgürlük eşanlamlı kavramlar oldular.[12] Özgürlük artık tam bir yalnızlık* içinde tecrübe edilen bir şeydi. Bu tam yalnızlık hali içinde "hiçbir insan, Ben'in Kendi ile geçirdiği sert mücadeleye", ruhun "iç mekânı"nda ve "yüreğin karanlık dehlizleri"nde[13] ortaya çıkan ölümcül çatışmaya mani olamazdı.

Klasik Antikite de yalnızlık görüngüsünün tecrübesinden yoksun değildi; yalnız insanın "Bir" olmaktan çıkıp, "bir içinde iki" haline geldiğini, Ben ile hemcinsleri arasındaki etkileşimde hangi nedenle olursa olsun bir kesinti ortaya çıktığında, Ben ile Kendi arasında bir etkileşimin başladığını iyi biliyordu. Platon'dan itibaren klasik felsefe, düşüncenin varlık koşulunu oluşturan bu ikiliğin yanısıra bir de insanın devinim yetisini, kendi kadar bedeni de devindirdiği varsayılan ruha veren, beden ile ruh arasında bir ikilik üzerinde durmuştur; ve yine Platonik düşünce geleneği içerisinde bu

---

12 Şu sözleriyle Leibniz hıristiyan geleneğini olsa olsa özetlemekte ve seçikleştirmektedir: "istemimize özgürlüğün karşılık gelip gelmediği sorusu, ona bir istemin karşılık gelip gelmediği [sorusu] ile aynı anlamdadır. "Özgür" ve "isteme uygun" ifadeleri aynı şeyi söylerler". (*Schriften zur Metaphysik* I, "Bemerkungen zu den cartesischen Prinzipien". Zu Artikel 39.)

(*) Solitude/lonely karşılıkları olarak yalnızlık ve terk edilmişlik için bakınız İnsanlık Durumu – ç.n.

13 Augustine, *Confessions*.

yeti ruhun beden üzerindeki egemenliği şeklinde yorumlanmaktaydı. Bununla birlikte ruhunda "sert mücadeleler" yaşayan Augustineci "yalnız kişi" imgesi [Antikler tarafından] hiçbir suretle bilinmiyordu, çünkü Augustine'in içine sürüklendiği kavga akıl ile tutku arasında, yani zihin ile θυμος[14] gibi insanın iki farklı yetisi arasında değil, bizzat istemin içinde geçen bir çatışmaydı. Aynı yeti içinde varolan ikilik düşüncenin bir niteliği olarak, Ben'in Kendi ile girdiği diyalog olarak bilinmekteydi. Oysa düşünce sürecine devinimini veren, "yalnız kişi"nin bu "bir içindeki iki olma" hali, istemi tam tersi şekilde etkilemekteydi: İstemi felç etmekte ve kendi içinde kalmaya mahkum kılmaktaydı; yalnız kimsenin istemi daima hem *velle* hem de *nolle*dir, yani aynı anda hem isteyendir hem de istemeyen.

İstemin bütün varlığını buyurmakta ve boyun eğdirmekte bulduğu düşünülürse, maruz kaldığı bu felç edici etki çok daha şaşırtıcı bir görünüm kazanmaktadır. Öyle ki insan kendine buyruk veren ama o buyruğa itaat etmeyen bir "ucube"; ancak bir "isteyen ben" ile "istemeyen ben"in aynı anda bulunmasıyla açıklanabilecek bir ucube gibi görünmektedir.[15] Ancak Augustine'in de yorumu zaten bu yöndedir; isteme görüngüsünün köken olarak Ben'in istediğini yapmaması deneyiminde, "isteyen ben" ile "muktedir olmayan ben" gibi bir şeyin sözkonusu olduğu bir deneyimde

14 Euripides'de bu çatışma sık sık karşımıza çıkmaktadır. Örneğin çocuklarını öldürmeden önce Medea şöyle der: kötü bir iş yapmak üzere olduğumu biliyorum, ama θυμος benim düşüncelerimden daha güçlü" (1078 ve devamında); ve Phaedra da (*Hippoloytus*, 376 ve devamında) aynı şekilde konuşur. Meselenin özü daima şudur: akıl, bilgi, içgörü vs. arzunun saldırıları karşısında durmak için çok zayıflarlar, ve çatışmanın, mantığın etkisine erkeklere nazaran daha daha kapalı olan kadınların ruhunda patlak vermesi bir tesadüf olmamalı.

15 "Augustine'in, *Confessions*'ın (İtiraflar) "istem" ile "istemenin gücü" konularını ele aldığı ünlü VIII. kitap, 9. bölümünde dediği gibi "buyruk verdiği ölçüde akıl istemde bulunur; buyrulan şey yapılmadığı ölçüde, akıl yapılmamasını istemiş demektir. Augustine için "istemek" ile "buyurma"nın aynı şey olması doğal bir durumdur.

kendini ortaya koyması, tarihsel bir olgudur. Antikitenin bilmediği husus, "bilen ama istemeyen ben" gibi mümkün bir durum değil, "isteyen ben" ile "muktedir olan ben"in ayrı şeyler olmasıdır *–non hoc est velle, quod posse–*.[16] Zira Antikler elbette "isteyen ben ile muktedir olan ben"e son derece aşinaydılar. Bunun için yalnızca kendilerini nasıl yönetecceğini bilenlere başkalarını yönetme hakkı tanıyan ve sadece onların itaat etme yükümlülüğünden özgür olduklarını belirten Platon'u hatırlamak yeter. Şu da doğrudur; isteyen ben ile muktedir olan ben arasında pratikte birbirleriyle çakışacakları bir uyumun sağlanması gerekir ve bu uyumu ifade eden virtüözlüğün seçkin bir görüngüsü olduğu için "öz-denetim" olgusu siyasi erdemlerden biri olarak kalmaya devam etmiştir.

Şayet Antik felsefe "muktedir olmak" ile "istemek" arasında bir çatışmanın varlığını mümkün görseydi, özgürlük görüngüsünü kesinlikle "muktedir olan ben"e içkin bir nitelik olarak anlardı, ya da onu kavramsal olarak "isteyen ben" ile "muktadir olan ben"in çakıştığı bir durum olarak tarif ederdi. Bu sav içi boş bir spekülasyon değildir; hatta her ikisi de aynı anda ruhta mevcut olan akıl ile θυμος arasındaki Euripidvari çatışma nispeten geç döneme ait bir görüngüdür. Tutkuların insanın aklını kör edebileceği, ama akıl kendini dinletmeyi başardığında, hiçbir tutkunun insanı doğru "bildiğini" yapmaktan alıkoyamayacağı inancı daha tipiktir ve bizim açımızdan daha büyük önem taşımaktadır. Bu inanç hâlâ Sokrates'in erdemin bir tür bilgi olduğunu söyleyen öğretisinin temelini oluşturmaktadır. Ve bir vakitler birinin çıkıp da erdemin "rasyonel" bir şey, öğrenilebilir ve öğretilebilir bir şey olduğunu düşünebilmiş olmasına hayret edişimizin nedeni, aklın sözde iktidarsızlığına ilişkin herhangi bir ulvi içgörüden çok, kendi içinde bölünmüş, aynı anda hem

16 Augustine, *a.g.e.*

isteyen hem de istemeyen bir isteme yakınlığımızdan ileri gelmektedir.

Başka bir deyişle istem, istem gücü ve güç istemi, bizim için neredeyse aynı kavramlardır; bize göre güç, insanın kendiyle etkileşimi sırasında tanıdığı ve tecrübe ettiği isteme yetisinde mevcuttur. Bu istem gücü uğrunadır ki sadece akli ve bilişsel yetilerimizi değil, daha "pratik" başka yetilerimizi de hadım ettik. Ama bizim için bile şu çok açık değil midir: Pindar'ın sözleriyle, "en büyük keder, zorunluluk yüzünden doğru ve güzel olduğunu bildiğin şeyin dışında bir başına kalmaktır".[17] Beni bildiğimi ve istediğimi yapmaktan alıkoyan zorunluluk, dış dünyadan da, kendi bedenimden de, insana doğumla bahşedilen ve üzerinde, başka şartlar üstünde sahip olduğundan daha fazla bir güce asla sahip olmadığı yetenek, lütuf ve niteliklerin yetersizliğinden gelebilir; "isteyen ben" ile "bilen ben", yani ego sözkonusu olduğunda, psikolojik nitelikli olanları da dahil bütün bu ögeler kişiyi dışardan koşullamaktadır. Bu şartları yerine getiren, deyim yerindeyse "istemek" ile "bilmek"i zorunluluğa boyun eğmekten kurtaran güç "muktedir olan ben"dir. Özgürlük ancak "isteyen ben" ile "muktedir olan ben"in çakıştığı yerde ortaya çıkar.

Özgürlüğün siyasi nitelikli eski deneyimleri karşısında dinsel bir müşkülden doğan ve felsefi bir dille formüle edilmiş olan bugünkü "özgür istem" anlayışımızı sorgulamanın başka bir yolu daha vardır. Modern çağın doğuşuyla birlikte canlanan siyasi düşüncede, ipuçlarını doğa bilimlerinin yeni keşiflerinden aldıkları için gerçekten de siyaset "bilimi"nin babası denebilecek düşünürler ile –ki en büyük temsilcisi

---

17 Pythian Ode IV, 287-289:

φαντι δεμμεν
τουτ ανιαροτατον, καλα γινωσκοντ αναλκα
εκτος εχειν ποδα.

Hobbes'tur–; bu modern gelişmelerden nispeten rahatsızlık duyan, geçmiş denen şeyi tercih ettiklerinden ötürü değil, sadece kilise– devlet, din-siyaset ayrılığı Roma imparatorluğunun yıkılmasından beri bilinmeyen bağımsız seküler bir siyasi alanın ortaya çıkışına sebebiyet verdiği için kulağını Antikitenin siyasi düşüncelerine çevirmiş kimseler arasında bir ayrım yapabiliriz. Bu siyasi sekülarizmin en büyük temsilcisi de, felsefi nitelikli problemlere kayıtsız kalmakla birlikte, Hıristiyanlığın ve filozofların özgürlük kavramının siyasi amaçlar açısından taşıdığı elverişsizliğin tamamen farkında olan Montesquieu idi. Bu kavramdan kurtulmak için Montesquieu felsefi ve siyasi özgürlük arasında ayrım yaptı. Fark şuradaydı: Felsefenin özgürlükten istediği, koşullardan ve istemin koyduğu amaçlara ulaşılmasından bağımsız olarak istemin tatbikinden *(l'exercice de la volonte)* başka bir şey değildir. Siyasi özgürlük ise tersine kişinin istemek durumunda olduğu şeyi yapabilecek güçte olmasından ibarettir (*la liberte nu peut consister qu a pouvoir faire ce que l'on doit vouloir*; vurgu, *pouvoir* [güç] üzerinedir).[18] Antikler için olduğu gibi Montesquieu için de, "yapma yeteneği"ni yitirdiğinde kişiye artık "özgür" denemeyeceği çok açıktır. Bu başarısızlığa iç koşulların mı yoksa dış koşulların mı yol açtığı, bu noktada önemli değildir.

Öz-denetim olgusunu örnek olarak almamın nedeni, bizim için istemin ve isteme gücünün bir görüngüsü olmasından ötürüdür. Yunanlılar ılımlı olmak ve ruhun dizginlerini sıkmak gereği üzerinde belki de her halktan çok daha fazla kafa yormuşlardır. Ne var ki istemi, diğer insani güçlerden ayrı, farklı bir yeti olarak asla düşünmemişlerdir. Tarihsel olarak insanlar, "istem"i ilk kez Pavlus'a ait olduğu söylenen şu sözlerde, istemin gücünü değil güçsüzlüğünü gördüklerinde keşfetmişlerdir: "İstemek benim elimdedir; bulamadı-

18 *Esprit des Lois*, XII, 2 ve XI, 3.

ğım, iyi olanı nasıl gerçekleştireceğimdir". Augustine de aynı "istem"den şöyle yakınıyordu: "(istem) kısmen istemektir, kısmen istememek"; ve bunun bir "akıl hastalığı" olduğunu söylese de, bu hastalığın deyim yerindeyse istem sahibi her akıl için doğal olduğunu kabul ediyordu: "İstem, bir istem olmayı buyurur; öyleyken başka hiçbir şeye değil, yalnızca kendine buyruk verir .... istem [kendiyle] doluysa kendine olmayı buyurmaz, çünkü zaten olmaktadır".[19] Başka bir deyişle insanda "istem" denen bir şey varsa, bunun her zaman sanki aynı kişide iki istem varmış ve bunlar o kişinin aklı üzerinde güç sahibi olmak için birbiriyle savaşıyorlarmış gibi görünmesi gerekir. Bu yüzden istem hem güçle doludur hem de güçten yoksundur; hem özgürdür, hem de özgür değildir.

Güçsüzlükten ve istem gücünün sınırlandırıldığından sözederken, o insanın çevresindeki dünya karşısında güçsüz olduğunu düşünürüz. O nedenle bu ilk yazılarda istemin, doğanın ezici gücü karşısında ya da şartlardan dolayı yenilgiye uğramamış olmasına dikkat etmek gerekir; istemin bir çekişme içinde görünmesi, ne bir ile çok arasındaki bir çatışmadandır, ne de beden ile akıl arasında bir mücadeleden. Tersine Augustine için aklın beden ile ilişkisi, istemde devasa bir gücün içkin olarak varolduğunun en bariz örneği idi: "Akıl bedene buyurur, beden de bu buyruğa derhal boyun eğer; akıl kendine buyruk verdiğinde, mukavemet görür".[20] Beden burada dış dünyayı temsil etmektedir, hiçbir şekilde kişinin "kendi" ile özdeş değildir. Kişi ile kendi arasında çatışma, Epictetus'a göre insanın hâlâ mutlak efendi olduğu kendi içinde, "iç ikametgahı"nda *(interior domus)* patlak verir ve istem bu çatışmada yenilgiye uğrar. Hıristiyan "istem gücü", "kendi"yi özgürleştirmenin bir aracı olarak keşfedilmiş, ama derhal kusurlu bulunmuştur. Sanki "isteyen ben"

19 *A.g.e.*, aynı yerde.

20 *A.g.y.*

hemen "muktedir ben"i felç etmiş, sanki insan özgürlüğü istemde bulunduğu anda, özgür olma yeteneğini yitirmiştir. İstem gücünün "kendi"yi onlardan kurtaracağı varsayılan dünyevi arzular ve amaçlar ile girilen bu ölümcül çatışmada başarı şansı en fazla olan "baskı" olgusuydu. İstemin basiretsizliği, gerçek bir güç yaratma yeteneksizliği, "kendi" ile girdiği ve "muktedir olan ben"in gücünü tüketen mücadeleden her zaman mağlup çıkması yüzünden, "güç istemi" bir anda "baskı istemi"ne dönüşmüştü. Burada ancak özgürlük ile insanın isteme yetisi arasında kurulan bu denkliğin siyaset kuramı açısından doğurduğu vahim sonuçlara değinebileceğim. Bugün bile gücü baskı ile ya da en azından başkaları üzerinde egemenlik tesisi ile neredeyse otomatik olarak aynı görmemizin nedenlerinden biri budur.

Her ne olursa olsun, bugün "istem"den ve "istem gücü"nden anladığımız şey, "istemde bulunmak" ile "kendi"yi gerçekleştirmek arasındaki bu çatışmadan; istenen ne olursa olsun "isteyen ben"in "kendi"ye tabi olması, sırtını ona dayaması, onun tarafından mahmuzlanması, onun tarafından ileri itilmesi, ya da onun tarafından mahvedilmesi anlamına gelen "isteyen ben ile muktedir *olmayan* ben" deneyiminden doğmuştur. Bununla birlikte güç isteminin erimi çok daha ötelere varabilir; hatta onun çekimine kapılan biri bütün dünyayı fethe de kalkabilir, ama "isteyen ben"in "kendi"den kurtulması asla mümkün olamaz; her zaman ona bağlı kalır, hatta esiri olur. "Kendi"ye olan bu esaret "istemde bulunan ben"i "düşünen ben"den ayırır. Bu ayrım "ben" ile "kendi" arasında da vardır, ama bu diyalogda "kendi", düşünce etkinliğinin nesnesi değildir. "İstemde bulunan ben"in böylesine güce doymaz hale gelmesinin, istem ile güç isteminin pratikte özdeş hale gelmelerinin nedeni, belki de önce istemin güçsüzlüğünün tecrübe edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Her halükarda doğrudan "istemde bulunan ben"den doğan yegane

yönetim biçimi olan tiranlık, doymak bilmez zalimliğini, filozofların insanları zorlarken başvurdukları ve "düşünen ben" modeline göre kavradıkları aklın ütopik tiranlıklarından bir nebze olsun nasibini almamış bir egotizme borçludur.

Filozofların özgürlük meselesine ilk olarak, özgürlük artık eylemde, başkalarıyla birlikteyken değil de, istemde, kişinin "kendi" ile girdiği etkileşimde yaşanmaya başlandığında, özetle özgürlük "özgür istem" haline geldiğinde ilgi duymaya başladıklarını söylemiştim. O zamandan beridir özgürlük, öncelikle siyasi bir mesele olmuştur; siyasi alana bu anlamda uygulanmış ve böylelikle siyasi bir mesele halini almıştır. Eylemden istem gücüne, eylemde dışlaşan bir durum olarak özgürlükten seçme özgürlüğüne *(liberum arbitrium)* bu filozofik kaymadan dolayı özgürlük ideali, daha önce değindiğimiz anlamda bir "virtüözlük" olmaktan çıkmış, bir "egemenlik", bir "özgür irade" ideali; [önce] başkalarından bağımsızlık, [sonra] başkaları üzerinde hakimiyet tesisi haline gelmiştir. Bizim bugünkü siyasi özgürlük anlayışımızın soy felsefesi, 18. yüzyıl siyaset yazarlarında da tam haliyle mevcuttu; örneğin Thomas Paine şöyle diyor: "Bir insanın özgür olması için onu istemesi yeterlidir. Lafayette de bu cümleyi ulus devlete uygulamıştır: *"Pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'etre".**

Bu sözlerin, "egemenlik" teorisinin en tutarlı temsilcisi olan Jean-Jacques Rousseau'nun siyaset felsefesini yansıladığı açıktır. Rousseau bu teoriyi doğrudan "istem"den türetmiş, ancak o sayede siyasi iktidarı tamamen bireysel "istem gücü" imgesine göre kavrayabilmiştir. Montesquieu'ya karşı bir iddiasında, gücün/iktidarın egemen, yani bölünmez olması gerektiğini; çünkü "bölünmüş bir istemin, anlaşılabilir bir şey olmadı"ğını söyler.** Rousseau bu uç bireyciliği so-

(*) [Fransızca] Bir ulusun özgür olması için bunu (olmayı) istemesi yeter.

(**) Montesquieu'nun "güçler ayrılığı" ilkesine atfen – ç.n.

nuna kadar götürmekten kaçınmadı ve ideal bir devlette "yurttaşların birbirleriyle hiçbir iletişiminin olmayaca"ğını, hiziplerden ve gruplardan kaçınmak için "her yurttaşın düşüncesinin kendine ait olması gerekti"ğini savundu. Gerçekte Rousseau'nun teorisi şu basit nedenden dolayı çürütülmeye karşı dirençli olmuştur: "istem için gelecekle kayıtlanmak saçmadır";[21] böyle bir egemen istem üzerine kurulmuş bir topluluk sağlam bir toprak değil, bataklık üzerine inşa edilmiş demektir. Oysaki bütün siyasi hayat, hepsi de son tahlilde geleceğin belirsizliklerine karşı söz verme ve sözünde durma yetisinden kaynaklanan – yasalar ve kurumlar, muameleler ve ittifaklar gibi–, gelecek hakkında açıkca belirlenmiş bağlardan ve kayıtlardan oluşma bir çerçeve içinde yürütülmüştür ve yürütülmektedir. Üstelik yurttaşlar arasında hiçbir iletişimin bulunmadığı ve herkesin sadece kendi düşünceleriyle iktifa ettiği bir devlet, tanımı gereği bir tiranlıktır. Diğer yetilerle hiçbir alakası bulunmayan kendinde bir isteme yetisi ile isteme gücünün özünde siyaset dışı, hatta siyaset karşıtı yetenekler olması; belki de hiçbir yerde, Rousseau'yu içine sürüklediği saçmalıklar ve bu saçmalıkları kabul ederken gösterdiği garip neşeli hal kadar açık olmamıştır.

Siyasi açıdan bakıldığında felsefenin özgürlük ile özgür istem arasında kurduğu eşitliğin belki de en zararlı ve tehlikeli sonucu özgürlüğün egemenlik ile özdeşleştirilmesi olmuştur. Çünkü ya –hangi insan olursa olsun asla "egemen" olamayacağı düşünülürse– insani özgürlüğün inkarına ya da bir insanın, bir grubun ya da bir siyasi teşekkülün özgürlüğünü ancak başka herkesin özgürlüğü pahasına, yani ege-

21 *Toplum Sözleşmesi*'nin ikinci kitabının ilk dört bölümüne bakın. Modern siyaset kuramcıları arasında Carl Schmitt "egemenlik" kavramının en güçlü savunucusudur. Schmitt açıkca egemenliğin kökünün irade olduğunu kabul etmektedir: Egemen odur ki ister ve buyurur. Özellikle *Verfassungslehre*'ye bakın (Münih, 1928, s. 7 ve devamında ve s. 146.

menlik pahasına satın alabileceği görüşüne götürmektedir. Geleneksel felsefenin kavramsal çerçevesi içinde kalarak özgürlük ile egemen olamama* hallerinin nasıl birlikte varolabildiklerini, ya da başka bir şekilde ifade edersek, egemen olamama durumunda insanlara nasıl olup da özgürlük verilebileceğini anlamak gerçekten son derece güçtür. Aslında insanın egemen olamama gerçeği yüzünden özgürlüğü reddetmek, sadece egemen olunduğunda –bir birey ya da grup olarak– özgür olunabileceğine inanmak kadar gerçek dışıdır. Siyasi teşekküllerin o malum egemenlik ilkeleri daima, üstelik ancak şiddet araçları sayesinde, yani özünde siyaset dışı araçların yardımıyla sürdürülebilecek bir hayal olmuştur. İnsanın değil insanların bu yeryüzünde yaşadıkları gerçeğinin belirlediği insanlık durumunda, özgürlük ile egemenlik özdeş olmaktan o kadar uzaktırlar ki, birlikte varolmaları bile mümkün değildir. İster bireyler ister örgütlü gruplar şeklinde olsun insanın birer egemen olmak istediği her yerde istemin baskısına boyun eğilmek zorunda kalınır. Bu istem örgütlü bir grubun "genel istemi" olabileceği gibi, kendime karşı zor kullandığım bireysel istem de olabilir. Şayet insanlar özgür olmak istiyorlarsa, reddetmeleri ve tanımamaları gereken şey tam da bu egemenliktir.

IV

Özgürlük meselesi bir yandan Hıristiyan geleneğinin, öte yandan da köken olarak siyaset karşıtı bir felsefi geleneğin ufkundan doğduğu için, özgürlüğü istemin bir niteliği olarak değil de, yapmanın ve eylemenin bir eklentisi olarak düşünmek bizim için çok güç olmaktadır. O nedenle bir kere

(*) Non-sovereignty. Sovereignty ve non-sovereignty kavramları *İnsanlık Durumu*'nda da buradaki bağlamlarında kullanılmıştır.

daha Antikiteye, yani Antikitenin felsefe öncesi ve siyasi geleneklerine dönelim. Bunu allamelik olsun diye değil, hatta geleneğimizin sürekliliğinden ötürü de değil, sadece eylem süreci dışında başka hiçbir yerde tecrübe edilmemiş bir özgürlüğün –her ne kadar insanlık bu deneyimi tümden yitirmemiş olsa bile– aynı klasik açıklıkla bir daha asla seçikleştirilememiş olmasından ötürü yapıyoruz.

Bununla birlikte daha önce sözünü ettiğimiz ve burada ele alınmayacak nedenlerden ötürü bu seçikliği filozofların yazılarından çıkarmak hepsinden daha zordur. Şüphesiz bu durum bizi, içinde kavramsal düşünceye yer olmayan ve bütün berraklığı ile bu deneyimleri "şahane"nin alanına yükselten şiirden, dramatik, tarihsel ve siyasi yazılardan, ezcümle felsefe dışı edebiyattan uygun kavramlar damıtmaya çalışmak gibi uzak işlere de götürebilir. Ama buradaki amaçlarımız açısından bu gerekli değil. Gerek Yunani gerekse Romalı olsun Antik edebiyatın bu meseleler hakkında bize bütün söyledikleri nihai olarak şu tuhaf olgudan kaynaklanmaktadır: Yunan ve Latin dillerinin her ikisinde de bizim tek bir kelimeyle "eylemek" diyeceğimiz şeyi anlatmak üzere iki fiil bulunmaktadır.* Yunanca kelimeler, "başlamak, baş çekmek ve son olarak hakim olmak" anlamına gelen αρχειν ile "kotarmak", "erişmek", "bitirmek" anlamına gelen πραττειν'dir. Bunlara karşılık gelen Latince kelimeler ise, "harekete geçirmek anlamına gelen *agere* ile, çevrilmesi oldukça zor olan ve bir bakıma geçmiş olayların sürekliliğini sağlamak, kalıcı kılmak anlamına gelen ve böyle olmakla *res gestae*'ya, yani "tarihsel" nitelikli diyebileceğimiz vakalara ve edimlere yolaçan *gerere*'dir. Her iki halde de eylem iki farklı evrede tecelli eder: ilk evresinde yeni bir şeylerin dünyaya girmesine bağlı bir başlangıç sözkonusudur. Özgür insanların belli başlı niteliklerinden olan "başlatmak, baş çek-

(*) Bundan sonrası için bkz. İnsanlık Durumu, s. 259 ve devamı – ç.n.

mek, hakim olmak" anlamlarına gelen Yunanca αρχειν kelimesi özgür olmak ile yeni bir şeye başlama yeteneğinin çakıştığı bir deneyimi ifade eder. Bugün bunu şöyle dile getirirdik: "özgürlük, kendiliğindenlik içinde tecrübe edilmektedir". Αρχειν kelimesinin çok katlı anlamı şunu gösterir: Yeni bir şeye başlayabilecek olanlar zaten hakim olanlar (yani kölelerini ve ailelerini yöneten hane reisleri), dolayısıyla kendilerini yaşamın zorunluluklarından kurtarmış, uzak ülkelere seferlere ya da Polis içerisinde yurttaşlığa hazır hale gelmiş olanlardır; her iki halde de artık yöneten konumundan çıkmış, yeni bir şeye başlamak, yeni bir girişimde bulunmak üzere öncüler olarak yardımlarına gerek duydukları akranları ile düşen kalkan, egemenler arasında egemenler olmuşlardır; çünkü başkalarının yardımı olmadan αρχων, egemen, başlatıcı ve öncü olunamayacağı gibi, gerçek bir πραττειν yani başlatılan şeyin kotarılması, eriştirilmesi olan eylem de varolamaz.

Latincede özgür olmak ile başla(t)mak, (Yunancadan) farklı bir biçimde de olsa birbirleriyle ilintilidir. Roma özgürlüğü, Roma'nın kurucularının Roma halkına bıraktıkları bir mirastı. Özgürlükleri sıkı sıkıya, atalarının kenti kurmakla gerçekleştirdikleri "başlangıç"a bağlıydı; ahfad, bu kuruluşun meselelerini çözüme kavuşturmak, sonuçlarına göğüs germek ve temellerini "çoklaştırmak" zorundaydı. Bütün bunlar Roma cumhuriyetinin *res gestae*'sı idi. Bu yüzden özünde Yunan historiografisi kadar siyasi olan Roma historiografisi asla büyük işlerin ve edimlerin salt anlatımıyla yetinmedi; Tukidides ya da Herodot'dan farklı olarak Romalı tarihçiler daima Roma tarihinin başlangıcına bağlılık hissi duymuşlardır, çünkü bu başlangıç Romalı özgürlük anlayışının sahici unsurunu içermekte, dolayısıyla tarihi siyasi kılmaktaydı. Anlatmaları gerektiğinde ise söze *ab urbe condita* ile, yani Kentin kuruluşuyla ve Romalı özgürlüğün teminatıyla başlarlardı.

Münhasıran siyasi bir kökene sahip olduğundan Antik özgürlük kavramının Yunan felsefesinde hiçbir rol oynamadığını belirtmiştim. Romalı yazarların zaman zaman Sokratik okulun siyaset karşıtı eğilimlerine baş kaldırdıkları doğrudur. Ama görüldüğü kadarıyla o tuhaf felsefi kabiliyet noksanlıkları, kendi deneyimlerine ve Roma *res publica*sında varolan o büyük özgür kurumlara uygun düşecek bir teorik özgürlük kavramı bulmalarına mani olmuştur. Şayet fikirler tarihi zaman zaman tarihçilerin hayal ettiği kadar tutarlı olsaydı, aslında yaptığı iş bütün karmaşalarıyla birlikte Pavlus'un özgür istemini felsefe tarihine sokmak olan büyük Hıristiyan düşünür Augustine'de geçerli bir siyasi özgürlük düşüncesi bulmak bile hayal olurdu. Ne var ki, bu değerlendirmenin gelenek açısından tayin edici bir önemi olmuşsa da, Augustine'de sadece *liberum arbitrium* (seçme özgürlüğü) olarak bir özgürlük değerlendirmesinin değil, aynı zamanda yegane siyasi risalesi olan *De Civitate Dei*'de, tamamen farklı bir biçimde anlaşılmış bir özgürlük anlayışının da varlığına tanık oluyoruz. Öteki yazılarıyla karşılaştırıldığında Augustine *City of God*'da, sadece Roma'ya özgü deneyimlerin arkaplanına daha çok yer ayırır (bu çok tabii bir durumdur). Özgürlük burada insanın içsel bir eğilimi olarak değil, insanın dünyadaki varoluşunun bir özelliği olarak anlaşılmaktadır. Özgürlük insanın sahip olduğu bir şey değildir. O, daha doğrusu insanın dünyaya gelişi, özgürlüğün evrende ortaya çıkışıyla eştir; insan özgürdür, çünkü o bir başlangıçtır ve o yaratıldığında evren zaten vardır: *(Initium) ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit.*[22] Bu ilk başlangıç, her bir insanın doğuşuyla yeniden olumlanır, çünkü her seferinde, bireylerin ölümünden sonra da varolmaya devam edecek olan, halihazırda mevcut bir dünyaya yeni bir şey gelmektedir. İnsan bir başlangıç *olduğu* için başlamaya

22 Kitap XII, bölüm 20.

muktedirdir; insani olmak ve özgür olmak bir ve aynı şeydir. Tanrı insanı dünyaya başlama yetisini, özgürlüğü sokmak için yaratmıştır.

İlk Hıristiyanlığın siyaset karşıtı sert eğilimlerini öylesine kanıksadık ki, Antik siyasi özgürlük düşüncesinin felsefi kapsamını ilk kez formüle eden kişinin bir Hıristiyan düşünürü olması bize neredeyse bir paradoks gibi geliyor. Bu paradoksa bulabildiğimiz yegane açıklama, Augustine'in hem Hıristiyan hem de Romalı olması ve Roma Antikitesinin şu merkezi siyasi deneyimini eserinin bu bölümünde formüle etmiş olmasıdır: Başlama niteliği olarak özgürlük, [Roma kentinin] kuruluş eyleminde kendini göstermiştir. Ancak Nazarethli İsa'nın söylediklerini felsefi imaları açısından ciddiye alacak olursak, bu izlenimin önemli ölçüde değişeceğine kaniyim. Yeni Ahid'in bu kısımlarında olağan olmayan bir özgürlük ve özellikle insan özgürlüğünde içkin olarak varolan bir güç anlayışı bulmaktayız; ama bu güce karşılık gelen, Müjde'nin lafzıyla "dağları yerinden oynatmaya muktedir" olan bu güç, istemin değil, imanın gücüdür. İman eseri olan, imanın fiili sonucu olan şey müjdenin "mucize" dediği şeydir ve Yeni Ahid'de pek çok anlama gelen bu kelimeyi anlamak pek kolay değildir. Bu güçlükleri şimdilik bir yana koyalım ve mucizelerden sadece doğa üstü olaylar olarak değil de, en az tanrının elçisi kadar sıradan insanlarca da icra edilen ve her zaman için de böyle olması gereken şeyler olarak, yani doğal olayların, otomatik süreçlerin akışını kesintiye uğratan ve bu bağlamda hiç beklenmedik olanı meydana getiren şeyler olarak bahseden bölümlerine bakalım.

Yeryüzüne konan insan yaşamı hiç şüphesiz –kendileri de kozmik süreçlerle çevrelenmiş– otomatik süreçlerce kuşatılmıştır ve bizler organik doğanın bir parçası olduğumuza göre aynı güçlere tabiyizdir. Üstelik onun eylem alanı olmasına rağmen siyasi yaşamımız da "tarihsel" dediğimiz ve insanlar

tarafından harekete geçirilmiş olsalar bile doğal ya da kozmik süreçler kadar otomatik hale gelme temayülü gösteren süreçlerin ortasında vuku bulur. Otomatizmin, kökenleri ne olursa olsun bütün süreçlerde içkin olarak varolduğu bir gerçektir; şimdiye dek tek bir edimin ve tek bir vakanın, bir insanı, bir ulusu ya da bütün insanlığı bir kerede ve sonsuza dek kurtaramamasının ve bağışlayamamasının nedeni budur. İnsanın bu süreçlere tabi olması, ama kendini eylem aracılığıyla bu süreçlerin içinden ve bu süreçlere karşı çıkarabilmesi; onların ise insan yaşamı için sadece bir yıkım anlamı taşıması otomatik süreçlerin doğası gereğidir. İnsan yapısı tarihsel süreçler otomatik hale geldiklerinde, en az organizmamızı yöneten ve biyolojik olarak varlıktan varlık-dışılığa, doğumdan ölüme doğru ilerleyen doğal yaşam süreci kadar yıkıcı olurlar. Tarih bilimleri, sanki böyle bir akıbet mukaddermiş gibi taşlaşmış, hiçbir umut kalmamış uygarlıkların içine düştüğü bu durumu gayet iyi bilirler. Bu tür tarihsel durgunluk anları yüzyıllar boyu sürebileceği ve etkisini ağır ağır duyuracağı için, yazılı tarihin büyük bir kısmını işgal ederler; onunla karşılaştırıldığında insanlık tarihinde özgür olunan dönemler her zaman çok kısa sürmüştür.

Kaderin bir tecellisi olan bu taşlaşma dönemleri genellikle özgürlük yetisine, bütün insani etkinliklere ilham ve canlılık veren ve üretilen bütün büyük ve güzel şeylerin gizli kaynağı olan saf başlama yeteneğine halel getirmezler. Ama bu kaynak saklı kaldığı sürece de özgürlük dünyevi, elle tutulur bir gerçeklik haline gelemez; yani siyasi olamaz. Siyasi yaşam taşlaştığı ve siyasi eylem otomatik süreçlere müdahalede bulunma gücünü yitirmeye başladığı için, özgürlük kolaylıkla ve yanlış bir biçimde özünde siyaset dışı bir görüngü olarak anlaşılabilir; bu şartlarda özgürlük, kendine özgü bir "erdem"i ve virtüözlüğü olan bir varoluş tarzı olarak değil, yeryüzündeki bütün yaratıklar arasında sadece insanın

layık olduğu, neredeyse bütün etkinliklerinde izine ve belirtilerine rastlayabileceğimiz, ama buna rağmen ancak eylem kendi dünyevi mekânını yarattığında ve özgürlük gizlendiği yerden çıkarak bu mekânda kendini görünür kıldığında tam anlamıyla gelişme imkânı bulan yüce bir bağış olarak tecrübe edilir.

Eylemler sürecin oluşturduğu bir çerçevede vuku bulurlar ve sürecin otomatizmini kesintiye uğratırlar; onun için failin değil, sürecin bakış açısından bakıldığında her eylem bir "mucize"dir, yani beklenmedik bir şeydir. Şayet eylem ile başlamanın/başlangıcın özünde aynı oldukları doğruysa, buradan şu çıkar: Mucizeler ortaya koyma* yetisinin de insani yetiler dahilinde bir şey olması gerekir. Bu kulağa gerçekte olduğundan daha tuhaf geliyor. Her yeni başlangıç doğası gereği dünyaya [bir durum olarak] "sonsuz ihtimallik"i sokar; ancak "gerçek" dediğimiz şeyin tam da dokusunu oluşturan bu sonsuz ihtimallik durumundan başkası da değildir. Yeryüzünün ortaya çıkması, üzerinde organik yaşamın doğması, hayvan türleri arasından insanın evrimi vs. düşünüldüğünde, bütün varoluşumuz her şeyden önce deyim yerindeyse bir mucizeler zincirine bağlıdır. Evrendeki ve doğadaki süreçler ve bunların istatistiki olarak içerdiği olasılıklar gözönüne alındığında, kozmik süreçlerden yeryüzünün ortaya çıkışı, inorganik süreçlerden organik yaşamın oluşumu ve en sonunda organik yaşam süreçlerinden insanın evrimi; bütün bunlar "sonsuz ihtimaller" olarak göründüğünden, gündelik dille gerçek birer "mucize"dirler. Bu "mucizevilik" ögesi tepeden tırnağa bütün gerçeklikte varolduğu için, umutla ya da korkuyla beklenmiş bile olsalar, meydana geldiklerinde bütün olaylar bizi bilinmeyen şeyler karşısında

(*) Arendt burada "performing", yani "icra etmek" fiili kullanıyor; dolayısıyla "mucizede bulunmayı" daha önce virtüözlüğü anlatırken saydığı "icra/gösteri sanatları"ndan biri olarak kabul ediyor – ç.n.

duyulan bir şaşkınlık hissine sürüklerler. Bir olay bütün etkisini, tamamen beklenen bir şey olmama özelliğinde bulur; olgusallaşması ilke olarak bütün öngörüleri aşar. Bize olayların birer mucize olduklarını öğreten bu tecrübede ne keyfi ne de sofistike bir yan vardır; aksine o en doğal, ve günlük yaşam içerisindeki en sıradan şeydir. Bu sıradan şey olmadan, dinin doğaüstü mucizelere verdiği yeri anlamak mümkün olamazdı.

"Sonsuz ihtimal"in devreye girmesiyle kesintiye uğrayan doğal süreçler örneğini seçmemin nedeni, günlük deneyim içerisinde "gerçek" dediğimiz şeylerin, kurgudan bile daha garip tesadüfler sayesinde meydana geldiklerini göstermekti. Elbette bu örneğin de sınırları vardır ve beşeri maslahat alanına kolayca uygulanması mümkün değildir. Otomatik tarihsel ya da siyasi süreçlerde mucize, "sonsuz ihtimal" beklentisine girmek düpedüz bir hurafe olarak görülecektir (hoş, bu beklentiyi tümden dışlamak da mümkün değildir ya!). Doğanın tersine tarih olaylarla doludur; burada olumsallık ve sonsuz ihtimal mucizesi öylesine sık vuku bulur ki, mucizenin adının bile ağıza alınması insana tuhaf gelir. Ama bu sıklığın nedeni sadece şudur: tarihsel süreçler, insan eyleyen bir varlık olduğu ölçüde, insanın başlatan, inisyatif alan özelliği, yani *initium* tarafından sürekli olarak yaratılır ve kesintiye uğratılır. O yüzden burada zerre kadar hurafe yoktur; hatta [siyaset alanında] önceden görülemeyeni ve tahmin edilemeyeni aramak, siyaset alanında "mucizeler" hazırlamak ve beklemek gerçekçiliğin elifbasıdır; ve terazinin kefesi felaketten yana ağır bastıkça, özgürlüğün kendini gösterebilmesi için yapılması gereken işler de o denli mucizevi olur. Çünkü otomatik olarak meydana gelen ve o nedenle de karşı konulmazmış gibi görünen, her zaman için felakettir, kurtuluş değil.

Nesnel olarak, yani dışardan ve insanın hem bir başlangıç

hem de bir başlatan olduğu dikkate alınmadan bakıldığında, yarının düne benzeme olasılığı, ezici bir olasılıktır. Kozmik oluşumlardan bir daha bir başka yerkürenin *çıkmaması*, inorganik süreçlerden bir başka yaşamın daha *gelişmemesi* ve hayvan hayatının evriminden bir daha hiçbir insanın *doğmaması* olasılığına gelince; elbette bu kadar baskın olmamakla beraber son derece yakın bir olasılıktır.

Yeryüzündeki yaşamımıza ait gerçekliğin üzerine dayandığı "sonsuz ihtimal" ile, tarihsel gerçekliği oluşturan olaylarda içkin olarak varolan mucizevi karakter arasındaki tayin edici farklılık, beşeri maslahat alanında bu "mucizeler"in faillerinin kim olduğunu bilmemizde yatar. Mucizeleri gerçekleştirenler insanlardır; özgürlük ve eylemde bulunma yetisi gibi bir çifte ihsan sayesindedir ki insanlar kendilerine ait bir gerçekliği kurmaya muktedirlerdir.

5. *Kültürde Bunalım: Toplumsal ve Siyasi Anlamı*

I

10 yıldan fazla bir zamandır, nispeten yeni bir görüngü olan "kitle kültürü"ne entellektüeller arasında giderek artan bir ilginin varlığına şahit oluyoruz. Bu kavramın, mazisi pek de eski olmayan "kitle toplumu" kavramından türetildiği açıktır; konuyla ilgili bütün tartışmalarda, zımnen şöyle bir varsayımda bulunulmaktadır: Kitle kültürü mantıken ve kaçınılmaz olarak kitle toplumunun kültürüdür. Daha birkaç yıl öncesine kadar –kitle toplumunun yoldan çıkmış bir toplum biçimi olduğu, kitle kültürünün ise daha terimlerde bir çelişki arzettiği iddiasıyla– lanet okumadan ağıza alınmayan bu kavramlar, şimdi saygıdeğer oldular; Harold Rosenberg'in ifadesiyle başlıca etkileri "kitsch'e entellektüel bir boyut kazandırmak" olan sayısız inceleme ve araştırma projesinin konusu haline geldiler. "Kitsch'in entellektüelizasyonu", şu gerekçe ile haklı gösterilmektedir: İstesek de istemesek de kitle toplumuyla belirsiz bir süre daha birlikte yaşayacağız, dolayısıyla bu toplumun "kültür"ü olan "popüler kültür, halka bı-

rakılamaz".[1] Ne var ki burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: "Kitle toplumu" için doğru olan, "kitle kültürü" için de doğru mudur? Ya da başka bir biçimde ifade edersek, kitle toplumu ile kültür arasındaki ilişki, kendinden önceki toplum ile kültür arasındaki ilişkiyle *mutadis mutandis* [gerekli değişiklikler yapılmak kaydıyla] aynı mıdır?

Kitle kültürü sorunu, her şeyden önce başka ve daha temel bir sorunu, yani toplum ile kültür arasında varolan son derece sorunlu bir ilişkiyi gündeme getirir. Toplum ile kültür arasındaki önceki ilişkinin ne ölçüde özlenmeye değer olduğunu anlamak ve bu sayede kitle toplumu eleştirmenlerinin, "iyi ve kibar toplum"un varolduğu bir Altın Çağ'a duydukları kolaycı hasretten uzak durmak için, bütün bir modern sanat hareketinin başlangıcında sanatçının (o sıralarda henüz bilinmeyen kitle toplumuna karşı değil) "cemiyet" denen şeye karşı öfke dolu isyanının ne denli önemli rol oynadığını hatırlamak yeter. Bugün bu özlem şu basit nedenden ötürü Amerika'da Avrupa'da olduğundan çok daha yaygın bir görüngüdür: Amerika yeni zenginlerin barbar filistenizmini yakından tanık olmuştur, ama kültürün snob bir değer halini aldığı, kültür konusunda değer bilir ve zevk sahibi olacak kadar okumuşluğun statü meselesi olduğu, en az diğeri kadar can sıkıcı olan Avrupa cemiyet hayatının kültürel ve eğitimli filistenizmi hakkında ancak uzaktan bilgi sahibidir. Hatta Amerikan edebiyatı ve resiminin neden böylesine ansızın modern sanatın gelişiminde tayin edici bir rol oynamaya başladığı; entellektüel ve sanatsal öncülerinin samimi ve düpedüz Amerikan karşıtı bir tutum sergilediği ülkelerde etkisini nasıl hissettirebildiği de bu tecrübe noksanlığı ile açıklanabilir. Bununla birlikte tam da "kültür" kelimesinin [modern sanatın] öncü temsilcileri arasında uyan-

1 Harold Rosenberg'in *The Tradition of the New*'de (New York, 1959) yeralan "Pop Kültür: Kitch Eleştirisi" başlıklı parlak, nüktedan yazısı.

dırması muhtemel derin rahatsızlığın farkına varılamaması ya da bunun semptomatik anlamının anlaşılamamış olması talihsiz bir durumdur.

Ancak herhangi bir ülke, modern çağın başından itibaren toplumun katettiği bütün evrelerden geçmiş olsa da olmasa da, "kitleler topluma dahil olduğu"[2] anda kitle toplumu görüngüsü de varlığını duyurmaya başlar; ve "kitle toplumu" gerçekten de yeni bir durumdur, çünkü "iyi toplum" anlamında toplum, artık nüfusun sadece serveti değil, boş zamanı, yani "kültür"e ayrılacak zamanı da olan kesimlerini kapsamaya başlamıştır. Bu yeni durumda nüfusun kitleleri oluşturan kesimi, "kültür"e boş zaman ayırabilecek kadar çalışmanın fiziksel olarak yıpratıcı yükünden kurtulmuştur. Bu anlamda kitle toplumu ile kitle kültürü birbiriyle ilişkili görüngüler olarak ortaya çıkarlar, ama ortak paydaları kitle değil, kitlelerin içine dahil edildikleri toplumdur. Toplum, tarihsel olarak da kavramsal olarak da kitle toplumunu önceler ve toplum da en az kitle toplumu kadar türsel bir terimdir. Tarihsel olarak da doğum anını tespit ve tarif etmek mümkündür; tevellüdü, modern çağdan değilse de kitle toplumundan daha eskiye dayanır. Psikolojiye sokuşturulan ne kadar özellik varsa, hepsi de "kitle insanı"ndan edinilmiştir; ne denli uyum yeteneği olursa olsun terk edilmiş oluşu –terk edilmişlik ne bir soyutlanmadır ne de yalnızlık–; heyecana, tahrike yatkınlığı ve ölçüt noksanlığı; hüküm verme, hatta ayırdetme yetilerinden yoksun olmasına karşılık [sonsuz] tüketme yetisi; hepsinden öte ben-merkezci yapısı ve mukadder olarak, Rousseau'dan bu yana yanlış bir biçimde "kendine yabancılaşma" ile karıştırılan, dünyadan yabancılaşmışlığı. Bütün bu özellikler ilk olarak, sayısal manada bir "kitleler sorunu"nun mevcut olmadığı iyi toplumda ortaya çıkmıştır.

---

2 Bkz. Edward Shils, "Kitle Toplumu ve Kültürü", *Daedalus*, Bahar 1960; bütün sayı "Kitle Kültürü ile Kitle İletişim Araçları"na ayrılmıştır.

18 ve 19.yy.lardan bildiğimiz şekliyle "iyi toplum"un kökleri, muhtemelen, onları mutlakiyetçilik çağının Avrupa saraylarına, bilhassa Versailles'a toplayıp, birer nedim haline getirmek ve bu bitmeyen partinin kaçınılmaz olarak yarattığı entrikalar, kumpaslar yumağı içinde dedikodularla meşgul etmek gibi basit yöntemlerle Fransız soylularının siyasi ağırlıklarını nasıl hiçe indireceğini gayet iyi bilen XIV. Louis'nin "saray çevresi"ne dayanmaktadır. Dolayısıyla romanın hâlâ toplum ile "birey" arasındaki çatışmayı eksenine alan sosyal bilimlerin de psikolojinin de doğuşunu öncelemiş olduğu ne kadar açıksa, maceraperestlerin ve şövalyelerin Saint-Simon'un *Memoires*'inde dile getirilen külhani romansının da, bu tümüyle modern sanat biçiminin gerçek öncüsü olduğu o kadar açıktır. Modern kitle insanının gerçek öncüsü, 18. yüzyılda Rousseau ya da 19. yüzyılda John Stuart Mill gibi kendini topluma karşı açık bir isyan halinde bulan kişilerin tanımladığı, daha doğrusu keşfettiği bu "birey"dir. O andan itibaren toplumla bireyleri arasında yaşanan çatışmanın hikâyesi, gerek farazi gerekse gerçek olarak sürekli tekrarlanır; modern ve artık bu ölçüde modern de olmayan birey, kendisine daima galebe çalan, yine de ona karşı çıkmaktan geri durmadığı toplumun esaslı bir parçasını oluşturur.

Ancak ilk gelişme evrelerindeki toplum ile kitle toplumu arasında, bireyin durumu açısından önemli bir farklılık vardır. Toplum, nüfusun belli sınıflarıyla sınırlı kaldığı müddetçe bireyin de toplumun baskılarına karşı çıkma şansı daha fazlaydı; toplumun dışında kalmış insanlar arasında bireyin kaçıp sığınabileceği, koşulsuz ve maskesiz varoluş alanları oluşturmuşlardı. Bunun yanında bu bireylerin ekseriyetle devrimci partilere katılma nedenlerinden biri de, topluma girmelerine izin verilmemişlerin oluşturduğu bu örgütlerde, toplumda sönmüş bir takım insani özellikleri bulmuş olma-

larıdır. Bu durum işçilerin ve proleteryanın yüceltildiği romanlarda, ama daha mahirane biçimde (örneğin Proust'da olduğu gibi) eşcinsellere ya da Yahudilere, yani toplumun bir türlü soğuramadığı gruplara atfedilen rolde ifadesini bulmuştur. 19. ve 20. yüzyıllarda devrimci hamlenin devletler ve siyasi yönetimlerden çok topluma yöneltilmiş olmasının sebebi, hem sefalet hem de sömürü anlamında çifte "toplumsal sorun"un diğer her şeyi bastırmasından ileri gelmez sadece. Fransız Devrimi'nin tarihine bakmak ve tam da *le peuple* (halk) kavramında –Rousseau ve hatta Robespierre'in diyeceği gibi– çürümüş ve ikiyüzlü salon hayatına karşı "kalbin" duyduğu infiali yansıtan yan anlamlar bulunduğunu hatırlamak, bunu anlamak için yeter. Kitle toplumu koşullarında ise bireylerin çaresizliğinin büyük bölümü, toplumun nüfusun bütün tabakalarını kendine katmasından dolayı bu tür kaçış yollarının artık kapanmış olmasından kaynaklanmıştır.

Bizi burada ilgilendiren husus birey ile toplum arasındaki çatışma değildir, ama yine de kitle toplumunda kalan son bireyin sanatçı olduğu belirtilmeye değer. Bizim meselemiz kültürle, ya da daha ziyade toplum ile kitle toplumunun yarattığı farklı koşullar altında kültürün başına gelenlerledir. O yüzden sanatçıyı ele alırken, öznel bireyciliğinin yanında, her şeyden evvel bütün uygarlıkların arkalarında bıraktıkları ve kendi özlerinden bir şeyler taşıyan nesnelerin gerçek üreticisi ve o uygarlığa can veren ruhun son tanığı olma özelliğini de öne çıkardık. En yüksek kültür nesnelerinin, yani sanat eserlerinin kesinlikle topluma aykırı bir nitelik taşıması, –bilimsel gelişmeyle birlikte muhtemelen çağımızın en büyük başarısı olarak kalacak– modern sanattaki bütün gelişmenin dürtüsünü topluma karşı bu düşmanlık hissinden almış olması ve öyle de kalması, kitle toplumunun doğuşundan önce toplum ile kültür arasında bir antagonizmanın varlığına işaret etmektedir.

Siyasi bir devrimciden farklı olarak sanatçının topluma başkaldırısı 18. yüzyılın başında, sonraki kuşaklar tarafından da sürekli tekrarlanacak ve yeniden yorumlanacak olan tek bir kelimede özetlenmiştir. Bu kelime "filistenizm"dir. Kelimenin kökeni belli bir amaçla kullanılmaya başlanmasından biraz daha eskiye dayanmakla birlikte, bunun pek fazla bir önemi yok; ilk kez Alman öğrenci argosunda üniversiteler ile kent halkını birbirinden ayırmak amacıyla kullanıldı. Zaten İncil'de de, her an eline düşülebilecek, sayısal olarak üstün bir düşmanı ifade etmek amacıyla kullanılmıştı. Kelime ilk kez –sanıyorum tarihten önce, tarihte ve tarihten sonra Filistin üzerine hicvedici bir yazı yazan Alman yazar Clemens von Brentano tarafından– kullanıldığında, her şeyi dolaysız yararına ve "maddi değeri"ne göre yargılayan, dolayısıyla kültür ve sanat gibi yararsız nesne ve işlere değer vermeyen bir zihniyeti ifade etmekteydi". Bugün bu sözler kulağa çok aşina gelmektedir ve hatta "geri kafalı" gibi bugünün argo terimlerinin Brentano'nun risalesinde yer alıyor olmasına şaşırmamak mümkün değildir.

Eğer mesele bu kadarla kalsa, şayet topluma karşı yöneltilen bu serzeniş kültürden ve sanatsal ilgiden yoksun olsaydı, burada ele almakta olduğumuz görüngü gerçekte olduğundan çok daha az karmaşık olurdu. Aynı mantıkla, modern sanatın kendi "kültürel" çıkarları uğruna alenen ve doğrudan savaşmak yerine, "kültür"e başkaldırmış olmasının nedenlerini de anlamak mümkün olamazdı. Meselenin can alıcı noktası şuradadır; basitçe "kültürsüz" ve bayağı olmaktan ibaret bu tür bir filistenizmin hemen ardından bir başka gelişme ortaya çıkmıştır. Bu evrede toplum öncekinin tam tersine "kültürel" denen bütün bu değerlere karşı büyük bir ilgi göstermeye ve toplumsal konum ve statü gibi amaçlar için "kültür"ü tekeline almaya başlamıştır. Bu geliş-

menin, Avrupa'da orta sınıfların toplumsal bakımdan aşağı konumlarıyla yakından ilgisi bulunmaktaydı; bu sınıflar –gerekli serveti ve boş zamanı edinir edinmez– kendilerini hem aristokrasiye karşı hem de aristokrasinin salt para kazanmayı bayağı bulan tutumuna karşı zorlu bir mücadele içinde bulmuşlardı. Toplumsal konum ekseninde yürütülen bu mücadelede kültür, "kişinin kendini eğiterek" gerçeklik alanı olarak görülen aşağı muhitlerden, güzelliğin ve tinin yurdu olduğuna inanılan, gerçekliğin yer almadığı yüksek muhitlere doğru toplumsal durumunu ilerletmesinin en uygun olmasa bile başlıca silahlarından biri olarak muazzam bir rol oynamaya başladı. Sanat ve kültür yoluyla gerçeklikten bu kaçış, sadece kültürlü ya da eğitimli filistenin psigonomisinin en ayırdedici vasfını oluşturduğu için değil, aynı zamanda büyük bir olasılıkla sanatçıların yeni patronlarına başkaldırılarında da tayin edici bir etken olduğu için önem taşımaktadır; gerçeklik alanından, bütün anlamı yitirmelerine sebep olabilecek süzme bir konuşma alanına doğru sürülmek gibi bir tehlikenin kokusunu alıyorlardı. Örneğin İrlanda'daki patates kıtlığı sırasında o kelimeyi ağzına alarak kendini alçatmayacak ya da nahoş bir gerçekliği (kıtlık zamanını) hatırlatmak gibi bir riske girmeyecek, ama sofralardan da eksik olmayan bu sebzeden bundan böyle "işte o malum nesne" diye sözedecek kadar "kibar" yetişmiş bir toplum tarafından izzet ve ikram görmek pek de lütuf olmasa gerekti. Bu anekdotta kültürlü filistenin özet bir tanımı bulunmaktadır.[3]

Hiç şüphe yok ki burada sanatçının psikolojik durumundan daha fazlası; yani –kitap, resim, heykel, mimari yapılar ve müzik gibi– içerdiği elle tutulur şeylerle ülkelerin, ulusların ve son tahlilde insanlığın bütün bilinen geçmişini kapsa-

3 Bu hikâyeyi G.M. Young'a borçluyum; *Victorian England. Portrait of an A.g.e.*, New York, 1954.

yan ve onlara tanıklık eden kültürel dünyanın nesnel statüsü sözkonusudur. Bu anlamda nispeten daha uzun ömürlü, kalıcı ve hatta ölümsüz olmaları, tamamen kültürel nitelikli bu şeyler hakkında verilecek yargının yegane toplumsal olmayan ve sahici ölçütünü oluşturmaktadır. Son tahlilde ancak yüzyıllar içerisinden geçip gelen bir şey, "kültürel bir nesne" olma iddiası taşıyabilir. Buradaki mesele şudur: Geçmişin ölümsüz eserleri, bireysel ve toplumsal yönde süzme bir inceliğin nesnesi haline geldiklerinde, okuyanı ya da seyredeni yüzyıllar ötesinden kavrayan ve alıp götüren en önemli ve temel vasıflarını da yitirirler. Matthew Arnold'un "tatlılık ve ışık arayışı" ile bir tuttuğu "mükemmelin arayışı" anlamına geldiği için, tam da bu "kültür" kelimesi şüpheli bir hal arzeder olmuştur. Kişinin kendini eğitmesi ya da mükemmelleştirmesi gibi amaçlara hizmet eder olduklarında geçmişin büyük eserleri, başka amaçlara hizmet ettiklerinde olduğundan daha az yanlış amaçlar için kullanılmış olmazlar; bir tabloyu salonun bir duvarına asmak ne denli yararlı ve meşru ise, bir kişinin bir resme belli bir dönem hakkındaki bilgi dağarcığını geliştirmek için bakması da o ölçüde yararlı ve meşru olabilir. Her iki durumda da sanat nesnesi gizli ve dışsal amaçlar için kullanılmıştır. Kişi, meşru olsun olmasın, sanat eserine bu tür bir muamelenin sanatla hakkıyla etkileşime girmek olmadığının bilincinde olduğu müddetçe sorun yoktur. Eğitimli filistenin yarattığı sorun klasikleri okumasında değil, Shakespeare ya da Platon'un ona kendini nasıl eğitebileceğinden daha önemli şeyler anlatabileceğini bir türlü fark edemeden, kendini mükemmelleştirmek gibi bir gizli saikle davranıyor olmasındadır; sorun, filistenin gerçekliği –örneğin patates kıtlığı gibi "alelade" şeyleri– yaşamından uzak tutmak ya da yaşama "tatlılık ve ışık" peçesi altından bakmak üzere "saf şiirsel" bir alana kaçmasındadır.

İlhamını bu tutumdan alan ve bu zeminden beslenen esef verici sanat ürünlerini, hülasa 19. yüzyılın *kitsch*lerini hepimiz biliriz. Burada tarihsel açıdan son derece ilgi çekici bir durum vardır; biçim ve üslup uğruna anlamdan yapılan bu eksiltmenin, sanatın gerçeklikten kopmasıyla yakından bir ilişkisi vardır. Gerek yaratıcı sanatlarda gerekse pek hissedilir olmamakla birlikte en az onun kadar gerçek olan geçmişin büyüklüğünde şaşırtıcı bir yeniden uyanışın gerçekleştiği yüzyılımızda, kibar toplum bir bütün olarak nüfus üzerindeki egemen konumunun yanısıra kültür üzerindeki tekelini de yitirdi. Modern sanatın ilk kez ortaya çıkmasından önce bütün Avrupa'yı saran neo-klasik, neo-gotik, neo-rönesans yapılardan oluşma "ebedi mabetler" ile kültürde bir parçalanma yaşanmıştı. Hatta bu parçalanma modern sanatın ortaya çıkışından sonra da bir ölçüde devam etmiştir. Bu parçalanma esnasında kültür, belki de diğer gerçekliklerden çok daha fazla, tam da o sıralarda insanların "değer" adını verdiği şeye dönüşmüş; yani toplumsal olsun bireysel olsun diğer bütün metalarla mübadele edilmek üzere dolaşıma sokulabilir bir toplumsal meta haline gelmiştir.

Başka bir deyişle toplum içindeki konumlarını yükseltecek ya da öz saygılarını arttıracak –yani kanaatine göre gerek doğa tarafından verilmiş gerekse doğumla hakkettiğine inandığından daha yüksek bir öz saygıyı kendisine kazandıracak– birer geçer akçe olarak görülünceye kadar, kültürel nesneler filistenler tarafından faydasız şeyler olarak hor görülmüşlerdi. Bu süreçte ise kültürel değerler, diğer değerler gibi muamele gören birer mübadele değeri halini almışlar ve elden ele dolaşan eski paralar gibi yıpratılmış, tüketilmişlerdir. İlkin bütün kültürel nesnelere özgü, gözlerimizin adeta üzerlerine çivilenmesine sebep olan duygulandırıcı niteliklerini yitirmişlerdir. Bu durum karşısında insanlar "değerlerin (değer) kaybı"ndan sözetmeye başlamışlardır; 1920 ve 30'larda

Almanya'da, 1940 ve 50'lerde Fransa'da kültürel ve ahlaki değerlerin topunun satılığa çıkartıldığı "değerler mezatı" *(Ausverkauf der Werte)* ile bu süreç doruk noktasına vardı.

Ondan sonra filistenizm Avrupa'da mazi oldu. Bu "değerler mezatı"nda büyük Batı geleneğinin kasvetli sonunu görmek mümkündür. Ama yine de geçmişin büyük yazarlarını hiçbir geleneğin yardımı olmadan keşfetmenin, onları eğitimli filistenizmin çöplüğünden kurtarmaktan daha zor olup olmadığı sorusu hâlâ orta yerde durmaktadır. Gelenekten yardım görmeden, hatta çoğu zaman geleneksel ölçütlere ve yorumlara rağmen geçmişi koruma görevi, Batı uygarlığının bütünü için geçerlidir. Toplumsal bakımdan olmasa bile entelektüel olarak Amerika ile Avrupa'nın durumu aynıdır: geçmişle olan bağlar kopmuştur ve bizler geçmişi kendimiz bulmak –yani geçmişin yazarlarını sanki daha önce kimse onları okumamış gibi okumak– zorundayız. Bu görevde en az iyi ve eğitimli toplum kadar kitle toplumu da yolumuzun önünde dikilmektedir. Bildiğim kadarıyla, bu tarz bir okuma uğraşısı 19. yüzyıl Amerikasında görülmemiş bir şey değildi; çünkü bu ülke o zamanlar hâlâ çok sayıda Amerikalı yazar ve sanatçının kaçmaya çalıştığı o "öykületirilmemiş vahşilik"ler diyarıydı. Amerikan öykücülüğünün ve şiirinin Whitman ile Melville'den bu yana ününü hakeden bir zenginlik sergilemesinin bununla bir ilişkisi olmalı. Kitle kültürü ile kitle toplumu ikileminden ve şaşırtmacasından daha iyi değil sadece biraz daha eski zamanlara ait olan bir duruma tamamen yersiz ve beyhude bir özlemin doğması, gerçekten de bir talihsizliktir.

Belki de toplum ile kitle toplumu arasındaki başlıca farklılık, toplumun kültüre ihtiyaç hissetmesi, kültürel şeylere "değer" verir, onları toplumsal metalar haline getirir, kendi bencil amaçları için kullanır ve istismar ederken, onları "tüketmeme"sinde yatmaktadır. Bütün yıpranmış ve aşınmış-

lıkları içinde bile bu şeyler "şey" olarak kalabilmiş, belli ölçülerde nesnel bir niteliği muhafaza edebilmişlerdir; bir moloz yığını haline gelinceye dek parçalanmışlar, ama silinmemiş, ortadan kalkmamışlardır. Oysa kitle toplumunun ihtiyacı kültür değil, eğlencedir ve eğlence endüstrisinin sunduğu eşyalar, toplum tarafından tıpkı diğer tüketim metaları gibi tüketilirler. Eğlenmek için gerek duyulan ürünler, ekmek-su kadar zorunlu olmasa bile, toplumun yaşam sürecine hizmet ederler. Tabir edildiği gibi "vakit öldürme"ye hizmet ederler ve vakit öldürmekle geçirilen bu boş zaman, serbest zaman değildir; dolayısıyla yaşam sürecinin zorunlu kıldığı işler*den*, endişeler*den* özgür olduğumuz ve o nedenle dünya ve kültürü *için* özgür olduğumuz boş zaman anlamı taşımaz. O daha çok doğası gereği biyolojik olan; çalışma ve uyumanın payına düşenden arda kalan "bakiye" bir zamandır. Eğlence ile doldurulduğu varsayılan bu boş zaman, biyolojik olarak belirlenmiş çalışma döngüsü içinde, ya da Marx'ın dediği gibi "insanın doğal metabolizması içinde" bir "boşluk"tur.

Modern koşullarda bu boşluk sürekli olarak büyümektedir; eğlence ile doldurulması gereken "boş zaman" sürekli artmaktadır. Ama boş zamandaki bu devasa artış, zamanın doğasını değiştirmez. Çalışmak ve uyumak gibi eğlenmek de biyolojik yaşam sürecinin geri alınamaz bir parçasıdır. İster çalışılsın, ister dinlenilsin, ister tüketimle ister edilgin oyalanmalarla geçirilsin, biyolojik yaşam daimdir. Eğlence endüstrisinin sunduğu mallar, mükemmellikleri yaşam sürecine mukavemet yetenekleri ile ölçülen ve dünyanın demirbaşları haline gelen "şeyler", yani kültürel nesneler değildir; onların bu ölçütlere göre değerlendirilmemeleri gerekir. Kullanılmak ve mübadele edilmek için varolan değerler de değildirler. Onlar, tıpkı diğer tüketim malları gibi yazgıları kullanılıp bir tarafa atılmak olan tüketim mallarıdır.

Panis et circenses [ekmek ile oyun(lar)] gerçekten de birbirlerine bağlıdır. Her ikisi de yaşam için, yaşamın korunması ve zindelik için zorunludur; her ikisi de yaşam sürecinin akışı içerisinde yokolur; yani yaşam sürecinin tamamen durmaması için durmadan yeni baştan üretilmeleri ve sunulmaları gerekir. Her ikisinin de değerlendirilmesinde kullanılacak ölçütler tazelik ve yeniliktir; biz bu dünyadan ayrıldıktan sonra da orada kalmaya devam edeceği varsayılan kültürel ve sanatsal nesneleri yargılarken de bugün bu ölçütleri kullanıyor olmamız, eğlenmek ihtiyacının kültürel dünyaya yönelttiği tehdidin boyutları hakkında bir fikir verebilir. Bununla birlikte sorun aslında kitle toplumundan ya da onun ihtiyaçlarını karşılayan eğlence endüstrisinden kaynaklanmamaktadır. Tersine kitle toplumu, kültür değil eğlence istediğinden, iyi toplumun filistenizmi ile karşılaştırıldığında kültür için daha zayıf bir tehdit oluşturmaktadır; –belki kısmen kitlevi eğlencelerin kuru gürültüsüne katılmaktaki aczlerinden dolayı– sanatçıların ve entelektüellerin bütün dertlenmelerine rağmen, siyasetin aksine sanatlar ile bilimlerin gelişmeye devam ettiği açıktır. Nasıl bir fırıncıya ürettiği mallar uzun ömürlü ve kalıcı değil diye sitem edemiyorsak, aynı şekilde eğlence endüstrisine de tüketim malları ürettiği için serzenişte bulunamayız; zira her ikisi de bozulmamaları için yapılır yapılmaz tüketilmeleri gereken mallar üretmektedirler. Alınabilecek hiçbir "değer" olmadığı için eğlenmeyi ve oyalanmayı hakir gören bir tutum, her zaman için eğitimli bir filistenin nişanesidir. Hepimiz yaşamın o büyük dairesine tabi olduğumuzdan, şu ya da bu biçimde eğlenmek ve oyalanmak ihtiyacında olduğumuz doğrudur; hemcinslerimizden oluşan kitleleri eğlendiren ve oyalayan şeylerin bizi de eğlendirebileceğini inkar etmek ya tam manasıyla ikiyüzlülüktür ya da toplumsal bir züppelik. Kültürün varlığı açısından bakıldığında tehdidin

büyüğü boş zamanlarını eğlence ile değil toplumsal durumlarını iyileştirmek için rastgele eğitsel zımbırtılarla dolduran kimselerden gelmektedir. Sanatsal üretkenlik açısından ise kitle kültürünün kaba iğvasına karşı koymak ya da kitle toplumunun gürültücü martavallıklarından uzak durmak, süzme bir sosyetenin kültürel snobluğunun çok daha incelikli iğvasından ve çok daha sinsi vaveylasından kaçınmaktan daha zor olmasa gerektir.

Ama maalesef durum bu kadar basit değildir. Eğlence endüstrisinin karşısında doymak bilmez bir canavar vardır ve tüketim sırasında bu endüstrinin eşyaları birer birer yokedildiği için durmadan yeni metalar sunmak gerekmektedir. Bu vaziyet karşısında iletişim araçlarına ürün yetiştiren kimseler uygun malzemeler bulabilme umuduyla geçmiş ve şimdiki kültür alanını yağmalamaktadırlar. Öte yandan bu malzemeyi olduğu gibi kullanmanın da imkânı yoktur; eğlence konusu haline gelebilmek için tadil edilmeleri, kolaylıkla tüketilebilecek hale getirilmeleri gerekmektedir.

Kitle toplumu kültürel nesneleri müsadere etmeye başladığında kitle kültürü de ortaya çıkar. Bunun (bütün biyolojik süreçler gibi doymak bilmez bir iştahla her şeyi metabolizmasının çevrimine dahil eden) toplumun yaşam sürecinin kültürel nesneleri kelimenin tam anlamıyla yiyip yutması, tüketmesi, yoketmesi gibi bir tehlikesi vardır. Elbette kitle yayıncılığından bahsetmiyorum. Kitaplar ve reprodüksiyonlar piyasaya ucuz bir şekilde sürüldüğünde ve kapış kapış satıldığında bundan sözkonusu nesnelerin doğası etkilenmez. Bu nesnelerin doğasını etkileyen şey, yeniden üretilirken ya da bir film konusu haline getirilirken yeniden yazmak, yoğunlaştırmak, kısaltmak ve kitschleştirmek suretiyle bizzat nesnenin değişime uğratılmasıdır. Bu gelişmeler kültürün kitleler arasında yayılması değil, [kitle] eğlenecek diye kültürün yokedilmesi anlamına gelir. Bunun sonucu par-

çalanma değil, yıkılmadır ve bu gelişmeyi fiilen teşvik edenler de aslında *Tin Pan Alley*'in kompozitörleri değil, biricik işleri kitleleri *Hamlet*'in de en az *My Fair Lady* kadar eğlendirici ve belki de eğitici olabileceğine ikna etmek üzere kültürel nesneleri düzenlemek, yaygınlaştırmak ve değiştirmek olan, ekserisi iyi okumuş, bilgili bir çeşit entelektüellerdir. Yüzyıllar boyunca zaman zaman unutulmuş zaman zaman ihmale uğramış ama yine de bugünlere kalabilmiş nice büyük yazar vardır; ve şimdi onların [kendi] eğlence versiyonları karşısında ayakta kalıp kalamayacakları bir soru olarak karşımızda durmaktadır.

Kültür nesnelerle ilgilidir ve dünyanın bir görüngüsüdür; eğlence halk ile ilgilidir ve yaşamın bir görüngüsüdür. Bir nesne, kalıcı olabildiği oranda kültüreldir; ömrü, işlevselliğinin tam karşıtıdır. İşlevsel vasfı, tekrar tekrar kullanılıp tüketilmekle görüngüsel dünyadan silinmesini sağlar. Nesnelerin en büyük kullanıcısı ve tüketicisi, gerek bireysel gerekse bir bütün olarak toplumsal yönüyle hayatın kendisidir. Hayat bir nesnenin "şeysel niteliği"ne kayıtsızdır; onun için her şeyin işlevsel olması, belli ihtiyaçları karşılaması gerekir. Şimdi ya da geçmişte üretilmiş dünyaya ait bütün nesnelere ve şeylere, sanki orada bulunmalarının nedeni belli ihtiyaçları karşılamakmış gibi, salt toplumun hayat sürecinin işlevleri olarak muamele edilirse kültür tehlikede demektir ve bu işlevselleştirme açısından bakıldığında sözkonusu ihtiyaçların büyük ya da küçük olmasının neredeyse hiçbir önemi yoktur. Sanatın işlevsel olması gerektiği, katedrallerin toplumun dinsel ihtiyaçlarını karşıladığı, bir resmin ressamın kendini ifade ihtiyacından doğduğu ve izleyenin de tabloya kendini mükemmelleştirme arzusundan dolayı baktığı; bütün bu görüşler sanattan öylesine uzak ve tarihsel olarak öylesine yenidir ki, insanın bunlara modern önyargılar deyip bir yana atası geliyor. Katedraller, *ad maiorem gloriam Dei*

(Tanrının şanını yüceltmek amacıyla) yapılmışlardır; birer yapı olarak topluluğun ihtiyaçlarına hizmet ettikleri kesindir, ama şekilsiz bir yapıyla da pekala karşılanabilecek bu ihtiyaçlar, katedrallerin özenilmiş güzelliklerini açıklayamaz. Güzellikleri bütün ihtiyaçları aşar; yüzyıllardır baki kalmalarını sağlayan odur. Ama güzellik, seküler bir yapının olduğu kadar bir katedralin de güzelliği, ihtiyaçları ve işlevleri aşsa bile, hatta işin muhteviyatı dini de olsa, dünyayı aşla aşmaz. Tam tersine gerek dinsel gerekse dünyevi muhtevaları ve kaygıları elle tutulur dünyevi gerçeklikler haline dönüştüren tam da bu dini sanatın güzelliğidir. Bu anlamda bütün sanat sekülerdir ve "dini sanat" ayrımı, sadece dini sanatın dış dünyadan önce varolan şeyi "sekülerleştirmesinde" –"nesnel", elle tutulur, dünyevi bir bulunuş halinde şeyleştirmesi ve dönüştürmesinde– yatar; bu anlamda geleneksel dini izleyerek bu "dış olan"ı öte dünyaya havale etmemizin ya da modern açıklamaları izleyerek onu insan kalbinin en ücra yerine göndermemizin fazla bir önemi yoktur.

İster bir kullanım nesnesi, ister bir tüketim malı, isterse bir sanat eseri olsun, her şeyin bir biçimi vardır; her şey bu biçimi sayesinde görünür ve ancak bir biçime sahip olduğu ölçüde biz ona bir "şey" diyebiliriz. Doğada değil yalnızca, insan eseri dünyada varolan şeyler arasında da, kullanım nesneleri ve sanat ürünleri şeklinde bir ayrım yaparız; her iki nesne türünün de, olağan bir ömür süresinden, sanat eserlerinde olduğu gibi potansiyel bir ölümsüzlüğe dek uzanan belli bir kalıcılığı vardır. Bu anlamda sözkonusu nesneler, bir yandan dünyadaki ömürleri onları hazırlamak için gereken süreyi nadiren aşan tüketim mallarından; öte yandan olaylar, edimler ve sözler gibi, kendi başına alındığında şayet evvela hakkında hikâyeler kuran insan belleği ile ve sonra da insanın üretme yetileri aracılığıyla korunmazsa, her biri dünya üzerindeki görünüm süresi bir saati ya da bir

günü aşamayacak kadar fani ve geçici olan eylem ürünlerinden farklıdırlar. Salt süresellik [ömürlü oluş] açısından bakılırsa, sanat eserlerinin diğer her şeyden üstün oldukları açıktır; bu dünyada diğer her şeyden daha uzun süre kaldıklarından bütün şeyler arasında dünyaya en fazla ait olanlardır. Öte yandan toplumun yaşam süreci içerisinde hiçbir işlevi olmayan yegane şeylerdir; tam olarak söylersek insanlar için değil, ölümlülerin ömrünü, birbiri ardına gelip giden kuşakları aşan dünya için üretilirler. Sadece tüketim malları gibi tüketilmemekle kalmazlar, kullanım nesneleri gibi de kullanılamazlar; üretim ve kullanım süreçlerinden bilinçli olarak uzak tutulmuşlardır ve insan hayatının zorunluluk alanına karşı yalıtılmışlardır. Bu uzaklık pek çok yoldan sağlanabilir –ve sadece bunun sağlandığı yerde özgül anlamıyla sanat ortaya çıkar.

Buradaki sorun dünyeviliğin, bir dünya üretme ve yaratma yetisinin, insan "doğası"nın esaslı parçasını oluşturup oluşturmaması değildir. Dünya dışı insanlar kadar dünyasız insanlar olduğunu da biliyoruz; insan hayatı denen şey, ancak dünyada bulunma süresi zarfında yeryüzünde bir yuvaya ihtiyaç gösterdiği ölçüde bir dünyaya gerek duyar. İnsanların bir barınak edinmek, –göçebe kabilelerin çadırları da dahil– başları üzerine bir dam koymak için yaptıkları her şey, o sırada yaşamakta olanların yeryüzünde bir yuva kurma amacına matuftur ve bu anlamda işlevseldir; ama bu tür düzenlemelerle, bırakalım kültürü, bir dünya bile yaratmak mümkün değildir. Yeryüzü üzerindeki bu yuva ancak imal edilmiş şeylerin toplamı, içinde yaşayan insanların tüketici yaşam sürecine direnebilecek, dolayısıyla onları aşabilecek şekilde örgütlendiğinde, kelimenin tam anlamıyla bir dünya haline gelir. Ancak bu bekanın sağlandığı yerde kültürden sözedebiliriz; ancak mevcudiyetleri bütün faydacı ve işlevsel yüklenimlerden bağımsız ve nitelikleri daima aynı kalan

şeylerin bulunduğu yerde sanat eserlerinden söz edilebilir.

Bu sebeplerden dolayı kültürle ilgili yapılacak her değerlendirme ve tartışmada sanat görüngüsünün bir şekilde başlangıç noktası olarak alınması gerekir. Çevremizi saran bütün şeylerin "şey olma" nitelikleri, onların görünmelerini sağlayan bir biçime sahip olmalarında yatar, ama sadece sanat eserleri görünmek gibi bir amaç uğruna yapılırlar. Görünüşleri yargılamanın en uygun ölçütü güzelliktir; sıradan kullanım nesneleri bile olsalar nesneleri, görünüşlerini katmadan –yani güzel, çirkin ya da ikisi ortası bir şey olup olmadıklarına bakmadan– sadece kullanım değerlerine göre yargılamak isteseydik, gözlerimizi çıkarmamız gerekebilirdi. Ama görünüşlerin farkına varmak için öncelikle nesne ile aramıza belli bir mesafe koyacak kadar özgür olmamız gerekir ve bir şeyin salt görünüşü önem kazandıkça, nesneyi layıkıyla takdir edebilmek için gereken mesafe de artacaktır. Şayet hayran olduğumuz şeyi gaspetmeyecek, kendi görünüşü içinde olduğu gibi görünmesine izin verecek şekilde kendimizi, ilgi ve kaygılarımızı, dürtülerimizi unutacak bir konumda yer almazsak, bu mesafe asla yaratılamaz. Bu "ilgiden soyulmuş haldeyken duyulan sevinç" (Kant'ın kavramını kullanırsak *uninteressiertes Wohlgefallen* [ilgisiz/kayıtsız memnuniyet]) ancak canlı organizmanın ihtiyaçları karşılandıktan, dolayısıyla yaşamın zorunluluklarından kurtulduktan, insanlar dünya için özgür [dünyayı almaya hazır] hale geldikten sonra tecrübe edilebilir.

İlk evrelerinde toplumun yol açtığı güçlük şuradaydı: Yaşamın zorunluluklarından kurtuldukları anlarda bile toplumun mensupları, içinde hareket ettikleri nesneler dünyasıyla ve nesnellikle hiçbir ilgisi olmayan, kendileriyle, toplum içindeki statüleri ve durumlarıyla ilgili kaygılardan, bunun kişisel "ben"leri üzerindeki yansımalarından bir türlü özgür kalamıyorlardı. Kitle toplumunun yarattığı nispeten yeni sa-

yılabilecek sorun ise, bizzat kitlelerden dolayı değil, bu toplumun, serbest zamanın artık kişinin kendini mükemmelleştirmesi ya da toplumsal statüsünü yükseltmesi amacıyla değil de, daha çok tüketmek ve daha çok eğlenmek amacıyla geçirildiği bir tüketim toplumu özü taşımasından ötürü, belki de çok daha ciddi bir sorundur. Artık çalışan bir bedenin çektiği zahmet ve müşkülata harcanmadığından hayat enerjisi tüketimde kullanılmak zorunda olan bir yaşam sürecinin durmadan artan iştahını karşılayacak yeterince tüketim metası olmadığından, sanki yaşam asla kendisi için olmamış şeylere sirayet etmiş, el atmıştır. Sonuç elbette, aslında zaten varolmayan bir kitle kültürü değil, dünyanın kültürel nesnelerinden beslenen kitle eğlencesidir. Zaman içinde böyle bir toplumun daha "kültürlü" bir hale geleceğine inanmak sanıyorum vahim bir hata olur. Mesele şuradadır: Tüketicilerden oluşan bir toplum, ne dünyayı ne de dünyanın görünüş alanına ait şeyleri sakınmayı bilir; çünkü onun bütün nesnelere karşı takındığı temel tavır, tüketici davranışı, değdiği her şeyi birer harabeye dönüştürür.

II

Daha önce de söylediğim gibi kültürle ilgili bir değerlendirme ya da tartışma, sanat eserleri mükemmelen kültürel nesneler olduğu için, sanat görüngüsünü başlangıç noktası olarak almak durumundadır. Bununla birlikte her ne kadar kültür ve sanat birbirleriyle yakından ilişkili olsalar da, hiçbir suretle aynı değildirler. Toplum ve kitle toplumu koşullarında kültürün başına gelenler açısından ele alındığında, aralarındaki ayrımın pek fazla bir önemi yoktur; bu ayrım ancak kültürün ne olduğu ve siyasi alanla ilişkisi yönünden önem taşır.

Kelime ve kavram olarak "kültür" köken olarak Romalıdır. "Kültür" (culture) kelimesi –toprağı işlemek, ürün yetiştirmek, ikamet etmek, bakmak, mukayyet olmak ve korumak anlamına gelen– *colere* kelimesinden gelir ve esasen insan ile doğa arasında, insanın yerleşmesine uygun hale gelinceye kadar doğayı işlemek, uğraşmak anlamında bir etkileşimi ifade eder. Bu anlamda [doğaya karşı] müşfik bir tutumu anlatır ve doğayı insan tahakkümüne sokmayı amaçlayan bütün girişimlerle keskin bir karşıtlık içindedir.[4] Dolayısıyla sadece toprağı işlemeyi, çift sürmeyi içermez, aynı zamanda tanrıların "kült"ünü, tanrılara layık ve ait olana göz kulak olmayı da anlatır. Bilindiği kadarıyla kelimeyi ruh ve akıl ile ilgili konularda ilk kullanan kişi Çiçero olmuştur. Çiçero, bizim bugün bile "kültürlü kafa" derken kastettiğimiz manada *cultura animi* ile, aklı/zihni/ruhu işlemek ve geliştirmek anlamında *excolere animum* demektedir. Ancak bizler artık bu ifadenin tam metaforik içeriğinin farkında değiliz.[5] Öyle ki Romalı anlamından bakıldığında kültür-doğa ilişkisi can alıcı bir önem taşır; kültürün özgün anlamı, şiirsel sanatların ya da imalat sanatlarının tam tersine Roma'da çok büyük saygı gören "tarım"dır. Hatta felsefe eğitimi görmenin sonucu olan ve belki de iddia edildiği gibi Yunanca παιζεια'ya[6] karşılık olsun diye uydurulmuş Çiçero'nun *cultura animi*si, sanat eseri yaratıcısı veya imalatçısı-

4 Bu kelimenin Latincedeki etimolojik kökleri ve anlamı için *Thesaurus linguae latinae*'ye ilaveten şu kaynaklara bakınız: A. Walde, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, 1938 ile A. Ernout ve A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Historie des Mots*, Paris, 1932. Antikiteden itibaren kelimenin ve kavramın tarihi için bakınız; Joseph Niedermann, *Kultur –Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder. Biblioteca dell' Archivum Romanum* içinde, Firenze, 1941, cilt 28.

5 Çiçero, *Tusculan Disputations*'da (I, 13) açıkca şunu söyler: Akıl, layıkıyla işlenmediğinde ürün vermeyen bir tarla gibidir; ve sonra bildirir: *Cultura autem animi philosophia est.*

6 Werner Jaeger, *Antike*, Berlin, 1928, cilt IV.

nın tam tersini ifade etmektedir. Kültür kavramı ilk olarak esasında tarımsal eksenli bir halkın içinde ortaya çıkmıştır ve kavramın bu kültürle ilişkilendirilebilecek sanatsal yan anlamlarının, Latin halkının ünlü İtalyan peysajını yaratırken doğayla kurduğu eşsiz yakınlığın bir ilgisi vardır. Romalılar sanatın, bir kır kadar doğallıkla ortaya çıktığını varsaymaktaydılar. Onun doğa gibi işlenmesi gerekirdi; ve bütün şiirin kaynağını, "ormanın yeşil yalnızlığında yaprakların kendi başlarına söyledikleri şarkı"da görmekteydiler.[7] Ama ne kadar şiirsel de olsa, buradan büyük sanatın doğması mümkün değildir. Bahçıvan zihniyetinden sanat üretmesini beklemek akıl karı olmazdı.

Büyük Roma sanatı ve şiiri, nasıl itina gösterilip korunacağını –asla Yunanlıların değil– sadece Romalıların bildiği Yunan mirasının etkisi altında ortaya çıkmıştır. Yunanlılarda, Roma'nın kültür kavramının dengi olabilecek herhangi bir kelimenin bulunmamasının nedeni, Yunan uygarlığında imalatçı sanatların sahip olduğu üstünlükten ileri gelmektedir. Romalılar doğayı işlemenin bir türü, bir tür tarım olarak sanata saygı gösterirken, Yunanlılar tarımı daha çok imalatın esaslı bir parçası olarak, en fazla huşu telkin eden varlık olarak insanın doğayı evcilleştirmesini ve doğaya hükmetmesini sağlayan kurnaz, mahir, "teknik" yollarından biri olarak değerlendirme eğilimindeydiler. Halen Roma mirasının büyüsünde olan bizlerin insanın en doğal ve barışçıl etkinliği olarak değerlendirdiği toprak işleme işi, Yunanlılar için bıkıp usanmadan yeryüzünü her yıl durmadan bozan ve ihlal eden cüretkar ve şiddet içeren bir girişim anlamına geliyordu.[8] Yunanlılar kültürün ne olduğunu bilmiyorlardı, çünkü onlar doğayı işlememiş, tanrıların insanlardan sakladıkları (Hesiod) meyvaları yeryüzünün rahminden adeta koparmış-

7 Bk. Mommsen, *Römische Geschichte*, kitap I, bölüm 14.

8 Bk. *Antigone*'daki ünlü koro, 332 ve devamında.

lardı. Sadece Yunan mirasının korunmasını değil, ama tam da geleneğimizin devamını borçlu olduğumuz Romalıların "geçmişe tanıklık" denen şeye duydukları büyük saygının Yunanlılara bu kadar yabancı olmasının da bu durumla yakından bir ilgisi vardı. Gerek geçmişin anıtlarına göz kulak olmak anlamında gerekse doğayı insanların ikamet edebilecekleri bir yer haline koymak anlamında kültür, "kültür" derken kafamızda şekillenen içerik ve anlamı belirlemeye bugün bile devam etmektedir.

Bununla birlikte bu Romalı unsurların "kültür" kelimesinin bütün anlamını tüketmesi mümkün değildir. Hatta Çiçero'nun *cultura animi* deyişi, "beğeni" [zevk] ile birlikte, sadece güzel şeyler üreten kimselerde yani sanatçılarda değil, onların arasında gezinen kimselerde yani izleyenlerde de güzelliğe duyarlılık gibi bir şeylerin varlığını akla getirmektedir. Elbette Yunanlılarda bu güzellik sevgisi olağanüstü ölçülere varmıştı. Bu anlamda "kültür" derken belki de en az yararlı ve en dünyevi şeyler olan sanatçıların, şairlerin, müzisyenlerin, filozofların vs. eserlerine karşı bir tutumu, daha doğrusu bu eserlerle, kurallarını uygarlıkların koyduğu bir etkileşim tarzını anlıyoruz. Şayet "kültür" derken insanın dünyaya ait şeyler ile bir etkileşim tarzını kastediyorsak, bu durumda Tukidides'in aktardığı ve Perikles'e atfolunan, çokca zikredilen bir deyişi hatırlatmak suretiyle (Yunan sanatından farklı olarak) Yunan kültürünü anlamaya çalışabiliriz. Sözkonusu deyiş şudur: φιλοκαλουμεν γαρ μετ ευτελειας και φιλοσοφουμεν ανευ μαλακιας.[9] Son derece basit olan bu cümle ne yazık ki çeviriye elvermiyor. Güzellik aşkı ya da (felsefe adı verilen) bilgi sevgisi gibi haller veya vasıflar, bu deyişte bir etkinlik olarak; sanki "güzel şeyleri sevmek" onları yapmaktan aşağı kalır yanı olmayan bir etkinlikmiş gibi tarif edilmektedir. Üstelik cümledeki kelimeleri çevirirken bizim ve-

9 Tukidides, II, 40.

rebileceğimiz "amacın dakikliği"* ve "kadınsılık"** gibi karşılıklar, her iki terimin de tamamıyla siyasi olan anlamlarını (yani "kadınsılık" bir barbar erdemsizliğidir; amacın dakikliği de, nasıl hareket edeceğini bilen insanın erdemidir) aktarmayı başaramaz. Dolayısıyla Perikles şöyle bir şey demeye getirir: "Biz güzelliği siyasi yargı hükümleri dahilinde severiz; felsefeyi de, barbarların kadınsılığına düşmeden yaparız".

Harcıalemliğe düşmeden çevrilmesi son derece güç olan bu kelimelerin anlamı bizi sarmaya başladığında, kendimizi şaşkınlıktan alamayız. Birincisi, açıkça söylenen şudur: Bilgi ve güzellik sevgisinin sınırlarını çizen Polis'tir, siyasi yaşam alanıdır ve Yunanlıların (hiçbir suretle üstün bir sanatsal başarım olmayan) Polis ile "siyasi olan"ın, onları barbarlardan ayırdettiğini düşündüklerini bildiğimiz, için şu sonucu çıkartabiliriz: [Barbarlar ile Yunanlılar arasındaki] bu fark, aynı zamanda "kültürel" bir farktır; yani barbarlar ile Yunanlıların "kültürel" şeylerle etkileşim tarzlarına ilişkin bir farktır. Ancak Polis kurumunun koyduğu sınırlar dahilinde sevilebilir olan güzellik ve bilgiye ilişkin tutum farkıdır. Başka bir deyişle nasıl seçeceğini bilmeyen, ayrım gözetmeyen bir duyarlılık gibi ifrat ölçüsünde bir incelik ve zerafet, –bizim anlayacağımız gibi ilkel bir kültür noksanlığı ya da kültürel şeylere özgü herhangi bir belirli özellik değil– bir barbar tavrı olarak görülmekteydi. Hatta belki de çok daha şaşırtıcı olanı şudur: Namerd olmaktan*** yani kadınsılıktan (ki bunlardan güzelliğe aşırı düşkünlüğü ya da estetizmi anlayabiliriz) burada felsefenin sebep olabileceği özel bir tehlike çeşidi olarak sözedilmektedir. Yine ne amaçladığını bilmek, ya da dediğimiz gibi nasıl yargıda bulunacağını bilmek (ki bunların hakikate nasıl ulaşacağını bilmek zorunda olan fel-

(*) Accuracy of aim.

(**) Effeminacy.

(***) The lack of virility.

sefenin birer niteliği olmasını beklerdik) burada güzel olan ile etkileşim kurabilmek için zorunlu görülmektedir. Güzelliğe duyulan sevgi ile karşılaştırıldığında –merakla, φαυμαζειν ile başlayan ve (en azından Platon ile Aristo'da) ortaya çıkartılmış, hakikatin konuşmadan seyriyle son bulan– Yunanın anladığı anlamda felsefenin hareketsizliğe yol açması çok daha güçlü ihtimal değil miydi? Öte yandan ευτελεια, yani yargıda, seçmede, ayrımda bulunma yetisinin eşlik etmediği güzellik sevgisi, barbarca olmaz mı? Özetle "beğeni" dediğimiz şey, bu acaip ve kötü tanımlanmış yetenek değil midir? Ve son olarak doğru güzellik sevgisinin, –insanın dünyaya ait şeylere özen göstermesini sağlayan ve Yunanlıların aksine Çiçero'nun felsefeye atfettiği– güzel şeylerle bu uygun etkileşim tarzının siyasetle ilgili bir yanı olması gerekmez mi? Beğeninin siyasi yetiler arasında sayılması gerekmez mi?

Bu soruların ortaya attığı problemlerin anlaşılabilmesi için, kültür ile sanatın aynı şeyler olmadıkları hatırda tutulmalıdır. Aralarındaki farklılığa dair bilinci yitirmemenin bir yolu, güzellik sevgisine ve kültürlü akıla övgüler düzen insanlarla, sergilenip hayranlık toplayacak şeyleri üreten sanatçılara ve zanaatkarlara o eski derin güvensizliği duyanların aynı kişiler olduğunu unutmamaktır. Romalıların değilse bile Yunanlıların filistenizm yerine kullandıkları bir kelimeleri vardı ve oldukça tuhaftır ki bu kelime, βαναυσος, sanatçılar ve zanaatkarlar için kullanılan kelimeden türetilmiştir: Bir filisten olmak, *banausik* [vülger, kaba] ruhlu biri olmak, bugün olduğu gibi o zamanlar da sadece faydaya dönük çalışan bir zihniyete işaret etmekte, bir şeyi işlevinden ya da yararından ayırarak düşünme ve değerlendirme gücünden yoksun olmak anlamına gelmekteydi. Ama βαναυσος olan sanatçının kendisinin de filistenizm tekdirinden kurtulması mümkün değildi; tersine filistenizm, τεχνη'ye

hakim olanlarda, imalatçı ve sanatçılarda ortaya çıkması en muhtemel erdemsizlik olarak görülmekteydi. Yunan anlayışına göre φιλοκαλειν'i övmek, güzele sevgi duymak ile güzeli üretenleri hor görmek arasında hiçbir çelişki yoktu. Sanatçıya duyulan güvensizlik ya da daha doğrusu sanatçının hor görülmesi siyasi düşüncelerden ileri gelmekteydi: Sanat ürünleri de dahil "şey imalatı", siyasi etkinlikler arasında yer almaz; hatta onların tam tersidir. Her çeşidiyle imalata güvensizlik beslemenin başlıca nedeni, imalatın tam da doğası gereği faydacı bir yapıda olmasından kaynaklanmaktadır. Eylem ya da konuşma değil ama imalat daima amaç ve araç gerektirir; aslına bakılırsa amaç-araç kategorileri meşruiyetini, herkesin tanıyabileceği bir amacın, nihai ürünün, bu süreçte rol oynayan her şeyi belirlediği ve düzenlediği yapma ve imal etme alanından alır. Malzeme, iş araçları, etkinliğin kendisi ve hatta imalat sürecinde bulunan kişiler, hepsi de sadece amaç için araç haline gelirler ve haklılıklarını bu bağlamdan alırlar. İmalatçıların elinden her şeyi amaç araç olarak görmekten ya da sırası geldiğinde her şeyi özgül yararlarına göre değerlendirmekten başkası gelmez. Bu bakış açısı genelleştirildiğinde ve imalat alanı dışında başka alanlara da yaygınlaştırıldığında *banausik* [vülger] bir zihniyete sebep olacaktır. Yunanlılar haklı olarak bu filistenizmin, eylem hakkında hüküm verirken imalat için geçerli fayda ölçütlerinin aynını kullanacağı ve eylemin önceden belirlenmiş bir amacının olmasını ve bu amaca ulaşmak için mümkün bütün araçların kullanılmasına izin verilmesini isteyeceği çok açık olduğundan, sadece siyasi alan için değil; şayet onları meydana getiren zihniyetin hakim olmasına göz yumulursa yine aynı fayda ölçütüne göre değerlendirilecek, dolayısıyla asli, bağımsız değerlerini yitirecek, sonuçta salt araçlar derekesine düşecek "şeyler olarak şeyler"in değer kaybına yol açacağından, kültürel alan için de bir tehdit

oluşturacağını düşünmüşlerdi. Başka bir deyişle bitmiş bir eserin varlığına yönelik en büyük tehdidin, onu ortaya çıkartan zihniyetten geleceği kesindir. İçinde hareket ettiğimiz şeyler dünyasını kurarken, inşa ederken ve süslerken mutlaka geçerli olması gereken ölçütler ve kurallar, bitmiş şeylerden oluşan dünyanın kendisine uygulandığında geçerliliğini yitirip birer tehlike halini alırlar.

Elbette siyaset ile sanat arasındaki ilişkinin bütün hikâyesi bu anlatılanlardan ibaret değildir. İlk dönemlerinde Roma'da sanatçıların ve şairlerin *gravitas*'a, [yani] Romalı bir yurttaşın ciddiyet ve vakarına yakışmayan çocukca oyunlar peşinde koştukları öylesine kabul görmüştü ki, Yunan etkisinden önce cumhuriyet döneminde sanatsal kabiliyetlerin gelişmesine imkân verecek her şey bastırılmıştı. Oysa Atinalılar siyaset ile sanat arasındaki çatışmayı, her hangi birinin yararına karara bağlamış değillerdi –geçerken belirtelim ki klasik Yunan'da sanatsal dehanın olağanüstü bir gelişme ve sergilenme imkânı bulmasının nedenlerinden biri de bu olabilir. Atina bu çatışmayı canlı tutmuş ve aralarında taraf tutmamıştır. Yunanlılar adeta şunu der gibidirler: "Pheidias'ın* yaptığı Olimpos'daki Zeus heykelini görmemiş olan yaşadım demesin" *ve*: "Pheidias gibileri, yani heykeltraşlar yurttaşlığa ehil değildirler". Doğru φωλοσοφειν ve φιλοκαλειν'i, bilgelik ve güzellik ile canlı etkileşimi övdüğü aynı söylevde Perikles, Atinalıların "Homeros ve benzerleri"ne gereken yeri vermeyi bilmeleriyle böbürlenir; [ama] yaptıkları işlerin namı yeri göğü öylesine tutacaktır ki, kent canlı sözü ve canlı edimi şeyleştiren, onları büyüklükleri arşıalaya varacak ölçüde kalıcı nesneler haline dönüştüren şair ve sanatçılara, meslekleri ün ve nam kazandırmak olan kimselere gerek duymayacaktır.

Oysa bizler bugün daha çok siyaset alanının ve kamu işlerine etkin katılımın filistenizme sebep olduğunu; bunun da,

(*) Eski Yunan'da yaşamış ünlü bir heykeltraş – ç.n.

işlevlerini ve faydalarını düşünmeden şeyleri gerçek değerleri ile kabul edebilecek yetişmiş bir aklın gelişmesini engellediğini düşünmeye yatkınızdır. Bu vurgu kaymasının nedenlerinden biri de elbette –burada ele alınmayan nedenlerden ötürü– imalat mantığının siyasi alanı, bırakalım imalatın eylemin bile amaç-araç kategorileri ile belirlendiğini "doğal" kabul ettirecek kadar istila etmiş olmasıdır. Ancak bu durumun şöyle de bir üstünlüğü vardır: imalatçılar ve sanatçılar bu tür konular hakkında kendi görüşlerini ortaya serme ve eylem insanlarına karşı besledikleri düşmanca hisleri açığa vurma imkânına kavuşmuşlardır. Kamunun gözünde bu düşmanlığın gerisinde sadece rekabet yoktur. Sorun şuradadır ki, *homo faber*in kamu alanı ve onun aleniyeti ile ilişkisi, görünüşleri, kümelenişleri ve biçimleriyle kendi yaptığı, ürettiği şeylerle olan ilişkisinin aynısı değildir. Önceden de varolan bir dünyaya durmadan yeni şeyler ekleyebilecek bir konumda bulunmak için, kendini kamu yaşamından soyutlaması, ondan korunması ve saklanması gerekmektedir. Öte yandan gerçek anlamda siyasi etkinlikler olan eylemek ve konuşmak başkalarının varlığı olmadan, kamudan ve yığının oluşturduğu bir mekândan yoksun bir şekilde icra edilemezler. O nedenle sanatçı ile zanaatkarın etkinliği siyasi etkinlikleri kuşatan koşullardan son derece farklı koşullara tabidir ve sanatçı siyasi şeyler üzerine düşüncelerini söylemeye başladığında, siyasi alana ve onun aleniyetine karşı tıpkı Polis'in imalat zihniyetine ve koşullarına duyduğu güvensizliği hissetmesinde anlaşılmayacak bir yan yoktur. Sanatçının toplumla değil ama siyasetle ilgili gerçek sıkıntısı budur ve siyasi etkinlik karşısındaki güvensizlik ve çekingenlik, eylem adamlarının *homo faber*in zihniyetine duyduğu itimatsızlıktan daha az meşru değildir.

Ancak dikkatimizi "sanat yapmak"tan sanat ürünlerine, dünyada [kalıcı] bir yeri olan şeylere çevirdiğimizde, devlet-

adamı ile sanatçıyı kendilerine özgü etkinliklere ayrıştıran çatışmanın artık geçerli olmadığını görürüz. Bu şeyler siyasi "ürünler" olan sözler ve edimlerle şu ortak niteliği paylaşırlar: Hepsi de görünebilecekleri ve görülebilecekleri, kendi varlıklarını gerçekleştirebilecekleri, yani herkes için müşterek bir dünyada görünebilecekleri bir kamusal mekân ihtiyacı içindedirler. Özel yaşamın ve özel mülkiyetin gizliliğinde sanat nesneleri kendilerinde içkin olarak varolan geçerliliğe ulaşamazlar; aksine bireylerin sahipleniciliğine karşı korunmaları gerekir. Bu koruma işi kutsal yerlere, tapınaklara ve kiliselere yerleştirilmeleri biçiminde olabileceği gibi, müzelere, anıtların bekçilerine de ait olabilir. İşin bu yanı "kültür"ümüzün özelliğine, yani onlarla etkileşim tarzımıza bağlıdır. Genel konuşursak kültür, siyasi güvenliğini eylem adamlarının sağladığı kamu alanının, özü görünmekten ve güzel olmaktan ibaret bu şeylere sergilenecekleri bir mekân sunması anlamına gelir. Başka bir deyişle kültür, aralarında çatışmalar ve gerilimler de olsa sanat ile siyasetin birbirleriyle ilişkili olduklarını, hatta karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı olduklarını gösterir. Güzellik bozulmazlığın dışavurulmasıdır ve arkaplanında kendi başlarına bırakılacak olurlarsa bu dünyada hiçbir iz bırakmadan gelip geçecek olan etkinlikler ve siyasi deneyimler yeralır. Sözlerin ve edimlerin uçucu büyüklüğü, bu dünyada ancak kendilerine bir güzellik bahşedildiği oranda payidar olabilir. Güzellik, yani potansiyel ölümsüzlüğün kendini insanın dünyasında duyururken sergilediği o ışıltılı görkem olmasaydı, ne insan yaşamı nafile bir uğraş olmaktan kurtulabilir, ne de herhangi bir büyüklük kalıcı olabilirdi.

Sanat ile siyaseti birbirine bağlayan ortak unsur, her ikisinin de kamu dünyasına ait görüngüler olmasıdır. Sanatçı ile eylemci arasındaki çatışmayı dolayımlayan şey *cultura animi*dir, yani ölçütü güzellik olan görünümler dünyasına bak-

mak, mukayyet olmak konusunda güven duyulabilecek ölçüde eğitimli ve yetişmiş bir kafa. Çiçero'nun bu kültürü felsefi öğretime bağlamasının nedeni, elde etme arzusu duymadan şeylere salt "izleyici" olarak yaklaşanların yalnızca filozoflar olmasından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla onları, büyük oyunlara ve eğlencelere katılarak ne "kraldan onur nişanı almaya" ne de "alarak, satarak kazanç temini"ne çalışan, "sadece olup bitenin çekiciliğine kapılmış ve her şeyin nasıl olduğunu yakından izlemek isteyen" kimselere benzetmişti. Bugün söyleyebileceğimiz gibi tümüyle "ilgisizdirler"; onları yargıda bulunmaya en ehil kılan nitelik de buydu, ama aynı nitelik seyrettikleri manzara karşısında adeta büyülenmelerine de sebep olmaktaydı. Çiçero onlara *maxime ingenuum* der; yani yaptıkları işten dolayı, özgür doğmuş insanlar arasında en soylu olanlar; sadece görmek uğruna bakmak, bütün uğraşılar arasında en özgür, *liberalissimum* olanıydı.[10]

Etkin güzellik sevgisinin unsurlarını belirlemek, ayrıma tabi tutmak, seçmek, haklarında yargıda bulunmak gibi –Perikles'in φιλοκαλειν μετ ευτελειας dediği– işlemleri anlatacak iyi bir kelime olmadığından "beğeni" [zevk] kelimesini kullandım ve gerek bu kelimenin kullanılmasını haklı göstermek ve gerekse kültür denen şeyin kendini içinde ifade ettiğini düşündüğüm bir etkinliği belirtmek amacıyla Kant'ın *Critique of Judgment*'ının [Yargının Eleştirisi], belki de Kant'ın siyaset felsefesinin en büyük ve en özgün yanını içeren ilk bölümünü, "Estetik Yargının Eleştirisi"ne dikkati çekmek istiyorum. Başlıktan da anlaşılacağı gibi bu bölümde izleyen ve yargıda bulunan birinin bakış açısından esastan güzel olanın bir çözümlenmesi yer alır ve başlangıç noktası olarak, güzel olan şey ile etkin bir ilişki olarak anlaşılan beğeni görüngüsünden hareket edilir.

Yargı gücüne en uygun açıdan bakmak ve salt teorik ol-

10 Çiçero, *a.g.e.*, V, 9.

maktan çok siyasi bir etkinliği içerdiğini anlamak için, Kant'ın siyaset felsefesi olarak görülen ve aklın yasa koyucu gücünün ele alındığı *Critique of Practical Reason*'ı* kısaca hatırlamak yerinde olur. "Kategorik imperatif" olarak nitelenen "yasa koyma ilkesi" –"daima eyleminizin ilkesi genel bir yasa haline gelebilecek şekilde hareket edin"–, rasyonel düşüncenin "kendi" ile uzlaşma zorunluluğuna dayanır. Örneğin bir hırsız, aslında kendiyle çelişir; çünkü böyle bir yasa onu derhal kazandıklarından mahrum edeceği için, eylem ilkesinin, yani başkasına ait olanı çalmak ilkesinin genel bir yasa haline gelmesini isteyemez. Kişinin kendisiyle anlaşma içinde olması ilkesi, çok eski bir ilkedir; ilk olarak Sokrates tarafından keşfedilmiştir ve temel düsturunu Platon'un formüle ettiği şu cümlede bulur: "Bir[i] olduğum için, kendimle anlaşmazlık içinde olmaktansa bütün dünya ile anlaşmazlık içinde olmayı yeğlerim".[11] Kişinin kendi vicdanıyla anlaşma halinde olması gerektiğini ileri süren Garp etiği ile, çelişkiyi aksiyom olarak alan Garp mantığı, hareket noktalarını bu cümlede bulmuşlardır.

Bunun yanında *Critique of Judgment*'da Kant farklı bir düşünme yolu üzerinde durur; buna göre kişinin "kendi" ile anlaşma halinde olması yetmeyecektir. Bu düşünme yolu, [kendini] "başka herkesin yerine [koyarak] düşünebilmek"ten oluşmaktadır ve Kant bu yüzden ona "genişletilmiş zihniyet" *(eine erweiterte Denkungsart)* der.[12] Yargının gücü, başkalarıyla potansiyel bir anlaşmaya dayanır ve bir şey hakkında yargıda bulunurken etkin durumda olan düşünme süreci, saf akıl yürütmede olduğu gibi "ben" ile "kendi" arasında geçen bir diyalog değildir; kendini daima ve özünde, "kafamı toplarken yalnız bile olsam", önceden tanıdığı ve sonunda mutlaka belli

(*) *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi vd., Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

11 Platon, *Gorgias*, 482.

12 *Critique of Judgment*, bölüm 40.

bir anlaşmaya varmak zorunda olduğu birileriyle öngörülmüş [farazi] bir iletişim içinde bulur. Yargı, kendine özgü geçerliliğini bu potansiyel anlaşmadan alır. Bir yandan bu, bu tarz bir yargının kendini "öznenin özel koşulları"ndan, yani doğal olarak kendi özelliği/gizliliği içinde her bireyin bakış tarzını belirleyen ve özel alana ait düşünceler olarak kaldıkları sürece meşru olan, ama kamu alanına sokulmaya uygun olmayan ve kamu alanında bütün geçerliliklerini yitiren mizaç özelliklerinden kurtarmış olması anlamına gelir. Öte yandan bu düşünme tarzı, tam bir yalıtılmışlık ya da yalnızlık durumunda varolamaz, zira yargı kendi bireysel sınırlarını nasıl aşacağını bilir; düşünmesi için "kendi bulunduğu yerde" başkalarının da bulunmasına ihtiyacı vardır; bu olmadan hiçbir işe yaramaz. Sağlam olmak için mantık nasıl ki "kendi"nin varlığına bağlıdır, aynı şekilde geçerli olmak için yargı da başkalarının varlığına ihtiyaç gösterir. Bu anlamda yargının geçerli olduğu belli/özgül bir sınır vardır, geçerliliği evrensel değildir. Yargının geçerlilik savı, yargıda bulunan kişinin düşünceler ileri sürdüğü yere teşmil edilemez. Yargı, diyor Kant, "her yargıda bulunan tekil kişi"[13] için geçerlidir; ama bu cümlede vurgu "yargıda bulunmak" üzerinedir, yargıda bulunmayanlar ya da yargı konularının/nesnelerinin bulunduğu kamu alanına mensup olmayanlar için geçerli değildir.

Yargıda bulunma gücünün tam da Kant'ın kastettiği anlamda bilhassa siyasi bir yeti, yani meseleleri sadece kendi bakış açısından değil, orada bulunan herkesin bakış açısından görebilme yetisi olması; hatta kişiye kamu alanı içinde, müşterek dünyada konumlanma imkânı verdiğine göre, yargıda bulunmanın siyasi bir varlık olarak insanın en temel yetilerinden biri olması; bütün bunlar aslında belirtik bir duruma getirilmiş siyasi deneyimler kadar eski görüşlerdir. Yunanlılar bu yetiye φρονησις, yani içgörü [basiret] derlerdi

13 *A.g.e.*, Giriş, VII.

ve filozofun hikmetinden ayrı olarak onu devletadamının başlıca erdemi veya hususiyeti saymışlardı.[14] Yargıda bulunma gücü ile kurgusal düşünce arasındaki farklılık şuradadır: Birincisinin kökleri, bizim ağız alışkanlığıyla "sağ duyu" dediğimiz şeydedir; oysa ikincisi bu "sağ duyu"yu durmadan aşar. Fransızların isabetli bir şekilde *le bon sens*, "iyi duygu" dedikleri "sağ duyu", tam da dünyanın "müşterek" doğasını önümüze serer; tamamen özel ve "öznel" beş duyumuz ile onların sağladığı duyu verilerinin, kendilerini başkalarıyla müştereken sahip olduğumuz ve paylaştığımız öznel olmayan, "nesnel" dünyaya uydurabilmelerini ona borçluyuzdur. Yargıda bulunmak, "dünyayı başkalarıyla paylaşma"nın [duyulur halde yaşandığı] en önemlisi olmasa bile önemli etkinliklerden biridir.

Bununla birlikte Kant'ın *Critique of Judgment*'da ileri sürdüğü önermelerde tamamen yeni, hatta bir başlangıç oluşturma anlamında yeni olan şey şudur; Kant bütün görkemi ile bu görüngüyü, "beğeni" olgusunu, yani salt estetiği ilgilendirdiğinden daima gerek akıl alanının gerekse siyasi alanın dışında addedilmiş yegane yargı türünü incelerken keşfetmiştir. Özel mizaçlar sözkonusu olduğunda tamamen geçerli olan *de gustibus non disputandum est* –zevkler tartışılmaz– [önermesinde dile getirilen] sözde keyfilik ve öznellik, Kant'ı rahatsız etmekteydi; zira bu keyfilik onun estetik değil, siyasi duygularını incitiyordu. Güzel şeyler karşısında asla aşırı bir duyarlılığa kapılmayan bir kişi olarak Kant, güzel olanın kamusal niteliğinin tamamen farkındaydı. Bu beylik özdeyişin aksine, "başkaları ile aynı hazzı paylaştığımızı umduğumuz" için zevk ile ilgili yargıların tartışmaya açık olduklarını ve "herkesten anlaşma beklediği" için de

14 *Nicomachean Ethics*, kitap 6'da, devletadamının içgörüsünü bilerek filozofun bilgeliğine karşı çıkartan Aristo, siyasi yazılarında sıkça yaptığı gibi muhtemelen burada da Atina Polis'indeki kamu görüşünü izlemektedir.

zevkin çekişme konusu olabileceğini ileri sürmesinin nedeni, güzel olanın kamusal açıdan taşıdığı bu önem ve münasebetti.[15] O nedenle diğer her yargı gibi zevk de sağ duyuya hitap ettiği oranda "özel duygular" ile tam bir karşıtlık içindedir. Siyasi olduğu kadar estetik yargılarda da bir karar sözkonusudur ve bu karar her zaman belli bir öznellik tarafından, herkesin dünyayı kendi durduğu yerden gördüğü ve yargıladığı gibi basit/düz bir gerçek tarafından belirlenmiş olsa da, aynı zamanda dünyanın kendisinin nesnel bir veri, yaşayan herkes için ortak bir şey olduğu gerçeğinden de kaynaklanır. Zevk etkinliği, bizim ona olan yaşamsal ilgilerimizden ve içerdiği faydadan bağımsız bu dünyanın nasıl görüneceğine ve duyulacağına, insanların orada ne göreceklerine ve ne duyacaklarına karar verir. Zevk, dünya hakkında görünümü ve dünyeviliği içinde yargıda bulunur; dünyaya olan ilgisinin "çıkar"la hiçbir ilgisi yoktur.* Bu demektir ki burada bireyin yaşam ilgilerine ve kendinin ahlaki ilgilerine yer yoktur. Zevkin yargıları açısından dünya insan olmayan, ne insanın yaşamı ne de kendi olan ilk şeydir.

Üstelik bugün bile zevkle ilgili yargıların keyfi oldukları düşünülür; çünkü onlar, tanıtlanabilir olgular ile, temellendirme yoluyla kanıtlanabilir gerçeklerin [tarafları] anlaşmaya varmaya mecbur etmesi anlamında zorlayıcı bir mahiyet taşımazlar. İkna edici olmak bakımından siyasi görüşlerle aynı özelliği paylaşırlar; –Kant'ın çok güzel söylediği gibi– yargıda bulunan kişi, sonunda kendisiyle anlaşacakları umuduyla sadece "başkalarının rızasına işmarda bulunur".[16] Bu "işmar" [kur] ya da iknada bulunma, Yunanlıların πειξειν dedikleri ve karşılıklı konuşan insanlara özgü siyasi bir biçim olarak gördükleri inandırıcı ve ikna edici konuşmaya karşılık gelir.

---

15 *Critique of Judgment*, bölüm 6,7,8.

(*) Disinterested.

16 *A.g.e.*, bölüm 19.

Fiziksel şiddeti dışarda bıraktığı için, Polis'in yurttaşları arasındaki etkileşime ikna egemendir; filozoflar, bunun bir başka şiddet dışı zorlama tipinden, hakikatin [sebep olduğu] zorlamadan da ayrı olduğunu biliyorlardı. Aristo'da ikna, felsefi konuşma biçiminin (διαλιγεσθαι) karşıtı olarak ortaya çıkar. Çünkü felsefi diyalog tarzı hakikatin bilgisi ve bulgusuyla ilgiliydi, o nedenle kanıtlamanın zorlayıcı niteliğine sahipti. Oysa bu durumda kültür ve siyasi yaşam birbirlerine aittirler, çünkü burada söz konusu olan bilgi ya da hakikat değil, daha ziyade yargı ile karardır; yani kamusal yaşam alanı ve müşterek dünya üzerine makul bir görüş alışverişi ile, bu müşterek dünyada hangi tür eylem tarzında bulunulacağı, hangi tür şeylere yer verileceği ve onlara nasıl bakılacağı gibi hususlar.

Başta gelen kültürel etkinliklerden biri olan beğeniyi insanın siyasi yetileri arasında saymak kulağa öylesine tuhaf geliyor ki, sanıyorum çok daha aşina olduğumuz ama teorik olarak pek az kabul gören bir başka düşünceyi daha belirtmek durumundayım. Hoşlarına giden ve gitmeyen konularda aralarında bir benzerlik bulduklarında insanların ne denli süratle birbirleriyle kaynaştıklarını, neredeyse birbirleri için yaratıldıklarına inandıklarını hepimiz biliriz. Bu ortak deneyimden bakıldığında sanki zevk, dünyanın nasıl görüneceğine değil, aynı zamanda kimlerin orada birarada bulunacaklarını da belirler gibi görünmektedir. Bu aidiyet duygusunu siyasi terimlere göre düşünürsek, zevki temelde aristokratik bir örgütlenme/düzenleme ilkesi olarak kabul etmek durumunda kalırız. Ama zevk [ilkesinin] siyasi anlamı bundan çok daha öteye ve derine uzanır. İnsanlar müşterek dünyalarına ait şeyler hakkında yargıda bulunduklarında, bu yargılarda şeylerin kendisinden başka şeyler de yer alır. Yargıda bulunmakla kişi belli ölçülerde kendini, ne tür bir kişi olduğunu da ortaya koyar ve irade dışı gerçekleşen bu teşhirin, kendini salt bireysel mizaç özelliklerinden kur-

tardığı ölçüde bir geçerliliği vardır. İşte konuşma ve eylem alanı odur; bu kişisel niteliği kamunun önüne çıkartan, sahip olabileceği bireysel vasıflar, tıynet vs.den ziyade "kim olduğu"nu dışavuran etkinlikler bağlamıdır siyasi alan. Bu bakımdan siyasi alan, yine sanatçının ve imalatçının yaşadığı, işlerini yaptığı ve kişisel vasıfları ile yaptığı şeyin niteliğinin daima hesaba katıldığı alanın karşıtıdır. Bununla birlikte zevk yargısının hedefi basitçe bu nitelikler değildir. Tersine nitelik çekişmenin dışında kalır; her ne kadar geride niteliğin apaçıklığını kabul eden ancak birkaç kişinin kaldığı sanatsal ve kültürel çöküş zamanları varolmuşsa da, nitelik en az hakikat kadar zorlayıcı bir şekilde varlığını duyurur ve yargı kararlarının dışındadır; ne ikna yoluyla ne de kur/işmar yoluyla hakkında mutabakata varmayı gerektirir. Gerçek anlamda yetişmiş/eğitimli bir kafanın *–cultura animi–* etkinliği olarak zevk, ancak nitelik bilincinin geniş bir yayılma olanağı bulduğu, gerçekten güzel olanın kolayca kabul gördüğü yerlerde ortaya çıkar; çünkü zevk ayrım yapar, nitelikler arasında seçimde bulunur, karar verir. Bu anlamda zevk ile onun dünyaya ait şeyler hakkında sürekli tetikte bulunan yargı gücü, salt güzele duyulan ve hiçbir ayrım gözetmeyen müfrit sevgiye sınırlar koyar; imalatın ve niteliğin bulunduğu alana kişisellik unsurunu sokar, yani ona humanist bir anlam verir. Zevk [ilkesi], onun altında ezilmemekle güzelin dünyasını barbarlıktan kurtarır; güzele, kendi "kişisel" biçimi içinde özen gösterir ve bu sayede bir "kültür" yaratır.

Kültür gibi humanizm de köken itibariyle Romalıdır; yine burada da Yunancada Latince *humanitas*'a karşılık gelen bir kelime yoktur.[17] Dolayısıyla –burada anlatılanları bağlamak

17 Kelimenin ve kavramın tarihi için bkz: Niedermann, *a.g.e.*, Rudolf Pfeiffer, Humanitas Erasmiana, Studien der Bibliothek Warburg, no. 22, 1931 ve Richard Harder'in Kleine Schriften (Münih, 1960) içinde "Nachtraeglichès zu Humanitas". Bu kelime, başlangıçta tanrıları ve yöneticileri anlatmakta olan, dolayısıyla tamamen farklı anlamları olan Yunanca φιλαθρωπια kavramını

maksadıyla– zevk [ilkesinin] güzeli insani kılan ve bir kültür yaratan siyasi bir yeti olduğunu göstermek için Roma'dan bir örnek almamda yakışıksız bir yan olamaz. Çiçero'da öyle tuhaf bir önerme vardır ki, sanki bilhassa zamanın beylik yargılarına ters düşmek amacıyla ileri sürülmüştür: *Amicus Socrates, amicus Platon sed magis aestımanda veritas.** Katılınsın katılınmasın bu eski söz Romalı *humanitas* duygusunu, yani kişi olarak kişinin bütünlüğü duygusunu epey incitmiş olmalıdır; zira insani olanın kıymeti ve kişisel paye, arkadaşlıkla birlikte, burada mutlak bir hakikatin önceliğine kurban edilmektedir. Yine de Çiçero'nun söylemek durumunda kaldığı şu sözlerle karşılaştırıldığında hiçbir şey mutlak ülküsünden, zorlayıcı hakikatten bundan daha uzak olamazdı: *Errare mehercule malo cum Platone ... quam cum istis (sc. Pythagoraeis) vera sentire:* "Düşmanları ile birlikte doğru görüşleri savunmaktansa, Platon'la yoldan çıkmaya razıyım".[18] İngilizce çeviri, özgün metinde varolan ikiliği tam aksettirmemektedir; cümlede kastedilen şudur: Pitagorasçı irrasyonalite ile hakikati "sezin"lemektense** *(sentire)*, Platoncu rasyonalite ile yoldan çıkmak evladır. Ama sözkonusu diyalogda verilen cevaba bakarak bu yorumu yapmak pek mümkün gözükmemektedir: "Benim şahsen böyle bir adamla yoldan çıkmaya itirazım olmazdı" *(Ego enim ipse*

---

karşılamak üzere kullanılmıştır. Çiçero'nun anladığı anlamda *Humanitas*, eski Romalı *clementia* [tatlılık, yumuşaklık, ılımlılık, bağışlayıcılık] erdemi ile yakından alakalıydı ve bu anlamda Romalı *gravitas* [erdemi ile] kesin bir karşıtlık içermekteydi. [Humanitas'ın] eğitimli adamın nişanesi olduğu kesindir, ama –bizim bağlamımız açısından önemli olan budur– "humanite"ye götürdüğüne inanılan felsefeden ziyade, sanat ve edebiyatın konusuydu.

(*) [Latince] Sokrates('i severim, ya da: dosttur (dostumdur), Platon('u severim, ya da:) dosttur (dostumdur), ama doğruyu daha üstün tutarım (tutmak gerek).

18 Çiçero, *a.g.e.*, I, 39-40. J.E. King'in, Loeb's Classical Library'deki çevirisini kullanıyorum.

(**) Feel.

cum eodem isto non invitus erraverim). Burada yine birlikte yoldan çıkılacak kişiye vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla ingilizce çeviriyi izlemekte beis yoktur. Bu durumda cümlede açıkca şu söylenmektedir: Bizi hakikatten uzaklaştıracak bile olsa Platon'un ve fikirlerinin yoldaşlığını tercih etmek bir zevk meselesidir. Bilhassa hakikat sözkonusu olduğundan son derece cüretkar, hatta haddinden fazla cüretkar bir önermedir bu. Güzellik konusunda da aynı önermede bulunulabilirdi; çünkü hakikat, aklını eğitenler için olduğu kadar duyularını eğitenler için de en az aynı ölçüde zorlayıcıdır. Çiçero'nun aslında söylediği şudur: Gerçek bir humanist için ne bilim adamının doğruları, ne filozofun hakikati ne de sanatçının güzeli mutlak olabilir; uzman bir kişi olmadığından humanist yargı gücünü ve zevk [ilkesini] kullanır ki, bunlar uzman bir kişinin bize dayattığı zorlamaların dışındadır. Bu Romalı *humanitas* [duygusu], her bakımdan özgür olan, –hatta felsefede, bilimde ve sanatlarda bile– zorlamayı değil, özgürlük sorununu tayin edici bulan kimseler için geçerliydi. Şöyle der Çiçero: İnsanlarla ve şeylerle hasbıhalimin olduğu her konuda ne hakikat ne de güzel olan tarafından mecbur tutulmayı kabul ederim.[19]

Bu humanizm, *cultura anim*inin, yani dünyaya ait şeylere nasıl mukayyet olacağını, koruyacağını ve hayranlık duyacağını bilen bir tutumun sonucudur. Bu anlamda pek çok bakımdan birbirine ters düşen tamamıyla siyasi olan ile tamamıyla imalata özgü etkinlikler arasında arabuluculuk, hakemlik yapma görevi ona düşmektedir. Hümanistler olarak

19 Çiçero, De Legibus'da da (3,1) aynı şekilde konuşur. Atticus'u şöyle över: *cuicus et vita et oratio consecuta mihi videtur difficillimam illam societatem gravitatis cum humanitate* –bana öyle geliyor ki yaşamları ve sözleri ile, "gravite" ile "humanite" arasındaki bu son derece güç terkibi oluşturabilmişlerdir". Bu yüzden, Harder'in de (*a.g.e.*) işaret ettiği gibi Atticus'un "gravite"si, Epikür'ün felsefesini vakarla savunurken, kendi iç özgürlüğünün kanıtı olan "humanite"si de, Platon'a saygıda kusur etmemektir.

devlet adamı ile sanatçı arasındaki çatışmaların üstüne çıkabiliriz, çünkü öğrenmek ve iştigal etmek zorunda olduğumuz uzmanlıkların ötesine geçerek özgür olabiliriz. Zevk [ilkesini] özgürce nasıl kullanacağımızı öğrendiğimiz ölçüde her tür filistenizmin ve uzmanlığın da üzerine çıkabiliriz. O zaman bize Platon'un ya da geçmişin başka büyük yazarlarının işlerinin çoktan bittiğini söyleyenlere nasıl karşılık vereceğimizi biliriz; Platon'a yöneltilmiş bütün eleştiriler doğru bile olsa, yine de eleştirenlerinin değil de Platon'un daha iyi bir yoldaş olabileceğini anlarız. Her halükarda –bizimkine benzer tarzda kültürü ciddiye alan ilk halk olan– Romalıların yetişmiş/görgülü bir kişinin nasıl olması gerektiği hakkındaki düşüncelerini unutmamalıyız: Geçmişten olduğu gibi bugün de insanlar arasından, şeyler arasından, düşünceler arasından yoldaşını nasıl seçeceğini bilen biri.

7. *Hakikat/Doğruluk ve Siyaset**

I

Bu yazıda dile getirilen düşünceler malum bir konu hakkındadır. Hakikat ile siyasetin birbiriyle uyuşmayan kavramlar olduğundan kimsenin bir şüphesi yoktur ve bildiğim kadarıyla hiç kimse "doğruluğu" siyasi erdemler arasında saymamıştır. Yalan sadece siyasetçinin ya da demogogun değil, devletadamlığı zanaatının da her zaman için gerekli ve haklı

(*) Bu deneme Eichmann in Jerusalem'in savaş suçlusu Eichmann'ın 1961 yılında İsrail'de yapılan duruşmasını *New Yorker* adına izleyen Arendt'in 1963 yılında basılan kitabı yayınlanmasının ardından ortaya çıkan sözde bir tartışma vesilesiyle yazılmıştır. Yazının amacı, daha önce fark etmediğim ve vesilesini aşan bir öneme sahip görünen, birbirleriyle alakalı olsalar da farklı iki konuya açıklık getirmektir. Birinci konu, gerçeği söylemenin her zaman meşru olup olmadığı sorusu ile ilgilidir –Ben "Fiat veritas, et pereat mundus"a [doğruluk yerine gelsin de isterse dünya yıkılsın] kayıtsız şartsız inandım mı? İkinci konu "tartışma"da söylenen hayret verici yalanlardır; hem yazdıklarımla hem de bildirdiğim gerçeklerle ilgili yalanlar. Bu yazıda dile getirilen düşünceler, bu konuları karşılama amacına yöneliktir. Bu arada belki de bütün düşünümlerin gerçek yurdu olan geçmiş ile gelecek arasındaki yarığın içine çekildiğinde son derece topik bir mevzunun başına neler geldiğinin örneği olmak gibi bir yarara da sahip olacaktır. Okur bu yarık hakkında kısa ve hazırlık niteliğinde bir değerlendirmeyi Önsöz'de bulabilir.

bir gereci olarak kabul edilmiştir. Bu neden böyledir? Gerek siyasi alanın, gerekse hakikatin ve doğruluğun* itibarı açısından bunun anlamı nedir? Güçsüzlük hakikatin, aldatmak iktidarın özünde mi vardır? Doğan ve ölen –yani hiçlikten geldiklerini ve kısa bir süre sonra tekrar oraya döneceklerini bilen varlıklar olarak– insanlara, İnsan yaşamının başka alanlarından çok daha fazla varoluş gerçekliği tanıyan kamu alanında güçsüz kalan bir hakikatin gerçekliği nedir? Son olarak, güçten yoksun bir hakikat, hakikate itibar etmeyen bir iktidar kadar alçakca değil midir? Bunlar rahatsız edici sorular, ama onları yaratan da konu ile ilgili sahip olduğumuz güncel yargılardır.

Bu gündelik, beylik yargılara bunca geçerlilik veren şeyi hâlâ şu eski Latince deyişle özetlemek mümkün gibi görünmektedir; *"Fiat justitia, et pereat mundus"*: "Dünya yıkılsa, adalet yerini bulmalıdır". Bu sözlerin 16. yüzyılda yaşamış muhtemel sahibi (V. Charles'ın halefi I. Ferdinand) bir yana konulursa, bu vecizeyi şu retorik soru dışında anan çıkmamıştır: Dünyanın bekası sözkonusu olduğunda, adil** olmak gerekir mi? Bu sorudan duyduğu hoşnutsuzluğu gözünü kırpmadan dile getiren yegane büyük düşünür Kant olmuştur. Şöyle diyor Kant: "Bu darbımeselde.....kastedileni günlük, sıradan dille ifade edersek, denilen şudur: Karşılığında dünyadaki bütün namussuzların ortadan kalkması gerekse bile, adalet hakim kılınmalıdır". Adaletten yoksun bir dünyada yaşamanın hiçbir kıymeti olamayacağına göre, "ilahlar ne kadar kurban isterse istesinler...fiziki sonuçları ne olursa olsun, (bu, Arendt) insan hakkı-

(*) Hakikat (ve) doğruluk, "truth, truthfulness"; gerçek ve gerçeklik, "real, reality" kavramlarının karşılığıdır. Bu kavramlar ve karşılıkları hakkında bk: Harun Tepe, *Doğruluk ya da Hakikat*, Ark Yayınları.

(**) Justice. Platon'un *Devlet* çevirisindeki "doğruluk ve eğrilik" kavramlarının İngilizceleri "justice ve unjustice"dir. Konuyu Platon'un Türkçe çevirilerinden takip etmek isteyecek okurun bu durumu gözönünde bulundurması kanımızca uygun olur – ç.n.

nın aziz tutulması şarttır".[1] Fakat bu cevap saçma değil mi? Varlığı esirgemek, her şeyin –her erdemin ve her ilkenin– önünde gelmez mi? Dünya tehlikede olacak da [erdemler ve ilkeler] birer boş kuruntu olmayacaklar, mümkün mü? 17. yüzyıl neredeyse oy birliğiyle her commonwealth'in ödevi, Spinoza'nın kelimeleriyle "kendi güvenliğinden daha büyük hiçbir yasa"[2] tanımamak derken haklı değil miydi? Adaletin yerine yalın varoluşu aşan her ilkeyi koymak mümkündür ve biz onun yerine hakikati/doğruluğu geçirirsek –"*Fiat veritas, et pereat mundus*"– bu eski veciz söz kulağa daha anlaşılır gelecektir. Şayet siyasi eylemi amaç-araç kategorisine göre anlarsak, sadece görünüşte paradoksal olan şu sonuca bile varabiliriz: –Acımasız mantığıyla savları, saçmalıklarını iyiden iyiye belli ettikleri uç noktalara kadar taşımaktan asla kaçınmamış olan Hobbes'un çok önceleri işaret ettiği gibi– Yalan söylemek pekala doğruluğu aramanın koşullarını oluşturmaya ya da güvence altına almaya hizmet edebilir.[3] Ekseriyetle şiddet araçla-

---

1 *Eternal Peace*, Ek I.

2 Burada Spinoza'nın *Political Treatise*'ından alıntı yapıyorum, zira *libertas philosophandi*'yi yönetimin gerçek hedefi yapan Spinoza bile böylesine radikal bir görüş ileri sürmek zorunda kalmıştır.

3 *Leviathan*'da (bölüm 46) Hobbes şu açıklamayı yapıyor: "Zira, doğru felsefeyi bile yasalar aleyhine öğretenlerin itaatsizliği meşru biçimde cezalandırılabilir" (Yapı Kredi Yayınları, çev. Semih Lim, s. 474). Peki, "serbest zaman felsefenin anası ve Commowealth de barışın ve serbest zamanın anası değil midir"? Ve bundan Commowealth'in, barışın temelini oyan bir hakikati/doğruyu bastırdığında felsefenin çıkarına [uygun] davranmış olacağı sonucu çıkmaz mı? Bu anlamda hakikat anlatıcısı kendi ruhunun ve bedeninin selameti için son derece elzem olan bir girişime el vermek üzere "yanlış felsefe oldüğunu" bildiği şeyleri yazmaya karar verir. Bu yüzden Hobbes, ona göre "Sokrates'in yazgısının kendi başına da gelebileceği korkusunun "[Yunanlıların, Arendt] dinine uyan ve dinen de doğrulanan bir şey olduğuna hükmeden" herkesi Aristocu olarak görmüştür. Koşullarını sadece kasıtlı söylenen yalanların oluşturduğu her hakikat araştırmasının/arayışının kendi yenilgisiyle neticelenebileceğini Hobbes bir an olsun düşünmüş değildir. Gerçekten de o zaman herkes Hobbes'un Aristosu gibi bir yalancıya dönüşebilir. Hobbes'un mantıksal fantazilerinden doğan bu hayal bir yana, elbette gerçek Aristo, Sokrates'in kaderiyle karşılaşma tehlikesi ha-

rını ikame amacıyla kullanıldığı için yalan, siyasi eylemin mühimmatında yeralan nispeten zararsız bir araç olarak görülmeye yatkındır.

Bu durumda o eski Latince söze yeniden bakıldığında şöyle şaşırtıcı bir şey görülecektir: Hakikati dünyanın bekasına kurban etmek, başka herhangi bir ilke ya da erdemi kurban etmekten daha da nafile bir girişimdir. Çünkü pekala kendimize özgürlük ve adalet gibi nosyonlardan yoksun bir dünyada yaşamaya değip değmeyeceğini sormaya gerek duymayabiliriz, ama garip olan o ki çok daha az siyasi bir idea olan hakikat sözkonusu olduğunda, bu mümkün değildir. Varolmak, mevcudiyeti sürdürmektir sözkonusu olan, ve içindeki ölümlülerin kısa yaşam sürelerini aşmaya yazgılı insani dünya, Herodot'un ilk kez bilinçli olarak üzerine aldığı işi, –yani λεγειν τα εοντα, olanı anlatmak– yapmaya istekli insanlar olmadan payidar kalamazdı. Olduğu gibi olup bitenlere tanıklık etmek isteyen insanlar olmasaydı kalıcılık, varolma sebatı [diye bir şey] anlaşılır bile olmazdı.

Hakikat/doğruluk ile siyaset arasındaki çatışmanın hikâyesi, eski ve karmaşık bir hikâyedir. Bu konuda yapılacak basitleştirmelerin ya da ahlaki suçlamaların bize bir faydası olmaz. Tarih boyunca hakikati arayanlar ve anlatanlar yaptıkları işin ne denli tehlikeli olduğunun farkındaydılar; dünyanın akışına müdahalede bulunmadıkları sürece gülünç durumlara düştüler. Hatalarından ve yanılgılarından kurtarmaya çalıştıkları için hemcinslerinden kendilerini ciddiye almalarını isteyen kimselerse yaşamlarını tehlikeye attılar: Platon mağara meselinin sonunda "böyle birini ellerine geçirecek olsalar, derhal öldürürlerdi" diyor. Ne başta sözünü ettiğimiz Latince deyiş, ne de kentin/devletin bekası sözkonusu olduğunda başka suç-

---

sıl olduğunda Atina'yı terk edecek kadar bir duyarlılığa sahipti; Aristo yanlış olduğunu bildiği bir şeyi yazacak kadar adi biri olmadığı gibi, hayatta kalma sorununu savunageldiği her şeyi yok ederek de çözecek kadar aptal değildi.

lar arasında yalan söylemeyi de zımnen ya da alenen haklı gören geç döneme ait teorilerden herhangi biri, hakikati anlatan kişi ile yurttaşları arasında varolan bu Platoncu çatışmayı açıklayamaz. Platon'un hikâyesinde düşman lafı geçmez; yığın mağarada sadece görüntüleri seyrederek barış içinde yaşamaktadır; ne bir eylemde bulunurlar, ne de bu yüzden birilerinin tehdidine maruz kalırlar. Topluluk üyelerinin hakikati ve hakikati anlatanları en belalı düşmanları olarak görmek için bir nedenleri yoktur ve Platon da onların aldanma ve yalana duydukları bu habis sevgiye dair bir açıklamada bulunmaz. Şayet Platon'u siyaset felsefesindeki meslektaşlarından biriyle –örneğin, ancak "hiç kimsenin kazancına veya keyfine ters düşmeyen gerçekler(in) herkesçe benimsen(eceğini)" ileri süren Hobbes ile (ki Hobbes bu önermeyi Leviathan'ın son cümlesi yapacak kadar önemli bulmuştur) –karşılaştırma imkânımız olsaydı, kazanç ve keyif sözlerine diyecek bir şeyi olmazdı, ama herkes tarafından benimsenebilecek bir hakikat türünün varolduğu iddiasıyla uyuşması sözkonusu olamazdı. Kendini tarafsız bir gerçeğin, "insanların ilgi ve çıkarlarına mazhar olmayan konular"ın varlığıyla –örneğin "kimsenin hevesinin, kazancının ya da hırsının önüne dikilmeyen, çizgiler ve şekiller doktrini, matematik gerçek ile– avutan Platon değil Hobbes'tur. Çünkü şöyle yazmaktadır Hobbes: "Hiç şüphem yoktur ki, *bir üçgenin iç açılarının toplamı bir karenin iki açısına eşit olmalıdır* fikri eğer herhangi bir kimsenin egemenlik hakkına veya egemenlik sahibi insanların çıkarına aykırı bir şey olsaydı, doğruluğu tartışılmasa bile, ilgili kişinin elinden geldiği ölçüde, bütün geometri kitaplarının yakılması suretiyle yeryüzünden silinirdi".[4]

Hobbes'un matematik aksiyomu ile Platon'un filozofunun idealar göğüne yaptığı seyahatten dönerken beraberinde getirdiği varsayılan insan davranışları için doğruluk ölçütleri

4 *A.g.e.*, bölüm 11.

arasında belirgin bir farklılık bulunduğuna kuşku yoktur ve matematik gerçeğin aklın gözünü bütün gerçekleri görmeye hazır hale getireceğine inanan Platon bile bunun farkında değildir. Hobbes'un verdiği örnek bize nispeten zararsız görünmektedir; insan aklının daima "bir üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir" türünden aksiyomatik önermeler ileri sürebileceğini ve "bütün geometri kitaplarını yakmanın" bu açıdan bir etkisinin olamayacağını hepimiz kabul etmeye hazırızdır. Ama bilimsel önermeler sözkonusu olduğunda tehlike hayli artar; tarih şimdikinden farklı bir gidişat izlemiş olsaydı, Galile'den Einstein'a dek bütün modern bilimsel gelişme hiç gerçekleşmeyebilirdi.

Hakikatin insana verilmediğine ya da açık edilmediğine inanan modern çağ, Leibniz'den bu yana matematikle, bilimle ve felsefeyle ilgili hakikatleri olgusal hakikatlerden ayırarak, rasyonel hakikat gibi genel bir başlık altında toplamıştır. Meşruluğunu tartışmadan, kolaylık olsun diye bu ayrımı aldım. Biz burada siyasi iktidarın hakikate ne gibi bir zarar verebileceğini araştırdığımız için meselelere felsefi değil, siyasi nedenlerle bakıyoruz. O yüzden "hangi hakikat" sorusunu bir yana koyabilir ve kelimeyi herkesin anladığı anlamıyla almakla yetinebiliriz. Şayet olgusal hakikatleri –örneğin Sovyet Rusya'nın tarih kitaplarının hiçbirinde yer almayan Troçki adlı birinin Rus Devrimi'nde oynadığı rol gibi son derece mütevazi gerçekleri– düşündüğümüzde, rasyonel hakikatle karşılaştırıldığında olgusal hakikatlerin ne denli kırılgan bir yapıya sahip olduklarını fark etmemek mümkün değildir. Üstelik –birlikte yaşayan ve eyleyen insanların kaçınılmaz olarak yarattıkları sonuçlar olan– olgular ve olaylar, siyasi alanın tam da dokusunu oluşturduklarına göre, bizim burada daha çok olgusal hakikatle ilgilenmemizden daha doğal bir şey olamaz. (Hobbes'un diliyle söylersek) *Dominion* [iktidar] rasyonel hakikatlere saldırdığında deyim yerindeyse kendi

domain'ini [sınırlarını/alanını] aşmış olur, oysa olguları çarpıttığında ya da yalan söylediğinde kendi çöplüğünde savaşmaktadır. Olgusal hakikatlerin iktidarın saldırılarını savuşturma şansı gerçekten de son derece düşüktür; her zaman için dalaverelerle sadece bir süre için değil, sonsuza dek dünyanın dışına atılma tehlikesi vardır. Olgular ve olaylar, insan aklının yarattığı –en kurgusal olanları da dahil– teorilerden, keşiflerden ve aksiyomlardan sonsuz kere daha kırılgandırlar; durmadan değişen insan işleri alanında ortaya çıkarlar ve bu akışta insan zihninin nispeten kalımlı yapısından daha kalıcı başka hiçbir şey yoktur. Bir kere yitirildiklerinde hiçbir rasyonel çaba onları bir daha geri getiremez. Şayet failleri gelecek nesillere kalmalarını engellemiş olsaydı –bırakın Platon'un felsefesini– Öklid matematiği ya da Einstein'ın görecelik kuramının zaman içinde yeniden ortaya çıkma şansı pek de fazla olmazdı; ama yine de bu, unutulmuş ya da daha muhtemeli yalanla bertaraf edilmiş önemli bir olgunun bir gün yeniden keşfedilebilme şansından fersah fersah fazladır.

II

Siyasetle en fazla ilgisi olan hakikatler, olgusal hakikatlerdir; ancak hakikat ile siyaset arasındaki çatışma, ilk olarak rasyonel hakikat açısından keşfedilmiş ve seçikleştirilmiştir. Rasyonel olarak doğru bir önermenin zıtı, bilimlerde olduğu gibi ya yanlıştır veya bilgisizlikten ileri gelir, ya da felsefede olduğu gibi yanılsama veya kanı* durumundadır. Kasıtlı olarak yapılan yanlışın, yani düpedüz yalanın sadece olgusal önermeler alanında yeri vardır ve garip olan o ki Platon'dan Hobbes'a dek hakikat ile siyaset arasındaki bu antagonizm üze-

(*) Opinion (doksa): Burada ve sonra Türkçe söyleyişe uygun olarak "görüş, kanaat, kanı, sanı"dan biriyle karşılanacaktır – ç.n.

rinde dönüp duran tartışmalarda hiç kimse bugün bildiğimiz şekliyle örgütlü yalanın hakikate karşı uygun ve elverişli bir silah olabileceğini aklına bile getirmemiştir. Platon'da gerçekleri söyleyen kimsenin yaşamı tehlikededir; artık bir yazar olan Hobbes'da ise kitapları yakılmakla tehdit edilir; ama tek başına yalancılık gibi bir şey sözkonusu değildir. Platon'un kafasını meşgul edenler yalancılar değil, sofistler ile bilgisizlerdir ve yalan ile yanılgıyı –yani "isteyerek ve istemeden yapılan ya da söyleneni; ψευδος'i*"– birbirinden ayırırken, "domuz gibi cehalet içinde yüzenler"e yalancılardan çok daha sert bir tutum göstermesi anlamlıdır.[5] Bunun nedeni, kendi çöplüğünde şansını arayan bir yalancının durumundan farklı biçimde, bütün kamu alanına hakim olan örgütlü yalanın henüz bilinmemesi olabilir mi? Yoksa Zerdüştilik dışında büyük dinlerden hiçbirinin "yalan yere tanıklık etmek" haricinde, başlı başına "yalan söylemek" gibi bir şeyi büyük günahlar listesine almamış olmasının da bunda bir payı var mıdır? Yalan söylemek ancak Püriten ahlakın ortaya çıkmasıyla ciddi suçlar arasına dahil edilmiştir; ve Püriten ahlakı

(*) [Yunanca] (Bilerek ya da bilmeden yapılan, söylenen) yanlış (dolayısıyla hem "yalan" hem "yanılgı".

5 Kimsenin bana bir daha Platon'un "soylu yalan"ın mucidi olduğunu söylemeye kalkmayacağını umuyorum. Bu inanç, Platon'un mitlerinden birinden –bir Fenike masalı– ψευδος olarak söz ettiği Devlet'deki hayati öneme sahip bir pasajın (414C) yanlış okunmasına dayanmaktaydı. Bu Yunanca kelime yerine göre –Platon hata/yanlış ile yalanı birbirinden ayırmak istediğinde, Yunancanın özelliklerinden dolayı "iradi" ve "iradi olmayan" ψευδος 'dan söz etmek zorunda kalıyordu– "faraziye", "hata/yanlış" ve "yalan" anlamlarına geldiği için, söz konusu metin Cornford'da "cesur bir icad hamlesi" halini almış ya da Eric Voegelin tarafından (*Order and History: Plato and Aristotle*, Louisiana State University, 1957, cilt 3, s. 106) hicvi bir icad olarak okunmuştur; bunun hiçbir hal ve şartta bizim anladığımız manada yalan söylemenin tavsiye edilmesi şeklinde anlaşılması mümkün değildir. Şüphesiz Platon düşmanların ve delilerin kandırılması için zaman zaman yalan söylenmesinden yanaydı; örneğin *Devlet* 382'de şöyle diyor: Onlar "sadece hekimin elinde ... tıb alanında ... yararlıdır" ve hakim/egemen de polisin hekimidir (388). Ama mağara metaforunun aksine bu pasajlarda herhangi bir ilke bulunmamaktadır.

da, ilerlemesi, bilimadamlarının sözlerine mutlak itimad edilebilir kişiler olması gibi sağlam bir temel üzerinde temin edilmiş örgütlü bilimin doğuşuyla çakışmaktadır.

Her ne ise, hakikat ile siyaset arasındaki çatışma, tarihsel bakımdan diyametrik olarak birbirine zıt şu iki yaşam tarzından doğmuştur; ilk olarak Parmenides, sonra da Platon tarafından yorumlandığı şekliyle filozofun yaşamı ile yurttaşın yaşam tarzı. Kendisi de sürekli bir akış halinde olan beşeri maslahat hakkında yurttaşların durmadan değişen görüşlerine karşın filozofun ileri sürdüğü gerçekler tam da doğaları gereği ebedi olan ve o nedenle beşeri maslahata istikrar kazandıracak ilkelerin çıkartılmasına kaynaklık edebilecek şeylerle ilgilidir. Bu anlamda hakikatin karşıtı, yanılgı ile bir tutulan ve bu çatışmaya siyasi yakıcılığını veren, kanaate/görüşe biçilen işte bu aşağı konum olmuştur; zira bütün iktidarların vazgeçilmez öngereklilikleri arasında yer alan hakikat değil, görüştür. James Madison bir zamanlar "bütün hükümetler kanılara dayanır" demişti ve en otokratik yönetici veya tiran bile yandaşlarının desteği olmadan ne iktidara gelebilir ne de iktidarda kalabilirdi. Aynı mantıkladır ki beşeri maslahat alanında, geçerli olmak için "görüşler cenahı"ndan desteğe ihtiyaç duymayan her mutlak hakikat iddiası, bütün siyasi yaşamı ve hükümetleri kökünden sarsar. Hakikat ile kanı arasındaki bu antagonizma, felsefi hakikat için en uygun konuşma şekli olan "diyalog" ile, bugün "demagog" diyeceğimiz kimselerin yığını ikna ederken kullandıkları "retorik" tarzındaki iletişim biçimleri arasında varolan bir antagonizma olarak (özellikle *Gorgias*'da) Platon tarafından daha da geliştirilmiştir.

Geleneğin kökeninde yeralan bu çatışmanın izlerini modern çağın ilk evrelerinde de görebiliriz, ama aynı şeyi içinde yaşamakta olduğumuz dünya için söylemek kolay değildir. Örneğin Hobbes'da hâlâ "iki çelişik yeti" arasında bir karşıt-

lık bulunduğunu görürüz: "Sağlam muhakeme" ile "güçlü hitabet"; birincisi, "hakikat ilkelerine, diğeri ise insanların farklı ve değişken çıkarlarına, duygularına .... ve kanaatlarına dayanır".[6] Yaklaşık yüzyıl kadar sonra Aydınlanma Çağı'nda bu izler tamamen olmasa da hemen hemen ortadan kalkmış, ama buna rağmen sözkonusu Antik antagonizmanın yine de varlığını sürdürdüğü yerlerde vurgu başka bir noktaya kaymıştır. Lessing'in şu sözlerinin *"Sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahreit selbst sei Gott empfohlen"* ("Bırakın herkes doğru sandığı şeyi söylesin, asıl hakikati de tanrıya emanet edin") modern öncesi felsefe için şöyle bir anlamı olurdu: İnsan hakikati [almaya] muktedir değildir; demek ki insanın hakikat diye bildiği her şey salt kanılardan (...) ibarettir. Oysa Lessing için tam tersi bir anlamı vardı: Tanrıya şükürler olsun ki Hakikati bilmiyoruz; hatta *jubilation note*'un –birlikte yaşayan insanlar için insan söylevinin sahip olduğu bitip tükenmez zenginliklerin, Tek Bir hakikatten sonsuz kere daha büyük anlam ve önem taşıdığına dair içgörünün– bulunmadığı yerde bile, insan aklının zayıflığına duyulan inanç, 18. yüzyıldan itibaren hiçbir şikâyet veya yakınma konusu olmadan her yere hakim olmuştur. Kant'ın görkemli eseri *Critique of Pure Reason*'da* bunu görebiliriz; burada akıl kendi sınırları ile yüzyüze gelir. Madison'un kelimelerini duyar gibiyizdir. Madison pek çok kereler şunu vurgulamıştır: "Tek başına kaldığında insan aklı da tıpkı insanın kendisi gibi ürkek ve ihtiyatlıdır; ne kadarı bir araya gelirse, kendine güveni de o ölçüde artar".[7] Bu tarz düşünceler, sözlü ve yazılı basında düşünce özgürlüğü uğruna verilen ve başarılı sayılabilecek mücadelede, bireyin kendini ifade hakkını öne çıkartan görüşlerden çok daha büyük bir rol oynamışlardır.

---

6 *Leviathan*, Sonuç bölümü.

(*) *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları.

7 *The Federalist*, no.49.

İnsan aklının yanılmazlığına hâlâ inanmakta olan ve ekseriyetle yanlış olarak düşünce ve konuşma özgürlüğünün şampiyonu ilan edilen Spinoza, "her insan(ın) kendi düşüncelerinin efendisi olması(nın) geri alınamaz doğal bir hak" olduğunu, "herkesin zihni(nin) kendine ait" olduğunu ve beyinlerin, damak zevkleri kadar birbirlerinden farklı olduğunu öne sürmüş ve buradan şöyle bir sonuca ulaşmıştı: "ortadan kaldırılamayacak olanı tanımak en iyisidir" ve özgür düşünceyi yasaklayan yasalar olsa olsa "düşündüğü ile söylediği birbirini tutmayan insanlar" yaratabilir, dolayısıyla "iyi imanın çürümesi"ne yolaçar, "sadakatsizliği....besler". Ne var ki Spinoza hiçbir yerde konuşma/ifade özgürlüğü talebinde bulunmaz; insan aklının başkalarıyla iletişim kurma, bu yüzden kendi uğruna bir açıklık ihtiyacı içinde olduğu savının da Spinoza'da yeri yoktur. Hatta insanın iletişim ihtiyacını; düşüncelerini [kendine] saklayamamasını ve sessiz kalamamasını, filozofta bulunmayan "bayağı zaaflar"dan sayar.[8] Kant ise tersine "insanı düşüncelerini kamuya anlatma özgürlüğünden yoksun bırakan bir dış güç(ün), *onu aynı zamanda düşünme özgürlüğünden de mahrum*" ettiğini (italikler sonradan eklenmiştir) ve düşüncelerimizin "doğruluğu"nun yegane garantisinin, "birbirimize karşılıklı olarak düşüncelerimizi ilettiğimiz kimselerle birlikte deyim yerindeyse bir topluluk oluşturmamıza" bağlı olduğunu belirtmiştir. Yanılabilir olan insan aklı, ancak "kamusal olarak kullanabilirse" iş görebilir ve bu, hâlâ "vesayet" altında bulunup akıllarını "başka birinin yönlendiriciliği" olmadan kullanamayan kimseler için de, sonuçlarını görmek ve kontrol etmek için "iyi okuyan bir kamu"ya ihtiyacı olan "alim" için de aynı oranda geçerlidir.[9]

---

8 *Theologico-Political Treatise*, bölüm 20.

9 Bakın; "Aydınlanma Nedir?" ve "Kendini Düşüncede Yönlendirmek Ne Demektir?"

Bu bağlamda Madison'un sözünü ettiği sayı/çokluk sorunu özel bir önem taşımaktadır. Rasyonel hakikatten kanılara doğru gerçekleşen kayma, tekil haldeki insandan çoğul haldeki insana bir kayma anlamına gelir; bu da Madison'un sözünü ettiği sadece tek bir kişinin aklının "sağlam muhakemesi"ne itibar edilen bir alandan, birey(ler)in "aynı kanıları taşıdıklarına inandıkları kimseler"e bel bağlamakla bir "kanı/görüş gücü"nün berkitildiği bir alana doğru kaymanın olduğu anlamına gelir. (Geçerken belirtelim, bu sayının ille de kişilerin çağdaşlarıyla sınırlı olması gerekmiyor). Madison hâlâ yurttaşların yaşantısını oluşturan çokluk halindeki bu yaşamla, bu tarz düşüncelere "itibar etmemek durumunda olan" filozofun yaşamını birbirinden ayırır. Ama bu ayrımın pratik hiçbir sonucu yoktur, çünkü "Platon'un 'felsefi krallar soyu' ne kadar mümkünse, filozoflardan oluşan bir ulus da o kadar mümkündür".[10] Geçerken şunu da belirtelim ki, bu "filozoflardan oluşan ulus" anlayışı, Platon için daha terimlerde bir çelişki arzederdi, zira Platon'un bariz tiranik özelliklerinin yanında bütün siyaset felsefesi, hakikatin yığın arasında ne elde edilebilir ne de iletilebilir bir şey olabileceği yargısına dayanmaktadır.

Filozofun hakikati ile pazar yerinde dillendirilen görüşler arasındaki bu Antik antagonizmanın son izleri de içinde yaşadığımız dünyada ortadan kalkmıştır. 17. yüzyıl siyaset düşünürlerinin kafasını hâlâ çok fazla meşgul eden vahiy dininin hakikati ile, yalnız durumdaki insana görünen filozofik hakikatin, dünya işleri ile artık bir alakası kalmamıştır. Birincisi açısından bakıldığında kilise-devlet ayrılığı barış getirmişti; ikincisine gelince, o da uzun zaman önce iktidar iddiasında bulunmaktan vazgeçmiştir –tabii bunu söylerken, modern ideolojilerin birer felsefe olarak görülmemeleri gerekir; kaldı ki zaten bu ideolojilerin savunucuları onların bi-

10 *The Federalist*, no. 49.

rer siyasi silah olduklarını açıkca ifade etmektedirler ve "hakikat" ve "doğruluk" sorunları ile bir alıp veremedikleri yoktur. Gelenek çerçevesi içinde düşünen biri bu durum karşısında şöyle bir sonuca varma hakkını kendinde görebilir: Eski çatışma sonunda halledilmiş; özellikle de bu çatışmanın kökenindeki neden, yani rasyonel hakikat ile görüş arasındaki çatışma ortadan kalkmıştır.

Ne yazık ki bu iş o kadar kolay değil; zira bugün büyük ölçekte tanık olduğumuz siyaset ile olgusal hakikat arasındaki çatışmada da –en azından bazı bakımlardan– son derece benzer özellikler olduğu görülüyor. Muhtemelen eskiden de dini ya da felsefi konularda bunca farklı görüşün varlığına müsamaha gösterilmezdi, ama bugün belli bir grubun kazancına ya da keyfine ters düştüğünde, olgusal hakikate daha önceleri olmadığı kadar düşmanlık reva görülmektedir. Elbette devletlerin her zaman sırları olmuştur; her hükümet belli bilgileri sınıflamak, bunları kamunun ilgi ve dikkatinden saklamak durumundadır; ve bu sırları ifşa edenlere her zaman vatan haini muamelesi yapılmıştır. Beni bunlar ilgilendirmiyor. "Olgular" derken herkesin bilgisi dahilinde olan şeylerden sözediyorum, ama ne var ki bu olguların gayet başarıyla ve ekseriyetle de kendiliğinden bir şekilde kamu önünde tartışılmalarını tabu addedip, yasaklayanlar ve onlara sır olmadıkları halde sanki sırmış gibi yaklaşanlar da bu olguları bilen aynı kişiler olabilmektedir. Bu durumda bu olguların dile getirilmesi, ateizm ya da bir zamanlar garip bir görüngü olarak görülen başka bir sapkınlığı vazetmek kadar tehlikeli olmaktadır ve ideolojik bir yönetim tarafından tiranik bir biçimde yönetilmekte olan ülkelerde de aynı durumla karşılaşmamız olayın önemini arttırmaktadır. (Hitler Almanya'sında ve Stalin Rusya'sında varlıkları hiç de sır olmayan toplama ve imha kamplarından sözetmek, anti-semitizm, ırkçılık ve komünizm üzerine "heretik" [sapkın] gö-

rüşler ileri sürmekten bile daha tehlikeli bir işti). Hatta şu daha da rahatsız edicidir: Hür ülkelerde müsamaha ile karşılanan nahoş olgusal hakikatler, bilinçli ya da bilinçsiz olarak ekseriyetle kanaat haline getirilmektedir; Almanya'nın [Alman halkının] Hitler'i desteklemesine, Fransa'nın 1940'da Alman orduları önünde çökmesine, Vatikan'ın İkinci Dünya Savaşı sırasında uyguladığı politikalara, bütün bu olgusal hakikatlere sanki birer yazılı tarih konusu olarak değil de, görüş meselesiymiş gibi bakılmaktadır. Örnek olarak verdiğimiz bu olgusal doğrular doğrudan siyasal konularla ilgili olduğundan, buradaki sorun müşterek olan ve müştereken kabul edilmiş bir gerçeklik çerçevesi içinde iki yaşam tarzı arasında belki de kaçınılması mümkün olmayan bir gerilimden daha fazlasını içermektedir. Burada sözkonusu olan şey, bu müşterek ve olgusal gerçekliğin bizatihi kendisidir ve birinci derecede siyasi bir sorundur. Bu noktada, eski ve modası geçmiş gibi görünen "görüşlere karşı hakikat" sorununu ele almak yararlı olabilir. Zira felsefi hakikatle karşılaştırıldığında temellendirmeye çok daha elverişsiz olmakla ve bunun yanında herkesin kavrayış alanı içinde yer aldığına da kuşku bulunmamakla beraber, pazar yerinde dillendirilen olgusal gerçeği benzer bir kader bekliyor gibidir; yani yalan ve kasti yanlışlarla değil, görüşlerle karşıt düşmek.

Öyle ki hakikati anlatanın bakış açısından bakıldığında olguyu görüşe dönüştürme, aralarında varolan ayrım çizgisini flulaştırma eğilimi, hakikati söyleyenin karşı karşıya olduğu ve en berrak ifadesini mağara meselinde bulan şu eski belalı çıkmazdan daha az sorunlu değildir: Ebedi fikirler göğüne yalnız yaptığı seyahatten dönen filozof, bulduğu hakikati yığına aktarmayı dener. Ama sonuçta olan şudur: Bu hakikat, filozof açısından birer yanılsamadan ibaret olan çok sayıda farklı bakış açısı arasında silinip gider ve kesinlikten uzak bir görüş düzeyine düşer. Öyle ki mağaraya geri dönül-

düğünde hakikat δοκει μοι kılığında ("bana öyle geliyor ki") ortaya çıkar; yani tam da filozofun bir kerede ve sonsuza dek ardında bırakmayı umduğu o malum kılıkta. Öte yandan olgusal hakikatin anlatıcısını çok daha vahim bir durum beklemektedir. Beşeri maslahat alanının dışındaki yerlere yaptığı bir seyahatten dönmez o; kendini bu dünyada bir yabancı olduğu düşüncesi ile avutamaz; ne de bizlerin eğer hakikat diye bir şey olacaksa, onun hakikatinin bu dünyaya ait olmadığı fikriyle kendimizi teselli etmeye hakkımız vardır. Şayet –bedenin gözleriyle görülen ve tanıklık edilen hakikatler olan– olgular hakkında yaptığı basit açıklamalar kabul görmezse, her türden hakikati inkar etmenin ya da saptırmanın siyaset alanının doğasından ileri gelen bir özellik olabileceği kuşkusu doğar. Bu durumda sanki insanlar, onun boyun eğmez, kaba, iknaya gelmeyen inatçılığı ile uyuşabilecek durumda değillerdir. Eğer hal böyleyse, işler Platon'un sandığından bile daha umutsuzdur, zira Platon'un yalnız haldeyken keşfedilen ve gerçekleştirilen hakikati, tanımı gereği yığının alanını, beşeri maslahatın dünyasını aşar. (Filozofun, yalıtılmış haldeyken kendi hakikatini beşeri maslahata dayatacak bir ölçüt olarak kullanma, yani felsefi hakikatte içkin olarak bulunan aşkınlığı, diğer ölçütleri ölçtükleri nesneler yığınından ayıran tamamen farklı türde bir "aşkınlık" ile eşitlemek iğvasına, diğer insanlardan yalıtılmış bir halde olduğu için kapıldığı düşünülebilir. Yine beşeri maslahat alanına yabancı, dolayısıyla beşeri maslahat alanıyla ilişkisi zihni bir karışıklık ve şaşkınlık geçirmeden anlaşılamayacak bir alandan türetildiği için, yığının bu ölçüte bir direniş göstermesi de yine anlaşılır bir durumdur). Felsefi hakikat alenileştiğinde doğasını değiştirir ve kanı halini alır. Çünkü sadece doğru bir μεταβασις εις αλλο γενος,* yani bir akıl yürütme tarzından bir diğerine değil, bir insani varoluş tarzından bir

(*) [Yunanca] başka cinse (türe) geçiş.

başka insani varoluş tarzına geçiş sözkonusudur.

Oysa olgusal gerçek her zaman başka insanlarla ilişkilidir: Yığının yer aldığı olaylarla ve şartlarla bağlantılıdır; olgusal gerçeği tanıklar kurar ve tanıklığa bağımlıdır; özel alanda ortaya çıksa bile, ancak üzerinde söz söylendiği ölçüde vardır. Doğası gereği siyasidir. Birbirlerine karıştırılmaması gerekse bile olgular ile görüşler antagonistik değildir; aynı alana aittirler. Olgular görüşlere bilgisel dayanaklarını verirler; ve farklı ilgiler/çıkarlar ile tutkuların telkin ettiği görüşler de birbirlerinden son derece farklı olabilir. Ama yine de olgusal gerçekliğe saygılı oldukları müddetçe meşrudurlar. Olgusal bilgilenme olmadığında ve olgular ihtilaf konusu haline geldiğinde, kanaat [görüş] özgürlüğü de bir tuluattan ibaret kalır. Demek ki olgusal hakikat, tıpkı rasyonel hakikatin felsefi kurgusal düşünceye bilgisel dayanağını vermesi gibi siyasi düşünceye bilgisel temelini verir.

Öte yandan görüşten ve yorumdan bağımsız olgular var mıdır? Gelmiş geçmiş hemen bütün tarihçiler ve tarih filozofları, önce yalın oluş ve olayların yarattığı kaos içinden seçme yapmak (ki elbette bu seçimin ilkeleri olgusal veriler değildir), sonra da olgunun ilk ortaya çıkışıyla hiçbir alakası olmayan, ancak belli bir bakış açısından anlatılabilecek bir hikâye yaratmak zorunda olmaları itibarıyla, olguları yorum yapmadan araştırmanın imkânsız olduğunu göstermediler mi? Tarih bilimlerinde içkin olarak varolan bu ve benzeri büyük karmaşaların birer gerçek olduğuna hiç şüphe yok. Ancak bunlar, olgusallık diye bir meselenin varlığına karşı bir sav olma niteliği taşımadıkları gibi; olgu, kanaat ve yorum arasındaki sınırları flulaştırmayı haklı kılma aracı ya da tarihçinin olguları istediği gibi manipüle etmesinin bir özürü olarak da kullanılamazlar. Her kuşağın kendi tarihini yazma hakkı bulunduğunu teslim etsek bile, bu onların olguları kendi bakış açılarına göre yeniden düzenlemeye hakları ol-

duğu anlamına gelmez. Gerek bu noktayı örneklemesi açısından gerekse konuyu daha fazla uzatmamak için bir hikâyeyi anmak isterim: 20'li yıllarda diye başlar bu hikâye, ölümünden kısa bir süre önce Clemenceau, Birinci Dünya Savaşını kimin başlattığı meselesi üzerine Weimar Cumhuriyetinin bir temsilcisi ile dostça bir sohbete girer. "Size göre" der Clemenceau "geleceğin tarihçileri bu netameli ve ihtilaflı konu hakkında ne düşünecekler?". Temsilci şöyle cevap verir: "Onu bilmem, ama Belçika'nın Almanya'yı istila ettiğini söylemeyeceklerinden eminim". Bizim burada ele aldığımız veriler, tarihsiciliğin en uç ve sofitike müridleri tarafından bile tahrifi imkânsız görülen türde amansız maddi verilerdir.

4 Ağustos 1914 gecesi Alman birliklerinin Belçika sınırını geçtikleri olgusunu tarihten silmek için tarihçilerin kaprisinden çok daha fazlasının gerekeceği kesindir; buna ancak bütün uygar dünya üzerinde kurulacak bir iktidar tekelinin gücü yetebilir. Ama böyle bir iktidar tekeli anlaşılır olmaktan çok uzaktır ve bu konularda söylenecek son sözü (ister ulusal ister toplumsal) olsun eğer iktidarın çıkarları ve ilgileri belirleyecek olursa, olgusal hakikati nasıl bir kaderin beklediğini hayal bile etmek güçtür. Bu nokta bizi, siyasi alanın doğası gereği bütün biçimlerinde hakikat [meselesi] ile savaş halinde olabileceğine dair beslediğimiz şüpheye, dolayısıyla da olgusal hakikate bağlı kalmanın bile [günümüzde] neden siyaset karşıtı bir tutum olarak düşünüldüğü sorusuna geri götürmektedir.

III

Rasyonel hakikatin tersine, olgusal hakikat ile kanaat arasında antagonistik [bir ilişki] bulunmadığını söylediğimde, gerçeğin yarısı dile getirmiş oldum. Bütün hakikatler –sadece

türlü çeşitleriyle rasyonel hakikat değil, olgusal hakikatler de– *ileri sürdükleri geçerlilik iddiaları* bakımından görüşün karşıtıdırlar. Hakikat kendi içinde "zorlayıcı" bir unsur barındırır ve kişilik zaafiyetinden ziyade sürekli bir tür zorlama altında yaşamaktan kaynaklanan gerginlik hali çok zaman profesyonel hikâye anlatıcıları arasında esef uyandırıcı ölçülerde bariz tiranik eğilimler doğmasına neden olabilmektedir. "Bir üçgenin iç açılarının toplamı, bir karenin iki açısının toplamına eşittir"; "dünya güneş etrafında dönmektedir"; "yanlış yapmaktansa, yapılan bir yanlışa katlanmak evladır"; "1914 Ağustos'unda Almanya Belçika'yı istila etti"; bunlar tarzları itibarıyla son derece farklı [önermelerdir], ama doğru olarak kabul edilip, öyle oldukları söylendiğinde, anlaşma, çekişme, görüş ya da rıza konusu olmamak gibi bir ortak özelliğe sahiptirler. Onları [doğru olarak] kabul edenlerin gözünde, aynı önermelerde bulunanların sayısına bağlı olarak değişmezler; iknanın da caydırıcılığın da faydası yoktur, çünkü önermenin içeriği ikna edici değil, zorlayıcı mahiyettedir. (O yüzden Platon *Timaeus*'da hakikati algılamaya ehil olanlarla doğru görüşler ileri sürenler arasına bir çizgi çeker. Birincilerde hakikati algılayan organın (nous) uyanık olmasını öğrenim sağlar ve elbette burada bir eşitsizlik iması vardır; ılımlı bir zorlama biçiminin varolduğu da söylenebilir. Oysa ikinciler sadece ikna edilmişlerdir. Platon'a göre birincilerin görüşleri değişmez niteliktedir, oysa ikinciler her zaman için kafalarını değiştirmeye ikna edilebilirler.[11]) Mercier de la Riviere'nin bir zamanlar matematik gerçekler hakkında ileri sürdüğü şey bütün hakikat türleri için geçerlidir: *"Euclide est un veritable despote; et les verites geometriques quil nous a transmises, sont des lois veritablement despotiques."** Buna çok

11 *Timaeus*, 51D-52.

(*) [Fransızca] Eukleides gerçek bir buyurgandır; bize ilettiği geometri doğruları da gerçekten buyurgan yasalardır.

benzer bir biçimde Grotius da yüzlerce yıl önce –mutlak prensin iktidarını sınırlandırmak arzusuyla– şunu ileri sürmüştü: "Tanrı bile iki kere ikinin dört etmemesini sağlayamaz". Siyasi iktidarın karşısında Grotius hakikatin zorlayıcı gücünden medet ummuştu; yoksa dolaylı yoldan tanrının kadir-i mutlaklığını sınırlandırmaya çalışmıyordu. Bu iki niteleme iktidarın bakış açısından hakikatin nasıl salt siyasi bir perspektiften görüldüğünü ve sorunun sadece, Montesquieu'da *"le pouvoir arrete le pouvoir"** kelimeleriyle ifade edilen check ve balance sisteminde olduğu gibi [güçler ayrılığı bağlamında] güçlerin sayısını arttırmak suretiyle, anayasayla ve bir haklar bildirgesiyle –yani aslında siyasi alana ait olan ve oradan zuhur eden ögeler ile– değil, siyasal alandan doğmayan, kaynağını bu alanının dışında bulan ve en kötü tiranın iradesinde olduğu gibi yurttaşların arzu ve isteklerinden bağımsız bir şey tarafından da kontrol edilip edilemeyeceği ve kontrol edilmesinin gerekip gerekmediği sorunu olduğunu göstermektedir.

Siyasetin bakış açısından görüldüğünde, hakikatın despotik bir karakteri vardır. O nedenle tekelleri altına alamayacakları zorlayıcı bir gücün rekabetinden haklı olarak korkan tiranlar hakikatten nefret ederler. [Yönetilenlerin] rızasına dayanan ve zorlamadan hazzetmeyen yönetimlerin gözünde ise hakikatin durumu oldukça kararsızdır. Olgular, anlaşma ve rızanın dışındadır ve olgular hakkında konuşan hiç kimsenin –ya da doğru bilgiye dayanan görüş alışverişlerinden hiçbirinin– olguların tespitine bir katkısı olamaz. Nahoş bir görüş öne sürmek ya da böyle bir görüşü reddetmek veya onunla uzlaşmak mümkündür, ama nahoş gerçeklerin, düpedüz yalanlar dışında hiçbir şeyin yerinden kımıldatmaya muvaffak olamayacağı çileden çıkartıcı bir dik başlılığı vardır. Sorun şuradadır: Diğer bütün hakikatler gibi olgusal ha-

(*) [Fransızca] erk (güç, iktidar) erki durdurur.

kikat de tanınmayı isterken mütehakkimdir, tartışmaya meydan vermez. Oysa tartışma, siyasi yaşamın tam da özünü oluşturur. Siyaset penceresinden bakılacak olursa hakikatle meşgul olan düşünce ve iletişim tarzları kaçınılmaz olarak mütehakkimdir; başka insanların görüşlerini dikkate almaz. Oysa görüşlerin dikkate alınması tam anlamıyla siyasi olan bütün düşüncelerin nişanesidir.

Siyasi düşünce temsilidir. Belli bir meseleye farklı bakış açılarından bakarak; o sırada orada bulunmayan kimselerin bakış açılarını kafamda canlandırarak bir görüş oluştururum; yani onları temsil ederim. Bu temsil süreci, başka bir yerde duran, dolayısıyla dünyaya farklı bir açıdan bakan kimselerin görüşlerinin körü körüne benimsenmesi anlamına gelmez; bu ne bir empati, yani başka biri olmak ya da başka biri gibi hissetmek sorunudur, ne de kafa sayısını toplayıp, çoğunluğa katılmak. Burada olan şudur: Fiiliyatta "Ben" olmadan ama kimliğimi/tamlığımı da yitirmeden (var) olmak ve düşünmek. Bir meseleyi zihnimde tartarken ne kadar çok insanın bakış açısını kafamda canlandırır ve şayet onların yerinde olsaydım nasıl hissedeceğimi ve düşüneceğimi ne kadar iyi tahayyül edebilirsem, temsili düşünce yetim de o kadar güçlenecek, nihai vargılarımın, yani görüşümün geçerliliği de o kadar fazla olacaktır. (İnsanların yargıda bulunmasını mümkün kılan "genişletilmiş zihniyet"te sözkonusu olan bu yetidir. Her ne kadar bu keşfinin siyasi ve ahlaki doğurgularını kabul etmemiş olsa da, bu yetiyi keşfeden, *Critique of Judgement*'ın ilk bölümünde Kant olmuştur.) Görüşün tam da bu oluşma sürecini belirleyen, başka kişilerin yerini alarak düşünen ve aklını kullanan kimselerdir; muhayyilenin bu biçimde kullanılabilmesinin yegane koşulu ilgisiz olmaktır, yani kendi özel çıkarlarından/ilgilerinden kurtulmuş olmak. Bu anlamda bir görüş oluştururken bütün bağlarımı terk etsem, tamamiyle yalıtık

bir halde olsam bile, felsefi düşüncenin o yalnızlık durumunda, yani sadece kendimle değilimdir; kendimi başka herkesin temsilcisi yapmakla, bu dünyanın evrensel karşılıklı bağımlılığı içinde durmaktayımdır. Şüphesiz bunu yapmayı reddedebilir ve yalnızca kendi çıkarlarıma ya da mensubu bulunduğum grubun çıkarlarına dayanan bir görüş de geliştirebilirim; aslına bakılırsa son derece sofistike kimseler arasında bile, yargıda bulunma konusunda zaafiyet ve muhayyilesizlik yüzünden kendini iyiden iyiye belli eden kör bir inattan daha sık rastlanan bir şey yoktur. Ama tam da görüşün bir niteliği olan "yargıda bulunma", görüşün tarafsızlık derecesine bağlıdır.

Hiçbir görüş kendinden açık ve seçik değildir. Hakikatle değil, görüşle ilgili konularda düşüncemiz gerçekten de söylemseldir; deyim yerindeyse daldan dala, dünyanın bir bölümünden diğerine atlar, birbiriyle çatışmalı her tür düşünceyi dolaşır; ta ki sonunda bu özgüllüklerden belli ölçülerde tarafsız bir genelliğe yükselinceye kadar. İnsan kavrayışının parlaklığına tutulup, tamamen saydam bir hale getirilinceye kadar belli bir konunun her yandan, olası her açıdan görülebilecek kadar açığa çıkartıldığı bu süreçle karşılaştırıldığında, hakikatle ilgili bir önermenin kendine has bir donukluğu vardır. Rasyonel hakikat insanın zihnini aydınlatır; olgusal hakikat ise görüşlere bilgisel dayanaklarını vermek zorundadır. Ama bu hakikatler hiçbir surette karanlık olmasalar da saydam değillerdir ve aydınlanmaya karşı koymak nasıl ışığın doğasında varsa, daha fazla aydınlatılamamak da olgusal hakikatlerin tam da doğalarında var olan bir şeydir.

Üstelik bu donukluk hiçbir yerde, olgularla ve olgusal hakikatlerle karşı karşıya geldiğimizde olduğundan daha bariz ve daha şaşalatıcı değildir, çünkü olguların "öyle olmaları" için hiçbir kesin sebepleri yoktur; başka türlü de olabilirlerdi ve bu can sıkıcı olumsallık, kelimenin tam anlamıyla sı-

nırsızdır. Olguların bu tesadüfi yapıları yüzündendir ki, nasıl modern öncesi felsefe, her zerresine olgusallığın nüfuz ettiği beşeri maslahat alanını ciddiye almaya ya da bu dünyanın seyrini meydana getiren olaylar dizisinin "kasvetli raslantısallığı"nda herhangi bir anlamlı hakikatin keşfedilebileceğine inanmaya yanaşmadıysa, herhangi bir modern tarih felsefesi de yalın olgusallığın zorlu, akla yatkın olmayan dikbaşlılığı ile uzlaşabilmiş değildir. Modern filozoflar, keyfi gibi görünen "acaba başka türlü olabilir miydi?" [düşüncesinin] (ki özgürlüğün bedelidir bu) son izlerini de insanların gerçekten özgür oldukları yegane alandan temizlemek için, bir dünya ruhunun ya da maddi koşulların diyalektik zorunluluğundan, değişmez olduğu ileri sürülen ve "insan doğası" diye bilinen bir zorunluluğa dek her çeşit zorunluluktan medet ummuşlardır. Geriye doğru –yani tarihsel bir perspektiften– bakıldığında her olay dizisinin, sanki başka türlü de olabilirmiş gibi göründüğü doğrudur; ama bu optik, ya da daha ziyade varoluşsal bir yanılsamadır: Şayet gerçeklik, herhangi bir verili durumun başlangıcında tanımı gereği içkin olarak varolan diğer bütün varoluş ihtimallerini yoketmemiş olsaydı, hiçbir şey varolamazdı.

Başka bir deyişle olgusal hakikat de tıpkı görüş/kanı gibi kendiliğinden apaçık değildir. Olgusal gerçeğin "o da bir görüş" denilerek itibarsızlaştırılmasının görüş sahiplerinin daha kolayına gelmesinin nedenlerinden biri de bu olabilir. Üstelik olgusal apaçıklığı oluşturan, –güvenilmezliğiyle malul– göz tanıklığı ile kayıtlar, belgeler ve tarihi anıtlardır; bu tanıklıkların hepsinin de "sahte"liğinden kuşku duymak mümkündür. İhtilaf halinde üçüncüsü hariç sadece diğer tanıklara başvurulabilir ve genellikle çoğunluk sağlanarak çözüme varılır; yani tıpkı kanaate dair ihtilaflarda olduğu gibi. Tutulan bu yol hiçbir şekilde tatminkar değildir, zira tanıkların çoğunluğunu yanlış tanıklık etmekten alıkoyacak hiç-

bir şey yoktur. Aksine belli koşullar altında bir çoğunluğa ait olma duygusu yanlış tanıklığa bile sevkedebilir. Başka bir deyişle olgusal hakikat, kanaat sahiplerinin düşmanlığına maruz kaldığı ölçüde, en az rasyonel felsefi hakikat kadar kırılgandır.

Daha önce olgusal hakikatleri dile getirenlerin Platon'un filozofundan bile daha kötü durumda olduklarını belirtmiştim; kökeni itibariyle onun hakikati aşkın değildir, hatta hepsi de insan eylemine esin kaynağı olabilecek, sonra da bu eylem içerisinde ete kemiğe bürünecek özgürlük, adalet, onur ve cesaret gibi siyasi ilkelerin nispeten aşkın niteliklerine bile sahip değildir. Şimdi bu avantajsız konumun düşündüğümüzden çok daha ciddi sonuçları, yani sadece hakikat anlatıcısı olarak kişiyi değil, –daha da önemlisi– dile getirdiği hakikatin varlığını sürdürebilme şansını ilgilendiren sonuçları olduğunu görebiliriz. Esinlenme ve esinlenileni eylemde dışlaştırma hakikatin zorlayıcı apaçıklığı ile yarışamayabilir, ama göreceğimiz gibi görüşte içkin olarak varolan ikna edicilik ögesiyle rekabet etmesi mümkündür. İnsan davranışını ilgilendiren, dolayısıyla siyasi anlama sahip felsefi bir önerme örneği olarak şu Sokratik önermeyi alıyorum: "Yanlış yapmaktansa yanlışa katlanmak evladır". Bu önermeyi misal olarak almamın bir nedeni bu cümlenin Batı'nın etik düşüncesine başlangıç teşkil etmesi, ikinci nedeni de bilebildiğim kadarıyla doğrudan felsefi bir varoluş tarzından türetilebilecek yegane etik önerme olmasındandır. (Bu konuda tek rakip olan Kant'ın kategorik imperatifini, basit bir önerme yerine bir imperatif olarak formüle edilmesine neden olan Yahudi-Hıristiyan kısımlarından soymak mümkündür. Bu imperatifin temelinde yatan ilke "çelişmeme" aksiyomudur; hırsız kendiyle çelişki halindedir, çünkü çalınmış eşyaları kendi malı yapmak ister, ve bu aksiyom geçerliliğini, ilk kez Sokrates'in keşfettiği düşünce koşullarına borçludur).

Bu Platoncu diyalogda bize tekrar tekrar bu Sokratik önermenin (bir imperatif değil, önermenin) ne denli paradoksal göründüğü, görüşlerin karşı karşıya geldiği pazar meydanında nasıl kolayca yanlışlandığı ve Sokrates'in bu konuda sadece hasımlarına değil, dostlarına ve tilmizlerine de bir türlü tatminkar bir tanıtlama ve kanıtlama getiremediği anlatılır. (Bu pasajın en dramatik yanı *Devlet*'in başında bulunabilir.[12] Hasmı Thrasymachus'u "doğruluğun eğrilikten"* daha iyi olduğu"na boş yere ikna etmeye çalışan Sokrates'e tilmizi Glaukon ile Adeimantus bile kanıtının ikna edici olmaktan çok uzak olduğunu söyler: "Eğriliğin nedenini bunca belagatle savunup da hâlâ kendini eğriliğin doğruluktan daha iyi olduğuna inandıramazsan, sende gerçekten de ilahi bir yan olmalıdır". Başka bir deyişle, daha temellendirme işlemi başlamadan önce ikna olmuş durumdadırlar ve önermenin doğruluğunu desteklemek üzere söylenecek her şey, ikna olmamışları ikna etmeyi başaramamakla kalmaz, onların kanılarını teyide bile zorlayamaz.) Bu önermenin savunusu için söylenebilecek her şeyi muhtelif Platoncu diyaloglarda bulmaktayız. Asıl sav şudur: *Bir*(i) *olan* insan için, bütün dünya ile ters düşmek, kendiyle ters düşmekten ve çelişmekten daha iyidir;[13] Platon'un düşünme [etkinliğini] kendiyle girilen sessiz bir diyalog olarak tanımladığı, o nedenle varoluşu kendiyle sürdürdüğü kesintisiz, belirtik

12 Bakın; *Devlet* 367. Yine, Crito 49D'deki şu sözlerle karşılaştırın: "Çünkü biliyorum ki bu fikri ancak birkaç kişi savunmuş ya da savunacaktır. Böyle yapanlar ile yapmayanlar arasında ortak bir görüş olması mümkün değildir; amaçladıklarının farklı olmasından dolayı birbirlerine zorunlu olarak tepeden bakarlar".

(*) S. 272'deki dipnota bakın – ç.n.

13 *Gorgias* 482'ye bakın. Burada Sokrates, hasmı Callicles'e, "bütün yaşamı boyunca kendiyle barışı olamayacağını, kendiyle sürekli çelişeceğini" söyler ve ekler: "Biri olarak ben kendimle uyuşmazlığa düşmekten ve kendimle çelişkili konuşmaktansa varsın bütün dünya benimle anlaşmazlık içinde olsun ve bana karşı konuşsun".

bir etkileşime bağlı olan, ikiye bölünmekle birlikte yine de "bir" kalan filozof açısından gerçekten zorlayıcı bir savdır bu. Çünkü bir düşünce diyaloğunda bulunan bu eşler arasında temel bir çelişkinin olması, tam da felsefe yapmanın koşullarını ortadan kaldırabilirdi.[14] Başka bir deyişle içinde kendisinden asla kurtulamayacağı bir eş taşıyan birinin durumu, bir katil ya da bir yalancı ile birlikte yaşamaktan evladır. Ya da düşünce ben ile kendi arasında cereyan eden sessiz bir diyalog olduğu için, bu ortaklığın bütünlüğünün selameti için dikkat etmek zorundayımdır; aksi halde düşünme yetisini tümüyle yitireceğim kesindir.

Filozof –ya da daha doğrusu düşünen bir varlık olarak insan için– yanlış yapmak ya da yapılan yanlışa katlanmakla ilgili bu etik önerme, matematik hakikatten daha az zorlayıcı değildir. Ama bir yurttaş için, –örneğin "sıhhati", bozulabilir bir bedenin ihtiyaçlarından üstün tutulması gereken "ölümsüz ruhu" da dahil– kendi esenliğinden ziyade dünya ile ve kamunun esenliği ile ilgili davranışlarda bulunan biri olan insan için bu Sokratik önerme hiçbir surette doğru değildir. –İster Sokratik ister Platoncu isterse Hıristiyan olsun– tekil haldeki insandan çıkartılan etik düsturları bütün içtenliği ile izlemeye başlayan bir topluluğu bekleyen feci sonuçlara sıkça işaret edilmiştir. Makyavel'in, siyasi alanın Hıristiyan imanının su katılmamış ilkelerine karşı korunmasını tavsiye etmesinden çok önce, (kötüye karşı direnmeyi reddedenler, kötülerin "istedikleri kadar kötülük etmelerine" izin verirler), Aristo filozofları siyasi konularda ağızlarını açmamaları konusunda uyarmıştı. (Mesleki nedenlerle "kendileri için iyi olan"a ilgisiz kalmaları gerekenlere, başkaları için iyi olan

14 Düşünmenin ben ile kendi arasında sessiz bir diyalog olarak tanımlanması için özellikle bakın: *Theaetetus* 189-190 ve *Sofist* 263-264. Aristo'nun bir diyalog halinde kendisiyle konuştuğu "öteki kendi"ye (αυτος αλλος) arkadaş demesi bu geleneğe gayet uygun düşer.

hakkında, hele hele "ortak iyi" konusunda, "toplumun gerçekçi çıkarları" konusunda" güvenilmesi mümkün değildir.)[15]

Felsefi hakikat tekil haldeki insanla ilgili olduğundan doğası gereği siyaset dışıdır. Buna rağmen şayet filozof kendi hakikatinin yığının görüşleri üzerinde hakim olması gibi bir arzuya kapılacak olursa, kendisini yenilgi beklemektedir ve muhtemelen böyle bir yenilgiden hakikatin güçsüz olduğu gibi bir sonuç çıkaracaktır; daireyi kare yapamayan bir matematikçinin, dairenin kare olmaması gerçeğinden üzüntü duyması ne kadar anlamlıysa, bu sonuç da o kadar anlamlıdır. Bu durumda tıpkı Platon gibi felsefi eğilimleri olan bir tirana kendini dinletmeye çalışabilir. Allahtan ki başarı şansı son derece azdır; aksi halde çeşitli siyasi ütopyalardan bildiğimiz ve siyasi bakımdan kuşkusuz diğer despotizm biçimleri kadar tiranik olan "hakikat" tiranlarından biri kesilebilirdi. Yine en az bunun kadar az bir ihtimalle de olsa, salt insanlar ona el verdikleri için hakikati şiddetten destek almadan hakim olacak, bir "Pirus zaferi" kazanabilecektir. Çünkü bu durumda hakikat hakimiyetini zorlayıcılık vasfına değil, yarın kafaları estiğinde başka bir şey üzerinde karar kılabilecek olan yığının mutabakatına borçlu olacaktır; önceleri felsefi hakikat olan [şey] şimdi salt bir kanaat/görüş haline gelmiş olacaktır.

Bununla birlikte felsefi hakikat kendi içinde bir zorlayıcılık unsuru taşıdığı için, belli koşullar altında devlet adamını en az görüşün gücünün filozofu ayartabileceği kadar ayartır. Örneğin *Bağımsızlık Bildirgesi*'nde Jefferson bazı "açık ve seçik hakikatler" olduğunu ilan etmişti, çünkü devrimciler arasında her tür çekişme ve argümanın ötesinde temel bir rıza oluşturmak istiyordu. Tıpkı matematik aksiyomlar gibi bu hakikatler de, "kendi iradelerine bağlı olmayan ama önlerine konan delili gayri iradi olarak kabul eden insanların

15 *Nicomachean Ethics*, kitap 6, özellikle 1140b9 ve 1141b4.

inançları"nı ifade etmeliydi.[16] Ancak "*Biz* bu doğruları açık ve seçik olarak *tanıyoruz*" demekle Jefferson her ne kadar farkında olmasa da "bütün insanların eşit olarak yaratıldıkları" önermesinin açık ve seçik bir önerme olmadığını, bir anlaşma ve rıza gerektirdiğini de itiraf etmiş oluyordu (eğer siyasi anlamı sözkonusu edilirse bu eşitlik bir görüş meselesidir, hakikat değil). Öte yandan bu görüşe tekabül eden –bütün insanların Tanrı önünde ya da ölüm karşısında eşit olmaları veya herkes aynı *rasyonel hayvan* türüne mensup olduğu için bütün insanların eşit olmaları gibi– felsefi ya da dini önermeler vardır, ama bunların şimdiye dek ne siyasi ne de pratik bir sonucu olmuştur; çünkü ister Tanrı, ister ölüm isterse doğa olsun, eşitleyici [unsur] insani etkileşimin ortaya çıktığı alanı aşar ve bu alanın dışında yeralır. Bu tür hakikatler insanlar arasında değil insanların üstünde bulunur ve modern olsun antik olsun –özellikle Yunan– eşitliğe gösterilen rızanın ardında bu tür hakikatlerden hiçbiri bulunmamaktadır. "Bütün insanlar eşit yaratılmışlardır" önermesi açık ve seçik bir önerme olmadığı gibi kanıtlanabilir bir önerme de değildir. Bu görüşü öne sürmemizin nedeni, özgürlüğün ancak eşitler arasında mümkün olmasından ve özgür ortaklıktan alınacak sevinç ve memnuniyetin, [başkaları üzerinde] tahakküm kurmanın getireceği şüpheli hazlara tercih edileceğine inanmamızdandır. Bu tür tercihlerin siyasi bakımdan önemi vardır ve insanları bu tür tercihler kadar birbirlerinden köklü bir biçimde ayıran çok az şey bulunur. Hatta şu bile şöylenebilir; insanların insan olma vasıfları (ve bu vasıf insanlar arasındaki her tür etkileşim tarzının da vasfıdır) bu seçimlere bağlıdır. Yine de –isteği hilafına Jefferson'ın da kabul edeceği gibi– onlar görüş konusudur, hakikat değil. Geçerlilikleri özgür anlaşma ve rızaya bağlıdır;

16 Bakın; Jefferson, "Din Özgürlüğünü Tanıyan Virginia Bildirgesine Taslak Önsöz".

onlara söylemsel, yani temsili düşünce aracılığıyla varılır ve, ikna etme ve caydırma yöntemleriyle dolaşıma sokulurlar.

"Yanlış yapmaktansa yanlışa maruz kalmak evladır" Sokratik önermesi bir kanaat değildir, hakikat iddiası taşıyan bir önermedir ve doğrudan siyasi bir sonucu olmamış olsa bile, etik bir düstur olarak pratik davranış üzerindeki etkisini inkar etmek mümkün değildir; inananlar topluluğu için mutlak ölçüde bağlayıcı olan dini buyruklar bu ölçüde bir tanınma iddiasında bulunabilir ancak. Bu gerçek felsefi hakikatin genel olarak kabul edilmiş güçsüzlüğü ile açık bir çelişki arzetmiyor mu? Öte yandan Platoncu diyaloglardan bildiğimiz kadarıyla Sokrat önermesini kanıtlamaya kalktığı her seferinde dostuna da düşmanına da ikna edici gelmediğine göre, bu kadar yüksek bir geçerlilik düzeyini nasıl elde ettiğini kendimize sormamız gerekmektedir. Bu geçerliliği, oldukça sıra dışı bir ikna tarzından sağladığı kesindir; bu hakikat uğruna Sokrates yaşamını hiçe saymış; mahkeme önünde değil, ölüm cezasından kaçıp kurtulmayı reddedişiyle bir örnek ortaya koymuştur. Bu öğretide felsefi hakikatin [birisini] baştan çıkarmadan ya da bozmadan bir şeylere kadir olduğu, örnek sunarak erişilen yegane "ikna" biçimi budur;[17] aynı mantıkla felsefi hakikat, ancak kendini bir örnek tarzında ete kemiğe büründürmeyi başardığında siyasi alanın kurallarını ihlal etmeden "pratik" hale gelebilir ve eylemi esinleyebilir. Bir etik ilkenin geçerli olabilmesi kadar gerçeklenmesinin de yegane imkânı budur. Bu noktada örneğin cesaret nosyonunu gerçeklemek için de Akhilleus örneğini ve iyilik nosyonunu gerçeklemek için de Nazarethli İsa'yı ya da Aziz Fransis'i hatırlatabiliriz. Bu örneklerdeki öğretici ya da ikna edici yan, verdikleri esindedir. Öyle ki cesurca bir iş ya da iyilik yapmaya çalıştığımız her seferinde

17 Nietzsche'nin "eğitici olarak Schopenhaur"daki şu sözlerinin nedeni budur: "Ben bir filozofa, örnek oluşturduğu ölçüde değer veririm".

sanki başka birini taklit eder gibiyizdir; *imitatio Christi* [İsa'ya öykünme], ya da duruma bağlı olarak başka birinin, Jefferson'ın dediği gibi "oğullarda ve kızlarda evlatlık ödevi ile ilgili canlı ve sürekli bir duygunun oluşması için *Kral Lear* okumak, bugüne dek etik ve ilahiyat konusunda yazılmış bütün kitapları okumaktan daha etkilidir"[18] ve Kant'ın dediği gibi "rahiplerin ya da filozofların dizi dibinde öğrenilen veya kişinin kendi içinden çıkardığı genel düsturlar asla bir erdem ya da dürüstlük örneği kadar etkili olamaz".[19] Kant'ın belirttiği gibi aklın "kavramlarımızın gerçekliğini doğrulamak için .... daima sezgilere" ihtiyacımız vardır. "Şayet kavramlarımız" örneğin üçgen kavramı gibi "zihnin saf/arı kavramları ise, sezgiler", sadece aklın gözüyle algılanan, ancak bütün gerçek üçgenlerin tanınması için zorunlu olan ideal üçgen gibi "şemaların adıyla bulunur, ona dayanırlar"; ancak eğer kavramlar davranışla ilgili, pratik kavramlarsa "bu sezgilere, *örnekler* denir".[20] Ve bu örnekler, aklımızın imgelem/tahayyül yoluyla kendiliğinden ürettiği şemalardan farklı olarak, Jefferson'ın da belirttiği gibi "kullanımımıza sunulmuş" tamamen farklı bir "imgelem/tahayyül" yoluyla tarihten ve şiirden türerler.

Teorik ya da spekülatif bir önermenin ibret verici bir hakikate bu dönüşümü –ki bunu sadece ahlak felsefesi sağlayabilir–, filozof için bir sınır deneyimi niteliğindedir; yığına örnek olmakla ve yığını elinde kalan bu son seçenekle "ikna etmek"suretiyle eylemeye başlamıştır. Ne kadar cüretkar olursa olsun filozofun yaşamını tehlikeye atacak kadar ciddiye alınabilecek bir felsefi önerme bulmanın çok zor olduğu günümüzde, hatta siyasi geçerliliğe sahip felsefi bir hakikate sahip olmak gibi nadir bir şans da ortadan kalkmıştır.

---

18 W. Smith'e bir mektuptan, 13 Kasım 1787.

19 *Critique of Judgement*, paragraf 32.

20 *A.g.e.*, paragraf 59.

Bununla birlikte bizim bağlamımız açısından böyle bir olasılığın rasyonel hakikatin anlatıcısı için varolduğunu tespit etmek önemlidir; çünkü diğer açılardan olduğu gibi bu bakımdan da daha kötü bir durumda bulunan olgusal hakikat anlatıcısı için hiçbir hal ve şartta böyle bir şey sözkonusu değildir. Olgusal önermeler, insanların üzerlerine eylemlerini dayandırabilecekleri ve bu sayede dünya yüzünde ete kemiğe bürünebilme imkânı bulacak ilkeler içermemekle kalmaz yalnızca; bu tür bir gerçeklenmeye karşı koyan tam da sahip oldukları içeriktir. Pek muhtemel olmamakla birlikte belli bir olgu nedeniyle yaşamını ortaya koymayı göze alacak bir olgusal hakikat anlatıcısının niyetleri suya düşecektir. Onun eyleminde görünür hale gelecek olan şey ne dile getirmek durumunda olduğu hakikattir ne de hatta kendi doğruluğu; sadece cesareti, bilemediniz sebatkarlığıdır. Ama buna karşılık bir yalancıda da siyaset alanında özellikle yurtseverliğin ya da başka bir meşru grup tarafgirliğinin güdülemesi altında büyük bir cearetle ayak diremeyecek midir?

IV

Olgusal hakikatin göstergesi şudur: Onun karşıtı, hiçbiri kişisel doğruluğa halel getirmeyen hata, yanılgı ya da kanaat değildir. Onun karşıtı kasıtlı yapılan yanlıştır, ya da yalan söylemektir. Bu tür bir hakikatin bilimsel ya da rasyonel hakikatten hiç de farklı olmadığı durumlarda olgusal hakikatler konusunda hata yapmak elbette ki mümkündür, hatta sıradan bir durumdur bu. Ancak mesele şuradadır: Olgusal konularda başka bir seçenek daha vardır ve bu seçenek, yani kasıtlı olarak yanlış yapmak, doğru olsun yanlış olsun bir şeyin ne olduğunu veya o şeyin bana nasıl göründüğünü söylemekten öte bir amacı bulunmayan önermelerle aynı tü-

re ait değildir. "Almanya Ağustos 1914'de Belçika'yı istila etti" olgusal önermesinin, ancak yorumlayıcı bir bağlama sokulduğunda siyasi anlamları olabilir. Ama tarihi yeniden yazma sanatından hâlâ bihaber olan Clemenceau'nun saçma bulduğu karşıt önermenin siyasi bir öneme sahip olmak için bağlama ihtiyacı yoktur. Bu açıkca [tarihsel] kayıtları değiştirmeye yönelik bir girişimdir ve bu sıfatla bir *eylem* biçimidir. Yalan söyleme imkânından yoksun bir yalancının [diyelim] Müjde [incil] ile ilgili bir önermesinin doğruluğunda ısrar etmeyip bunun kendi "görüş"ü olduğunu, bunun da anayasal hakkı olduğunu söylemesinde de durum aynıdır. Yıkıcı gruplar bunu sık sık yaparlar ve neticede siyasi bakımdan kemale ermemiş bir halkın kafasının önemli ölçüde karışması mümkündür. Olgusal hakikat ile kanaatı birbirinden ayıran çizginin flulaşması, yalanın alabileceği ve hepsi de birer eylem biçimi olan pek çok biçimden biridir.

Yalancı bir eylem adamıdır, oysa ister rasyonel isterse olgusal bir hakikatten söz etsin bir hakikat anlatıcısının bir eylem adamı olmadığı muhakkaktır. Eğer olgusal hakikati anlatan kişi siyasi bir rol oynamak, dolayısıyla ikna edici olmak isterse kendi doğrusunun belli bir grubun çıkarlarına ne denli iyi hizmet ettiğine dair bitip tükenmeyen açıklamalarda bulunacaktır. Ve tıpkı kendi hakikati görüş sahipleri arasında egemen görüş halini alan filozofun zaferinin bir Pirus zaferi olması gibi, siyasal alana girdiğinde ve kendini belli bir tarafın çıkar ve güç oluşumu ile özdeşleştirdiğinde olgusal hakikatin anlatıcısı da gerçeğinin akla yatkın görünmesini sağlamış yegane niteliği, yani tarafsızlığı, dürüstlüğü ve bağımsızlığı ile sağladığı kendi kişisel doğruluğunu diyet olarak öder. Haklı şüpheler yaratmak bakımından, hakikat ile çıkar arasında belli ölçülerde mutluluk verici bir uylaşım keşfetmiş olan profesyonel bir hakikat anlatıcısından daha uygun bir siyasi sima bulmak çok güçtür. Oysa yalancının

siyaset sahnesinde boy göstermesi için böyle şüpheli bir uzlaşmaya ihtiyaç yoktur; deyim yerindeyse onun [siyaset sahnesinin] tam da ortasında bulunmak gibi büyük bir üstünlüğü vardır. Doğası gereği bir oyuncudur o; şeylerin olduklarından farklı olmalarını istediği için –yani dünyayı değiştirmek istediğinden– ne olmadıklarını anlatır. Gürül gürül yağmur yağarken "güneş parlıyor" diyebilmemizi sağlayan bu gizemli yeti ile, eylemde bulunma, yani gerçekliği değiştirme yeteneğimiz arasında varolan inkar götürmez yakınlıktan yararlanır. Şayet kimi felsefelerin olmamızı istedikleri gibi davranışlarımızda tepeden tırnağa koşullanmış olsaydık en ufak bir mucizeyi bile gerçekleştirebilecek durumda olamazdık. Başka bir deyişle "olma" yetimiz –mutlaka gerçeği söyleme yetimiz değil– insan özgürlüğünü olumlayan açık, kanıtlanabilir çok az veriden biridir. Onlardan nispeten özgür olduğumuz içindir ki içinde yaşadığımız koşulları değiştirmeye muktediriz ve yalancılık işte bu özgürlüğün istismarı ve saptırılmasıdır. Meslekten tarihçinin zorunluluğun tuzağına düşerek eylemin özgürlüğünü zımnen inkar etmesi şayet karşı konulması neredeyse imkânsız bir iğva ise, meslekten siyasetçinin de bu özgürlüğün imkânlarını abartması ve yalan yoluyla olguların inkarına veya tahrifine göz yumması da aynı ölçüde karşı konulması olanaksız bir iğvadır.

Elbette eylem söz konusu olduğunda örgütlü yalan marjinal bir görüngüdür, ama sorun bunun tersinin, yani olguların yalın şekilde dile getirilmesinin ne türden olursa olsun bir eyleme yol açmamasındadır; hatta normal koşullarda şeylerin oldukları gibi kabul edilmesi gibi bir eğilim taşır. (Elbette bu, siyasi örgütlerin olguları teşhir etmelerinin meşru olmadığı ya da belli koşullarda kamunun ilgisini çeken olgusal meselelerin, etnik ve toplumsal grupların iddialarına önemli ölçüde cesaret ve güç kazandırmayacağı anlamına gelmez). Doğruluk hiçbir zaman siyasi erdemler ara-

sında sayılmamıştır, çünkü en meşru siyasi faaliyetler arasında yer alan dünyanın ve koşulların değiştirilmesine olan katkısı gerçekten de yok denecek kadar azdır. Çıkar ve iktidar güçlerinin bozucu etkilerinden hiçbir destek almayan doğruluk dediğimiz şey, bir topluluğun sadece belli konularda değil ilke olarak örgütlü yalana kalkıştığı bir yerde birinci dereceden siyasi bir etken haline gelebilir ancak. Herkesin önem derecesi ne olursa olsun her konuda yalan söylediği bir yerde hakikat anlatıcısı farkında olsun olmasın eylemde bulunmaya başlamış [demektir]; o da kendini siyasi işlere kaptırmıştır, zira hayatta kalması pek mümkün görünmemekle birlikte dünyayı değiştirme yönünde bir başlangıç yapmıştır.

Ancak böyle bir durumda hakikat anlatıcısı kendini çok geçmeden bizar edici bir maluliyet içerisinde bulacaktır. Daha önce olguların olumsal niteliklerinden, yani her zaman için olduklarından başka türlü de olabilme ihtimallerinin bulunduğundan ve bu nedenle onlarda insan aklına apaçık ya da akla uygun gelebilecek en ufak bir izin dahi bulunmadığından sözetmiştim. Kendi "olguları"nı karşısındaki kişinin yararına, zevkine ya da sadece beklentilerine uydurduğu için yalancının ikna edici olma şansı hakikat anlatıcısından daha yüksektir. Gerçekten de kendi açısından akla yatkın bir yanı vardır; –bütün olayların en belirgin özelliklerinden biri olan– beklenmedik olma ögesi deyim yerindeyse acınacak biçimde yokedildiği için yalancının açıklamaları daha mantıki gelecektir. Hegelci deyimle sağduyuyu kafası üzerine diken sadece rasyonel hakikat değildir; gerçeklik de en az yarar ve haz kadar sağduyunun sağlam muhakemesini sarsar.

Şimdi bakışlarımızı nispeten yeni bir görüngü olan ve tarihin yeniden yazımında, imaj oluşturma işinde ve fiili hükümet politikalarında çok bariz bir hal alan olgu ve görü-

şün kitlesel manipülasyonu meselesine çevirmek durumundayız. Diplomasi ile devlet sanatı tarihinin baş köşesini işgal eden geleneksel siyasi yalan ya gerçek sırlarla –halka hiçbir zaman açıklanmamış verilerle– ya da tamamlanmış olgularla hiçbir surette aynı güvenilirlik derecesine sahip olmayan niyetlerle ilgili olarak söylenmiştir; içimizde cereyan eden her şey gibi niyetler de sadece potansiyel olarak vardırlar. Oysa modern siyasi yalan sırla hiçbir ilgisi olmayan, pratikte herkesin bildiği şeyler hakkındadır. Çağdaş tarihin tanıkların gözüyle yeniden yazıldığı durumlarda bu özellik çok bariz olarak görülür. Ama yine herkesin bildiği ve [uygulamalarıyla] yerleşmesini sağladığı bir olgunun, imaja zarar vermesi gibi bir ihtimal söz konusu olduğunda inkar edilebildiği ya da görmezden gelindiği her tür imaj oluşturma işi için de geçerli bir özelliktir bu. Çünkü imaj eski moda portreden farklıdır ve imajın işlevinin gerçekliği olduğundan [farklı] göstermek değil, gerçekliğin tam teşekküllü bir ikamesini sunmak olduğu varsayılır. Ve modern teknikler ve kitle iletişim araçları nedeniyle bu ikame orjinalinden çok daha fazla kamunun gözü önündedir. Son olarak temel politikalarını "Fransa'nın son savaşın galipleri arasında yer aldığı, dolayısıyla da büyük güçlerden biri olduğu", ve "Nasyonal Sosyalizmin barbarlığının ülkenin çok küçük bir yüzdesini etkilediği" şeklindeki su götürmez yalanların üzerine inşa edebilen De Gaulle ve Adenauer gibi son derece saygın devlet adamları ile karşılaşıyoruz.[21] Failleri tarafından bilinsin ya da bilinmesin bütün bu yalanlar içlerinde bir şiddet unsuru barındırırlar; yalanı bilinçli olarak sadece totaliter hareketler kıtal yolunda ilk adım olarak benimsemiş olsalar

21 Fransa konusunda, Temmuz 1965 tarihinde *Foreign Affairs*'de yayınlanan "De Gaulle: Poz ve Politika" isimli mükemmel makaleye bakın. Adenauer'den yapılan alıntı kendisinin *Memoirs 1945-1953* isimli kitabından (Chicago, 1966. s. 89) yapılmıştır. Ancak bu anlayışı işgal güçlerinin kafasına sokan Adenauer'dur. Ama Şansolyeliği döneminde bu ana fikri defalarca tekrarlamıştır.

da, örgütlü yalan yok saymaya karar verdiği her şeyi ortadan kaldırmaya eğilimlidir her zaman. Troçki Rus Devriminde hiçbir rol oynamamış olduğunu öğrendiğinde ölüm emrinin de verilmiş olduğunu biliyor olmalıydı. Ve yine açıktır ki kamusal bir sima aynı anda yaşayanlar arasından da tasfiye edilebilirse, tarih kayıtlarından çok kolay çıkartılabilir. Başka bir deyişle geleneksel ile modern yalan arasındaki fark çoğu zaman örtbas etmekle yoketmek arasındaki farka varabilir.

Üstelik geleneksel yalan yalnızca özgül durumlarla ilgili olmuş ve asla kelimenin tam anlamıyla herkesi kandırmayı amaçlamamıştır; doğrudan düşmanı hedef almış ve aldatılmak istenen sadece düşman olmuştur. Bu iki sınır, hakikat üzerinde açılan yaranın öylesine kısıtlı olmasına yol açar ki, geriye dönüp baktığımızda sanki bize [geleneksel yalanın] hiçbir zararı olmamış gibi görünebilir. Olgular daima belirli bir bağlam içerisinde ortaya çıktıklarından özgül [bir durumla ilgili] yalan –yani bütün bağlamı değiştirmeye kalkmayan bir yanlış– deyim yerindeyse olgusallığın dokusunda bir gedik açar. Her tarihçinin bildiği gibi yalan uyuşmazlıklar, gedikler ya da yamanmış ek yerleri tespit edilerek bulunabilir. Örgünün bütünü dokunulmadan kaldığı müddetçe yalan da kendini bu örgünün bir parçası olarak gösterecektir. İkinci sınır, aldatmayı iş edinenler kimselerle ilgilidir. Onlar, kendi aralarında hakikatin ne olduğunu hâlâ bilen ve muhafaza edebilecek olan devlet adamları ve diplomatlardan oluşan dar bir muhite mensuptular. Kendi yanlışlarının kurbanı olmaları pek muhtemel değildi; kendileri aldanmadan başkalarını aldatabiliyorlardı. Eski yalan söyleme sanatının bu iki hafifletici koşulu olguların manipüle edildikleri bugünkü durumda artık mevcut değildir.

O halde bu sınırlamaların anlamı nedir ve onlara "hafifletici koşullar" deme hakkını nereden alıyoruz? Kendini kan-

dırmak neden imaj oluşturma işinin ayrılmaz bir gereci haline geldi ve yalancının sadece başkalarını değil kendini de kendi yalanları ile aldatması neden kendisi için olduğu kadar dünya için de daha kötüdür? Bir yalancı için şundan daha iyi ahlaki bir özür ileri sürebilir mi? Yalandan duyduğu tiksinti öylesine büyüktür ki tıpkı The Tempest'de Antonio'nun yaptığı gibi başkalarına yalan söyleyebilmesi için önce kendisini kandırması gerekmiştir (Antonio da kendi yalanını [başkalarına] saydırmak için belleğine günah" işletmişti). Ve son olarak, ki en rahatsız edici olan da belki budur, modern siyasi yalanlar bütün bir olgusal örgünün yeniden düzenlenmesini gerektirecek kadar büyük olduklarında bile –yani öyle bir başka gerçeklik olsun ki, tıpkı olguların kendi özgün bağlamlarına uyması gibi yalanlar da ekyersiz, gediksiz ya da yamasız bir şekilde bu gerçekliğe uysun–, bu yeni hikâyeleri, imajları ve olmayan olguları gerçekliğin ve olgusallığın uygun birer ikamesi olmaktan alıkoyan nedir?

Kendine yalan söylemeden başkalarına yalan söylemenin ne kadar zor olabileceği şu ortaçağ anekdotunda da görülür. Bir kasabanın gözcü kulesinde düşmanı haber vermek üzere nöbet tutmakta olan şakacı bir nöbetçi, kasabalıyı biraz korkutmak için bir gece çanları çalıverir. Ama umulmadık bir başarı sağlar: Herkes surlara doğru koşuşmaya başlamıştır, sonunda nöbetçinin kendisi de onlara katılır. Bu hikâyede gerçeklik kavrayışımızın hemcinslerimizle paylaştığımız dünyaya bağlı olduğu; doğru olsun, yalan olsun paylaşılmamış bir şeye ısrarla bağlı kalmanın ne denli güçlü bir kişilik gerektirdiği anlatılır. Başka bir deyişle bir yalancı [başkaları nezdinde] ne kadar başarılı olursa, kendi uydurduklarının tuzağına düşmesi de o kadar muhtemeldir. Üstelik kendini kurbanları ile aynı gemide gören kendini aldatan şakacı bir kimse, yaptığı oyunu uzaktan seyredip, eğlenen soğukkanlı bir yalancı ile karşılaştırıldığında çok daha güvenilir görüne-

cektir. Bir şeye doğruymuş görüntüsünü vermek ancak kendini de aldatmakla mümkündür ve olgular üzerine yaşanan bir çekişmede zaman zaman zevke, korkuya ve kazanca galebe çalma şansı bulan yegane ikna edici etken kişisel haller ve tavırlardır.

Soğukkanlılıkla söylenen yalanlara karşı ahlaki önyargılar çok daha acımasızdır, oysa çok daha gelişkin bir sanat olan kendini aldatma sanatına genellikle büyük bir müsamaha ile yaklaşılır. *Karamazov Kardeşler*'in başında manastırda geçen sahne bu güncel değer yargısı bağlamında zikredilebilecek, edebiyattaki nadir örneklerden biridir. Müzmin bir yalancı olan baba Karamazov, Staretz'e, "kurtuluşa ermek için ne yapmam gerekir?" diye sorar ve Staretz de "her şeyden önce kendine yalan söylemeyi bırak" diye cevap verir. Dostoyevski buna ne bir açıklama getirir ne de seçikleştirmeye kalkar. Ancak "başkalarına yalan söylemek kendini aldatmaktan daha iyidir" önermesini savunmak amacıyla bir temellendirmeye gidilseydi, şunun ortaya konması gerekirdi: Soğuk kanlı bir yalancı doğru ile yalan arasındaki ayrımın farkındadır, dolayısıyla başkalarından gizlediği hakikat henüz tamamıyla dünyanın dışına düşmemiştir; son sığınağını yalancıda bulmuştur. Gerçekliğe verilen zarar tam bir zarar olmadığı gibi nihai de değildir. Aynı mantıkla yalancının gördüğü zarar da tam ve nihai değildir. Yalan söylemiştir ama henüz bir yalancı değildir. Staretzin kelimeleriyle söylersek o ve kandırdığı dünya henüz "kurtuluş"un dışında değildir.

Gerçekliğe böylesi tam ve potansiyel manada nihai nitelikte zararı verecek olan tehlikeler olguların modern manipülasyonundan gelir. (Bu, eskilerin hiç bilmediği bir şeydir). Hükümetlerin olgusal olarak neyin olup olmadığına karar verme ve anlatma tekeline sahip olmadığı hür dünyada bile dev çıkar örgütleri, eskiden dış ilişkilerle ve en kötüsü açık bir tehlikenin söz konusu olduğu hallerle sınırlı kalan bir

tür *devlet aklı*nı genelleştirmişlerdir. Oysa hükümetler düzeyinde sürdürülen ulusal probagandanın iş hayatı ve Madison Avenue yöntemlerinden aldıkları şeyler birkaç hile ve dolapla sınırlı kalmamıştır. Yabancı bir düşmanı hedef alan yalanlardan farklı olarak iç tüketim için oluşturulan imajlar herkes için olduğu gibi, "ürünleri"ni hazırlarken potansiyel kurbanlarının salt rakamı altında ezilen bizzat imaj-oluşturucuların kendileri için de bir gerçeklik halini alabilir. Gizli iknacılara [da] "ilham kaynağı" olan bu sahte imaj yaratıcılarının her şeye rağmen şunu bildiklerine şüphe yoktur: Onlar toplumsal ve ulusal düzeyde bir düşmanı aldatmak, kandırmak istemektedirler. Ama sonuç öyle olabilir ki bütün bir halk ya da bütün uluslar yönlerini, tam da önderlerinin hasımlarını içine düşürmek istediği aldatmacalar ağından tayine kalkabilirler.

Daha sonra neredeyse otomatik olarak şu olur: Gerek aldatılan grup gerekse bizzat aldatanlar muhtemelen bütün gayretleriyle [söz konusu] probaganda imajının zarar görmemesine çalışacaklardır ve bu imaj için en büyük tehlike, düşmandan ve gerçek düşmanlıklardan değil daha çok bizzat grubun içinde olup da [probaganda edilen] imajın büyüsüne kapılmamayı başaranlar ile imaja uymayan olgu ve olaylardan söz etmeye kalkanlardan gelir. Çağdaş tarih gerçek hasımlarla karşılaştırıldığında olgusal hakikat anlatıcılarının çok daha tehlikeli, hatta çok daha düşman addedildikleri örneklerle doludur. Kendini aldatmaya yönelik bu argümanların, meziyeti ne olursa olsun "idealistler"in ilke olarak kötü bir şey olarak yalana ve şu kadim düşmanı aldatma sanatına karşı yönelttikleri itirazlarla karıştırılmaması gerekir. Siyasi bakımdan mesele şudur: Modern kendi kendini aldatma sanatı, uluslararası ya da gruplar arası bir çatışmanın iç politika sahnesinde bumerang etkisi yaratmasına yol açacak şekilde bir dış konuyu bir iç mesele haline dönüştürecektir.

Soğuk Savaş döneminde kendini aldatma sanatından her iki cenah da sayılamayacak kadar çok müstesna örnek sergilemişlerdir. Kitle demokrasilerinin muhafazakar eleştirmenleri –monarşilere ve oligarşilere özgü tehlikeler hakkında tek söz etmeden– sık sık bu yönetim tarzının uluslararası ilişkilerde yarattığı tehlikelere işaret etmişlerdir. Savları gücünü şu inkar götürmek olgudan almaktadır: Tam demokratik koşullar altında kendini aldatmadan [başkalarını] aldatmak neredeyse imkânsızdır.

Çok sayıda bağımsız ülkeyi içine alan günümüzün dünya şümul iletişim sistemi altında mevcut hiçbir devlet kendi "imajı"nı salim kılacak kadar büyük değildir. O nedenle imajlardan ancak kısa vadede geçerli olmaları beklenebilir; bu imajların fişler tükendiğinde ve gerçeklik kamu alanında yeniden boy gösterdiğinde değil sadece, çatışan imajlar arasındaki probaganda savaşına durmadan çomak sokan, probaganda çarkının dişlilerini tıkayan olgu parçacıkları yüzünden çok daha önce asılsızlıklarını belli etmeleri muhtemeldir. Ne var ki bu, gerçekliğin kendini inkara kalkanlardan intikamını almasının ne tek ne de en önemli yoludur. Bir dünya hükümeti ya da Pax Romananın kimi modern versiyonları altında bile imajların ömürlerinin hatırı sayılır bir oranda artmasını beklemek mümkün değildir. İdeolojileri ve imajları gerçeklik ve hakikatin etkisinden koruyan şimdiye kadarki en etkili amiller olduklarından kuşku bulunmayan tek parti diktatörlükleri ve totaliter yönetimler gibi görece kapalı sistemlerin durumu bunun en iyi örneğidir. (Tarihsel kayıtların düzeltilmesi işi asla pürüzsüz bir seyir izlemez. Smolensk Arşivlerinde bulunan 1935 tarihli bir memorandumda bu tarz bir girişimi kuşatan sayısız güçlükten söz edilmektedir. Örneğin "Zinovyev'in, Kamanev'in, Buharin'in vs. Parti Kongrelerinde, Merkez Komite toplantılarında, Komintern'de yaptıkları konuşmalar hakkında; Zinovyev'in Le-

nin ile birlikte yazdığı ve yayına hazırladığı .... Marksizm üzerine antolojilere; Kamenev'in yayına hazırladığı Lenin'in yazılarına" ne yapılacaktır? ".... Troçki'nin *Communist International*'in bir sayısında yazmış olduğu makale ve bu gibi durumlar hakkında ne yapılacak? Bu sayıya el mi konacak?"[22] Bu tür sorulara Arşivlerden anlaşıldığı kadarıyla hiçbir yanıt gelmemiştir.) Karşılarındaki asıl güçlük gerçek hikâyenin yerine geçirmeye çalıştıkları yalanları durmadan değiştirmek zorunda olmalarıydı; şartlar değiştikçe bir tarih kitabının yerine bir başkasının konması, ansiklopedi ve referans kitaplarındaki sayfaların değiştirilmesi, adı sanı belli kimselerin yerlerini daha önceleri hiç tanınmayan ya da pek az tanınan birilerine bırakması gerekiyordu. Ve her ne kadar durmadan değişen bu istikrarsız durum hakikatin ne olduğu hakkında en ufak bir işaret vermese de, bizatihi kendisi başka bir şeyin göstergesiydi: Olgusal dünya hakkında devlet tarafından yapılan bütün açıklamaların yalan olduklarının göstergesi. Beyin yıkamanın uzun vadede en kesin sonucunun bir tür sinizm –ne denli sağlam isnat edilmiş olursa olsun hakikat diye bir şeye inanmayı tamamen reddetmek– olduğu hep söylenmiştir. Başka bir deyişle olgusal hakikati yalanlarla tamamen ve tutarlı bir biçimde ikame etmenin sonucu, artık yalanın hakikat olarak kabul edilmesi ve hakikatin de yalan olarak karalanması değil, gerçek dünyada yönümüzü tayin etmemizi sağlayan duyumuzun –ki bu bakımdan "yalana karşı doğruluk" kategorisi zihnin araçları arasında yer alır– tahrip olmasıdır.

Bu müşkülün çaresi yoktur. Bir diğer yanıyla bu, bütün olgusal gerçekliğin olumsal yapısını yok etmekten başka bir şey değildir. Beşeri maslahat alanında fiilen gerçekleşmiş her şey pekala başka türlü de gerçekleşebileceğine göre, [yani

22 Bu arşivin bazı bölümleri şurada yayınlanmıştır: Merle Fainsod, *Smolensk Under Soviet Rule*, Cambridge, Mass., 1958. Bakın; s. 374.

başka türlü de olabilirlerdi], yalanın olanakları sınırsızdır. Kendini aldatmaya yol açan şey bu sınırsızlıktır. Ancak arada sırada yalan söyleyen [tutarsız] bir yalancı belli bir yalana kararlı bir tutarlılık kazandırma olanağını bulacaktır; imajları ve hikâyeleri durmadan değişen şartlara uydurmaya çalışanlarsa, kendi ima[l ettikleri yalanlardan] bir tekine bile tutunamadan, bir olasılıktan diğerine sürüklenerek, potansiyeli gereği alabildiğine uzayan bir ufka karşı yüzerken bulacaklardır kendilerini. Gerçeklik ve olgusallığa uygun ve yerinde bir ikame bulmaktan çok uzak bu kimseler olguları ve olayları, gerisin geri, bu olay ve olguların potansiyel olarak varoldukları o ilk duruma dönüştürmüşlerdir. Ama olgularla olayların inatçı varlıkları en yanılmaz alametleridir. Bütün bağlayıcı/sonuçlayıcı mahiyetli açıklamalara nihai olarak karşı koyan şey, içkin olarak burada varolan olumsallık özelliğidir. Oysa tersine imajları açıklamak ve inandırıcı kılmak her zaman mümkündür –onlara olgusal hakikatler üzerindeki anlıksal üstünlüğünü veren budur–, ama imajlar [olguların] asla başka türlü değil de öyle olmaktaki basitliklerinin sahip olduğu istikrarla baş edemezler. Bunun nedeni şudur: Bir eğretileme ile ifade edersek tutarlı yalan ayaklarımızın altından toprağı çektiği gibi bize üzerine basılabileceğimiz başka bir zemin de vermez. (Montaigne'nin kelimeleriyle "Hakikat gibi yalanın da bir yüzü olsaydı nerede olduğumuzu daha iyi bilirdik, çünkü o zaman yalancının söylediklerinin tam tersini alırdık"). Yön ve gerçeklik duyumuzun dayandığı her şeyin sallanmakta, yalpalamakta olduğu hissi, totaliter egemenlik altında yaşayan insanların en ortak ve en kuvvetle duyumladıkları deneyimler arasındadır.

Bu anlamda yalan söylemenin eylemle, dünyayı değiştirmekle –kısacası siyasetle– inkar götürmez yakınlığı tam da insanın eylemde bulunma yetisine açık olan şeylerin doğasınca sınırlandırılır. Kendi imajı tarafından ikna edilmiş bir

imaj-oluşturucu herkesin bir şekilde bertaraf etmek istediği olgusal konularda yalan söyleme[nin neden olacağı değişiklikleri] öngörebileceğini sanırsa, hata eder. Azgelişmiş ülkelerin siyasetçilerinin ve probagandacılarının aziz tuttukları Potemkin köyleri kurma işinin götüreceği yer gerçek bir şey kurmak değil, inandırmanın mükemmelliği ve yayılmasıdır. Eyleme açık olan ne geçmiştir –ki bütün olgusal hakikatler kuşkusuz geçmişle ilgilidirler– ne de geçmişin ürünü olması ölçüsünde şimdi; bu özellik ancak gelecek için söz konusudur. Şayet geçmiş ile bugüne geleceğin parçaları olarak bakılırsa –yani gerisin geri kuvve halde bulundukları o ilk duruma götürülürlerse– siyasi alan kendisine istikrar kazandıran ana gücünden değil sadece, değiştirilecek, yeni bir şeye başlanacak olan hareket noktasından da yoksun bırakılmış olur. Bu durumda kendisine başlangıç verilen, başlatılan şey [başlangıç, kuruluş noktası], probaganda çağında doğmuş olma talihsizliğine uğramış pek çok yeni ulusta görüldüğü gibi hiçbir sonuç vermeyen tam bir kısırlık içersinde durmadan kayar ve karışır.

Hiç kuşku yok ki olgular iktidarın elinde güvenlikte değildir. Ama buradaki asıl mesele iktidarın doğası gereği, olgusal gerçekliğin sahip olduğu o yanılmaz istikrara ikame olabilecek [bir şey] ortaya koyamamasındadır. Çünkü olgusal gerçeklik geçmiş demek olduğundan, bizim erimimizin dışında bir boyutta inkişaf etmiştir. Olgular kendilerini inatçılıklarıyla duyururlar; gariplik, kırılganlıklarının büyük bir esneklikle bir arada bulunmasındadır. (Aynı "geri alınamama" [başa sarılamama] özelliği, bütün insan eylemlerinin nişanesidir). İnatçılıkları ile olgular iktidarın üstündedirler; insanlar bir hedef için bir araya geldiklerinde ortaya çıkan ve hedefe ulaşıldığında ya da hedef uzaklaştığında ortadan kalkan siyasi oluşumlar gibi fani değildirler. İktidarı, ne olursa olsun bir kalıcılık/kalımlılık sağlamakta bu denli gü-

venilmez bir aygıt haline sokan bu geçicilik/fanilik özelliğidir. O yüzden sadece hakikat ve olgular değil, hakikat olmayanlar ve olgu olmayanlar da iktidarın elinde güvenlikten yoksun bir durumdadırlar. Aslına bakılırsa "olgulara karşı alınacak siyasi tavır", olguları insanların mani olamayacakları, dolayısıyla haklarında bir şey yapamayacakları zorunlu bir gelişmenin sonuçları olarak görmek tehlikesi ile, onları inkar etmek, dünya dışına itmeye çalışmak gibi bir tehlikenin ortasında kalan o daracık yolda hareket etmek zorunda olmak gibi bir müşkülle karşı karşıyadır.

V

Son kısımda tekrar burada dile getirilen düşüncelerin başında sorduğum sorulara geri dönüyorum. Her ne kadar ne türden olursa olsun iktidarlarla girdiği kafa kafaya bir çatışmadan her zaman mağlup ayrılsa da, güçten/iktidardan yoksun olsa da, hakikatin kendine özgü bir kudreti vardır: İktidardakiler her tür tertibe girebilirler ama hakikatin yerini alabilecek, yaşama şansı olan [bir şeyi] ne keşfedebilir ne de icad edebilirler. İkna ve şiddet hakikati yok edebilir ama yerini alamazlar. Bu durum olgusal hakikat için geçerli olduğu gibi (ki burada durum daha aşikardır), akli ya da dini hakikat için de geçerlidir. Benim burada yaptığım gibi siyasete hakikat açısından bakmak, siyaset alanının dışında durmak demektir. Bu duruş noktası, şayet insan işlerine doğrudan karışmaya ve iknanın ya da şiddetin dilini kullanmaya kalkarsa bu konumunu –ve onunla birlikte söyleyeceklerinin geçerliliğini– yitirecek olan hakikat anlatıcısının duruş noktasıdır. Şimdi bakışlarımızı çevirmemiz gereken konu bu konum ile bu konumun siyaset alanı için taşıdığı önem ve anlamdır.

Siyaset alanı dışında –yani ait olduğumuz toplumun ve akran topluluğumuzun dışında– bir duruş noktasının, çeşitli yalnızlık/tek başınalık biçimlerinden biri olarak tanımlanacağı açıktır. Mevcut hakikat anlatıcılığı tarzları arasında en belirtik olanları filozofun yalnızlığı, bilimci ile sanatçının yalıtılmışlığı, tarihçi ile yargıcın tarafsızlığı ve olguyu bulupçıkaranın, tanığın ve kaydedenin bağımsızlığıdır. (Bu tarafsızlık, siyaset alanı içinden edinilmemiş ama [yalnızlık, yalıtılmışlık, tarafsızlık vs. gibi] haller için zorunlu olan "dışarılık konumunda içkin olarak varolan, daha önce sözünü ettiğimiz süzülmüş, temsili bir nitelik taşıyan kanaatin/görüşün içerdiği tarafsızlıktan farklıdır). Bu tek başınalık tarzları pek çok bakımdan birbirlerinden farklılık arzeder, ama şöyle bir ortak yanları vardır: Var oldukları sürece onlardan ne bir siyasi taahhüd ne de bir davanın savunuculuğu beklenebilir. Elbette bütün insanlara açık ve ortak hallerdir bunlar; bu anlamıyla insani varoluş tarzlarıdırlar. Ancak bunlardan biri bir yaşam tarzı olarak benimsendiğinde –ki bu durumda bile yaşam asla tam bir yalnızlık, yalıtılmışlık ya da bağımsızlık arzetmeyecektir– siyasal olanın/alanın isterleriyle çatışmaya girmek gibi bir olasılık vardır.

Hakikatin gayrı siyasi ve potansiyel olarak siyaset karşıtı doğasının –*Fiat veritas, et pereat mundus*– ancak böyle bir çatışma durumunda farkına varmamız son derece doğaldır ve ben de şimdiye kadar meselenin bu tarafı üzerinde durdum. Ama bu hikâyenin tümünü oluşturmaktan uzaktır; bütün siyasi kuralların tersine hakikati ve doğruluğu her zaman konuşma ve edimin en yüksek ölçütü olarak tespit eden, iktidarlarca oluşturulmuş ve desteklenmiş belli kamu kurumlarını açıklamanın dışında bırakmaktadır. Devletin gelecekte yurttaşı olacak kişilerin eğitilmesi işini kendisine bıraktığı bütün yüksek öğrenim kurumlarının yanısıra, bilhassa ister yönetimin/hükümetin bir kolu olarak isterse doğrudan ada-

let dağıtmak şeklinde olsun toplumsal ve siyasi iktidara karşı özenle korunmuş olan yargı, bu tür kurumlar arasında yer alır. *Academe* [Akademi] kendi antik kökenlerini unutmayacaksa şunu bilmelidir ki, onu kuranlar Polis'in en kararlı ve etkili muarızlarıydı. Elbette Platon'un hayali gerçekleşmedi: Akademi asla bir karşı toplum haline gelmedi ve hiçbir yerde üniversitelerin iktidarı almaya teşebbüs ettiklerini duymadık. Ama Platon'un asla hayal etmediği bir şey oldu: Siyasal alan adalet dağıtırken gereken tarafsızlığa ilaveten siyasi mücadele alanı dışında bir kuruma ihtiyaç olduğunu kabul etti; çünkü bu yüksek öğrenim mekânlarının özel kişilere yahut devlete ait olmasının büyük bir önemi yoktur; sadece dürüstlükleri değil, tam da varlıkları her halükarda yönetimin iyi niyetine bağlıdır. Nahoş hakikatlerin çoğu üniversitelerden çıkmıştır; pek çok nahoş yargı da yargıç kürsülerinden duyurulmuştur. Ve hakikatin öteki sığınakları gibi bu kurumlar da toplumsal ve siyasi iktidardan zuhur eden nice tehlikelere maruz kalmışlardır. Ancak bu tür yerlerin salt mevcudiyeti ve onlarla birlikte bağımsız, bigane oldukları varsayılan bilimadamlarının örgütlerinin salt varlığı bile hakikatin kamu alanında yer etme şansını büyük ölçüde arttırmaktadır. Ve en azından anayasayla idare edilen ülkelerde siyasi alanın, çatışmaya düşseler bile, üzerlerinde güç sahibi olmadığı insanların ve kurumların varlığında bir yarar ve menfaat bulduklarını inkar etmek pek de kolay değildir.

Meslek okullarının öne çıkması ve doğa bilimlerinin gösterdiği gelişme yüzünden (ki doğa bilimleri alanında saf araştırma beklenmedik şekilde bütün ülke için hayatiyetini kanıtlayan pek çok ayırdedici sonuç ortaya koymuştur) Akademinin başlangıçtaki bu siyasi anlamı, bugün kolayca hiçe sayılmaktadır. Bugün hiç kimsenin üniversitelerin toplumsal ve teknik yararlılığını reddetmesi mümkün değildir, ama bu önem siyasi bir mahiyet taşımamaktadır. Oysa ki ol-

gusal hakikatleri ve insanla ilgili belgeleri bulup ortaya çıkardığı, onlara bekçilik ettiği ve yorumladığı varsayılan tarih ve insan bilimlerinin siyasetle daha fazla bir ilgisi bulunmaktadır. Her ne kadar onlar olmadan durmadan değişen bir dünyada yönümüzü asla bulamayacak ve kelimenin tam anlamıyla nerede olduğumuzu bilemeyecek olsak da, gazetecilerin sağladığı günlük bilgilerle karşılaştırıldığında olgusal hakikat anlatısı bu günlük bilgilerden çok daha fazlasını içerir. Kuşkusuz en dolaysız siyasi önemi haiz olan konu budur; ama basın gerçekten de "hükümetin dördüncü kolu" olacaksa, hükümet gücüne ve toplumsal baskıya karşı yargıdan bile daha özenle korunması gerekebilir. Zira bilgi sunmak gibi son derece önemli siyasi bir işlev siyaset alanının dışından sağlanır; deyim yerindeyse burada ne eylem ne de karar söz konusudur ve olmalıdır.

Gerçeklik hiçbir şekilde soruşturma konusu olmayan olguların ve olayların oluşturduğu toplamdan farklı ve ondan daha fazla [bir şeydir]. Olanı [ne olduğunu] –λεγει τα εον– τα– söyleyen biri daima bir hikâye anlatır ve bu hikâyede tekil/özgül olgular olumsallıklarını yitirip, insan tarafından anlaşılabilir belli bir anlam kazanırlar. "Hikâye haline getirildiklerinde ya da haklarında bir hikâye anlatıldığında bütün derdler katlanılır olur"; sadece zamanımızın büyük hikâyecilerinden biri olmakla kalmayıp aynı zamanda ne yaptığını bilen –ve bu bakımdan neredeyse benzersiz olan– Isak Dinesen'in bu sözleri tamamen doğrudur. Belki Dinesen buna sevinç ve saadetin de ancak haklarında konuşulabildiğinde ve bir hikâye gibi anlatılabildiklerinde katlanılır olduklarını ve anlamlı hale geldiklerini ekleyebilirdi. Olgusal hakikat anlatıcısı aynı zamanda bir hikâye anlatıcısı olduğu ölçüde, *par excellence* bir tarih filozofu olan Hegel'in bütün felsefi düşüncenin nihai amacı olarak anladığı ve aslında salt öğrenilmişliği aşan bütün historiografinin gizli motoru olan "ger-

çeklikle uzlaşma"yı sağlar. Sırf olanlardan mütevellit verili ham madde tarihçi tarafından dönüştürülür ve bu bakımdan tarihçi bir kurgu yazarına benzer (ve iyi bir roman asla saf hayalden oluşan bir uydurma değildir); bu dönüştürme işleminin bir şairin kalbin hallerine ya da hareketlerine şekil vermesiyle –kederi figana, sevinci senaya dönüştürerek onlara suret kazandırmakla– çok yakın bir ilgisi vardır. Aristo'ya bakıp şunu söyleyebiliriz: Şairin siyasi işlevi bir arınma [katharsis], bir temizlenme sağlamak, ya da insanı eylemekten alıkoyabilecek bütün duyguları tasfiye etmektir. Hikâye anlatıcısının –tarihçi ya da romancının– siyasi işlevi şeylerin oldukları gibi kabulünü sağlamak, öğretmektir. Yargı yetisi doğruluk da denebilecek bu kabulden doğar –yine Dinesen'in sözleriyle "sonunda görmek ve gözden geçirmek gibi bir ayrıcalığımız olacaktır– ve yargı günü denen bu değilse nedir?".

Bütün bu siyasetle ilgisi olan ayırdedici özelliklerin siyaset alanının dışından sağlandığına hiç şüphe yoktur. Bunlar bağlanmamayı ve tarafsız olmayı, düşüncede ve yargıda kendiyle bağıtlı olmamayı [ilgisiz kalabilmeyi] gerektirirler. İlgisiz kalarak [ve kendiyle bağıtlı olmadan] hakikat peşinde koşmanın uzun bir geçmişi vardır; onun başlangıcı, felsefi ve siyasi düşünce geleneğimiz de dahil bütün teorik ve bilimsel geleneklerimizden evveldir. Homeros'un en az Akalar kadar Troyalıların da işlerini söylemeye ve en az kendi halkından biri olan Akhileus'unki kadar düşman ve mağlup biri olan Hektor'un da azametini övmeye karar verdiği ana kadar götürülebileceği kanısındayım. Böyle bir şey daha önce görülmüş değildi; ne denli görkemli bile olsa başka hiçbir uygarlık dosta ve düşmana, zafere ve mağlubiyete böyle eşit gözlerle bakabilmiş değildi. (Homeros'tan sonraysa insanların yazgılarının nihai durumları olsalar bile, insanların yargılarının nihai ölçütleri olarak kabul görmediler. Homerik

tarafsızlık Yunan tarihinin her köşesinde yankısını bulmuş ve tarihin babası haline gelen, ilk büyük olgusal hakikat anlatıcısına esin kaynağı olmuştur: Herodot hikâyelerinin daha ilk cümlesinde bize "Yunanlıların ve barbarların meydana getirdikleri harikaların hakettikleri görkemi yitirmeleri"ne mani olmak olduğunu söylemektedir. Nesnellik denen şeyin bütün kökeni budur; maliyeti ne olursa olsun entellektüel dürüstlüğe duyulan, Batı uygarlığı dışında bilinmeyen şu tuhaf tutku.

Bu sayfalarda siyaseti hakikat açısından, dolayısıyla siyaset alanı dışında kalan bir bakış açısından ele aldığım için söz arasında bile olsa siyaset alanı içinde olup bitenlerin büyüklüğüne ve değerine değinemedim. Sözlerimden sanki siyaset alanının haz, kazanç, tarafgirlik [partizanlık] ve tahakküm arzusundan başka hiçbir şeyin hesaba katılmadığı, birbirleriyle çatışan tarafgir [ve kısmi] çıkarlardan oluşan bir savaş alanı olduğu sonucu çıkmaktadır. Kısacası siyaseti ele alış tarzımdan benim de bütün kamusal işlere çıkarın ve gücün yön verdiğine, yaşamın zorunluluklarıyla cebelleşmek zorunda kalmasaydık siyaset alanı diye bir şeyin de olmayacağına inandığım sonucu çıkmaktadır. Bu yanlış ve yanıltıcı sonucun nedeni şudur: Tıpkı Platon'un felsefi hakikatinin siyasal olanla dikkate değer ölçüde yüksek bir kanaat ve anlaşma düzeyinde çatışmaya girmesi gibi olgusal hakikatler de siyasal olanla insan işlerinin [beşeri maslahatın] bu en düşük düzeyinde karşı karşıya gelir. Bu bakış açısında kalındığında siyasi yaşamın –akranlarımızla birlikte olmaktan, kamu alanında birlikte görünmekten ve eylemekten, kendimizi dünyaya sözle ve edimle dahil etmekten, böylelikle şahsiyetimizi kazanıp, sürdürmekten ve tamamen yeni bir şeyin başlatıcısı olmaktan doğan sevinç ve memnuniyetten oluşan– fiili içeriği hakkında bir bilince varamayız. Bununla birlikte burada göstermeye çalıştığım şey görkemine rağmen

bütün bu [siyasi] alanın sınırlı olduğudur; yani siyasi alan insanın ve dünyanın varlığının bütününü kucaklayamaz. insanların iradeleriyle değiştirmeleri mümkün olmayan bu şeyler tarafından sınırlandırılmıştır. Ve içinde eyleme ve değiştirme özgürlüğüne sahip olduğumuz bu alan ancak bu sınırlara saygı duyarak, doğruluğunu/dürüstlüğünü koruyup, vaadediciliğini sürdürerek dokunulmaz varlığını muhafaza edebilir. Kavramsal olarak ifade edersek değiştiremeyeceğimiz şeye hakikat diyebiliriz; metaforik olarak ifade edersek de hakikat denen şey ayağımızı bastığımız toprak, üstümüzde uzanan gökyüzüdür.

Siyasî düşüncenin temel bazı meseleleri üzerine altı güçlü deneme, bu kitabın içeriğini oluşturuyor. "Gelenek ve Modern Çağ", "Tarih Kavramı: Antik ve Modern", "Otorite Nedir?", "Özgürlük Nedir?", "Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı", "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset"... "Geçmişle Gelecek Arasındaki Uçurum" hakkındaki giriş yazısı ise kitaba adını veriyor; zira Arendt bu uçurumla hesaplaşmayı "düşünmek için" şart sayıyor. Kendi sözleriyle: "Düşünce ile gerçeğin yollarını ayırdığı, düşüncenin ışığı karşısında gerçekliğin donuklaştığı ve bir dairenin odağına mecbur olması gibi artık tekil olaya bağlı olmaktan çıkan düşüncenin de ya tamamen anlamsızlaşmak veya bütün somut önemlerini kaybetmiş olan eski hakikatleri terennüm etmek durumunda kaldığı" bir devirde, Arendt kilit sözcüklerinden hareket ettiği siyasî düşünceyi yeniden canlandırmaya çalışıyor. Veya, yine kendi parlak ifadesiyle, bu sözcüklerden "buharlaşıp uçan başlangıçtaki ruhu yeniden damıtıp ortaya çıkarmayı"... Arendt modern siyaset dünyasını kuşatan gerilimleri, paradoksları, bunalımları bu kaygıyla inceliyor: Gelenekle modernlik arasındaki ilişki... Modern çağın eski metafiziğin yerine koymayı amaçladığı tarih kavramı... Otoritenin çağımızda "yitişi"nin ve yine çağımızdaki özgürlük anlayışının kısıtlarının yarattığı bunalımlar... Çağın dumura uğramış siyasî düşüncesinin kaybolan hazinelerini bulmak için çizilmiş heyecan verici bir haritayla karşı karşıyayız.

İLETİŞİM 351
POLİTİKA DİZİSİ 17

9 789754 705300