İNSANLIK DURUMU

Seçme Eserler 1



HANNAH ARENDT

İLETİŞİM

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)

İletişim Yayınları 306 • Politika Dizisi 16
ISBN 975-470-447-3

1. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş. Kasım 1994

KAPAK Ümit Kıvanç
DİZGİ Remzi Abbas
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Bahadır Sina Şener
KAPAK BASKISI Sena Ofset
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58

HANNAH ARENDT

İnsanlık Durumu

The Human Condition

ÇEVİREN ***Bahadır Sina Şener***

İletişim

İÇİNDEKİLER

Hannah Arendt'in Seçme Eserleri 7

Önsöz 9

I. İnsanlık Durumu 17
1. *Vita Activa* ve İnsanlık Durumu 17
2. *Vita Activa* Terimi 24
3. Ölümsüzlüğe Karşı Ebediyet 32

II. Kamu ve Özel Alan 39
4. İnsan: Toplumsal [Bir Hayvan mı] Yoksa Siyasî Bir Hayvan mı? 39
5. Polis ve Hane 47
6. Toplumsalın Yükselişi 59
7. Kamu Alanı: Müşterek Olan 74
8. Özel Alan: Mülkiyet 86
9. Toplumsal Olan ve Özel Olan 98
10. İnsanî Etkinliklerin Konumu 106

III. Emek 113
11. "Bedenimizin Emeği ve Elimizin İşi" 114
12. Dünyanın Şey Olma Vasfı 131
13. Emek ve Yaşam 135
14. Emek ve Verimlilik/Doğurganlık 142
15. Mülkiyetin Özelliği/Kişiselliği ve Zenginlik/Servet 153
16. İş Araçları ve Emek Bölümü 164
17. Tüketim Toplumu 175

IV. İş 187
18. Dünyanın Süreselliği [Ömürlü Oluşu] 187
19. Şeyleşme 191
20. Araçsallık ve *Animal Laborans* 198
21. Araçsallık ve *Homo Faber* 209
22. Mübadele Piyasası 217
23. Dünyanın Kalımlılığı ve Sanat Eseri 228

V. Eylem 239
24. Konuşma ve Eylemde Failin Dışlaşması 240
25. İlişkilerin Dokusu ve Hikâyelerin Canlandırılması 248
26. İnsanî Meselelerin [Beşerî Maslahatın] Kırılgan Yapısı 258
27. Yunan'ın Çözümü 264
28. Güç ve Tezahür Sahası 273
29. *Homo Faber* ve Tezahür Sahası 284
30. Emek Hareketi 291
31. Yapmanın Eylemeyi Geleneksel İkâmesi 301
32. Eylemin Süreç Olma Vasfı 315
33. Tersine Çevrilemezlik ve Bağışlamanın Gücü 323
34. Öngörülemezlik ve Söz Vermenin Gücü 333

VI. Vita Activa *ve Modern Çağ* 339
35. Yabancılaşan Dünya 339
36. Arşimed Noktasının Keşfi 351
37. Doğa Bilime Karşı Evren Bilim 365
38. Kartezyen Şüphenin Doğuşu 372
39. İçebakış ve Sağ Duyunun Yitirilmesi 381
40. Düşünce ve Modern Dünya Görüşü 388
41. Tefekkür ile Eylem [Arasındaki İlişkinin] Tersine Dönmesi 394
42. *Vita Activa* İçindeki Tersine Dönme ve *Homo Faber*'in Zaferi 402
43. *Homo Faber*'in Yenilgisi ve Mutluluk İlkesi 415
44. En Yüksek İyi Olarak Yaşam 426
45. *Animal Laborans*'ın Zaferi 435

Teşekkür 443

HANNAH ARENDT'İN SEÇME ESERLERİ

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: *İnsanlık Durumu*'ndaki Yunanca terimlerin ve cümlelerin çevirisi için Ionna Kuçuradi'ye, Fransızca metin parçalarının çevirisi için Özlem Nudralı'ya teşekkür ederiz.

ÖNSÖZ

1957 tarihinde yeryüzü doğumlu bir insan eseri nesne, aynı zamanda semavî cisimlere de -güneşe, aya ve yıldızlara- salınımlarını ve hareketlerini veren yerçekimi yasalarına göre yerkürenin çevresinde haftalar boyu dönmek üzere uzaya gönderildi. Şüphesiz bu insan yapımı uydu, yerküresel zamanla kayıtlı biz ölümlüler için ebedîlik ve ezelîlik olarak tarif olunan bir zaman kesitinde dairesel yollarını katetmekte olan ay ya da güneş gibi semavî bir cisim değildi. Ne var ki uzayda kalabildiği o zaman müddetince sanki yüce yoldaşlıklarına kabul edilmiş gibi semavî cisimlere yaklaştı, hareketlerine eşlik etti.

Önem bakımından hiçbir şeyin, hatta atomun parçalanmasının bile ikinci plana itemediği bu olay, şayet bünyesinde nâhoş birtakım askerî ve siyasî koşullar barındırıyor olmasaydı, tarifsiz bir sevinç kaynağı olarak karşılanabilirdi pekalâ. Ama tuhaf olan o ki sevinç kursaklarda kaldı; yeryüzünden gökyüzüne baktıklarında orada artık kendi yaptıkları bir şeyi de seyredebiliyor olmaları insanların nelere kâdir olduklarını görüp başlarını göğe erdirecek bir gurur ve huşû hissine kapılmalarına vesile olamadı. Olayın sebep olduğu ilk dolaysız

tepki bir tür avuntuydu; "insanlar yeryüzüne olan mahkûmiyetlerinden kurtulmak üzere ilk adımı" atmışlardı. Kesinlikle bazı Amerikalı gazetecilerin sürç-ü lisanından ibaret olmayan bu tuhaf ifade, yaklaşık yirmi yıl kadar önce büyük Rus bilimcilerinden birinin mezar taşına kazınmış şu olağandışı satırı yansılamaktaydı bilmeden: "insanlık sonsuza dek yeryüzüne bağlı kalmayacaktır".

Bir süreden beridir sıradan, beylik hale gelen bu tür duygular, dünyanın her yerinde insanların bilimsel keşiflerin ve teknik ilerlemelerin gerisinde kalmak bir yana, tam tersine onları geride bıraktıklarını göstermektedir. Başka bakımlardan olduğu gibi burada da bilim, insanların yüzlerce yıldır rüyalarında gördükleri, ne yabanî ne de tembel işi olan şeyleri gerçekleştirmiş ve olumlamıştı. Yeni olan sadece ülkenin en saygın gazetelerinden birinin, o zamana dek hiç de saygı değer bulunmayan (ne yazık ki henüz kimsenin kitle duygularının ve kitle arzularının bir aracı olarak hakettiği ilgi ve dikkati göstermediği) bilim-kurgu edebiyatının derinliklerinde yatan şeyi sonunda manşete çıkarmış olmasındaydı. Bu ifadedeki sıradanlık, aslında barındırdığı olağandışılığı görmemize engel olmamalı; çünkü Hıristiyanlar yeryüzünden bir gözyaşı vadisi olarak sözetmiş, filozoflar da kendi vücutlarını aklın ve ruhun hapishanesi olarak görmüş olsalar da, insanlık tarihi boyunca hiç kimse ne yeryüzünü vücutların bir hapishanesi olarak anlamış ne de kelimenin tam anlamıyla buradan aya gitme arzusu duymuştur. İlle de [tek] Tanrı'dan değil ama insanların semavî Babası olan bir tanrıdan yüz çevirmekle başlayan özgürleşme ve dünyevîleşme, göğün altındaki bütün canlı yaratıkların Anası olan Yeryüzü'nün çok daha "mukaddes" olabilecek bir reddiyesi ile mi son bulacaktı?

Yeryüzü insanlık durumunun tam da tözünü oluşturur, ve bildiğimiz kadarıyla yeryüzü doğası insanoğluna evrende hiçbir çaba harcamadan ve insan yapısı bir katkıda bulunmadan

içinde hareket edebileceği, soluk alıp verebileceği bir yaşam alanı sunmak bakımından benzersiz ve yegâne yerdir. İnsanın yaptığı dünya [ise] insan varlığını bütün yalın hayvanî ortamdan ayırır, ama yaşamın kendisi bu yapay [insan elinden çıkma] dünyanın dışındadır ve insan diğer bütün canlı organizmalarla rabıtasını yaşam sayesinde sürdürür. Bir süreden beridir yaşamı da "yapay" hale getirmek, insanı doğanın çocukları arasına dahil kılan son bağı da koparmak yönünde büyük bilimsel gayretlerde bulunulmaktadır. Yaşamı bir deney tüpünde yaratma teşebbüsünde kendini dışa vuran arzu, "mikroskop altında üstün insanî varlıklar üretebilecekleri" ve "[insanların] ebatlarını, endamlarını ve işlevlerini değiştirebilecekleri kanıtlanmış kişilerin germ plazmalarını" dondurma arzusu, dünyaya mahkûmiyetten kurtulma arzusuyla aynıdır; ve korkarım insan ömrünü yüzyıl sınırının üzerine çıkarma umudunun ardında da insanlık durumundan bu kurtulma isteği yatmaktadır.

Öyle görünüyor ki bilimcilerin üretilmesinin yüzyılı bulmayacağını söyledikleri bu geleceğin insanı, insanın [yaşamın] yerine kendi yaptığı bir şeyi koymak isteği (lâik bir ifadeyle) hiçbir yerden gelmemiş özgür bir ihsan olan, "olduğu haliyle" insanî varlığa karşı başkaldırının bir tasarrufudur. Nasıl ki bugün yeryüzündeki bütün organik hayatı yoketmeye muktedir olduğumuzdan şüphe etmek için bir neden yoksa, böyle bir değişimi gerçekleştirme yeteneğimizden de kuşku duymak için bir neden yoktur. Sorun sadece yeni bilimsel ve teknik bilgimizi bu yönde kullanmak isteyip istemediğimizde yatmaktadır ve bu sorun bilimsel araçlarla, bilimsel yollardan karara bağlanamaz; öncelikle siyasî bir sorundur ve o nedenle meslekten bilimcilerin ya da meslekten siyasetçilerin kararlarına bırakılması hiç mümkün değildir.

Bunlar uzak bir geleceğin ihtimalleri olsalar da bilimin kaydettiği büyük zaferler ilk *boomerang* etkilerini bizatihî doğa

bilimlerinde ortaya çıkan bir krizde hissettirdiler. Her ne kadar matematik formüllerle tanıtlanabilir ve teknolojik yoldan kanıtlanabilir olsalar da modern bilimsel dünya görüşünün "doğrular"ı artık varlıklarını söz ve düşüncedeki olağan ifadelere borçlu olmayacaklardır. Bu "doğrular" kavramsal ve tutarlı bir biçimde dile getirildikleri anda, mantıkî önermeler belki "'üç köşeli bir daire kadar anlamsız" olmayacaktır ama, "kanatlı bir aslan"dan da pek bir farkı kalmayacaktır (Erwin Schrödinger). Bu durumun son olup olmadığını henüz bilmiyoruz. Ancak dünya-doğumlu varlıklar olmakla birlikte sanki evrenin sakinleriymiş gibi eylemeye başlayan bizlerin, yapmaya muktedir olamadığımız şeyleri anlamaktan, yani onlar hakkında düşünmek ve konuşmaktan ebediyen âciz kalacak olmamız son derece mümkündür. Böyle bir durumda düşüncelerimizin fizikî, maddî koşulu durumundaki beynimiz, sanki o andan itibaren düşünebilmemiz ve konuşabilmemiz için yapay makinalara ihtiyaç duymamıza neden olacak şekilde yaptıklarımızı izlemekten aciz durumda olacaktır. Eğer sonuçta (modern *know-how* anlamında) bilgi ile düşünce yollarını tümden ayıracak olurlarsa, kendi yaptığımız makinalar kadar bile değeri olmayan aciz köleler, kendini -ne denli ölümcül olursa olsun- teknik olarak mümkün her marifetli zımbırtının insafına terketmiş idrak ve düşünce yoksunu yaratıklar haline gelebiliriz.

Ancak, hatta bu son ve belirsiz sonuçlar da bir yana, bilimin sebep olduğu durum büyük bir siyasî önemi haizdir. Sözün mevzu-u bahis olduğu her yerde meseleler tanımı gereği siyasîdir, çünkü insanı siyasî bir varlık yapan sözdür. Eğer [bugünlerde] sıkça üzerimize yıkılan kültürel tutumlarımızı bilimin bugün kaydettiği başarılara uydurma yolundaki tavsiyeyi izleyecek olursak, sözün artık hiçbir anlamının kalmadığı bir yaşam tarzını bütün kalbimizle benimsemek durumunda kalacağız demektir. Çünkü bugün bilim, aslında köken olarak sadece sözel ifadelerin birer kısaltması anlamını

taşımakla birlikte, şimdilerde hiçbir suretle yeniden gerisin geri söze tahvil edilemeyecek olan matematik sembollerden oluşma bir "dil"i benimsemek zorunda kalmıştır. Bilimcilerin siyasî yargılarına güvensizlik duymayı bilgece kılan sebep, bilimcilerin bu sıfatla aslen "karakter" fukarası olmaları olmadığı gibi -örneğin atom silâhları geliştirmeyi reddetmediler-, bönlükleri de değildir -örneğin bu [atomik] silâhlar bir kez geliştirildiğinde, bu silâhların kullanılmaları hakkında görüşü alınacak en son kişinin kendileri olacağını bir türlü fark edemediler. Bu sebep, bilimcilerin içinde yaşadıkları dünyanın sözün gücünü yitirdiği bir dünya olması gerçeğinden ileri gelmektedir. İnsanlar neyi yapar ya da bilir veya tecrübe ederlerse etsinler, onları, yalnızca haklarında söz edebildikleri ölçüde anlamlı kılabilirler. Sözün ötesinde de hakikatler olabilir ve tekil haldeki insan için, yani başka ne olursa olsun ama siyasî bir varlık olmadığı kesin olan bu [tekil] insan için çok da büyük bir ilgi ve anlam konusu olabilirler. Ama çoğul halde bulunan insanlar, yani bu dünyada yaşadıkları ve hareket ettikleri ölçüde insanlar, yalnızca birbirleriyle konuşabiliyor oldukları için ve [o şeyi] birbirleri ve kendileri için anlamlı hale getirebiliyor oldukları içindir ki anlamlılığı tecrübe ederler. Hemen el altında bulunan, belki de aynı oranda belirleyici olan ve yine daha az tehditkâr olmayan bir olay da, birkaç on yıl içerisinde muhtemelen fabrikaların boşalmasına, insanlığı en eski ve en doğal yükten, çalışma [emek harcama] külfetinden ve zorunluluğa esaretten kurtaracak olan otomasyonun teşrifi olmuştur. Burada da insanlık durumunun bir aslî yanı daha mevzu-u bahis olmakla birlikte, ona karşı başkaldırı, emeği "dert ve ızdırap"tan kurtarma arzusu, modern değil yazılı tarihin kendisi kadar eski bir olgudur. Emek harcamaktan ve çalışmaktan kurtulma arzusu yeni değildir; bir zamanlar bir avuç insanın en yerleşik ve sarsılmaz ayrıcalıkları arasında yer alırdı. Burada da bilimsel ilerleme ile

teknik gelişme sanki bütün eski çağların hayalini kurduğu ama hiçbirinin gerçekleştirimediği bir şeye ulaşmış olmanın saltanatını sürüyor gibi görünmektedir.

Ancak bu yalnız görünüşte böyledir. Modern çağ onunla birlikte emeğe/çalışmaya teorik bir methiye de getirdi ve dönüşmesine neden oldu. Bu bakımdan peri masallarında isteğin gerçekleşmesinde olduğu gibi, bu istek de yalnızca kendi hilâfına, kendi yenilgisi pahasına gerçekleşti. Çalışanlar toplumu [tam da] emeğin zincirlerinden kurtulmak üzere olan bir toplumdur ve artık bu toplum, bu özgürlüğün uğruna kazanıldığı diğer bütün yüksek ve anlamlı etkinliklerden bîhaberdir. İnsanları çalışma yoluyla bir araya getirdiği için eşitlikçi olan bu toplumda ne sınıf, ne de insanın öteki melekelerinin ihyâsının kendinde yeni bir başlangıç bulabileceği -ne siyasî ne de tinsel doğadan- bir aristokrasi kalmıştır. Hatta başkanlar, krallar ve başbakanlar bile resmî görevlerini toplumun yaşaması için zorunlu birer iş gibi düşünmektedirler; entellektüeller arasında da geriye, yaptıklarını canlandırmak olarak değil, iş olarak gören yalnız bireyler kalmıştır. Emeksiz, yani geriye yapacak hiçbir şeyi kalmamış bir çalışanlar toplumu manzarası ile karşı karşıyayız. Elbette hiçbir şey bundan daha kötü olamaz.

Bu tasa ve endişelere elinizdeki kitabın vereceği bir yanıt yoktur. Yanıtlar gündelik yaşamda verilir ve kitlenin mutabakatına konu olan pratik siyasal mevzulardır; gûya burada haklarında tek bir çözümün mümkün olduğu birtakım sorunlarla uğraşıyormuşuz gibi görünüyor, ama yanıtlar asla teorik mütalâalarda ve tek bir kişinin görüşünde bulunamaz. Benim ilerleyen sayfalarda önerdiğim şey, en yeni deneyimlerimiz ve yakın dönem korkularımızı çıkış noktası olarak alarak insanlık durumunu yeniden düşünmektir. Burada sözkonusu olan şey kesinlikle düşünmektir ve bana öyle geliyor ki düşünmeme hali -gaflet içindeki bir umursamazlık ya da dumura uğramış bir zihin ya da koflaşmış "doğrular"ı tasasızca

terennüm eden bu hal- zamanımızın en bariz özellikleri arasındadır. O nedenle önerdiğim şey aslında çok basittir: Hiçbir şey yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir.

Bu kitabın ana konusu aslında, "yaptıklarımız"dır; sadece insanlık durumunun en temelli ifadelerini, günümüzün yaygın kanaati açısından olduğu kadar geleneksel olarak da her insanî varlığın menzili dahilinde bulunan etkinlikleri dert edinmektedir. Bu ve başka nedenlerden ötürü insanların muktedir olduğu en yüksek ve belki de en saf etkinlik olan düşünme etkinliği bu kitaptaki değerlendirmelerin dışında bırakılmıştır. O nedenle sistematik bakımdan kitap, üç temel bölümünü oluşturan emek harcama/çalışma, iş ve eylem hakkında bir tartışmayla sınırlıdır. Tarihsel olarak ise son bölümde modern çağı ve kitabın bütününde, Batı tarihinden bildiğimiz kadarıyla bu etkinliklerin muhtelif hiyerarşik kümelenişlerini ele alıyorum.

Ancak, modern çağ, modern dünya ile aynı değildir. Bilimsel olarak 17. yüzyılda başlayan modern çağ 20. yüzyıl başlarında sona erdi. Siyasî bakımdan ise bugün içinde yaşamakta olduğumuz modern dünya, ilk atom bombalarının atılmasıyla doğdu. Bu kitabın yazıldığı arkaplanı oluşturuyor olmasına karşın modern dünyayı değerlendirme dışı bırakıyor, kendimi bir yandan insanlık durumundan boy atan ve kalıcı olan, yani insanlık durumunun kendisi değişmediği müddetçe yitirilmiş olanın geri döndürülemez [ve geri alınamaz] olduğu, genel insanî melekelerin tahliliyle sınırlandırıyorum. Öte yandan tarihsel tahlilin amacı modern dünyadaki yabancılaşmayı, bu yabancılaşmanın biri yeryüzünden evrene, diğeri dünyadan [kişinin] kendi[si]ne doğru iki yanlı kaçışını kökenlerine dek izlemektir. Bundan amaçlanan ise tam da yeni ve henüz bilinmeyen bir çağın gelişiyle hal'edildiği anda, gelişmiş ve kendini ortaya koymuş haliyle toplumun doğası hakkında bir anlayışa varabilmektir.

I. *İnsanlık Durumu*

1

VITA ACTIVA VE İNSANLIK DURUMU

Vita Activa terimini, üç temel insanî etkinliği, emek, iş ve eylemi ifade etmek amacıyla öneriyorum. Bunların her biri, yeryüzündeki hayatın insana içinde [o şartla] verildiği temel durumlardan birine karşılık geldiği için aslîdirler.

Emek; büyümesi, metabolizması ve mukadder çöküşü, yaşam süreci içersinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen hayatî zorunluluklara bağlı, insan bedeninin biyolojik [yaşam] sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanın emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir.

İş; insanî varoluşun, türün sürekli yinelenegelen hayat döngüsüne kakılmamış, ölümlülüğü bu döngüyle telâfi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir. İş, doğal çevrenin tümünden tamamen farklı, "yapay" bir şeyler dünyası oluşturur. Her bireysel hayat, bu dünyanın sınırları

içinde kaimdir; oysa bu dünyanın kendisi bütün bu sınırların aşılması ve geride bırakılması anlamını taşır. İnsanın iş durumu dünyasallıktır.

Şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkiiinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde İnsan'ın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyadan oldukları gerçeğine karşılık gelir. İnsanlık durumunun bütün bu saydığımız yanları siyaset ile belli ölçülerde rabıtalı olmakla birlikte, bütün siyasî hayatın koşulunu özellikle bu çoğulluk *durumu* oluşturmaktadır -sadece *conditio sine qua non* [olmazsa olmaz] değil, ama *conditio per quam*'dır da [onu olanaklı kılan ya da ancak onunla olanaklı olduğu koşul]. Ondandır ki, belki de bildiğimiz en siyasî halk olan Romalıların dilinde, "yaşamak" ve "insanlar arasında olmak" *(inter homines esse)* ile "ölmek" ve "insanlar arasında olmaktan çıkmak" *(inter homines esse desinere)* sözcükleri eşanlamlı olarak kullanılmaktaydı. Ama insanın eylem durumu, en temel haliyle Kitab-ı Mukaddes'in Yaradılış bölümünde zımnen bulunmaktadır ("Tanrı *onları* kadın ve erkek olarak yarattı"). Velev ki insanın yaratılışı hakkındaki bu hikâyenin, Tanrı ilk olarak Erkeği *(Adam)*, "onları" değil "onu" yarattı diyen, dolayısıyla insanoğlunun çokluğunu, çoğalma[sı]na bağlayan hikâyeden ilke bakımından ayrı olduğunu anlayalım.[1]

---

1 Klâsik sonrası siyasal düşünceyi analiz ederken, Kutsal Kitabın Yaratılış hikâyesi ile ilgili bu iki yorumundan hangisinin zikredildiğini bakmak genellikle son derece aydınlatıcı olmaktadır. Öyle ki Pavlus ile karı-koca arasındaki ilişkiyi tartışırken İsa'nın Yaradılış 1: 27'ye göndermede bulunması; "okumadın mı, başlangıçtan yaratan *onları* kadın ve erkek olarak yarattı" (Mattaya göre 19: 4), oysa Pavlus'un, sonradan [kadın ve erkeğin] birbirlerine bağımlılıklarını biraz sulandırarak kabul etmekle birlikte ("ne erkek kadınsız, ne de kadın erkeksiz olur" -Korintoslulara 1. Mektup; 11: 8-12), aynı meyanda, kadının "erkekten" yaratıldığını ve bu anlamda "erkeğin izzeti" olduğunu vurgulaması, Nazareth'li İsa ile Pavlus'un öğretileri arasındaki farkı göstermesi açısından son derece tipiktir. Bu fark, kadının rolü hakkında farklı bir tutum takınmaktan fazlasını anlatır. İsa için inanç eylemle yakından ilgilidir *(karşılaştırın: 33 altında)*; Pavlus içinse inanç esas olarak

Eğer insanlar, doğası ya da özü herkes için bir/aynı, ve başka herhangi bir şeyin doğası veya özü kadar da öngörülebilir olan aynı modele göre sonsuz kere yeniden üretilebilir suretler olsalardı, eylem, genel davranış yasaları bakımından gereksiz bir lüks, kaprisli bir müdahale olurdu. Çoğulluk, insanî eylemin koşuludur, çünkü hepimiz aynıyız; yani hiç kimsenin şimdiye dek yaşayan, yaşayacak başka herhangi biriyle asla aynı olmayacağı tarzda insanız [human].

Bu üç etkinlik ile tekabül ettikleri durumlar, insanî varoluşun en genel durumuyla yakından ilgilidirler: doğum ve ölüm, doğarlık ve ölümlülük. Emek sadece bireysel sürekliliği değil, türün hayatını da garanti eder. İş ve işin ürünü olan insan eseri dünya; ölümlü hayatın beyhudeliğine ve insanî zamanın uçarlığına bir kalıcılık ve süreklilik kazandırır. Eylem, siyasî yapılar kurmaya ve onların muhafazasına bağlanmakla, belleğin, yani tarihin koşulunu yaratır. Dünyaya kesintisiz bir akış halinde birer yabancı olarak gelenlerle ilgili kestirimlerde bulunmak, hesap kitap yapmak, onlara bir dünya vermek ve onu korumak gibi görevleri olması bakımından, eylemin yanısıra, emek ve işin de kökleri doğarlıktadır. Ancak bu üçü arasında, insanın doğarlık durumuyla en yakın bağlantıya sahip olan, eylemdir; doğumda içkin olarak bulunan yeni başlangıcın kendi bu dünyada duyurabilmesi, sadece, yeni doğmuş biri yeni bir şeye başlama yani eyleme yeteneğine sahip olduğu için mümkündür. Üstelik eylem, mükemmelen siyasî bir etkinlik olduğundan, ölümlülük değil ama doğarlık,

---

kurtuluşla ilgilidir. Yaratılış 1: 27'yi tümden bilmezden gelmekle kalmayıp, insan ile hayvan arasındaki farkı da, insanın *unum ac singulum* [bir ve tek] yaratılmasında, bütün hayvanlara da "aynı anda pek çoğunun varlığa katılmaları"nın (*plura simul iussit exsistere*) emredilmesinde gören Augustine (*De civitate Dei* xii. 21) bu bakımdan özellikle ilgi çekicidir. Yaratılış hikâyesi Augustine'e, hayvan yaşamının türsel özelliği ile insanî varlığın tek[il]liği arasındaki ayrılığı vurgulamak için iyi bir fırsat sunmaktadır.

metafizik düşünceden ayrı olarak, siyasî düşüncenin merkezi kategorisi olabilir.

İnsanlık durumu, hayatın insana içinde [o şartla] verildiği durumlardan daha fazlasını kavrar. İnsanlar, dokundukları her şey hemen varoluşlarının bir koşuluna dönüştüğü için koşullanmış varlıklardır. *Vita activa*'nın sarfedildiği dünya, insanî etkinliklerin ürettiği şeylerden oluşur; ama mevcudiyetlerini münhasıran insanlara borçlu olan şeyler buna rağmen onları yapan insanları durmadan koşullamaktadırlar. İnsanlar, yeryüzündeki hayatın kendilerini veriliş durumlarına ek olarak, insanî kökenlerine ve değişkenliklerine rağmen doğal şeylerle aynı koşullayıcı güce sahip, kendilerine ait, kendi eserleri olan koşullar üretirler durmadan. İnsanî hayata değmiş veya onunla devamlı bir münasebete girmiş her ne varsa, hemen insanî varoluşun bir koşulu halini alır. O yüzden insanlar, ne yaparlarsa yapsınlar, daima koşullu varlıklardır. Kendi tınısı olan insanî dünyaya dahil olmuş ya da insani bir çabayla bu dünyaya katılmış her ne varsa, insanlık durumunun bir parçası haline gelir. Dünyanın gerçekliğinin insanî varoluş üzerindeki nüfuzu, koşullayıcı bir güç olarak hissedilir ve alımlanır. Dünyanın nesnelliği -nesne veya şey karakteri- ile insanlık durumu birbirlerini tamamlarlar; insanî varoluş, koşullu bir varoluş olduğundan şeyler olmadan mümkün olamazdı ve eğer insanî varoluşun koşullayıcıları olmasalardı, şeyler de ilgisiz maddeler yığını olurlardı.

Yanlış anlamadan kaçınmak gerek; insanlık durumu insan doğasıyla aynı değildir, ve insanlık durumuna tekabül eden insanî etkinlik ve kapasitelerin kestirme bir toplamı da insanî bir doğa/insan doğası gibi bir şeyi oluşturmaz. Ne burada tartıştıklarımız ne de akıl ve düşünce gibi tartışma dışı tuttuklarımız ve hatta bütün bunların kılı kırk yararak ortaya çıkartılmış dökümleri bile, onlarsız bu varoluşun artık insanî olamayacağı anlamında insanî varoluşun temel/özsel özel-

liklerini oluştururlar. İnsanlık durumunda tahayyül edebileceğimiz en köklü değişiklik insanların yeryüzünden başka bir gezegene göç etmeleri olurdu. Artık tümden imkânsız olmaktan çıkmış bulunan böyle bir olay, insanın, yeryüzünün kendisine sunduklarından kökten farklı, insan yapımı koşullar altında yaşamak durumunda kalacağı anlamına gelecektir. Bu durumda ne çalışmanın ne işin ne eylemin ne de bildiğimiz şekliyle düşüncenin artık bir anlamı olurdu. Ancak yeryüzünden yola çıkmış bu varsayımsal gezginler yine de hâlâ humandır; ama "doğa"ları hakkında söyleyebileceğimiz tek şey, hâlâ koşullu varlıklar olduklarıdır, bu koşul şimdi önemli ölçüde kendi yaptıkları olsa da.

İnsan doğası sorunu, Augustusçu *quaestio mihi factus sum* ("beni, kendim için yapan soru"), gerek bireysel psikolojik anlamda gerekse genel felsefî anlamda yanıtlanamaz görünüyor. Çevremizdeki herşeyi bilmeye, belirlemeye ve doğal özlerini tanımlamaya muktedir olan bizlerin aynı şeyi kendimiz için de -elbet ilerde bir vakit- yapabilmemiz hiç ihtimal dahilinde görünmüyor -bu kendi gölgemizin üstüne atlamak olurdu. Üstelik bize, insanın öteki şeylerle aynı anlamda bir doğaya ve öze sahip olduğunu varsayma hakkı veren hiçbir şey yoktur. Başka bir deyişle, eğer bir doğamız veya özümüz varsa, bunu ancak bir tanrı bilebilir ve tanımlayabilir; ve bunun da, sözkonusu tanrının "kim"den, sanki o bir "ne" imiş gibi sözedebilir olması gibi bir öngereği olacaktır.[2] Karışıklık

---

2 Felsefede, antropolojik olarak addedilen soruyu ilk olarak ortaya koyan kisi olmakla onurlandırılan Augustine bu durumun çok iyi farkındaydı. "Ben kimim?" sorusuyla "Ben neyim?" sorusunu; birincisi insanın kendisine yöneltiği ("Ve kendime döndüm ve dedim ki kendime: sen, kimsin sen? Ve ben cevap verdim: Bir insan" -*tu, quis es? [Confessions* x. 6] İkincisi de Tanrı'yı muhatap alan ("o halde, ey Tanrım, neyim ben? Nedir benim doğam?" - *Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?* [x. 17]) sorularını birbirlerinden ayırmıştı. Demek ki insanın bunlardan hangisi olduğu bir "büyük muamma"dır, *grande profundum*; "insan ruhunda, kendisinin bilmediği bir yan *[aliquid hominis]* var. Ama Sen, onu yaratan

şuradadır; organik hayattaki en gelişkin türün mensupları olmak gibi sınırlı bir anlamda kendimiz de dahil, insanlık durumunun "doğal" nitelikli şeyler için de geçerli olan hallerinin, "biz kimiz?" sorusu karşısında bir hükmü kalmamaktadır. İnsan doğasını tanımlamaya yönelik çabaların, neredeyse kaçınılmaz bir şekilde belli bir [ilâhî] Yaradan inşasıyla, yani Platon'dan beri, yakından bakıldığında kendini bir tür Platonik insan ideası olarak koyan filozofların tanrısıyla noktalanmasının nedeni budur. İlâhi olanın, aslında insanî yetenek ve vasıfların felsefî kavramsallaştırılmaları olduğunu göstermek, elbette ne Tanrının varolmadığını tanıtlar ne de hatta böyle bir iddia taşır; ama insanın doğasını tanımlamaya yönelik çabaların üzerimizde kolaylıkla bir "üstün insan" izlenimi bırakan bir fikire yolaçması, tam da "insan doğası" kavramına bir vehmin gölgesini düşürmüştür doğal olarak.

Öte yandan insanî varoluş durumları -hayatın kendisi, doğarlık ve ölümlülük, dünyevilik, çoğulluk ve yeryüzü-, bizi asla mutlak anlamda koşullamadıkları gibi basit bir nedenden ötürü, ne olduğumuzu asla "açıklayamaz" veya kim olduğumuz sorusunu yanıtlayamazlar. Felsefenin kanaati, insanla ilgilenen bilimlerden -antropoloji, psikoloji, biyoloji vs.- ayrı olarak, herzaman bu yönde olmuştur. Bugün şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, şimdi ve muhtemelen gelecekte de yeryüzünün koşulları altında yaşıyor ve yaşayacak olsak da, salt bu dünyayla kayıtlanmış canlılar olmadığımızı bilimsel olarak da gösterdik.

[fecisti eum] Tanrı, onu en iyi bilensin *[eius omnia]*" (x. 5). Öyleyse, zikrettiğim bu pasajlar arasında en tanıdık olanı, *quaestio mihi factus sum*, "kendimi onun gözüyle bir soru haline koyduğum" (x. 33) Tanrı nezdinde ileri sürülen bir sorudur. Özetlersek, "Ben kimim?" sorusunun yanıtı basittir: "her ne olursan ol, Sen bir insansın"; "Ben neyim?" sorusunun yanıtı ise sadece insanı yaratan Tanrı tarafından verilebilir. insanın doğası hakkındaki soru, Tanrı'nın doğası hakkındaki sorudan daha az teolojik değildir; her ikisinin de yanıtı ilâhî olarak yahyedilmiş bir çerçevede aranabilir.

Modern doğa bilimleri büyük zaferlerini, bu dünyayla kayıtlanmış bir doğaya, gerçek anlamda evrensel bir noktadan yani bilerek, isteyerek ve açıkça yeryüzünün dışından seçilen bir Arşimed noktasından bakmaya ve böyle değerlendirmeye borçludurlar.

2

VITA ACTIVA TERİMİ

Vita activa terimi fazlasıyla gelenek yüklüdür. Tarihi, siyasî düşünce geleneğimiz kadar (daha fazla değil) eskiye dayanır. Batı insanlığının bütün siyasî deneyimlerini kavramak ve kavramsallaştırmaktan uzak olan bu gelenek de, belli bir tarihsel kümelenişin eseridir: Sokrates'in duruşması ve filozof ile polis arasındaki çatışma. Bu gelenek kendi dolaysız siyasî hedefleriyle bir ilgisi bulunmayan daha eski bir geçmişe ait yığınla deneyimi safdışı etmiş ve bunu da, Karl Marx'ın çalışmalarında son buluncaya dek oldukça seçici bir tarzda yürütmüştür. Aristocu *bios politikos*'un [politik yaşam] ortaçağ felsefesinde standart karşılığı olan bu terim, kamusal-siyasî meselelere hasredilmiş/adanmış bir hayat olarak Augustine'de *vita negotiosa* veya *actuosa* şeklinde, hâlâ özgün anlamıyla bulunmaktaydı.[3]

---

3 Bakın Augustine, *De civitate Dei*, xix, 2. 19]

Aristo, insanların özgürce, yani hayatın zorunluluklarından ve bunların sebep olduğu ilişkilerden tamamen bağımsız olarak seçebilecekleri üç hayat *(bioi)* tarzı ayırdetmişti. Bu özgürlük öngereği, kişinin esas olarak hayatını sürdürmeye adadığı bütün yaşam tarzlarını -sadece canlı kalmak gibi bir zorunluluğun ve efendiye itaatin baskısı altındaki kölenin hayat tarzı olan çalışmayı değil, özgür zanaatkârın iş hayatı ile tüccarın sahiplenme [üzerine kurulan] hayatını da- dışarda bırakmaktaydı. Kısacası, hareketlerini ve etkinliklerini özgürce düzenleme olanağını iradi veya gayrı iradi olarak bütün yaşamında ya da geçici olarak yitirmiş herkesi dışlamaktaydı.[4]

Geri kalan bu üç hayat tarzının ortak olarak sahip oldukları şey "güzellik" ile, yani ne zorunlu ne de sadece yararlı olan şeylerle ilgili olmalarıydı: verildiği şekliyle/kadarıyla güzelin tüketildiği bedenî hazların keyfini süren bir hayat; mükemmelliğin güzel işlerde bulunduğu, polis'in meselelerine adanmış bir hayat; ve kalıcı güzelliği ne insanın üretici müdahelesiyle oluşturulabilecek ne de insanın bunları tüketmesiyle değiştirilebilecek ebedî şeyleri sorgulamaya ve bunlar üzerinde tefekküre adanmış filozofun hayatı.[5]

---

4 William L. Westermann ("Kölelik ve Özgürlük Arasında", *American Historical Review*, Cilt L. [1945]), "Aristo'nun... zanaatkârların sınırlı bir kölelik halinde bulundukları yolundaki ifadesi, bir sözleşme yapan zanaatkârın, statüsünü özgür kılan dört unsurdan ikisini (yani, ekonomik etkinlikten azade olmak ile sınırsız hareket edebilme hakkı) ama kendi iradesiyle ve geçici bir süre için elinden çıkardığı anlamına gelir" görüşündedir; demek ki Westermann'ın [Aristo'dan] zikrettiği bölüm, özgürlüğün, "statü, kişisel dokunulmazlık, ekonomik etkinlikten azâde oluş ve sınırsız hareket edebilme hakkı"nı içerecek şekilde anlaşıldığını açıkça ortaya koymaktadır. *Nicomachean Ethics*'de (i. 5) ve *Eudemian Ethics*'de (1215a35 ve devamında) "yaşam tarzları"nı sıralarken Aristo zanaatkârın yaşam tarzını anmaz bile; onun için *banausos*'un özgür olmadığı çok açıktır (karşılaştırın, *Politics* 133765). Ancak "para kazanmaya [adanmış] hayat"tan sözeder, onu da "mecburiyetten yapıldığı" için reddeder *(Nic. Eth. 1096a5)*. *Eudemian Ethics*'de ölçütün özgürlük olduğu üzerinde ısrarla durulur: yalnızca *ep'exousian'ı* [kendi kararıyla, özgürce] seçen bu hayatları sıralar.

5 Güzelliğin, zorunlu ve yararlı olana karşıtlığı konusunda bakın; *Politics* 1333a30 ve devamında, 1332b32).)

Vita activa teriminin Aristocu ile sonraki ortaçağcıl anlamları arasındaki asıl fark; eylemi, praxis'i, onu kurmak ve sürdürmek gereğini öne çıkartan *bios politikos*'un, açık ve kesin bir biçimde sadece insanî meseleler alanına işaret etmekte olmasıdır. Ne emek ne de iş, tam bir *bios*; özerk ve sahici bir insanî yaşam tarzı oluşturabilecek yeterlikte itibara sahip görülmekteydi. Zira bunlar zorunlu ve yararlı olanı ürettikleri ve buna hizmet ettikleri için, özgür, insan ihtiyaç ve isteklerinden bağımsız olamazlardı.[6]

Siyasî yaşam tarzının bu hükmün dışında addedilmesi, Yunanlıların polis yaşamını anlama tarzlarına son derece uygundur; onlar için polis, özgürce seçilmiş, çok özel bir siyasî örgütlenme biçimini ifade eder ve hiçbir suretle insanları bir düzen dahilinde birarada tutmak için gerekli bir eylem biçimi değildir. Ne Yunanlılar ne de Aristo, insanî hayatın her zaman belli siyasî örgütlenme biçimleri gerektireceğinden ve tebayı yönetmenin farklı bir yaşam tarzına yolaçabileceğinden habersizdiler; ama, "salt" bir zorunluluk olduğu için, despotun yaşam tarzını özgür olarak telâkki etmek mümkün değildi, ve bu hayat tarzının *bios politikos*'la hiçbir ilgisi yoktu.[7]

Antik kent-devleti'nin ortadan kalkışıyla -en azından, yurttaş olmanın bir zamanlar ne anlama geldiğini bilen belki de son kişi Augustine'dir- *vita activa* terimi de özgül siyasî anlamını kaybederek, dünya işleriyle her türden meşguliyet tarzını ifade eder hale geldi. Elbette buradan, iş ile emeğin insan etkinlikleri hiyerarşisinde tepeye tırmanarak, itibar bakımından, siyasete adanmış biir hayatla eşit hale geldiği sonucu çıkmaz.[8] Aslında

---

6 Özgürlüğün, zorunlu ve yararlı olana karşıtlığı konusunda bakın; *Politics* 1332b2.

7 Despotik yönetim ile siyaset arasındaki ayrım için bakın; *Politics* 1277b8. Despotun yaşamının, "zorunlu işler"le ilgili olduğu için, özgür bir adamın yaşamına denk koşulamayacağı savı için bakın; *Politics* 1325a24.)

8 Çalışmaya karşı gösterilen modern itibarın köken bakımından Hıristiyan olduğu konusundaki yaygın kanaat için aşağıda, bölüm & 44'e bakın.)

olan tam tersidir; şimdi, gerçekten özgür yegâne hayat tarzı olarak geride tefekkürü bırakacak şekilde, eylem de yeryüzündeki hayatın zorunlulukları arasına katılır.[9] Ancak, tefekkürün, eylem de dahil, her cins etkinlik karşısındaki muazzam üstünlüğü çıkış noktası bakımından Hıristiyan değildir. Polis yaşamının ütopik yeniden örgütlenişini filozofun içgörüsü tarafından yönlendirmekle kalmayıp [polis'e] filozofun yaşam tarzını mümkün kılmaktan başkaca bir amacın tevdi edilmediği Platon'un siyaset felsefesinde de [bu üstünlüğü] görmekteyiz. Aristo'nun, tam da farklı yaşam tarzları arasında haz yaşamına en küçük rolü tanıyarak kurduğu eklemlenişe de tefekkür idealinin *(theoria)* yol gösterdiği kesindir. Filozoflar, yaşamın zorunluluklarından ve başkaları tarafından [bir şeye] mecbur tutulmaktan azâde olmak anlamında Antik özgürlüğe, bir de siyasî etkinlikten özgür ve uzak olmayı *(skhole)*[10] eklediler. Demek ki geç dönem Antikite'nin bu filozofik *apolitia'sı*, Hıristiyanlığın dünyevî meselelerle hercümerçten sıyrılındığı, bütün dünya işlerinden kurtulunduğu yolundaki müteakip iddiasını öncelemekte,

---

9 *Vita activa*'nın, *necessitas vitae praesentis*'den (bu [dünyadaki] yaşamın zorunlulukları) türetildiği Aquinas'ın *Summa theologica*'sına, ii. 2. 179, özellikle 2. maddeye; siyasî teşekküle, yaşamı için gerekli olan her şeyi tedarik etme görevi verildiği *Expositio in Psalmos* 45.3'e bakın; *in civitate aported invenire omnia necessaria ad vitam* [Yaşam için gerekli olanları sağlamak devlete düşer].

10 Her ne kadar bu iki kelime emek harcamak/çalışmak ile, hayatın zorunluluklarından azâde olmayı ifade etmek için kullanılmaktaysa da Yunanca *skhole* kelimesi, Latince *otium* kelimesi gibi esas olarak siyasî etkinlikten özgür olmayı ifade eder. Ama her halükârda endişelerden ve sıkıntılardan kurtulunduğu bir duruma işaret etmektedirler. Fustel de Coulanges'ın *The Ancient City* kitabında (Anchor'un derlemesi, 1956, ss. 334-36) emek ve işten tümüyle azade yaşayan sıradan bir Atinalı yurttaşın gündelik hayatı, kent-devlet koşullarında siyasî etkinliğe ne kadar zaman ayrıldığı hakkında bir fikir verebilecek kadar mükemmel bir şekilde anlatılır. Atina yasalarının taraflsızlığa izin vermediği ve hiziplер arası çekişmelerde taraf olmak istemeyenlerin yurttaşlıktan atılmakla cezalandırıldıkları hatırlanacak olursa, sıradan siyasî hayatın ne denli endişe kaynağı olduğunu tahmin etmek zor değildir.

dolayısıyla köklerini geç Antikite'den almaktadır. Olsa olsa, daha önce birkaç kişinin talebi olan şey [Hıristiyanlık eliyle] herkesin hakkı olarak görülmeye başlanmıştır. Bu yüzden, tefekkürün mutlak dinginliğinden bakarak tanımlanmış bütün insanî etkinlikleri kapsayan *vita activa* terimi, Yunanca *bios politikas*'dan* ziyade, Aristo'nun bütün etkinlikleri ifade ederken kullandığı Yunanca *askholia* **("huzursuz") terimine daha yakın düşmektedir. Aristo'nun daha önce, dinginlik ile huzursuzluk arasında yaptığı ayrım, neticede bu ayrım her üç yaşam tarzında da bulunabileceğinden; siyasî ve teorik yaşam tarzları arasındaki ayrımdan çok daha belirleyicidir. Savaş ile barış arasındaki ayrımın bir benzeridir bu; savaşın, barış uğruna yapılması gibi, her etkinlik-türü, hatta salt düşünme süreci bile tefekkürün mutlak dinginliğinde sonlanmalıdır.[11] Her hareket, konuşma ve akıl yürütmenin olduğu kadar beden ve ruhun hareketleri de, hakikatin karşısında durmalıdır. İster Antik Varlık hakikati olsun ister yaşayan Tanrı'ya dair Hıristiyan hakikati olsun, Hakikat kendini yalnızca tam bir insanî dinginlikte duyurabilir.[12]

Bütün bir gelenek boyunca ve modern çağların başlarına dek *vita activa* terimi olumsuz "huzur-suz" (*nec-otium*,

---

(*) Siyasî yaşam, kamu hayatı -ç.n.

(**) Aslında bu kelime (*"aschalan"*) Aristo'nun *Politika* kitabının İngilizce çevirisinin (*The Politics*, çeviren T.A. Sinclair, Penguen Yayınları) 454. sayfasında 1. dipnotta geçtiği gibi "boş zamanı olmamak" anlamına gelmektedir. Yani bütün zamanın, yaşamın zaruriyetlerini teminle geçirildiği, çalışmakla dolu olduğu hali tanımlamaktadır. Biz, bu tepeden tırnağa zorunlulukla meşgul edilmişlik durumunu "huzursuz olmak"la karşılamayı metnin bağlamına daha "yakışır" bulduk. -ç.n.

11 Bakın Aristo *Politics* 1333a30-33. Aquinas tefekkürü, *quies ab exterioribus motibus* [dış etkilerin etkilememesi] olarak tanımlar (*Summa theologica* ii. 2.179.1.

12 Aquinas ruhun dinginliği üzerinde ısrarla durur ve *vita activa*'yı sadece "derinlerdeki tutkuları" boşaltacağı ve böylelikle onları "sakinleştireceği", [insanı] tefekküre hazırlayacağı için salık verir *Summa theologica* ii.2.182.3)

a-skholia) anlamsal bağlaşığını hiçbir zaman kaybetmedi. Bu meyanda, Yunanlıların her ne iseler kendi başlarına olmuş şeyler ile varlıklarını insana borçlu olan şeyler arasında, [yani] *physei* ile *nomo* arasında yaptıkları daha temel nitelikli ayrımla olan ilgisini de korudu. Tefekkürün etkinlik karşısındaki üstünlüğü, güzellik ve hakikat bakımından insan elinden çıkma hiçbir işin; dışardan, insan veya tanrıdan hiçbir müdahale görmeden veya yardım almadan kendi başına, değişmez bir ebediyet halinde dönenen fizikî *kosmos*'a denk olamayacağı kanısına dayanır. Bu ebediyet kendini ölümlü bakışlara yalnızca bütün insanî hareket ve etkinlikler mükemmel bir duruşa geçtiklerinde gösterir. Bu dingin tutum karşısında *vita activa*'daki bütün ayrım ve eklemlenmeler silinip gider. Tefekkür noktasından bakıldığında bu zorunlu dinginliği neyin rahatsız ettiğinin önemi yoktur, yeter ki huzursuz ediyor, zarar veriyor olsun.

O nedenle *vita activa* terimi gelenekteki anlamını *vita contemplativa*'dan almaktadır; ona bu sınırlı itibarın bahşedilmesinin nedeni, canlı bir bedende tefekkürün ihtiyaç ve isteklerine hizmet ediyor olmasından ileri gelir.[13]

Hazzın bundan böyle tefekkürden alınan memnuniyette kendini duyuracağı inancıyla Hıristiyanlık[14] *vita activa*'nın aşağı, ikincil bir konuma itilişine dini bir onay vermiştir; ancak bizzat bu [hiyerarşik] düzenin tayini, düşünmek ve akıl yürütmekten farklılığı bariz bir insanî meleke olarak Sokratik okulda ortaya çıkan ve o andan itibaren de metafizik ve siyasî düşünce geleneğimize egemen olan tefekkürün *(theoria)*

---

13 *Vita activa* ile insan bedeninin, insan ve hayvanların ortak olarak sahip oldukları ihtiyaç ve istekler arasındaki bu bağlantı Aquinas'da son derece açıktır. (*Summa theologica* ii.2.182. 1))

14 Augustine, hayır işleme görevinin yaz'ettiği etkin yaşam "yükü"nün (*sarcina*), "tatlılık" (*suavitas*) ve tefekkürden alınan "hakikat tad"ı olmadan taşınamayacağından sözeder (*De civitate Dei* xix.19).)

keşfine rastgelir.[15] Şimdiki amacım açısından bu geleneğin nedenlerini ele almam gerekmiyor. Ama bu nedenlerin köklerinin, polis ile filozof arasında çatışmanın doğmasına neden olan ve böylelikle de neredeyse bir raslantı eseri olarak tefekkürün filozofun yaşam tarzı olarak keşfine yolaçan tarihsel vesileden daha derinde olduğundan şüphe yok. Buradaki başkalık, *vita activa* üzerinde çeşitli tefsirlerde bulunmakla tüketilemeyecek, düşünmek ile akıl yürütme hareketini buna dahil etsek de yine tüketildiğinden haklı olarak kuşku duyabileceğimiz insanlık durumunun tamamen farklı bir veçhesinde yatıyor olsa gerektir.

Bu nedenle eğer *vita activa* teriminin benim burada önerdiğim şekilde kullanılması gelenekle bariz bir çelişkiye girerse, bunun nedeni, bu ayrımın temelinde yatan deneyimin [hâlâ] geçerliliğini koruduğu noktasında bir kuşku taşıyor olmam değil, daha ziyade başından beridir onda içkin olarak bulunan hiyerarşik düzendir. Buradan, vahyedilmiş, dolayısıyla insana özsel olarak verilmiş bir şey olarak geleneksel hakikat kavramını tartışmak hatta ona itiraz etmek istediğim ya da modern çağın insanın sadece yaptığını bilebileceği yolundaki pragmatik iddiasını yeğlediğim sonucu çıkmaz. Benim derdim basitçe şu; tefekkürün hiyerarşi içerisinde sahip olduğu muazzam ağırlık, *vita activa*'nın kendi içindeki ayrım ve eklemleri

---

15 Filozofun, insanın bir bedene sahip olma koşuluna karşı duyduğu o kadim kızgınlık, yaşamın zorunlulukları karşısında duyulan Antik şikâyetlenmeyle aynı değildir; [çünkü] zorunluluğa tabi olmak, bedenî varoluşun sadece bir yönüydü ve beden, bir kez zorunluluktan kurtulduğunda, Yunanlıların güzellik dediği saf görüsüne muktedir olmaktaydı. [oysa] Platon'dan itibaren filozoflar, bedensel isteklerce zorlanıyor olmaktan duyulan kızgınlığa bir de her türden harekete karşı bir kızgınlık duyuşu eklediler. Platon'a göre filozof tam bir dinginlik içinde yaşadığı içindir ki onun sadece gövdesi kentte meskûndur. Yine burada başkalarının işine burnunu sokmak (*polypragmasyne*) meselesine, yaşamlarını siyaset [polis] içersinde geçirenlere göre hizalanmış bir şekilde yaklaşmanın ilk örneğini görmekteyiz.

bulanıklaştırmıştır; gelenekten modern kopuş ve sözkonusu hiyerarşik düzenin sonunda Marx ve Nietzsche'de tersine dönmüş olması, görünüşe rağmen, bu durumu özünde değiştirmemiştir. Mesele, tam da o ünlü felsefî sistemleri veya o sırada kabul edilmiş değerleri "başaşağı getirme" hareketinin doğasında, yani bizzat, kavramsal çerçevenin az çok dokunulmadan bırakıldığı, işlemin doğasında yatıyor.

Modern tersine çevirme [işleminin] geleneksel hiyerarşiyle paylaştığı varsayım şudur; kavrayıcı bir ilke olmadan hiçbir düzen kurulamayacağı için, bütün insan etkinliklerinde aynı merkezi insan düşüncesi hakim olmalıdır. Bu varsayımda "işin tabiatı gereği" denecek bir yan yoktur; benim kullandığım *vita activa* terimi, vita activanın bütün etkinliklerinin temelinde bulunan ilginin, *vita contemplativa*'nın merkezi ilgisiyle aynı olmadığı, ondan ne üstün ne de aşağı olduğu önvarsayımını taşımaktadır.

3

ÖLÜMSÜZLÜĞE KARŞI EBEDİYET

Bir yandan bu dünya işlerine her türden etkin katılımın öte yandan nihaî vargısı tefekkür olan saf düşüncenin birbirlerinden tamamen farklı iki merkezî insanî ilgi konusunu oluşturmaları, "düşünce insanları ile eylem insanlarının farklı yollar izlemeye başlamaların"dan,[16] yani Sokratik okulda siyasî düşüncenin ortaya çıkışından beridir şu ya da bu biçimde kendini duyurmaya başlamıştır. Ne var ki filozoflar, siyasetin doğası gereği insanın daha ulvî nitelikli etkinlikleri için bir alan oluşturmadığını keşfetmekle -kanıtlanabilir olmasa da

16 Bakın: F.M. Cornford, "Platon'un Devlet'i", *Unwritten Philosophy* (1950) içinde, s. 54; "Perikles'in ölümü ve Peloponnes Savaşı ile, düşünce insanları ile eylem insanları arasında bir yol ayrımına gelinmiş ve ayrılık gittikçe artarak Stoik bilgenin, kendi ülkesinin yurttaşı olmaktan çıkıp evrenin yurttaşı haline gelişiyle neticelenmiştir".

bu keşfin ilk kez Sokrates tarafından yapılmış olması mümkündür-, derhal, bilinene eklenecek yeni bir şey değil, polis'i yöneten ilkenin yerini alabilecek daha yüksek bir ilke bulmuş olduklarını düşündüler. Biraz yüzeysel olacak ama bu iki ilke arasındaki farklılığı, hatta belli ölçülerde birbiriyle çeliştiklerini göstermenin en kestirme yolu, ölümsüzlük ile ebediyet arasındaki ayrımı hatırlamak olacaktır.

Ölümsüzlük, zaman içinde kaim olmaktır; bu yeryüzü üzerinde ve bu dünya içinde, Yunanlıların anlayışına göre doğaya ve Olimpos'un tanrılarına tanınmış, fani olmayan hayattır. Sürekli yinelenegelen doğa yaşamı ile tanrıların yaşlanmayan ve bitmeyen hayatlarının oluşturduğu bu fonun önünde duran fani [ölümlü] insanlar, ölümsüz ama ebedi olmayan evrenin bu yegâne ölümlüleri, tanrılarının ölümsüz hayatlarıyla, ama ebedî bir tanrının hükmünden yoksun, yüzyüze geldiler. Herodot'a inanacak olursak bu ikisi arasındaki farklılık Yunanlıların kendileri ile ilgili anlayışlarını, filozofların kavramsal belirtikleştirmelerinden, dolayısıyla bu belirtikleştirmenin temelini oluşturan Yunanlıların ebedi olanla ilgili özgül deneyimlerinden önce celbetmiş görünüyor. Görünmez bir Tanrıya inanç ve ibadetin Asyatik biçimlerini ele alan Herodot açık bir şekilde; zaman, yaşam ve evren ötesi olan bu aşkın Tanrıyla (şimdi böyle derdik) karşılaştırıldığında, Yunan tanrılarının *anthropophyeis* olduklarından, insanla sadece aynı biçime değil aynı doğaya da sahip oldukarından sözetmektedir.[17] Yunanlıların ölümsüzlüğe duyduğu ilgi,

---

17 Herodot, Perslilerin "tanrılar hakkında hiçbir tahayyüllerinin bulunmadığı[nı], ne tapınakları[nın] ne de sunakları[nın]" olduğunu "böyle şeyler yapmayı da aptallık olarak gördükleri"ni anlattıktan sonra bu durumun, Perslilerin "Yunanlılar gibi, tanrıların *anthropophyeis*, insanla aynı hamurdan olduklarına (ya da tanrılarla insanların aynı doğaya sahip olduklarına diye ekleyebiliriz) inanmadıkları"nı gösterdiğini söyleyerek açıklamasını sürdürür. Yine Pindar'ın *Carmina Nemaca*'sına (vi.) bakın.

ölümlü insanların bireysel hayatlarını tamamen kuşatmış olan ölümsüz bir doğa ve ölümsüz tanrılarla ilgili deneyimlerinden ileri gelmekteydi. Herşeyin ölümsüz olduğu bir kosmosa kakılmış, gömülmüş olan ölümlülük hali, insanî varoluşun ayırıcı özelliği olmuştur. İnsanlar "ölümlü"dürler, varlıktaki yegâne ölümlü şeydirler; çünkü hayvanlardan farklı olarak mevcudiyetleri, ölümsüzlüğü sadece döllenme yoluyla garantilenmiş bir türün fertleri olmalarına dayanmaz.[18] İnsanların ölümlülüğü, doğumdan ölüme anlaşılır bir hayat hikâyesi olan bireysel bir yaşamın, biyolojik hayatın bir neticesi olmasında yatar. Bu bireysel yaşamı diğer bütün şeylerden ayıran, tam söylersek biyolojik yaşamın dairesel hareketini içinden kesen doğrusal bir hareket çizgisidir. Ölümlülük budur; eğer çevrimlerini tamamlarlarsa herşeyin dairesel bir düzende hareket ettiği bir evrende, doğrusal bir hat boyunca hareket ediyor olmak.

Ölümlülerin görevi ve gizil büyüklükleri, varolmalarını hakettirecek, bu sonsuzluk içinde hiç olmazsa bir ölçüde kendilerini evlerinde duyumsayacakları birşeyler -işler, edimler, sözler-[19] ortaya koyabilme yeteneklerinde yatar; ölümlülerin, kendileri dışında herşeyin ölümsüz olduğu bir

---

18 Bakın Ps. Aristo *Economics* 1343b24; Doğa, tekerrür (*periodos*) yoluyla türün sonsuzluğunu garantiler, ama bireyin sonsuzluğunu garantilemesi mümkün değildir. Aynı düşünceye *On the Soul* 415b13'de rastlamaktayız; "Canlılar için yaşam, varolmaktır".

19 Yunancada "iş" ile "edim" kelimeleri arasında bir ayrım yapılmaz; yeterince devamlılık arzediyor ve hatırlanacak kadar da azametli iseler her ikisine de *erga* denmektedir. Ne zaman ki filozoflar, ya da daha ziyade sofistler "sonsuz ayrımlar"da bulunmaya, yapmak ile eylemeyi (*poiein* ile *prattein*) birbirinden ayırmaya başladılar, bu fiillerin isim halleri olan *poiemata* ile *pragmata* daha yaygın bir şekilde kullanılmaya başlandı. Homer, Platon'da (Platon, *Charmides* s. 163'e bakın) "insanî meseleler"i en iyi ifade eden ve zahmet ile boşunalık gibi anlamsal bağlaşıkları olan *pragmata* kelimesini bilmiyordu. Herodot'ta da *pragmata* kelimesinin aynı anlamsal bağlaşıklara sahip olması mümkündür (örneğin karşılaştırın i. 155).

kosmosta kendilerine bir yer bulmaları ürettikleriyle mümkün olabilirdi. Ölümsüz edimlerde bulunma kapasiteleri ve arkalarında silinmez izler bırakma yetenekleri ile insanlar, bireysel olarak ölümlü olmalarına rağmen kendilerini ölümsüz kılabilir, "ilâhi" bir doğadan olduklarını gösterebilir, kanıtlayabilirlerdi. İnsan ile hayvan arasındaki ayrım, bir tür olarak insanın kendi içinden kurulur; yalnızca en iyi olan, sürekli olarak en iyi ol-mak/duğunu (*aristeuein* [ya da *aristos*], başka hiçbir dilde dengi olmayan bir fiil) kanıtlayan ve "ölümsüz bir namı, fani işlere yeğleyen"dir gerçek anlamda insan; doğanın onlara vereceği zevklerle yetinenler hayvanlar gibi yaşar ve ölürler. Heraklit de bu kanıdaydı;[20] Sokrat sonrası filozoflarda ise bu kanaatin bir dengine rastlamak hemen hiç mümkün olmayacaktır.

Ebediyeti ise, tamamıyla metafizik bir düşüncenin gerçek merkezi olarak Sokrates'in mi yoksa Platon'un mu keşfetmiş olduğu konumuz açısından pek büyük bir önem taşımıyor. Ama büyük düşünürler arasında sadece -pek çok bakımdan olduğu gibi burada da rakipsiz olan- Sokrates'in düşüncelerini kâğıda dökme konusunda asla titizlenmediği düşünülecek olursa ibrenin Sokrates'ten yana ağır bastığı söylenebilir; çünkü açıktır ki bir düşünür kendini ebediyet meselesine ne kadar kaptırmış olursa olsun, düşüncelerini yazmaya oturduğunda aslında ebediyet sorunuyla olan alâkasını kesmekte ve dikkatini düşüncelerinden bazı izler bırakmaya çevirmektedir. Sokrates *vita activa*'ya dalmış ve onun süreklilik [kazandırma] tarzını ve potansiyel ölümsüzlüğü seçmiştir. Kesin olan tek bir şey varsa o da ebediyet ile filozofun yaşamına olan ilginin sadece Platon'da, yurttaşın yaşam tarzıyla, *bios politikos*'la, ölümsüzlük arayışıyla kaçınılmaz olarak çelişkili ve çatışmalı olarak gö-

---

20 Heraklit, fragman. B29 (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [4. baskı, 1922]).

ründüğüdür. Platon'da *arrheton* ("dillendirilemeyen"), Aristo'da *aneu logou* ("söz-süz") olarak tanımlanan, daha sonraları da paradoksal *unne stans* ("burada olmak") tabiriyle karşılanan, filozofun ebediyetle olan deneyimi; filozofun [Platon kastedilmiyor ç.n.], onu hemşehrilerine bağlayan boyunduruktan kendini kurtararak mağarayı tam bir "tek (il)lik" halinde, yani eşliksiz ve müridsiz terkettiği Platon'un *Republic*'indeki Mağara meselinden bildiğimiz gibi, olsa olsa insanî meselelerin oluşturduğu bir alanın ötesinde ve insan çoğulluğunun dışında vaki olabilirdi.

Siyaseten söylersek, eğer ölmek "insanlar arasında olmaktan çıkmak" anlamına geliyorsa, ebediyetle olan deneyim de ölmenin bir şekliydi; onu gerçek ölümden ayıran tek şey son olmayışındaydı, çünkü hiçbir canlı varlık gerçek ölümü belli bir zaman zarfında sürdüremez. Ortaçağ düşüncesinde *vita contemplativa*'yı *vita activa*'dan ayıran da kesinlikle budur.[21] Ancak belirleyici olan şu ki, ölümsüzlükte yaşantılananın tam tersi olan ebediyet deneyiminin karşılık geldiği hiçbir etkinlik türü bulunmadığı gibi, ne olursa olsun herhangi bir etkinliğe de tahvil edilebilmesi mümkün değildir; çünkü kişinin kendi içinde kelimelerle süregelmekte olan düşünme faaliyetinin bile onu anlatmakta yetersiz kalacağı, bu deneyimi kesintiye uğratmaktan ve iğfal etmekten başkaca bir işe yaramayacağı açıktır.

Theoria ya da "tefekkür", çok çok ölümsüzlüğe yorulabilecek diğer bütün nüfuzlu tutumlardan farklı olarak ebediyet deneyimine verilen addır. Filozofların ebediyeti keşfetmelerinde, ola ki polis'in ölümsüzlük ya da hatta kalıcılık açısından bir talih olup olmadığı konusunda duydukları son derece haklı

---

21 Atıf Hobbes'adır, *Leviathan*, Kısım I, bölüm 13. (Yapı Kredi Yayınları, çev. Semih Lim).

şüphelerin de yardımı olmuş olsun ve yine ola ki bu keşfin şoku, filozofların, aksi halde bu sayede Antik-kent devleti ile onu esinleyen din ile açıktan bir zıtlaşmaya girecekleri kesin ölümsüzlük peşindekilere gurur ve kibirle tepeden bakamayacakları kadar ezici olmuş olsun; yine de ebediyetin, ölümsüzlüğe karşı beslenen her türden özlemin üzerinde sağladığı nihai zaferin müsebbibi, felsefî düşünce değildir. Roma İmparatorluğunun çöküşü, ölümlülerin elinden çıkma hiçbir işin ölümsüz olamayacağını açık biçimde göstermiştir. Buna, onun yerini ezelî bir bireysel hayatın aldığını müjdeleyen, Batı insanlığına has bir din olarak Hıristiyanlığın doğuşu eşlik etmiştir. İkisi birlikte, bu dünyada ölümsüzlük arayan her çabayı abes ve gereksiz bir duruma sokmuşlar; ve *vita activa* ile *bios politikos*'u tefekkürün beslemeleri haline getirmeyi öylesine iyi başarmışlardır ki, modern çağda sekülerin yükselişi ve bunun doğal sonucu olarak eylem ile tefekkür arasındaki hiyerarşinin tersine dönmesi bile, *vita activa*'dan doğmuş olan ve onun merkezini oluşturan ölümsüzlük arayışını unutulmaktan korumaya yetmemiştir.

II. *Kamu ve Özel Alan*

4

İNSAN: TOPLUMSAL [BİR HAYVAN] MI YOKSA SİYASÎ BİR HAYVAN MI?

Vita activa, [yani] etkin olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insanî yaşam, köklerini her zaman, asla terkedemeyeceği veya tümüyle aşamayacağı bir insanlar ve insan yapısı şeyler dünyasından alır. Şeyler ve insanlar insanın her tür etkinliği için bir çevre oluştururlar; aksi halde bu etkinlikler yardamsız, ayakları havada kalırlardı. Ancak bu çevre de, içine doğduğumuz bu dünya da, imal edilmiş şeylerde olduğu gibi, onu üreten; toprağın ıslahında olduğu gibi, ona bakan, işleyen; siyasî teşekkülde olduğu gibi, örgütlenme aracılığıyla onu kurumsallaştıran/yerleşikleştiren insan etkinliği olmadan varolamazdı. Hiçbir insan hayatı, hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin hayatı da dahil, başka insanların bulunuşuna doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan varolamaz. İnsanların birlikte yaşıyor olmaları gerçeği bütün

insanî etkinliklerin koşuludur, ama insan toplumu dışında tahayyülü bile mümkün olmayan yegâne insanî etkinlik eylemdir. [Çünkü, örneğin] tam bir yalnızlık halinde çalışan bir varlık insan değil, kelimenin en kesin anlamıyla bir *animal laborans* da olsa, emek etkinliği başkalarının bulunuşunu gerektirmez. Sadece kendisinin yaşayacağı bir dünya kurmak için çalışan, üreten, imar eden insan belki bir *homo faber* değildir ama yine de bir imalatçıdır; onu insan kılan niteliği kaybetmiş, daha ziyade -kuşkusuz Yaratıcı [tanrı] anlamında değil, Platon'un mitlerinden birinde anlattığı ilâhi *demiurge* anlamında- tanrılaşmıştır. Sadece eylem insana has bir ayrıcalıktır; ne bir hayvan ne de bir tanrı buna ehildir[1] ve tamamıyla başkalarının şaşmaz bulunuşuna bağımlı olan sadece eylemdir. Eylem ile birlikte olmak arasında mevcut bu özel ilişki, Aristo'nun *zoon politikon*'unun, önceleri Seneca'da da görülen sonraları Thomas Aquinas aracılığıyla standartlaşacak olan (*homo est naturaliter politicas, id est, socialis*; insan doğası gereği siyasal, yani toplumsaldır) *animal socialis* [toplumsal hayvan] olarak çevrilişini ilk bakışta tamamen haklı kılıyormuş

---

1 Homerik tanrıların sadece insanlar nazarında, sadece insanlar sözkonusu olduğunda eylemde bulunmaları, onları uzaktan yönetiyor veya işlerine karışıyor olmaları son derece çarpıcı bir durumdur. Tanrılar arasındaki çatışma ve çekişmeler bile esas olarak insanî işlerdeki hisselerinden veya ölümlüler arasında birbirleriyle çekişen tarafları tutmalarından kaynaklanıyor gibidir. Dolayısıyla ortaya insanlar ile tanrıların birlikte eyledikleri bir hikâye çıkmaktadır ama, kararlar Olimpos'taki tanrılar meclisinde alınıyor olduğunda bile sahneyi ölümlüler kurmaktadır. *Homeric erg' andron te theon* te (*Odyssey* i. 338) böyle bir "iş-birliği"ne işaret ediliyor kanısındayım: ozanların şarkılarında, tanrıların hikâyeleri ile insanların hikâyeleri değil, tanrıların ve insanların edimlerine dair hikâyeler anlatılır. Aynı şekilde Hesiod'un *Theogony*'si tanrıların işleriyle değil dünyanın yaratılışıyla ilgilidir (116); o nedenle (sürekli olarak tekrar eden) dünyaya getirmek ve can vermek yoluyla şeylerin nasıl olduklarını anlatır. İlham Perisi'nin [Musa]* hizmetindeki Ozan "eskinin insanları ile mübarek tanrıların muhteşem edimlerini" anlatır şarkılarında (karşılaştırın 97), ama görebildiğim kadarıyla [sadece] tanrıların yaptığı muhteşem işler hakkında hiçbir yerde tek satır yoktur.

(*) Bknz, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, çev. Azra Erhat. -ç.n.

gibi görünmektedir.[2] Toplumsal olanın siyasal olanı bu bilinçdışı ikamesi, herhangi bir gelişkin teoriden çok daha fazla bir biçimde, Yunanlıların siyaset hakkındaki özgün anlayışlarının ne derece yitirilmiş olduğunu gösterir. Bu nedenle "social" [toplumsal] kelimesinin köken bakımından Romalı oluşu ile Yunan dili ve düşüncesinde hiçbir dengenin bulunmayışı belirleyici olmamakla birlikte yine de anlamlıdır. Ancak *societas* kelimesinin Latince anlamı kök bakımından sınırlı olmakla birlikte açık bir siyasî anlama da sahiptir; insanların başkalarını yönetmek veya bir suç işlemek üzere örgütlenmelerinde olduğu gibi, insanlar arasında özel bir amaç çerçevesinde kurulan bir ittifakı ifade etmekteydi.[3] "Toplum" [social] kelimesinin aslî bir insanî durum genel anlamını edinmeye başlaması, sonraları *societas generis humani*, "insan cinsi toplumu" düşüncesiyle olmuştur.[4] Aristo ile Platon insanın, insanların oluşturduğu bir topluluğun dışında yaşayamayacağı gerçeğinden ne bihaberdiler ne de ona karşı ilgisizdiler, ama bu durumu, insana özgü nitelikler arasında saymıyorlardı. Aksine, bunu insan yaşamının hayvan yaşamı ile ortak olarak paylaştığı bir durum olarak görüyor ve sadece bu nedenle aslen insanî olamayacağını düşünüyorlardı. İnsan

---

2 Alıntı, Aquinas'ın Taurinian baskısındaki (1922) *Index Rerum*'dan. "*Politicus*" kelimesi metinde yer almamaktadır ama, *Summa theologica* i. 96.4; ii.2.109.3.'dan da görülebileceği gibi, *Index*, Thomas'ın ne kastettiğini doğru bir şekilde özetlemektedir.

3 Livius'da *Societas regni*, Cornelius Nepos'da *societas sceleris*. Böyle bir ittifak iş amaçları açısından da yapılabilirdi ve Aquinas bile işadamları arasında "gerçek bir *societas*'ın -cemiyetin-" sadece "yatırımcının bizzat riski paylaştığı" yani ortaklığın gerçek anlamda bir ittifak olduğu noktada mevcut olabileceğini söyler. (bakın; W.J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* [1931], s. 419)

4 "Man-kind" kelimesini burada ve bundan sonra, insanların mevcut toplamını özetleyici bir ifade olan "mankind"dan ayrı olarak insan türüne işaret etmek için kullanıyorum. (Arendt'in uyarısı dikkate alınarak çeviride "man-kind"ı karşılamak üzere "insan cinsi" kavramı kullanılacaktır).

türünün doğal, yalın toplumsal biraradalığı, öteki hayvan yaşamı biçimleri için olduğu gibi insan-hayvan için de değişmez olan biyolojik yaşam gereklerinin bize vazettiği bir sınırlama olarak görülmekteydi.

Yunan düşüncesine göre insanın siyaseten örgütlenebilir oluşu, merkezinde evin *(oikia)* ve ailenin yeraldığı bu doğal birlikten sadece farklı olmakla kalmaz, onunla doğrudan bir karşıtlık içine girer. Kent-devletinin doğuşu, insanın/erkeğin "özel yaşamına ikinci bir yaşam tarzını, kendi *bios politikos*'unu" kattığı anlamına geliyordu. "Şimdi her yurttaş iki varoluş düzenine attir; ve yaşamında, kendinin olan *(idion)* ile kamusal olan *(koinon)* arasında keskin bir ayrım ortaya çıkmıştır".[5] Bu sadece Aristo'nun kanaati veya teorisi değil, basit bir tarihsel gerçekti; polis'in kurulmasından önce akrabalık esasına göre örgütlenmiş *phratria* ve *phyle* gibi bütün birimler ortadan kaldırılmıştı.[6]

---

5 Werner Jaeger, *Paideia* (1945), III, 111.

6 *Ancient City*'nin (derleyen Anchor; 1956) Giriş kısmında belirtildiği üzere Fustel de Coulanges'ın başlıca tezi, Antik aile örgütü ile Antik kent-devletine "aynı din"in şekil verdiğini tanıtlamaktan ibaretse de, Coulanges defalarca, aile dinine dayanan *gens* rejimi ile kent rejiminin "... reel olarak iki antagonistik yönetim biçimi olduklan"ndan sözetmektedir. "...[aksi halde] ya kentin *varlığını* sürdürmesi mümkün olamazdı ya da kent zaman içerisinde aileyi parçalamak durumunda kalırdı" (s. 252) Bana öyle geliyor ki bu hacimli kitaptaki sözkonusu çelişkinin nedeni, Coulanges'in Roma ve Yunan kent-devletlerini birlikte ele almaya çalışmasında yatmaktadır; Vesta kültü[nün] "Yunanistan'da çok erken bir tarihte zayıflamaya başladı[ğını]... ama Roma'da gücünden asla bir şey yitirmedi"ğini (s. 146) kabul etmekle birlikte, kanıt ve kategorilerinde esas olarak Roma kurumlarına ve siyasi hissiyatına dayanmaktadır. Yunanistan'da, hane ile kent arasındaki mesafe Roma'nınkinden çok daha derin olmakla kalmaz; üstelik Olimpos dini, Homer'in dini ile kent-devlet, sadece Yunanistan'da eski aile ve ev dininden ayrı ve üstündü. Ocak [aile] tanrısı Vesta, Roma'nın birleşmesi ve ikinci kez kurulmasından sonra "kent ocağı"nın koruyucusu ve resmî, siyasî kültün bir parçası haline gelirken, adına ilk kez Homer'e bilinçli bir şekilde karşı çıkarak ocak ile ev hayatı hakkında övgü dolu sözler eden yegâne Yunanlı şair Hesiod'da rastladığımız Yunanlı meslektaşı Hestia, polisin resmî dininde Olimpos'un oniki tanrılık meclisindeki yerini Dionysos'a bırakmak zorunda kalmıştı (bakın Mommsen, Römische Geschichte [5. baskı], Kitap I, bölüm 12 ve Robert Graves, *The Greek Myths* [1955], 27.k).

İnsan topluluklarında zorunlu ve mevcut bütün etkinlikler arasında yalnızca ikisinin, yani salt zorunlu ve yararlı olan her şeyin kesin bir şekilde dışarda bırakıldığı beşerî meselcler (Platon'un adlandırdığı şekilde *ta ton anthropon pragmata)* alanından doğan eylem *(praxis)* ile konuşmanın/sözün *(lexis),* Aristo'nun *bios politikos* dediği şeyi oluşturduğu düşünülüyor ve siyasî addediliyordu.

İnsanların bütün yaşamlarını siyasî alanda, eylem ve konuşma halinde geçirebilmelerinin ancak kent-devletinin kuruluşuyla mümkün olduğu açıksa da, bu iki insanî vasfın birbirlerini gerektirdikleri ve her şeyden daha üstün oldukları kanaati polis'ten önce de vardı ve Sokrat öncesi düşüncede bulunmaktaydı. Homeros'un Aşil'inin kerameti, "büyük işler yapan ve büyük sözler eden" biri olarak görüldüğünde anlaşılabilir ancak.[7] Modern anlıktan farklı olarak, sözlerin büyük olarak görülmelerinin nedeni büyük fikirler dile getiriyor olmaları değildi; aksine Antigone'un son satırlarından da göreceğimiz gibi büyük sözlerin mağrurun sert darbelerini boşa çıkartmak (ya da gerisin geri yollamak) ve [ona] geç yaşında haddini bildirmek gibi bir vasfı vardı.[8] Düşünce sözün yanında ikincildi,

---

7 Bu pasaj Phoenix'in konuşmasında yeralmaktadır, *Ilyada,* ix. 443. Burada savaş ile, insanların temayüz edebilecekleri *agora*'dan, kamusal toplantıdan sözedildiği kesindir. Tam çevirisi şöyledir; "onun için [baban] yolladıydı yanında beni ...olasın diye iyi konuşan, iyi işler başaran" [Azra Erhat-A. Kadir çevirisinden] *mython te rheter emenai prektera te ergon).*

8 *Antigone*'un son satırlarının (1350-54) tam çevrisi şöyledir; "kavgacı hamlelere cevaben edilen büyük sözlerin hikmeti/geç yaşında sonunda öğretecek ona düşünmeyi". Bu satırların içeriği modern anlığımıza bir bilmece gibi gelir, o yüzden çevirirken buradaki yalın anlamı da verecek pek kimse çıkmaz. Hölderlin'in çevirisi bu konuda bir istisnadır: "Büyük bakışlar ama/ki yüksek omuzların vurduğu darbelerin mukabelesi/Yaşlılıkta öğrettiler, düşünmeyi." Plutarch'ın aktardığı bir anekdot çok alt düzeyde de olsa eylemek ile konuşmak arasındaki bağı gösterebilir. Adamın biri Demosthenes'e yaklaşarak, yediği korkunç dayağı anlatmış. "Ama" demiş Demosthenes "hiç acı çekmiş gibi görünmüyorsun". Bunun üzerine adam sesini yükseltip adeta bağırarak "hiç acı çekmemiş miyim?" der. Demosthenes

ama söz ile eylem aynı mertebeden ve aynı cinsten görülmekte, birbirlerine eş koşulmaktaydılar. Özgün olarak bu, kelimelerle yapılanın şiddet alanı dışında kaldığı için en siyasî eylem olduğu anlamına gelmez. Kastedilen çok daha özsel bir şeydir; eylem, aktardıkları malûmattan, ya da iletişmekten tamamen ayrı olarak doğru zamanda doğru kelimeler bulmaktır. Halis şiddet, suskunluktur ve işte bu nedenle yalnızca şiddet asla "büyük" olamaz. Savaş sanatı ile konuşmanın *(rhetoric)* siyasî eğitimin iki aslî konusu olarak boy gösterdikleri Antikite'nin nispeten geç dönemlerinde bile bu gelişmenin esin kaynağı polis-öncesi o eski deneyim ve gelenekti, ve hep ona bağlı kaldı.

Eylem ile konuşmanın birbirlerinden ayrılarak gittikçe daha bağımsız etkinlikler haline gelmeleri, şimdiye kadarki bütün siyasî yapıların en konuşkanı olduğu söylenen (ki bu niteleme hiç de mesnetsiz değildir) polis'in hatta daha çok polis'ten doğan siyaset felsefesinin bir ürünüdür. Vurgu eylemden konuşmaya, olana veya olacaklara yanıt vermenin, karşılıkta bulunmanın, [boy] ölçüştürmenin insana özgü üslubu/tarzı olmaktan ziyade bir ikna aracı olarak konuşmaya kaydı.[9] Siyasî olmak, bir polis'te yaşamak, kararların zor ve şiddet kullanılarak değil, kelimeler ve ikna yoluyla alınması anlamına geldi. Yunanlıların anlayışına göre, insanlara karşı şiddet kullanmak, iknadan ziyade buyurmak, polisin dışındaki

---

de "işte şimdi yaralı ve acı çeken birinin sesini duyuyorum" diye cevap verir. (*Lives*, "Demosthenes"). Bizlerin, düşünceleri kelimelerle anlatma anlayışımızla hiçbir ilgisi olmayan, konuşmak ile düşünmek arasındaki bu Antik bağın izleri bugünkü Çiçerocu *ratio et oratio* [akıl ve söz] ibaresinde bulunabilir.

9 Politikacılara "*rhetor*" (hatip), retoriğe de, felsefî konuşma sanatı olan diyalektikten ayrı olarak, Aristo'nun ikna sanatı olarak tanımladığı, kamu önünde konuşma sanatı denmesi bu gelişmeye işaret eder (bakın; *Rhetoric* 1354a 12 ve devamı; 1355b25 ve devamı). (Bu ayrım Platon'dan kaynaklanmaktadır, *Gorgias* 448). Yunanlıların, Teblilerin düşüşünü askeri eğitimi teşvik yönünde retoriği ihmal etmiş olmalarına yoran kanaatlerini bu anlamda almamız gerekir. (Bakın Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, derleyen Kroener, III, 190).

hayata, evin reisinin rızasız, despotik ehliyetlerle yönettiği ev ve aile hayatına; ya da despotizmleri ekseriyetle hanenin örgütlenişine benzetilen Asya'nın barbar imparatorluklarındaki hayata ait, insanlarla siyaset öncesi uğraşma biçimleriydi.

Aristo'nun *zoon politikon* olarak tanımladığı insan, hanede varolan doğal birlikle ilgisiz olmakla kalmaz, buna *zoon logon ekhon* ("konuşmaya muktedir bir varlık") olarak yaptığı ikinci insan tanımı eklenmeden tam olarak anlaşılamayacak bir karşıtlık da gösterir. Bu terimin Latince çevirisi olan *animal rationale*'ın [akıllı hayvan], temelden bir yanlış anlamanın mevcudiyeti bakımından, "toplumsal hayvan" teriminden aşağı kalır yanı yoktur. Aristo'nun niyeti ne genelde insanı tanımlamak ne de insanın, ona göre *logos* yani söz ya da akıl değil *nous* yani aslî niteliği söze dökülmesi mümkünsüz bir içeriği olmak gibi bir aslî özellik taşıyan en yüksek vasfı olarak tefekkürü göstermekti.[10] Bu en bilinen iki tanımında da Aristo sadece polis'te geçerli olan insan ve siyasî yaşam tarzı hakkındaki kanaati özetlemiştir; bu kanaate göre polis'in dışındaki herkes -köleler ve barbarlar- konuşma melekesinden değil kuşkusuz, ama yalnızca konuşmanın anlamlı hale getirdiği ve yurttaşların asıl ilgisini [birbirleriyle konuşmanın] oluşturduğu bir yaşam tarzından yoksun, *aneu logou* [akıl-sız, akıldan yoksun; hesabını veremeyecek biçimde yaşayan] idiler.

"Siyasal"ın "toplumsal" olarak çevrilmesinde kendini gösteren bu derin yanlış anlama belki de en açık biçimiyle Aquinalı Thomas'ın hane yönetimiyle siyasî egemenliği karşılaştırdığı bir değerlendirmesinde görülmektedir: iktidarının kralınki kadar "eksiksiz" olmadığını eklemekle birlikte Aquinas hane reisi ile bir krallığın başı arasında belli bir benzerlik bulmaktadır.[11] [Oysa ki] Sadece Yunanistan'da ve

---

10 *Nicomachean Ethics* 1142a25 ve 1178a6 ve devamında.

11 Aquinas, *age.* ii.2. 50. 3.

polis'te değil Garplı antikitenin bütününde bir tiranın iktidarının, kölelerinin ve ailesinin oluşturduğu haneyi yöneten *paterfamilias*'ın, *dominus*'un iktidarından daha az, daha "eksik" olduğu kanıt gerektirmeyecek kadar açık bir şeydi. Bunun nedeni kent yöneticisinin iktidarının, hane reislerinin birleşmiş ortak güçlerince denetleniyor ve dengeleniyor oluşunda değil, hakkıyla söylersek mutlak, rızasız yönetim ile siyasî alanın birbirlerini karşılıklı olarak dıştalıyor oluşlarında yatıyordu.[12]

12 Dolayısıyla *dominus* ile *paterfamilias* terimleri, *servus* ve *familiaris* terimleri gibi eşanlamlıdır: *Dominum patrem familiae appellaverunt; servos... familiares* [Efendiye "ailenin babası" diyorlardı, köleye de .... eve ait] (*Seneca Epistolae* 47. 12). Roma imparatorları *dominus* ünvanını benimsediklerinde eski Roma yurttaş özgürlüğü de ortadan kalktı, "ce nom, qu'Auguste et que Tibere encore, repoussaient comme une malédiction et une injure" [Augustus ve Tiberus'un bir küfür ve beddua gibi reddettikleri bu isim...] (H. Wallon, *Historie de l'esclavage dans l'antiquité*, [1847], III, 21).

5

POLİS VE HANE

Siyasal ve toplumsal alanlara ilişkin yanlış anlamalar ve bu alanların birbirleriyle eşitlenmeleri, Yunanca terimlerin Latinceye çevrilerek Roma-Hıristiyan düşüncesine uyarlanmalarına kadar uzanıyor olmakla birlikte işi daha da içinden çıkılmaz yapan, toplum kelimesine dair modern anlayış ile bu kelimenin modern kullanımları olmuştur. Yaşamın özel ve kamu alanları arasındaki ayrım, en azından Antik kent-devletinin ortaya çıkışından beridir ayrı, uzak kendilikler olarak varolmuş bulunan hane ile siyasî alanlara karşılık gelmektedir; ama ne özel ne de kamusal nitelikte olan toplumsal alanın tezahürü, tam söylersek, kökeni modern çağın doğuşuna dayanan ve siyasî biçimini milli-devlet'de bulan görece yeni bir görüngüdür.

Bizi bu bağlamda ilgilendiren, kamu alanı ile özel alan, polis sahası ile hane ve aile sahaları ve son olarak ortak bir dünyayla

ilgili etkinlikler ile yaşamın idamesiyle ilgili etkinlikler arasında, bütün Antik siyasî düşüncesinin kendinden apaçık ve aksiyomatik nitelikteki kesin bölümlenişini, sözkonusu gelişmeden ötürü [artık] anlamakta çektiğimiz olağanüstü güçlüktür. Bizler halkların ve siyasî toplulukların teşekkülünü, gündelik işlerin devasa, millet çapında bir hanenin/evin idaresi şeklinde halledildiği bir aile imgesi içinden gördüğümüzden, sözkonusu ayırım çizgisi tümüyle bulanıklaşmaktadır. Bu gelişmeye karşılık gelen bilimsel düşünce artık siyaset bilimi değil; tümü de "toplum" adını verdiğimiz, siyasî örgütlenme biçimine de "millet"[13] denilen bir süper-insanlık ailesi sureti içinde ekonomik olarak örgütlenmiş aileler topluluğunu, "kollektif ev idaresi"nin[14] bir türünü ifade eden "millî ekonomi" ya da "toplumsal ekonomi" veya *Volkswirtschaft*'tır [millî ekonomi -Alm]. O nedenle, bu konularla ilgili Antik Yunan düşüncesine göre tam da "siyasal ekonomi" tabirinin daha kendi içinde çelişkili olacağı aklımıza bile gelmiyor; "ekonomik" yani bireyin hayatı ve türün bekasıyla ilgili olan, tanımı gereği siyasî-olmayandır, yani haneye ait bir meseledir.[15]

---

13 Bu, millî devlet ile toplumun, aile ile hanenin klasik Antikite'de rastlanmayan bir öneme sahip olduğu feodalizm ve Ortaçağ krallığından doğup geliştiğini inkâr etmek anlamına gelmez. Ancak farklılık belirgindir. Feodal yapıda aileler ve haneler neredeyse birbirlerinden karşılıklı olarak bağımsızdırlar, öyle ki belli bir teritoryal mıntıkayı temsil eden ve feodal lordlara *primus inter pares* [eşitler arasında birinci] sıfatıyla hükmeden krallık hanesi [bile] mutlak hakîm gibi bir ailenin reisi olduğu iddiasında bulunmamaktaydı. Ortaçağ "ulus"u ailelerden oluşan bir topluluktu; mensupları kendilerini bütün ulusu kapsayan tek bir ailenin fertleri olarak görmüyorlardı.

14 Gunnar Myrdal'a göre (*The Political Element in the Development of Economist Theory* [1953], s. xl) "Toplumsal ekonomi ve kollektif ev idaresi (*Volkswirtschaft*) düşüncesi, en başından beri ekonomi bilimine nüfuzetmiş olan siyasî spekülasyonun billurlaştığı üç ana odak"tan biridir.

15 Bu ayrım Aristo'nun, hanc örgütlenmesinin tekadamlı despotik yönetiminin polis'in tamamıyla farklı yapısıyla karşıtlaştırıldığı *Economics*'inin ilk paragraflarında son derece açıktır.

Tarihsel bakımdan, kent devleti ile kamu alanının, aile ile hanenin özel alanı pahasına ortaya çıkmış olmaları son derece mümkündür.[16] Ancak klasik Yunan'da Antik Roma'dan daha az telâffuz edilmiş olmakla birlikte, ocağın eski kutsallığı hiçbir zaman tümüyle kaybolmadı. Polis'i yurttaşlarının özel yaşamlarını ihlâlden alıkoyan ve mülkiyeti kuşatan sınırları kutsal addederek korumasını sağlayan şey bizim anladığımız anlamda özel mülkiyete saygı değil, dünya içinde bîhakkın kendisine ait bir yeri olmayan evsiz bir insanın dünya meselelerine/işlerine katılamayacak olmasıydı.[17] Siyasî projelerinde özel mülkiyetin kaldırılmasını ve kamu yaşamının, özel yaşamın tümünü ilhak edecek kertede genişetilmesini öngören Platon bile bir malikâne [estate] ile diğeri arasındaki sınırların tanrısal koruyucusu Zeis Herkeios'dan büyük bir saygıyla sözetmekte ve bu [kutsal] sınırları *horoi* [dokunulmaz]* diye adlandırmakta bir çelişki görmemektedir.[18] Hanenin ayırdedici özelliği, insanların burada istek ve ihtiyaçların güdümünde birarada yaşıyor olmalarındaydı. Bu bizzat ya-

---

16 Atinalılarda bu dönüm noktasını Solon yasalarında bulmak mümkündür. Coulanges, haklı olarak ebeveynlere bakmayı bir evlâtlık görevi sayan Atina yasalarında, paternal gücün yokoluşuna dair ipuçlarını görmektedir (*Age.*, ss. 315-16). Ancak paternal güç, ailenin bireysel ferdi uğruna değil, sadece kentin çıkarlarıyla çatışmaya girdiğinde sınırlanır. o yüzden bütün Antikite'de çocukların satılması ve [istenmeyen] bebeklerin terkedilmesi işi sürüp gitti (bakın R.H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire* [1928], s. 8: "*patria potestas'daki* [Baba egemenliği] öteki haklar tedavülden kalktı ama [istenmeyen çocukları] terketme hakkı MS. 374'e kadar yasaksız sürdü").

17 Topraklarının tartışmasız mutlak sahibi olmalarına rağmen yurttaşlarını yasayla hasatlarını paylaşmaya ve ortak olarak tüketmeye mecbur eden Yunan kentlerinin varlığı, sözkonusu ayrını açısından ilgi çekicidir. Coulanges (*age.* s. 61) bu yasanın "mustesna bir çelişki" olduğunu belirtir; oysa bu iki mülkiyet tipinin Antik anlayışta ortak hiçbir yanı olmadığından bir çelişki de sözkonusu değildir.

(*) Hora'lar için bkz. Mitoloji Sözlüğü, Azra Erhat, s. 146. Ayrıca bu kitabın 96. sayfasına bakın -ç.n.

18 Bakın *Laws* 842.

şamın bir zorlamasıydı, zira bireyin yaşamını sürdürmesi ve türün bekası başkalarının ortaklığını/eşliğini gerektiriyordu -Plutarch'a göre *penates*, hane tanrıları, "bize can veren ve rızkımızı sağlayan tanrılardı".[19] Bireysel maişetin temini erkeğin görevi olunca kadına da türün devamını sağlama görevinin düşeceği açıktı. Bu iki doğal işlev de, erkeğin yiyecek sağlayıcı emeği ile kadının doğurucu emeği de, aynı yaşamsal aciliyetin konusuydu. O nedenle hanedeki doğal topluluk zorunluluğun eseriydi ve bu doğal toplulukta yerine getirilen bütün etkinliklere zorunluluk hakimdi. Oysa polis alanı özgürlük sahasıydı ve eğer bu iki alan [hane ile polis] arasında bir ilişkiden sözedilecekse doğal olarak bu şöyle bir ilişki olacaktı: polisin özgürlüğünün koşulu, hanede yaşam zorunluluklarına hakim [efendi] olmaktan geçer. Siyasetin hiçbir durumda toplumu -Ortaçağdaki gibi bir inananlar toplumunu veya Locke'da olduğu gibi mülksahipleri toplumunu ya da Hobbes'un acımasız bir edinim sürecine batmış toplumunu veya Marx'taki üreticiler toplumunu veya zamanımızın iş sahipleri toplumunu ya da sosyalist ve komünist ülkelerdeki gibi bir emekçiler toplumunu- korumanın yalnızca bir aracı olması mümkün değildi. Bütün bu örneklerde toplumun özgürlüğü, siyasî otoritenin engellenmesini gerektirmektedir; bu engellemeyi haklı kılan, özgürlüğün toplumsal alanda konumlandırılmış olmasıdır. Zor ya da şiddet de yönetimin tekeline verilir.

---

19 Coulanges'den aktarılmıştır, age., s. 96. Plutarch'a yapılan gönderme *Quaestiones Romanae* 51'de bulunmaktadır. Tuhaf olan o ki, Coulanges'ın Yunan ve Roma dinindeki yeraltı tanrılarını tek yanlı olarak öne çıkartışı, bu tanrıların salt ölüm tanrıları olmadığı ve bu kültün yalnızca bir "ölüm kültü" olmadığı, ilk zamanların bu dünyayla kayıtlı diminin aynı sürecin iki veçhesi olarak ölümün de yaşamın da hizmetinde olduğu gerçeğini gözlerden saklamıştır. Yaşam yerden gelir ve yine yere döner; doğum ve ölüm, yeraltı tanrılarının hükmü altında bulunan aynı biyolojik yaşamın iki farklı evresinden başka bir şey değildir.

Polis yaşamına ne kadar karşı çıksalar da bütün Yunan filozofları özgürlüğün münhasıran siyasî alanda yeraldığını, zorunluluğun da aslen özel haneye özgü siyaset öncesi bir görüngü olduğunu ve zorunluluğun hakimi olmanın (örneğin kölelerin yönetilmesinde) ve özgür olmanın yegâne araçları olduklarından zor ile şiddetin bu alanda haklılık taşıdıklarını sorgusuz sualsiz kabul ederlerdi. Bütün insanlar zorunluluğa tabi olduklarından başkalarına karşı şiddet kullanmaya hakları vardır; şiddet, kişinin kendini, özgür bir dünya uğruna yaşamın zorunluluğundan kurtarmak için giriştiği siyaset öncesi bir eylemdir. Bu özgürlük, Yunanlıların herşeyden önce zenginlik ve *sağlığa* dayalı *nesnel bir durum olan eudaimonia,* saadet dedikleri şeyin temel koşuludur. Yoksul ya da sağlıksız olmak, fiziki zorunluluğa maruz kalmaktı ve köle olmak da insan yapısı bir şiddete hedef olmak anlamına gelmekteydi. Köleliğin iki uçlu ve çifte "mutsuzluğu" kölenin o anda içinde bulunacağı öznel refahtan tamamen bağımsızdır. Demek ki yoksul ama özgür biri emek pazarının günü gününe uymayan güvensiz ortamını, her gün istediği gibi davranma özgürlüğünü engelleyeceği için zaten [bir tür] kölelik *(douleia)* olarak duyumsanan düzenli bir işe tercih eder. Hatta yoğun ve acımasız bir iş bile pek çok hane kölesinin kolay yaşamına yeğlenir.[20]

Ancak hane reisinin ailesini ve kölelerini yönetirken başvurduğu ve insan "siyasal hayvan" olmazdan önce "toplumsal" bir hayvan olduğu için gerekli olduğuna inanılan siyaset öncesi

---

20 Ksenofon'un *Memorabilia*sında (ii. 8) Sokrates ile Eutherus arasında son derece ilginç bir tartışma yeralır: Eutherus bedeniyle çalışmak zorundadır ama bedeninin de uzun süre böyle bir yaşama dayanamayacağından ve ihtiyarlığında muhtaç duruma düşeceğinden emindir. Yine de çalışmanın dilenmekten daha iyi olduğu kanısındadır. Bunun üzerine Sokrates "durumu iyi olan ve yardımcıya ihtiyaç duyan" birini aramasını salık verir. Eutherus köleliğe *(douleia)* katlanamayacağı yanıtını verir.

zorun; 17. yüzyıl siyasî düşüncesine göre insanların şiddetinden sadece güç ve şiddet tekeli aracılığıyla "içlerine korku salarak herkesin herkese karşı savaşını" ortadan kaldırabilecek bir yönetim oluşturarak sakınılabileceği kaotik "doğa durumu"yla ortak hiçbir yanı yoktur.[21] Tersine bütün yöneten-yönetilen düşüncesinin, bizim anladığımız anlamda hükümet ve iktidar kavramının hem de bunlara ait kurallı düzenin, siyaset öncesi oldukları ve kamu alanından ziyade özel alana ait oldukları düşünülmekteydi.

Polis, haneden, yalnızca "eşitleri" tanıyor olması bakımından ayrılmaktaydı. Oysa hane tam anlamıyla eşitsizliğin merkezinde yeralmaktaydı. Özgür olmak ne yaşamın zorunluluğuna veya başkalarının buyruğuna konu olmak, *ne de* kişinin bizzat kendisinin emir veren bir konumda bulunması demekti; ne yönetmek ne de yönetilmek anlamına gelmekteydi.[22] O yüzden hane alanında özgürlük yoktu, çünkü hane reisi, yani yöneticisi, sadece haneden ayrılıp herkesin eşit olduğu siyaset alanına girebilecek güce sahip olması bakımından özgür addedilmekteydi. Tabii siyaset alanının buradaki eşitliği ile bizim eşitlik anlayışımız arasında hemen hiçbir benzerlik yoktur. Antik [siyasal] eşitlik kişinin akranlarıyla birarada yaşaması, sadece onlarla düşüp kalkması anlamına geliyordu ve bu düşünce doğal olarak bir kent-devletinde her zaman için nüfusun çoğunluğunu oluşturan "eşit olmayanlar"ın varlığını

---

21 Hobbes, *Leviathan*, Kısım II, bölüm 13.

22 Bu konuyla ilgili en ünlü ve en güzel pasaj Herodot'daki [Herodot Tarihi] (iii. 80-83) farklı hükümet biçimleri hakkındaki tartışmadır. Burada Yunan eşitliğinin (*isonomie*) savunucusu Otanes "ne yönetmek ne de yönetilmek istediğini" söyler. Aristo da aynı ruhla, bir despot için özgürlüğün tabii bir şey olacağı savını reddederek, özgür bir insanın yaşamının bir despotunkinden daha iyi olduğunu belirtir (*Politics* 1325a24). Coulanges'a göre, başkaları üzerinde bir hakimiyeti ifade eden *rex*, *pater*, *anax*, *basileus* gibi bütün Latince ve Yunanca kelimeler kökeninde hanedeki ilişkilere göndermede bulunmaktadır ve köleler tarafından efendilerine verilen isimlerdir.

önvarsaymaktaydı.[23] O nedenle Antik özgürlüğün tam da özünü oluşturan, modern zamanlardaki gibi adaletle rabıtalı olmaktan uzak bulunan bu eşitlik düşüncesiydi; özgür olmak, hakimiyet ilişkisinde varolan eşitsizlikten azade olmak ve ne yönetenin ne de yönetilenin mevcut olduğu bir alana girmek anlamı taşıyordu. Ancak siyasetin modern ve Antik anlayışları arasındaki derin farklılığı kesin bir karşıtlık halinde betimleme olanağı burada sona erer. Modern dünyada toplumsal alan ile siyasî alan arasındaki mesafe çok daha azdır. Siyasetin toplumun bir işlevinden başka bir şey olmayışı, eylem, konuşma ve düşünmenin esas olarak toplumsal çıkara bağlı üstyapılar oluşu Karl Marx'ın bir keşfi değildir; tersine bunlar Marx'ın modern çağın ekonomi-politikçilerinden eleştirisiz devraldığı aksiyomatik varsayımlar arasında yerlerini alırlar. Bu işlev-selleştirme sözkonusu iki alan arasındaki ciddi herhangi bir mesafeyi kavramayı/algılamayı olanaksızlaştırır; bu da bir teori ve ideoloji meselesi değildir, çünkü toplumun, yani "hane"nin *(oikia)* ya da ekonomik etkinliklerin kamu alanına çıkışlarıyla, ev idaresi ile önceleri ailenin özel alanına dahil olan bütün meseleler, "kollektif" bir mesele durumuna gelmiştir.[24] Aslında

---

23 Bu oran değişmekteydi. Ama Ksenofon'un, bir yabancının pazar yerinde dört bin kişi arasında sadece altmış kadar yurttaş sayabildiğini anlattığı Sparta örneği kesinlikle abartılıdır (*Hellenica*, iii. 35).

24 Bakın Myrdal, *age.*: "Toplumun, bir aile reisi gibi fertleri için bir barınak/ev oluşturduğu anlayışının kökleri ekonomik terminolojinin derinlerine uzanır... Almancada *Volkswirtschftslehre* [millî ekonomi bilgisi/öğretisi] kavramı... ekonomik etkinliğin... ortak bir hedef ve ortak değerlere sahip kollektif bir öznesi olduğunu... ifade eder. İngilizcedeki "zenginlik kuramı" ya da "refah kuramı" da aynı düşünceleri anlatır" (s. 140) "İşlevi toplumsal ev idaresi olan bir toplumsal ekonomi ne anlama gelir? İlk etapta, kendisinin veya ailesinin hanesini yöneten birey ile toplum arasında bir analoji olduğunu ima eder veya ileri sürer. A.Smith ile James Mill bu analojiyi açık bir dille ortaya koymuşlardır. J.S. Mill'in eleştirisinden sonra ve pratik ve teorik ekonomi politik arasındaki ayrımın yaygın kabul görmeye başlaması ile bu analoji de daha az vurgulanır oldu" (s. 143). Bu analojinin artık kullanılmamasının bir nedeni de toplumun aileyi, tam teşekküllü bir biçimde onun yerini alıncaya kadar sürekli kemirmesi olabilir.

modern dünyada bu iki alan, bizzat yaşam sürecinin dur durak bilmeyen akışı içinde sürekli olarak dalgalar halinde birbirlerine karışmaktadırlar.

Antiklerin hanenin dar alanını aşmak ve siyasetin alanına "yükselmek" için hergün geçmek zorunda oldukları mesafenin ortadan kalkışı tamamen modern bir görüngüdür. Anlamını büyük ölçüde yitirmiş ve yerlemi tümüyle değişmiş olmakla birlikte özel ve kamu arasında böyle bir ayrım, Ortaçağ'da bile bir ölçüde sözkonusuydu. Roma İmparatorluğunun çöküşünden sonra eskiden yerel/beledî yönetimin bir imtiyazı olan yurttaşlığın Katolik Kilisesi tarafından ikame edildiği haklı olarak söylenir.[25] Gündelik yaşamdaki karanlık ile kutsal olan herşeyi saran gözalıcı parlaklık arasında Ortaçağ'da varolan gerilimin tabii sonucu olan seküler alandan dini alana yükseliş, pek çok bakımdan Antikite'deki özel alandan kamu alanına yükselişe karşılık gelmektedir. Elbette aralarında son derece belirgin bir farklılık sözkonusudur; Kilise'nin ne kadar "dünyevi" olabileceği bir yana, inananlar cemaatini birarada tutmakta asıl rolü oynayan, her zaman öte-dünya meselesi olmuştur. Kamusal alanı dinle eşitlemede belli bir güçlük sözkonusu olmakla birlikte Antikite'nin özel alanı ile feodalizmin seküler alanı tamamen aynıdır. Feodalizmin de nişanesi, bütün etkinliklerin yalnızca özel anlama sahip oldukları hane alanına yedirilmiş olmaları, dolayısıyla bir kamu alanının nâmevcut olmasındaydı.[26]

[Hanesini] Yönetirken çok daha zalim ve acımasız olabilen Antik hane reisi siyaset alanı dışında ne yasa ne de adalet

---

25 R.H. Barrow, *The Romans* (1953), s. 194.

26 E. Levasseur'un (*Histoire des classes ouvrières et le de l'industrie en France avant 1789* [1900]) feodal emek örgütlenmesinde teşhis ettiği özellikler feodal toplulukların tümü için de geçerlidir: "Herkes kendi yerinde, kendi kendine yaşıyordu. Soylu derebeylik konağında, köylü tarlasında, kentli kentinde..."

tanırken feodal lordun kendi yönetim sınırları dahilinde adalet dağıtabiliyor olması, özel alanda görülen bu büyümeyi ve Antik hane reisi ile feodal lord arasındaki farkı ortaya koyar.[27] Bütün insanî etkinliklerin özel alana sokulması ve bütün insan ilişkilerinde hanenin örnek alınması, bizzat kentlerdeki ortaçağa özgü meslek örgütlerine, loncalara, *confrerie*lere, *compagno*lara ve "hatta tamda içindeki "ortaklık" (*companis*) kelimesinin ...[ve] "yedikleri içtikleri ayrı gitmeyen" gibi nitelemelerin orijinal müşterek haneyi ifade ediyor olması son derece mümkün"[28] olan ilk işveren ortaklıklarına dek girdi. Siyasî bir alanın varlığını kastediyor olmaktan çok uzak olan Ortaçağcıl "ortak iyi" kavramı sadece özel bireylerin maddi ve ruhani ortak çıkarlara sahip olduklarını, ve ancak onların arasından biri bu ortak iyiyi sakınma işini üzerine aldığında mahremiyetlerini koruyup kendi işleriyle uğraşabileceklerini/ilgilenebileceklerini anlatır. Siyaset karşısındaki temelde Hıristiyan olan bu tutumu modern gerçeklikten ayırdeden şey "ortak iyi"yi kabul eder, tanırken özel alanı dışlamaması ve özel çıkarların kamusal ehemmiyet kazandığı adına "toplum" dediğimiz bu tuhaf melez alanın bulunmayışıdır.

Bu nedenle, münhasıran seküler alanla ilgilenen Ortaçağ

---

27 Platon'un *Laws*'da (777) kölelere iyi muamele edilmesi yönünde verdiği tavsiyenin adaletle bir alâkası yoktur. Platon bunu, "kölenin hatırına" değil, "kendinize olan saygınız hatırına" salık vermektedir. İki yasanın, siyasî adalet yasası ile hanenin yönetim yasasının biraradalıkları için bakın Wallon, *age.*, II, 200: "Demek oluyor ki Yasa, uzun zaman, bir başka hukuka tabi olduğunu kabul ettiği 'aile' içerisine el atmaktan sakındı." Hane meseleleri, kölelere gösterilecek muamele, aile ilişkileri vs. ile ilgili Antik hukuk ve özellikle Roma hukuku, özünde aksi halde hane reisinin sınır tanımayacak olan gücünü kısıtlamak amacıyla düzenlenmiştir; kölelerden oluşma tamamen "özel" bir toplumda adil bir yönetim düşünülemeyecek bir şeydi -onlar tanım gereği yasa alanının dışında yer almaktaydılar ve efendilerinin yönetimine tabiydiler. Aynı zamanda bir yurttaş olduğundan yalnızca efendinin kendisi, hatta neticede hanedeki yetkilerini bile kent adına kısan yasaların yönetimine tabiydi.

28 W.J. Ashley, age., s. 415

siyasî düşüncesinin, hanenin korunaklı yaşamı ile polis'in acımasız teşhiri ve dolayısıyla en temel siyasî tutumlardan biri olan cesaret erdemi arasındaki açıklığın farkında olmayışında şaşırtıcı bir yan yoktur. Şaşırtıcı olan, siyasete eski itibarını yeniden kazandırmak gibi olağandışı bir tutum içine girdiği sırada sözkonusu mesafeyi farkeden ve bunu aşmanın cesaret nev'inden bir şeyler gerektirdiğini farkeden yegâne klasik-sonrası siyaset teorisyeninin Makyavel olmasıydı. Makyavel durumu "Condottiere'nin* alt basamaktan üst mertebelere", mahremiyetten prensliğe, yani bütün insanlar için ortak olan koşullardan büyük işlerin parıltılı şaşaasına tırmanışı aracılığıyla dile getirmiştir.[29]

Önceleri maceralara atılmak, şan şeref kazanmak amacıyla sonraları ise, mütevazice yaşamını kentin işlerine adamak üzere haneden ayrılmak, kişinin yaşamı ve bekası esas olarak sadece haneye müteâllik olduğu için, cesaret isteyen bir işti. Kamu alanına girecek olanın öncelikle yaşamını tehlikeye atmayı göze atması gerekirdi; özgürlüğü dört duvar arasına kapatan bir yaşama karşı beslenen sevgi de köleliğin en su götürmez emaresiydi.[30] O nedenle cesaret mükemmel bir siyasî

(*) Eski İtalya'da milis komutanı -ç.n.

29 Bir alan veya mertebeden daha yükseğine bu "tırmanış" Makyavel'de defalarca yinelenen bir temadır (özellikle bakın *Prince*, Siracusa'lı Hieron hakkındaki 6. bölüm ve 7. bölüm ile *Discourses*, II. Kitap, 13. bölüm).

30 "Solon'un zamanında köleliğe ölümden de beter bir iş gözüyle bakılmaya başlandı" (Robert Schlaifer, "Homer'den Aristo'ya Yunan Kölelik Teorileri", *Harvard Studies in Classical Philology* [1936], XLVII). O zamandan itibaren *philopsychia* ("yaşam sevgisi") ve korkaklık kölelikle birlikte anılır oldu. O yüzden Platon kölelerin ölmeyi köleliğe yeğlememelerinin, kölekliklerindeki doğallığın bir kanıtı olduğuna inanabiliyordu (Republic 386A). Bu düşüncenin yankısını kölelerin serzenişlerine Seneca'nın verdiği karşılıkta da bulmak mümkündür: "özgürlük bu kadar avucunuzun içindeyken hâlâ köle olanınız var mı?" (Ep. 77. 14) veya şu sözleri; *vita si moriendi virtus abest, servitus est* -"nasıl ölüneceğini bilmenin erdeminden yoksun bir yaşam kölece geçmiş demektir" (77. 13). Kölelerin çoğunun hasımlarını bozguna uğrattıklarını yalnızca çok küçük bir yüzdesinin köle olarak doğduklarını

meziyet halini aldı ve sadece cesaret sahibi insanlar içeriği ve amacı bakımından siyasî nitelikli bir yoldaşlığa kabul edilebilir, dolayısıyla herkese -kölelere, barbarlara ve birbirine benzeyen Yunanlılara- yaşamın aciliyetleriyle yüklenen saf biraradalığı aşabilirlerdi.[31] Bu nedenle yurttaşın Aristo'nun tabiriyle "iyi yaşam"ı, sıradan yaşamla karşılaştırıldığında sadece daha iyi değil, daha kaygısız veya daha soyluydu ve tamamen farklı bir nitelikteydi. Hayatın yalın zorunluluklarına boyun eğdirdiği, emek ve işten azade olduğu ölçüde "iyi" ve bütün canlı yaratıkların fıtratında bulunan varlığını sürdürme güdüsünün üstesinden geldiği ölçüde de, artık biyolojik yaşam sürecine bağlı değildi.

Bu ayrımın Yunan siyasî bilincinin derinlerine benzersiz bir açıklık ve kesinlikle kazındığını görmekteyiz. Sadece bir hayatı yaşamaktan, yalnızca yaşam süresini uzatmaktan ibaret hiçbir etkinliğin siyaset alanına bulaşmasına izin verilmezdi. Bunun, ticaret ve imalatı, Atina'yı, Max Weber'in çok canlı bir biçimde anlattığı "tüketiciler proletaryası"yla dolu bir "pensionopolis" durumuna getirecek denli, köleler ile yabancıların maharetlerine bırakmak gibi de bir vahim tehlikesi

---

hatırlamak köleliğe karşı takınılan Antik tutumu anlamak bakımından önem taşır. Ve kölelerin tamamen Roma yönetim sınırları dışından toplandığı Cumhuriyet döneminde Yunanlı köleler efendileriyle genellikle aynı milliyettendiler; intihar etmemekle kölece doğalarını ortaya koymuşlardı ve cesaret mükemmelen bir siyasî meziyet olduğundan bu sayede "doğal" değersizliklerini, yurttaş olmanın vasıflarını haiz olmadıklarını göstermişlerdi. Roma İmparatorluğu döneminde sadece Stoacılıktan ötürü değil, köle nüfusun giderek daha büyük bir kesiminin doğuştan köle olması nedeniyle, kölelere karşı tutumda bir değişiklik oldu. Ama Roma'da bile *labos*, Vergil'in hiç de şerefli olmayan ölümüyle yakından bağlantılı olarak görülmekteydi (*Aeneis* vi).

31 Özgür insanın kendini köleden cesaretle ayırdetmesi Cretanlı şair Hybrias'ın bir şiirine konu olmuştur: "Varını yoğum mızrağım, kılıcım ve güzel kalkanımdır. Bedeni koruyan kalkanı, kılıcı, mızrağı taşımaya cesareti olmayanlar, korkuyla önümde diz çöker, bana "Lordum, yüce Kralım" derler". (Eduard Meyer'in *Die Sklaverei in Altertum* kitabından [1898, s. 22] alınmıştır.)

vardı.[32] Hane ile polis arasındaki sınır çizgisi, özellikle, muhtemelen Sokrates'i izleyerek, polis hakkındaki örnek ve teşbihlerini özel yaşamdaki gündelik deneyimlerden çıkartmaya girişen Platon'da; aynı zamanda Aristo, Platon'un izinden giderek, polisin en azından tarihsel kökeninin yaşamın zorunluluklarıyla ilişkilendirmesi gerektiğini ama polisin sadece içeriğinin ve içkin amacının (*telos*) "iyi yaşam" olarak yaşamı aştığını geçici olarak varsaydığında zaman zaman bulanıklaşsa da, polisin gerçek karakteri, Aristo ile Platon'un siyaset felsefelerinde yine de son derece belirgindir.

Çok geçmeden bayağılık düzeyinde aksiyomatik hale gelecek olan Sokratik okulun öğretilerinin bu yönleri, sonraları herşeyin en yenisi ve en devrimcisi oldular ve siyasî yaşamdaki fiili deneyimden değil, aksine bu yaşamın yükünü sırtından atma arzusundan; filozofların kendi anlıklarında ancak, bütün yaşam tarzları içinde en özgürü olan siyasî yaşamın bile hâlâ zorunlulukla bağlantılı ve ona tabi olduğunu tanıtlamak suretiyle haklı gösterebilecekleri bir arzudan doğdular. Ama en azından Aristo ve Platon'da fiili siyasî deneyimin arkaplanı varlığını bütün gücüyle sürdürdü; hane ile siyasî yaşam alanları arasındaki ayrım hiçbir zaman bir şüphe konusu olmadı. Yaşamın zorunluluklarına hanede boyun eğdirmeden ne yaşam ne de "iyi yaşam" mümkündür ama siyaset de asla yaşam uğruna değildir. [Tersine) Polisin fertlerini ilgilendirdiği noktada hane yaşamı, polisteki "iyi yaşam" adına vardır.

---

32 Max Weber, "Agrarverhältnisse im Altertum", *Gesammelte Aufsätze Sozial-und Wirtschaftsgeschichte* (1924), s. 147.

6

TOPLUMSALIN YÜKSELİŞİ

Toplumun -ev idaresinin, onunla ilgili etkinliklerin, sorunların ve örgütsel araçların- hanenin ücralığından çıkarak kamu alanının parlak ışıkları altına yükselişi yalnızca özel ile siyasal olan arasında varolan eski sınır çizgisini bulanıklaştırmakla kalmadı; aynı zamanda bu iki terimin anlamını ve birey ile yurttaşın yaşamı açısından taşıdığı manayı da neredeyse bütün kabul edilebilirlik sınırlarının ötesinde değiştirdi. Kişinin başkalarıyla paylaştığı müşterek dünyanın dışında "kendine ait" *(idion)* bir gizlilik içinde geçirdiği yaşamının tanım gereği "idiotik" [ahmakça] olduğu konusunda Yunanlılarla, ya da gizliliğin kendileri için *res publica** işlerinden başlarını din-

(*) İ.Ö. 510-27 yılları arasında Roma devletine verilen ad. "Cumhuriyet" olarak adlandırdığımız bu sözcük, o zamanlar yönetim biçimini *regnum*'dan (monarşi, krallık) ayırmak için kullanılıyordu; kamu malı, yani kamu ya da devlete düşen

ledikleri geçici bir sığınaktan öte bir anlamı olmadığına inanan Romalılarla sadece aynı düşüncede olmamakla kalmıyoruz; bizim bugün özel dediğimiz şey, başlangıcını Yunan Antikitesine değilse de geç dönem Romasına kadar dayandırabileceğimiz bir mahremiyet alanını ifade eder. Yine de bu mahremiyetin kendine özgü renkliliği ile çeşitliliği modern çağdan önce kesinlikle bilinmiyordu.

Bu yalnızca vurgu yerine yapılan bir değişiklikle sınırlı değildir. Antik hissiyatta gizliliğin zaten kelimenin kendisinin de gösterdiği gibi (giz-ediş) [mahrum edici] menfî özelliği son derece önemliydi; tam kelime anlamıyla birşeyden, hatta en yüksek ve en insani yeteneklerden yoksun olunduğu anlamına gelmekteydi. Sadece özel yaşamı olan biri, tam anlamıyla bir insan değildi -tıpkı kamu alanına girme olanağı olmayan köleler gibi ya da böyle bir alan oluşturmayı yeğlememiş barbarlar gibiydiler. Bizler "gizlilik" kelimesini kullanırken esas olarak yoksunluğu kastetmiyoruz artık. Bunun kısmen de olsa bir nedeni modern bireycilik sayesinde özel alanda gözlenen olağanüstü zenginliktir. Ancak modern gizliliğin siyasal alana olduğu kadar en az aynı sertlik ve keskinlikte -içeriğini özel bir mesele olarak gören antikler için bilinmedik olan- toplumsal alana da karşı olması daha önemli görünmektedir. Tayin edici tarihsel olgu, modern gizliliğin en aslî işlevinde yani mahremi koruma(k)da, siyasî alanla değil toplumsalla karşıtlık taşıdığının, dolayısıyla onunla çok daha yakın ve sahici bir ilgisi olduğunun keşfedilmesidir.

Bugün bile sık sık ön adıyla anılan yegâne büyük yazar olan

---

görev ve yararların toplamı, genel anlamda "devlet" demekti. Önceleri bir rejimi belirtmeyen bu deyim, sonraları monarşinin zıddı anlamında kullanıldı. 16. yüzyılda Bodin *res publica*'yı eski anlamında, aynı yüzyılda Makyavel, "imparatorluğun zıddı olan yönetim" anlamında kullandılar. Daha sonra Montesquieu, "despotik yönetim"in zıddı olarak, halkın kendi kendini yönetmesi anlamında kullanarak, sözcüğe bugünkü anlamını verdi. -ç.n.

Jean-Jacques Rousseau bu gerçeğin, mahremiyet teorisyeni yakıştırmasını hakedecek ölçüde ilk kâşifidir. (Rousseau'nun ön adıyla anılması bile bu bakımdan manidardır.) Rousseau bu keşife devletin baskısına karşı değil, toplumun insan yüreğinin kaldıramayacağı dalâletlerine, insanın o zamana dek özellikle korumaya gerek duymadığı en derunî yanına yönelttiği sırnaşık tecavüzlerine karşı bir başkaldırı içinden varmıştır. Özel haneden farklı olarak yürek mahremiyetinin bu dünyada elle tutulur bir nesnel mekânı bulunmadığı gibi, kendini önüne attığı ve başkaldırdığı toplumu da kamu alanıyla aynı kesinlikte [fiziken] bir yere oturtmak mümkün değildir. Rousseau için mahrem de toplumsal olan da insanî varoluşun daha ziyade öznel halleriydiler; ve sanki Jean-Jacques, Rousseau isminde birine başkaldırmaktaydı. Modern birey ve onun bitip tükenmeyen çatışmaları, kendini toplum içinde ne evinde hissedebilişi ne de onsuz yapabilişi, duygusal yaşamının her daim değişen havası ve radikal öznelciliği işte yüreğin bu başkaldırısından doğmaktaydılar. Rousseau'nun keşfinin sahiciliği şüphe götürmez. 18. yüzyılın ortalarından başlayıp neredeyse 19. yüzyılın son üçte birlik bölümüne kadar devam eden, tamamen toplumsal tek sanat biçimi olan romanın doğuşunu eşliğine alan ve çok daha kamusal nitelikli sanatların özellikle de mimarinin belirgin bir düşüşe girdiği bir döneme rastlayan şiir ve müzikteki hayret verici yükseliş, toplumsal ile mahrem arasında yakın bir ilişkinin varlığına yeterince ışık tutmaktadır.

Rousseau ile Romantiklerin topluma karşı mahremiyeti keşfetmelerini sağlayan isyankâr tepkileri her şeyden önce toplumsalın düzleyici isterlerine, bizim bugün konformizm diyeceğimiz, her toplumda gözlenen şeye karşı yönelmişti. Bu başkaldırının Tocqueville'den bu yana konformizmin müsebbibi saydığımız eşitlik ilkesinin gerek toplumsal gerekse siyasal alanda kendini duyurma fırsatı bulmadan önce ortaya

çıkmış olduğunu hatırlamak önemlidir. Bu açıdan bir milletin eşitlerden veya eşit olmayanlardan oluşmasının büyük bir önemi yoktur, çünkü toplum mensuplarından her zaman için büyük bir ailenin tek bir kanaate ve tek bir çıkara sahip efradıymış gibi davranmalarını ister. Ailenin modern çözülüşünden önce bu ortak çıkar ve biricik kanaatin temsilcisi, bu çıkar ve kanaate uygun biçimde yöneten ve aile fertleri arasında olası bir dağılmayı önleyen hane reisiydi.[33] Toplumun yükselişi ile ailenin çöküşü arasında yaşanan bu bariz çakışma ailenin ona karşılık gelen toplumsal gruplar tarafından bilfiil yutulduğunu gösterir. Bu toplumsal grupların mensupları arasındaki eşitlik, akranlar arasındaki eşitlik olmaktan çok farklı olarak, (bir istisna ile) hanenin, hane reisinin despotik gücü karşısındaki eşitliğini andırır; [yalnızca] tek bir ortak çıkar ve tek bir anonim kanaatin sahip olduğu doğal gücün, salt kafa sayısıyla devasa biçimde pekiştirildiği yer olan toplumda, ortak çıkar ve doğru kanaati temsil eden tek adamın bilfiil yönetimi, sonuçta gerekli olmaktan çıkabilir. Konformizm görüngüsü bu modern gelişmenin en son evresidir.

Antiklerce hanenin örgütsel aracı olarak görülen tek adam yönetiminin, [yani] monarşinin, -bugün de bildiğimiz gibi, toplumsal düzenin zirvesini artık mutlak bir yöneticinin kraliyet hanesinin oluşturmadığı- toplumda "hiç kimsenin" yönetim tarzına dönüştüğü doğrudur. Fakat bu "hiç kimse", yani bir bütün olarak toplumun ekonomide olduğu varsayılan tek çıkarı ve yine kibar salon toplumunun varsayılan tek kanaati kişiselliğini yitirdi diye yönetmekten vazgeçmez. Hiç kimse yönetiminin zorunlu olarak yönetimsizlik olması ge-

33 Eğitimi yüksek (bütün klasikleri ezbere bilen) kölelerin cahil olduğu farzedilen bir efendiye nazaran daha yararlı olduğunu tartışırken Seneca'nın söylediği bir cümle durumu çok iyi açıklamaktadır: "Efendi, hane[si]nin bildiği şeyi bilir" (Ep. 27. 6. Barrow tarafından aktarılmıştır, *Slavery in the Roman Empire* s. 61)

rekmediğini, en toplumsal hükümet biçimi olan bürokrasiden de -tek-adam yönetimi, ilk evresini alîcenap despotism ile mutlakiyetçilikte, son evresini de millî devlette bulur- biliyoruz; hatta belli koşullar altında en zalim, en tiranik yönetimlerden biri haline de gelebilir.

Kesin olan toplumun, bir zamanlar [sadece] hanenin mahrum edildiği eylem olanağını her düzeyde dışlamış olmasıdır. Onun yerine toplum, "normalleşmelerini" sağlamaya ve kendiliğinden eylemlerde ya da sivriliklerde bulunmayacak biçimde davranmalarına yönelik sayısız ve muhtelif kurallar vazederek üyelerinden belli bir davranış tarzı içinde olmalarını bekler. Rousseau'da gördüklerimiz, muaşeretlerinde her zaman için bireyi toplumsal örgüdeki mertebesiyle eşitleyen "yüksek sosyete"nin salonlarında tezahür eden, [toplumun] bu isterleridir. Bu örgünün 18. yüzyılın yarı feodal toplumunda fiilî mertebe, 19. yüzyılın sınıf toplumunda ünvan ya da günümüzün kitle toplumunda salt işlev tarafından oluşturulmasının bir önemi yoktur, asıl önemli olan toplumsal statüyle [kişi arasında] yapılan bu eşitlemedir. Bu bakımdan kitle toplumu olsa olsa, önceleri ailelerin maruz kaldığı toplum tarafından yutulma sürecine bu kez çeşitli toplumsal grupların hedef olduklarını gösterir. Kitle toplumunun ortaya çıkmasıyla toplumsal alan, yüzlerce yıllık gelişiminin ardından nihayet belli bir toplumun bütün fertlerini eşitler olarak ve eşit bir güçle kucakladığı ve denetimi altına aldığı bir noktaya ulaşmıştır. Toplum her koşul altında eşitlenir; modern dünyada eşitliğin zaferi, toplumun kamu alanını fethettiği ve ayırım ile farkın bireyin özel meselesi durumuna geldiği gerçeğinin siyasî ve yasal olarak tescilinden başka bir şey değildir.

Yalnızca davranışın insan ilişkilerinin başlıca tarzı olarak eylemin yerini almasıyla mümkün olabilen ve toplumda içkinleşmiş konformizme dayalı bu modern eşitlik, Antikitedeki, özellikle de Yunan kent devletlerinde varolan eşitlikten her

bakımdan farklılık arzeder. [Antikitede] bir avuç "eşit"e *(homoioi)* dahil olmak, kişinin akranları arasında yaşama olanağını sahip olması anlamına gelmekteydi; ama kamu alanına, yani polise, herkesin sürekli olarak başkalarından farkını sergilemek, eşsiz işler veya başarılarla herkesten daha iyi olduğunu *(aien aristeuein)* göstermek durumunda kaldığı amansız bir çekişme *(agonal)* ruhu hakimdi.[34] Başka bir deyişle kamu alanı bireyselliğe ayrılmıştı; insanlar sadece burada gerçekte kim olduklarını ve yerlerini doldurmanın mümkünsüzlüğünü kanıtlayabilirlerdi. İşte tam da bu fırsat uğruna ve siyasî teşekküle duydukları aşk nedeniyle, herbirinin yargı, savunma ve kamusal işlerin yönetiminin yükünü paylaşmaya az ya da çok istekli olması mümkün olabilmişti.

Doğuşu toplumun yükselişine rastlayan, başlıca teknik aracı olan istatistikle birlikte mükemmelen toplumsal bir bilim durumuna gelen modern ekonomi biliminin de kökeninde aynı konformizm, yani "insanlar eylemez, davranırlar" varsayımı yatmaktadır. Modern çağa kadar etik ile siyaset biliminde çok da önemli bir yer işgal etmeyen ve insanların başka her hususta olduğu gibi ekonomik faaliyetlerinde de eylemde bulundukları varsayımıyla[35] hareket eden ekonominin bilimsel

---

34 *Aien aristeuein kai hypeirochon emmenai allon* ("hep yiğitçe dövüşeyim, üstün olayım başkalarından") Homer'in kahramanlarının başlıca kaygısıdır (*Ilyada* vi. 208) ve [unutmayalım ki] Homer de, "Yunan ülkesinin öğretmeni"ydi.

35 Ekonomi-politiğin aslen bir bilim olduğu düşüncesi Adam Smith'den itibaren geçerlidir. Bu düşünce sadece Antikite ve Ortaçağlar tarafından değil, "bir sanat olarak modern ekonomiyi bir 'bilim' olan ekonomiden ayıran" ilk "tam ve ekonomik bir kuram" olan kanonist doktrin tarafından da bilinmiyordu (W.S. Ashley, *age* s. 379 ve devamında). Klasik ekonomi bilimi etkin bir varlık olması hasebiyle insanın bilhassa kendi öz-çıkarına göre eylediği ve sadece tek bir arzu, sahip olma arzusu tarafından harekete geçirildiğini varsayar. Adam Smith'in "[kimsenin] niyetlemediği bir amacı gerçekleştirmek üzere görünmez el"i devreye sokması, bir bilimin kurulmasında tek biçimli bir güdülenmeye dayalı bu asgarî eylem halinin bile hâlâ önceden tahmini mümkün olmayan çok geniş bir inisyatif taşımakta olduğunu gösterir. Marx, bireysel ve kişisel çıkarların yerine grup ya

bir karakter kazanması, ancak insanların toplumsal varlıklar haline gelmeleriyle ve kurallara uymayanların asosyal ya da anormal olarak görülmelerini olanaklı kılacak bir anonimlik düzeyinde belli davranış kalıpları göstermeye başlamalarıyla mümkün olabilirdi.

İstatistiğin yasaları büyük sayılar ve uzun dönemler söz-konusu olduğunda geçerlidir yalnızca, dolayısıyla eylemler ile olaylar istatistikte sadece sapma ya da düzensizlik olarak yer alabilirler. İstatistik bu konuda, edimler ile olayların günd elik yaşamda ve tarihte nadiren görüldükleri şeklinde bir haklılaştırmaya başvurur.

Ne var ki gündelik ilişkiler de anlamsızlıklarını gündelik yaşamda değil bu nadiren görülen eylemler karşısında ele verir -tıpkı tarihsel bir dönemin anlamını kendisini açıklayacak/ örnekleyecek birkaç olayda ortaya koyması gibi. Büyük sayılar ve uzun dönemler yasasının siyaset ya da tarihe uygulanması tam da bunların konu-nesnelerinin iradî olarak ortadan kaldırılmasından başka bir şey anlamına gelmez ve gündelik davranışa veya otomatik eğilimlere girmeyen herşey önemsiz sayılıp devre dışı bırakıldığında tarihte mana veya siyasette anlam arayışı da umutsuz bir çabaya dönüşür. Ancak istatistiğin yasaları büyük sayılarla uğraştığımız anlarda mükemmel bir geçerlilik taşıdıklarından, nüfustaki her artışın bu geçerlilikte de bir yükselme ve "sapmalar"da belirgin bir düşme anlamına geleceği açıktır. Siyaset açısından bu, belli bir siyasî teşekkülde nüfus arttıkça, kamu alanını siyasetten ziyade toplumsalın

---

da sınıf çıkarlarını geçirerek ve sınıf çıkarlarını, klasik ekonominin yığınla çelişkili çatışma gördüğü yerde tek bir çatışmayla başbaşa kalmasını sağlayacak biçimde iki büyük sınıfa, kapitalist ve işçilere indirgeyerek klasik ekonomi bilimini daha da ilerletti. Marksist ekonomik sistemin daha tutarlı ve tutunumlu olmasının dolayısıyla seleflerinden çok daha "bilimsel" görünmesinin nedeni, aslında liberal eekonomistlerin "ekonomik insanı"ndan bile daha az eylemlilik sergileyen bir "toplumsallaşmış insan" inşa etmiş olmasında yatmaktadır.

oluşturmaya başlamasının son derece olası olduğunu söylemeye gelir. Kent devletleriyle bizim bildiğimiz en bireyci ve en az boyun eğici siyasî teşekküle sahip olan Yunanlılar, eylem ve konuşmayı ne denli aziz tuttuğu da düşünüldüğünde polisin sadece yurttaş sayısının sınırlı tutulması kaydıyla varlığını sürdürebileceğinin tamamen farkındaydılar. Biraraya yığılmış çok sayıda insan, bu ister tek bir kişinin ister çoğunluğun yönetimi olsun despotizm yönünde nerdeyse karşı konulmaz bir eğilim sergiler. İstatistik, yani gerçekliğin matematik yoldan ele alınışı modern çağdan önce bilinmiyor olmakla birlikte, Yunanlıların, kendilerini Pers uygarlığından ayırdettiğini düşündükleri özelliklerin istatistiki bir ele alınışı mümkün [ve gerekli] kılan toplumsal görüngüleri -insanî meselelerde konformizmi, davranışçılığı ve otomatizmi açıklayan büyük sayıları- oluşturduğuna şüphe yoktur.

İnsanlar kalabalıklaştıkça davranış gösterme olasılıkları büyük ihtimalle artacağı gibi, davranış-olmayan karşısındaki tahammülleri de azalacaktır; bu, Davranışçılık ve "yasaları"nın geçerliliğiyle ilgili talihsiz bir gerçekliktir. İstatistikte bu, düzensizliklerin [ve sapmaların] dışarda bırakılmasıyla yapılan düzleme işleminde görülecektir. Bu arada gerçek dünyada da edimlerin davranışın çizdiği eğriyi yakalama şansları giderek azalacak ve olaylar anlamlarını yani tarihsel zamanı aydınlatma özelliklerini giderek daha çok yitireceklerdir. İstatistiksel tekbiçimlilik asla masum bir bilimsel ideal değil, çoktan beridir tamamen gündelik yaşamın yeknesaklığına batmış, tam da kendi varoluşunda içkin olarak bulunan bilimsel bakışla barışık bir toplumun gizli siyasî idealidir.

Varlığını istatistikî tespitlere ve dolayısıyla bilimsel bakımdan doğru öngörülere borçlu olan yeknesak davranışı, "klasik" ekonominin temelini oluşturan "çıkarlar arası doğal uyum" gibi liberal bir varsayımla açıklamak hiç de mümkün değildir; "komünist faraziye"de bulunmak, yani bir bütün

olarak toplumda "görünmez bir el" ile insanların davranışlarını yönlendiren ve çatışan çıkarları arasında bir uyum oluşturan tek bir çıkar varsayımında bulunmak durumunda olan Karl Marx değil, liberal ekonomistlerdi.[36] Marx ile öncelleri arasındaki yegâne fark, Marx'ın, yaşadığı toplumda kendini ortaya koyduğu şekliyle çatışmanın gerçekliğini, varsayımsal uyum faraziyesi kadar ciddiye alması oldu; "insanın toplumsallığı"nın bütün çıkarlar arasında otomatik olarak bir uyum sağlayabileceği sonucuna varırken haklıydı ve zaten bütün ekonomi teorilerinin temelinde yatan "komünist faraziye"yi hayata geçirmeyi önermekle sadece liberal hocalarından daha cesur davranmış oldu. Marx'ın anlamadığı -ve yaşadığı devirde de anlaşılması olanaksız olan- şey, komünist toplumun tohumlarının millî hane bünyesinde fiilen varolduğu ama tam olgunlaşmalarının sınıf çıkarları denen şey tarafından değil, sadece millî devletin zaten çağdışı kalmış monarşik yapısı tarafından engellenmekte olduğuydu. Toplumu pürüzsüz ilerleyişinden alıkoyanın, gelişmeye çomak sokan ve hâlâ "geri kalmış" [gerici] sınıfların davranışlarını etkilemeye devam eden belli geleneksel tortular olduğu son derece açıktı. Toplumun bakış açısından bunlar, "toplumsal güçler"in eksiksiz gelişimlerinin önüne dikilmiş

---

36 "Toplumun birliği konusunda savunulamaz bir "komünist faraziye" uydurmak zorunda kalan"ın sosyalizm değil liberal faydacılık olduğu ve "komünist faraziyenin ekonomi hakkındaki pek çok yazıda zımnen [yeraldığı]" Myrdal'ın parlak çalışmasının ana tezlerinden birini oluşturmaktadır (*age.*, ss. 54 ve 150). Myrdal sonuç itibarıyla ekonominin yalnızca bütün olarak topluma tek bir çıkarın hükmettiğinin varsayılması halinde bir bilim olabileceğini göstermektedir. "Çıkarların uyumu"nun ardında her zaman, sonraları refah ya da *commonwealth* denecek olan "komünist" tek çıkar "faraziye"si bulunmaktadır. Sonuç olarak liberal ekonomistlere yön veren her zaman için "komünist" bir ideal, yani "bir bütün olarak toplumun çıkarı" olmuştur (s. 194-5). Myrdal'ın argümanının en hassas noktası şudur; Bu, "toplumun tek bir özne olarak anlaşılması gerektiği iddiasına varır. Ama anlaşılması mümkün olmayan da kesinlikle budur. Anlamaya kalktığımızda toplumsal etkinlik çok sayıda bireyin niyetlerinin bir sonucudur gibi temel bir olgudan soyutlama yapmaya kalkmamız gerekecektir". (s. 154)

bozucu unsurlardı sadece; artık gerçekliğe karşılık düşmüyorlardı ve dolayısıyla bir anlamda bilimsel tek çıkar "farazi-yesi"nden çok daha "farazî" idiler.

Toplumun tam zaferi her zaman için, en göze batan siyasî özelliği gerçekten de bir "görünmez el" yani hiçkimse tarafından yönetilmek olan belli bir "komünist faraziye" türü yaratacaktır. Geleneksel olarak devlet ve hükümet dediğimiz şey burada yerini saf idareye bırakır -Marx'ın, yalnızca devrimin *başarabileceğini* varsaymakla yanılmış olmasına ve hatta toplumun bu tam zaferinin nihayet "özgürlük alanı"nın doğuşu anlamına gelebileceğine inanmakla bir kat daha yanılmış olmasına rağmen, çok yerinde bir biçimde "devletin sönmesi" olarak öngördüğü bir durum.[37] Önce davranışı eylemin yerine, sonra da bürokrasiyi, hiçkimse yönetimini, kişisel yönetimin yerine geçiren toplumun modern çağda ulaştığı zaferin boyutlarını ölçmek için; başlangıçta davranış kalıplarını yalnızca bu sınırlı insan etkinliği alanına ikame eden ilk [toplum] bilimi olan ekonomiyi, "davranış bilimleri" olarak koşullanmış ve davranan bir hayvan düzeyine indirgemeyi amaçlayan toplum bilimlerin kapsamlı iddialarının izlediğini hatırlamak yerinde olacaktır. Ekonomi, davranış kurallarını sadece nüfusun [belli] kesimlerine ve belli etkinlik türlerine dayatabilen başlangıç evrelerindeki toplumun bilimi ise, "davranış bilimleri"nin ortaya çıkışının da bu gelişmenin, kitle toplumunun milletin bütün tabakalarını yuttuğu ve "toplumsal davranış"ın yaşamın bütün alanları için bir ölçüt halini aldığı nihai evresine işaret ettiği açıktır.

Toplumun doğuşundan, hane ile ev idaresine ait etkinliklerin

---

37 Marx'ın modern toplumla alâkasının genellikle ihmale uğramış bu yanına ilişkin parlak bir yorum için bakın Siegfried Landshut, "Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre", *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, Cilt 1 (1956)

kamu alanına girişinden itibaren bu yeni alanın en belirgin özelliklerinden biri, daha yakın bir zaman içinde kurulan mahremiyet alanının yanısıra, eskinin siyasal ve özel alanlarını aşındırma ve yutma yönünde karşı konulmaz bir eğilimin serpilip gelişmesi oldu. En azından son üç yüzyıldır hızını hiç kesmeden sürekli olarak artan bu eğilim, gücünü bizzat yaşam sürecinin toplum aracılığıyla şu ya da bu biçim altında kamu alanına akıtılmasından alır. Hanenin özel alanı, türün sürekliliğinin yanında bireysel bekaya, yaşamın zorunluluklarına hal çarelerinin bulunduğu ve sağlama alındığı bir alandı. Gizliliğin, mahremin keşfinden önceki özelliklerinden biri, insanın bu alanda gerçek anlamda bir beşerî varlık olmamakla kalmayıp, sadece insan-cinsi'nden [bir] hayvan türünün mensubu olarak varolmasıydı. Antikitenin gizliliğe bunca aşağılamayı reva görmesinin nihai nedeni buydu. [Oysa] Toplumun ortaya çıkışı bu alana itibar kazandırdı ama doğasını hemen hiç değiştirmedi. Her toplum tipinin monolitik karakteri, yalnızca tek çıkar ve tek kanaate olanak tanıyan konformizmi, köklerini nihai olarak insan-cinsinin teklik'inden almaktadır. İnsan türünün bu tek-liği bir fantazi ve hatta klasik ekonominin komünist faraziyesindeki gibi salt bilimsel bir varsayım olmadığı içindir ki, toplumsal bir hayvan olarak insanın hüküm sürdüğü ve türün açıkça dünya ölçeğinde bekasının temin edildiği kitle toplumu, aynı zamanda insanlığı neslin tükenmesiyle tehdit edebilmektedir. Toplumun, kamusal olarak örgütlenmiş bizatihi yaşam süreci olduğunun belki de en açık göstergesi, yeni toplumsal alanın oldukça kısa bir sürede bütün modern toplulukları emekçilerden ve işsahiplerinden oluşma toplumlar haline dönüştürmüş olmasında görülebilir; başka bir deyişle hepsi de aynı anda yaşamı sürdürmek için gerekli o tek faaliyetin etrafında odaklanmışlardır. (Bir toplumun emekçilerden meydana gelmesi için her üyenin fiilen bir emekçi ya da işçi olması

gerekmiyor elbette -hatta işçi sınıfının kurtuluşu ve çoğunluk yönetimiyle kuvveden fiile çıkacak potansiyel iktidarı bile burada belirleyicilik taşımaz- sadece bütün üyelerin yaptıkları her şeyi özünde kendilerinin ve ailelerinin yaşamlarını sürdürmelerinin bir yolu olarak görüyor olmaları gerekir. Toplum, başka hiçbir şey değil, sadece yaşamak uğruna karşılıklı bağımlılığın kamusal önem ve anlam kazandığı ve sadece yalın beka ile ilgili etkinliklerin kamu yaşamında boy göstermesine imkân tanındığı bir biçimdir.

Bir etkinliğin özel mi yoksa kamusal alanda mı yerine getirildiği hiçbir suretle kayıtsız kalınabilecek bir mesele değildir. Kamu alanının karakteri oraya girişine izin verilen etkinliklere göre değişmek zorundadır ama etkinlik de kendi doğasını büyük ölçüde değiştirecektir. Yaşam sürecinin en temel, biyolojik koşulları altında da olsa emek etkinliği, raptolduğu yaşam sürecinin ebedi tekrarına mahkum bir biçimde binlerce yıl değişmeden kaldı. Emeğin kamusal alana dahil oluşu, onun süreç olma özelliğini ortadan kaldırmadı -oysa siyasî yapıların her zaman için kalımlılık esasına göre tasarlandıkları ve yasalarının da harekete konulan tahditler olarak anlaşıldığı hatırlanacak olduğunda, bu beklenebilirdi-, tersine bu süreci daireselliğinden, yeknesak tekrarından kurtardı ve sonuçları dünya sakinlerini birkaç yüzyıl zarfında toptan değiştirecek hızla ilerleyen bir gelişmeye dönüştürdü.

Emek, özel hayat alanında sürgün oluşundan kaynaklanan engellemelerden kurtulduğu an -emeğin bu özgürleşimi, çalışan sınıfın özgürleşiminin bir neticesi değildir, tersine ondan öncedir-sanki organik yaşamda varolan büyüme özelliği, doğanın kucağındayken organik yaşamı dengeleyen çürüme sürecini tamamen geride bırakmış gibi oldu. Yaşam sürecinin kendi kamusal hakimiyetini kurduğu yer olan toplumsal alan tam olarak söylersek doğanın doğal olmayan gelişimine giden yolu açtı. Bu büyüme/serpilme karşısında, sadece toplum değil

sürekli büyümekte olan toplumsal alan karşısında da ne özel ve mahrem olan ne de (kelimenin dar anlamıyla) siyasî olan, kendilerini koruyamayacaklarını gösterdiler.

Bizim burada doğanın doğadışı gelişmesi olarak tarif ettiğimiz şeyin, emek üretkenliğinde sürekli yükselen bir artış olarak görülmesi usuldendir. Başından itibaren devamlı yükseliş gösteren bu süreçteki en önemli tek unsur, sanayi devrimini önceleyen ve "iş bölümü" denilen şeyde görünür kılınan, emeğin örgütlenmesi olmuştur; hatta öyle ki emeğin üretkenliğindeki ikinci en büyük etken olan emek süreçlerinin makinalaşması bile buna bağlıdır. Örgütlenmenin esası özel alandan ziyade kamu alanından alındığı için, kamu alanı koşullarında emek etkinliği, hanenin gizliliğinde asla olmayacak bir biçimde emek bölümü halini alır.[38] Öyle görünüyor ki başka hiçbir yaşam alanında emeğin devrimci dönüşümünde olduğu kadar, [yani] (daima tahammülü güç "zahmet ve sıkıntı"yla, didinme ve meşakkatle ve nihayetinde insan be-

---

38 Burada ve sonra da "emek bölümü" terimini "mesleki uzmanlaşma"da sözkonusu olan "iş bölümü"nü anlatmak için değil, bir etkinliğin sayısız anlık manipülasyona bölündüğü ve atomize edildiği modern emek koşullarını kastetmek amacıyla kullanıyorum. Bu birincisi toplumun, üyeleri arasında gereksinimlerin daha sonra "görünmez bir el"in koyduğu sıraya göre karşılandığı tek bir özne olarak anlaşılması gerektiği varsayımı altında anlaşılabilir ancak. Aynı durum, *mutatis mutandis* [gerekli değişiklikler yapılarak], kimi yazarlarca ilk işbölümü olarak görülen cinsler arasındaki tuhaf bir iş bölümü kavrayışı için de geçerlidir. O da, emeğin kadın ve erkekler arasında bölündüğü insan-cinsinin, insan türünün tek bir özne olduğunu varsaymaktadır. Aynı sav Antikite'de ileri sürüldüğünde (örneğin Ksenofon, *Oeconomicus* vii. 22) vurgu ve anlam tamamen farklılaşır. Buradaki asıl bölümleme kapılar ardında, hanede geçirilen yaşam ile dışarda, dünyada geçirilen yaşam arasında yapılır. Tamamıyla insana has olan yaşam bu ikincisidir ve elbette iş bölümü fikrinde zorunlu bir varsayım olan kadın ve erkek arasındaki eşitlik kavramının burada esamesi bile okunmaz (karşılaştırın n. 81). Öyle görünüyor ki Antikite'de sadece, muhtemelen doğal vasıflar ve [Allah vergisi] yeteneklerle önceden belirlenmiş mesleki uzmanlık biliniyordu. O yüzden binlerce işçinin çalıştığı altın madenlerinde yapılacak işler güç ve becerilere göre taksim edilmişti. Bakın J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grece ancienne", *Journal de psychologie normale et pathologique*, Cilt LII, No. 1 (Ocak-Mart, 1955).

deninin deformasyonu ile ilgili olmuş, dolayısıyla kaynağı yalnızca olağanüstü bir sefalet ve yoksulluk olabilecek) emek kelimesinin sözel manasının bizim için anlamını yitirmeye başladığı düzeyde bir yücelişe ulaşmış değiliz.[39]

Yaşamı sürdürmek için emeği kaçınılmaz kılan uğursuz bir zorunluluktan beklenebilecek son şey yücelik olabilirdi herhalde.

Yunanlıların *arete*, Romalıların *virtus** dedikleri mükemmeliyet kelimesi daima, kişinin farkını ortaya koyarak başkalarından üstünlüğünü gösterebileceği kamu alanını ifade etmiştir. Kamu alanında yapılan her etkinliğin gizlilik alanında karşılığı olmayan bir mükemmelliğe ulaşması mümkündür. Mükemmellik, tanımı gereği başkalarının bulunuşunu gerektirdiği gibi, bu bulunuş da kişinin akranlarının oluşturduğu kamunun resmiyetini gerektirir; o yüzden kişinin akranlarının veya kendinden aşağı olanların bulunuşu ne tesadüfi ne de

---

39 Avrupa'da "labor" [emek] karşılığı olan bütün kelimeler; Latince ve İngilizcede *labor*; Yunanca *ponos*, Fransızca *travail*, Almanca *Arbeit* meşakkat ve mesai anlamına gelir ve aynı zamanda doğum sancılarını ifade etmek amacıyla da kullanılır. *Labor*; *labare* ("ağır bir yük altında sendelemek") ile aynı etimolojik kökten gelir; *ponos* ile *Arbeit* de "poverty" (yoksulluk) ile (Yunancada *penia* ve Almancada *Armut*) aynı etimolojik köke sahiptir. Hatta antikitede birkaç emek savunucusundan biri sayılan Hesiod bile *ponon alginoenta*'yı ("zahmetli çalışma") insana musallat olan kötülüklerden biri olarak görür (*Theogony*, 226). "*Ponos*"un Yunancada kullanılışı hakkında Pauly-Wissowa içinde G. Herzog-Hauser'e bakın. Almancadaki *Arbeit* ile *arm* [yoksul] kelimeleri her ikisi de, yalnız, ihmal edilmiş, terkedilmiş anlamındaki [eski] Almanca *arbma* kelimesinden gelir. Bakın Kluge/Götze, *Etymologisches Wörterbuch* (1951). Ortaçağ Almanca'sında bu kelime, *labor*; *tribulatio*, *persecutice*, *adversitas*, *malum* gibi kelimeleri çevirirken kullanılır (bakın Klara Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestanismus* [risale, Bern, 1946]

(*) Arendt "excellence" kelimesini kullandığı için metin içinde ve dipnotta "mükemmelliyet" diye karşıladık. Aslında kelimenin tam Türkçe karşılığı "erdem"dir, nitekim 40. dipnotta Odysses'in sözü edilen dizelerinde böyle geçer. Yine Odyssey'den buradan zikredilen dizelerin Platon'un Yasalar'ındaki (Kabalcı Yayınları, Çev. Candan Şentuna- - Saffet Babür, s. 234: 777a) çevirisine ve notuna bakın -ç.n.

teklifsiz olabilir.[40] Hatta toplumsal alan bile -mükemmeli anonimleştirmiş, insanların başarılarından ziyade insan cinsinin ilerleyişini öne çıkartmış ve kamu alanının içeriğini tanınmaz bir duruma sokmuş olmasına rağmen- kamusal icraat ile mükemmellik arasındaki bu ilişkiyi tamamen yokedebilmiş değildir. Toplumsal alanın yükselişi onları mahrem ve özel alana sürdüğünden beridir konuşma ve eylem yeteneğimiz eski niteliğinden pek çok şey kaybetti ve bizler kamu alanında yerine getirdiğimiz emekle mükemmel olmaya başladık. Teknik yeteneklerimiz ile genel insanî gelişmemiz arasında veya doğayı değiştiren ve denetimi altına alan fizik bilimlerle henüz toplumu nasıl değiştireceğini ve denetleyeceğini bilemeyen toplumsal bilimler arasında varolduğu kabul edilen zamansal farktan genellikle sorumlu tutulan bu tuhaf karşıtlık kamunun dikkatinden kaçmadı. Tekrarlamamız gerekmeyecek kadar çok değinilmiş olan öteki temelsizlikler bir yana, bu savdaki eleştiri, insanların, içinde hareket ettikleri dünyadaki dönüşümle değil sadece psikolojilerinde -davranış kalıpları denilen şeyde- olası bir değişmeyle ilgilenmektedir. Ve bir kamu alanının var ya da yok olmasına herhangi bir elle tutulur, dünyevî bir gerçekliğe bakar gibi aynı ilgisizlikle bakan bu psikolojik yorum, dünyanın, [bu kamu alanının] varolması için uygun bir mekân sağlamaması halinde hiçbir etkinliğin mükemmel olamayacağı gerçeğinden bakıldığında oldukça kuşkulu görünmektedir. Hiçbir eğitim ya da yaratıcılık ve istidat, ona insanî mükemmellik için uygun bir mekân sağlayan kamu alanının oluşturucu/kurucu unsurlarının yerini alamaz.

---

40 Zeus'un, köle olduğu gün bir insanın mükemmelliğinin (erdeminin; *arete*, Arendt) yarısını ondan aldığı yolundaki Homer'in en çok zikredilen düşüncesi (*Odyssey*, xvii. 11. 320 ve devamında) bir köle olan Eumaios'un ağzından anlatılır ve bir eleştiri veya ahlâki bir yargı olarak değil nesnel bir saptama anlamındadır. Kölenin mükemmellikten uzak oluşunun nedeni, mükemmelliğin teşhir edilebileceği yegâne yer olan kamu alanına yükselme ve giriş olanağını yitirmiş olmasındandır.

7

KAMU ALANI: MÜŞTEREK OLAN

"Kamu" terimi birbiriyle yakından ilişkili ama tümüyle özdeş olmayan iki görüngüye işaret eder:

Bu görüngülerden birincisinde, terim, kamu [alanın]da gözüken herşey herkes tarafından görülebilir ve duyulabilirdir, ve mümkün olan en geniş açıklığa sahiptir anlamına gelir. Bizler için gerçekliği oluşturan görünüştür -tarafımızdan olduğu kadar başkalarınca da görülen ve duyulan bir şey. Görülen ve duyulan gerçeklikle karşılaştırıldıklarında mahrem yaşamın en büyük güçleri bile -yüreğin tutkuları, aklın düşünceleri, duyuların hazları-, kamusal görünüme uygun bir biçime sokulacak şekilde, özel ve bireysel olmaktan çıkarılmazlar ise ya da böyle yapılana dek, belirsiz, bulanık bir varoluş tarzı sürerler.[41] Bu dönü-

41 Bu aynı zamanda "yaşamış herhangi bir köleyi bir oyun karakteri olarak yazma"nın imkânsızlığının da nedenidir. "... Özgür doğuncaya ve nam salıncaya kadar, kişi

şümlerden en bildik olanı hikâye anlatımcılığında ve genellikle bireysel deneyimlerin sanatsal anlatımında ortaya çıkar. Ama bu suret değişimini müşahede etmek için ille de sanatsal biçim gerekmez. Sadece gizlilik veya mahremiyet alanında yaşanabilecek şeylerden sözetmeye başladığımız her seferinde yaptığımız onları, yoğunlukları ne olursa olsun bundan önce asla sahip olamadıkları bir gerçeklik biçimine bürünecekleri bir alana sokmaktır. Gördüklerimizi gören, duyduklarımızı duyan birilerinin varlığı, kendimiz ile dünyanın gerçekliği hakkında emin olmamızı sağlar; modern çağın ortaya çıkışı ile birlikte kamu alanının ona eşlik eden batışından önce asla bu sıfatla bilinmeyen tam gelişmiş bir özel yaşamın mahremiyeti, bütün öznel duygular ve özel hisler alanına derin bir yoğunluk kazandırıp zenginleştirirken bu yoğunlaşma, daima dünya ile insanların gerçekliğine duyulan güven duygusunu yitirme pahasına gerçekleşir.

Aslında bildiğimiz en yoğun, diğer bütün deneyimleri silip atacak kadar yoğun olan duygu, yani bedende hissedilen büyük bir acı, aynı zamanda en özel ve başkalarına en az iletilebilir olan duygudur. O sadece kamusalın açıklığına sunulabilecek uygun bir biçim kazandırmakta aciz kaldığımız belki de yegâne deneyim olmakla kalmayıp, bizi gerçeklik duygumuzdan da fiilen yoksun bırakır, öyle ki onu başka her şeyden daha kolay ve süratle unutabiliriz. "Kimse beni anlamıyor"da olduğu gibi, bu en radikal öznellik ile dış dünyayı birbirine bağlayabilecek bir köprü yok gibi görünüyor.[42] Başka bir deyişle "başkalarıyla

---

olmaktan ziyade bulanık tipler olarak kalırlar" (Barrow, *Slavery in the Roma Empire*, s. 156)

42 Burada Rilke'nin ölüm döşeğindeyken acı üzerine yazdığı çok az bilinen bir şiirinden yararlandım. Bu isimsiz şiirin ilk dizeleri şöyle: "Gel sen, son tanıdığım / Bedensel dokumdaki o şifâsız acı." Ve şöyle bitirir: "Ben miyim, orada, tanınmaz halde, yanan? / Hatırları çekmiyorum o ateşin içine. / Ah hayat; hayat, yani dışarda olmak. / Ve alevler içinde, ben. Kimse tarafından bilinmeden".

olmak" (*inter homines esse*) anlamında yaşam ile ölüm arasında gerçekten bir sınır hattı oluşturan acı, öylesine öznel ve şeylerle insanlar dünyasından uzak bir şeydir ki hiçbir surette açık bir görünüme bürünemez.[43]

Gerçeklik duygumuz tamamen görünüme, bu nedenle de şeylerin karanlıkta korunmuş varoluşlarından dışarı çıkabilecekleri bir kamusal alanın varlığına bağlı olduğu için, özel ve mahrem yaşamlarımızı aydınlatan alacakaranlık bile gücünü kamu alanının keskin parlaklığından alır. Bunun yanında kamu sahnesinde başkalarının şaşmaz varlığından ileri gelen o şaşmaz parlak aydınlık karşısında dayanamayacak yığınla şey bulunmaktadır; orada yalnızca görülmeye ve işitilmeye değer, ilgili addedilen şeylere izin vardır, münasebetsiz olan otomatik olarak özel bir mesele haline gelir. Elbette bu, özel meselelerin genelde münasebetsiz oldukları anlamına gelmez; tersine sadece özelin alanında varolabilecek gayetle münasebetli konular bulunduğunu göreceğiz. Örneğin dostluktan farklı olarak aşk, kamu alanına çıkarıldığı anda öldürülmüş, daha doğrusu yokedilmiş demektir. ("Aşkı anlatmaya çalışma asla/Aşk anlatılamaz ki"). Fıtratındaki söze dökülemezliği nedeniyle aşk, dünyanın değiştirilmesi ya da kurtuluşu gibi siyasî amaçlarla kullanıldığında olsa olsa bir hata, bir dalâlet olup çıkacaktır.

---

43 Acının öznelliği ve çeşitli hazcılık ve duyumculuk türleriyle ilişkisi hakkında bu kitabın 15 ve 43. bölümlerine bakın. Yaşayanlar açısından bakıldığında, ölümün anlamı [görünür olmaktan çıkmak anlamında] ortadan kalkmaktır. Ama acıdan farklı olarak ölümün, sanki yaşayanlar arasında da kendini farkettirdiği bir yanı daha vardır; o da yaşlanmak. Goethe bir zamanlar yaşlanmanın "yavaş yavaş ortadan kalkmak" olduğunu söylemişti (*stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung*) [yavaş yavaş görünür olmaktan çıkmak]; bu ortalıktan kalkma sürecinin fiilen nasıl göründüğünün yanında Goethe'nin bu sözlerindeki hakikat payı da, Rembrandt, Leonardo vs. gibi büyük ustaların yaptığı kendi yaşlılık portrelerinde elle tutulur hale gelir; gözlerdeki koyuluk, gözlerin ferinin çekilişini ele veriş gibidir, sanki onun için özellikle koyudurlar.

Kamu alanında münasebetsiz sayılan şeyin öylesine olağandışı ve bulaşıcı bir büyüsü olabilir ki, bütün bir insan topluluğu tam da bu nedenle temelinde varolan özel karakterini değiştirmeden onu bir yaşam tarzı olarak benimseyebilir. "Küçük şeyler" karşısında modern dünyanın kapıldığı cezbe duygusu 20. yüzyıl başlarında şiir yoluyla hemen bütün Avrupa dillerinde vaz'edilmiş olmakla birlikte klasik temsilini Fransız halkının *petibonheur'unda* [küçük mutluluk] bulmuştur. Âli ve yüce kamu alanlarının çöküşüyle birlikte Fransızlar, dolap ve yatak, masa ve sandalye, kedi, köpek ve saksılar ortasında kendi dört duvarları arasında "küçük şeyler"den mutlu olma sanatının ustaları kesildiler; ihtimam ve şefkatlerini, hızlı sanayileşmenin bugünün nesnelerine yer açmak için dünün şeylerini durmadan kırıp geçirdiği, sanki kendi sonuna gelip dayanmış bir dünyada pürüpak bir insanî kuytuluğu temsil eden bu şeylere yönelttiler. Özelin bu genişlemesi ya da bütün bir insan topluluğunun kapıldığı bu büyülenmişlik hali onu bir kamu haline getirmez, bir kamu alanı oluşturmaz, olsa olsa büyüklüğün her alanda yerini cezbeye bırakmasına sebep olacak şekilde kamu alanının neredeyse tümüyle söndüğü anlamına gelir; zira kamu alanı yüce olabilir ama büyüleyici olamaz, çünkü münasebetsiz olanı içinde barındırmaktan âcizdir.

İkincisi, "kamu" terimi, içinde özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için ortak olan bir dünyayı ifade eder. Ancak bu dünya, insanların üzerinde hareket ettikleri sınırlı bir mekânı ve organik yaşamın genel durumunu oluşturan yeryüzü ya da doğayla aynı değildir. Daha çok, insan eseri bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma [şeylerle], insanî yapıntıyla ilintilidir. Bu dünyada birarada yaşamak özünde şu anlama gelir; Şeylerden oluşma bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir,

ara-da* olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirlerine bağlar hem de ayırır.

Biraraya gelmemizi sağlayan bir ortak dünya olarak kamu alanı tabir caizse birbirimizin üzerine yıkılmamızı önler. Kitle toplumunu katlanılması son derece güç bir şey yapan, enazından aslen, içerdiği insan miktarı değil, aralarını-kuran dünyanın, onları biraraya getirme, ayırma ve bağlantılandırma gücünü yitirmiş olmasıdır. Bu durumun esrarı, ruh çağırma seansında bir masanın etrafına toplanmış insanların aniden bir hokuspokusla masanın sırra kadem basışına tanık olmalarına benzer; karşılıklı oturmakta olan iki kişi artık ayrı değil, aralarında elle tutulur hiçbir şey bulunmayan tamamiyle ilişkisiz iki kişi durumuna düşerler.

Ortak dünyaya olan ilgilerini yitirmiş ve artık aralarında birleştirici ve ayırıcı olacak böyle bir dünyanın bulunmadığını düşünen insanları ebediyen birarada tutmak üzere düşünülmüş, tarihsel olarak bildiğimiz sadece tek bir ilke vardır. Erken dönem Hıristiyan felsefesinin aslî görevi insanlar arasında bu dünyanın yerini dolduracak güçte bir bağ bulmaktı. Augustine'nin yalnızca Hıristiyan "kardeşlik"ini değil, bütün insan ilişkilerini şefkât üzerine kurmayı önermesi bununla ilgilidir. Dünyadışılığıyla bu şefkâtin genel insanî sevgi deneyimine karşılık geldiği açıktır ama (dünya gibi) insanlar arası birşey olmak bakımından ondan ayrıldığı da kesindir: "Haydutların arasında *[inter se]* bile diğerkâmlık dedikleri bir şey vardır".[44] Hıristiyanlığın siyasî ilkesini açıklarken dile getirilen bu alışılmadık örnek aslında son derece yerinde bir seçimdir, çünkü insanlar arasında şefkât bağı, kendine ait bir kamu alanı kurmaktan aciz olmakla birlikte, Hıristiyanlığın aslî dünyadışılık ilkesine son derece

---

(*) "in-between" -ç.n.

44 *Contra Faustum Manichaeum* v. 5

uygun ve azizler ya da suçlular gibi aslen dünyadışı olan bir grup insanı, dünyanın lanetli olduğunun anlaşılması ve her etkinliğin *quamdiu mundus durat* ("bu dünya kaim olduğu müddetçe") hükmüyle yerine getirilmesi kaydıyla dünyaya taşımaya olağanüstü elverişlidir.[45] Hıristiyan cemaatin siyaset-dışı, kamu-dışı karakteri kendini önce, mensuplarının birbirlerine aynı ailenin kardeşleri gibi davranacakları bir *corpus*, bir "teşekkül"* olma talebinde dışa vurmuştur.[46] Siyaset-dışı ve hatta siyaset-karşıtı olarak bilindiklerinden aile fertleri arasındaki ilişkiler cemaat yaşamına örnek alınmıştı.

---

45 Bu elbette Aquinas'ın felsefesinde bile önvarsayılmaktaydı (bakın *age.*, ii. 2. 181. 4).

(*) Aslında "Corpus"un tam karşılığı "beden"dir. Arendt'in aşağıdaki 46. dipnotta Pavlus'a gönderme yaptığı yer okunduğunda beden (Mesih İsa'nın) ile uzuvlar (din kardeşleri) arasında bir ayrım yapıldığı görülecektir. Dolayısıyla beden ile uzuvlarının bu terkibine "teşekkül" karşılığının daha uygun düşeceğini düşündük. Ancak zaman zaman "bünye", "teşkilât" gibi karşılıklar da kullandık. Corpus'un bu muhtelif Türkçe karşılıklarına rastlandığında, insanların bu "gayrî siyasî" tanımlarında "beden" analojisi bulunduğunu hatırlamakta sonsuz yarar var. Çünkü ilerde Arendt siyasî birimi "ulus-devlet" olan gayri kamusal, gayri özel "toplum" halini yine aynı "beden" analojisi ile tarif edecektir. Bu toplum halinde mündemiç "melez" durum için, bizim "siyasî teşekkül" olarak karşıladığımız "body politic" kavramını kullanacak. Dolayısıyla "body politic" kavramı özel olan ile ayrımı içinde anlaşılır olan *kamu* yaşamının vefatını içinde barındıran hiç de "masum" bir kavram değil. İlk *"body politic"*, ilerde de görüleceği gibi [özellikle s. 305] Platon'un *Devleti*'dir. -ç.n.

46 *Corpus rei publicae* terimi Latin Hıristiyanlığı öncesinde de revaçtadır, ama *res publica*'da, belli bir siyasî alanda yaşayanları ifade eden bir yan anlamı bulunmaktadır. Buna karşılık gelen Yunanca *soma* [beden] terimi Yunan Hıristiyanlığı öncesinde asla siyasî bir anlamda kullanılmamıştır. Bu metaforun ilk kez Pavlus'ta (Korintoslulara I. Mektup 12: 12-27) ortaya çıktığı ve bütün erken dönem Hıristiyan yazarlarca kullanıldığı (örneğin Tertullian *Apoigeticus* 39, veya Ambrosius *De officiis ministrorum* iii. 3. 17.) anlaşılıyor. [Bunun], anonim olarak insanların *quasi unum corpus* [tek vücut gibi] olduklarını var sayan ortaçağ siyaset teorisi için büyük önemi vardı (Aquinas *age.*, ii. 1. 81. 1.). Ancak ilk yazarlar, bir bütün olarak bünyenin [bedenin] refahı için hepsi de eşit ölçüde gerekli olan mensupların [uzviyetlerin] eşitliğini öne çıkartırken, sonradan bu vurgu, görevi yönetmek olan baş ile görevi itaat etmek olan uzuvlar arasındaki farklılığa kaydı. (Ortaçağlar hakkında bakın Anton-Hermann Chroust, "The Corporate Idea in the Middle Ages", *Review of Politics*, cilt VIII [1947].).

Aile fertleri arasında bir kamu alanının ortaya çıktığı vaki olmadığından, yalnızca şefkât ilkesince yönetildiği sürece Hıristiyan cemaat yaşamından da böyle bir şeyin çıkması pek mümkün değildi. Hatta sonraları bile tarihten ve -şefkât ilkesine her zaman siyasî bir hile olarak başvurulduğu yegâne topluluklar olan- manastır nizamlarından öğrendiğimiz gibi, bizzat "haldeki yaşamın zorunlulukları" (*necessitas vitae praesentis*)[47] icabı yapılan işlerin, yapılmaları başkalarının mevcudiyetini gerektirdiğinden o nizamlar içerisinde bir tür karşı-dünyanın, bir kamu alanının kurulmasına yol açma tehlikesi, ek kurallar çıkarılmasını ve düzenlemeler yapılmasını gerektirecek kadar büyüktü; yüceliği/mükemmeli ve yarattığı gururu engellemesi bakımından bizim açımızdan en önemli olanı budur.[48]

Dünyadışılığın siyasî bir görüngü olabilmesi, sadece dünyanın ezeli olmadığı varsayımıyla olanaklıdır. Ne var ki bu varsayımda dünyadışılığın şu ya da bu biçimde siyaset sahnesine hakim olacağı neredeyse kaçınılmazdır. Roma İmparatorluğunun düşmesinden sonra olan buydu ve tamamen başka nedenlerle ve son derece farklı hatta belki de çok da acıklı biçimlerde de olsa bizim zamanımızda da bir kere daha yaşanmaktadır. İnsanî bir hünerin, ölümlü ellerden çıkma bir ürünün yapıcısı kadar ölümlü olduğu kanaatinden sadece dünya işlerinden Hıristiyanca bir el ayak çekiş sonucu çıkmaz. Hatta tersine böyle bir kanaatin, dünya şeylerinin tüketimine ve hazza yönelik eğilimleri, dünyanın *koinon* yani herkesin ortak [malı] olarak görülmediği her türden etkileşimi daha da güçlendirmesi mümkündür. Bir kamu alanının varlığı ile peşinden dünyanın insanları biraraya toplayan ve onları

---

47 Aquinas, *age.*, ii. 2. 179. 2.

48 Levasseur, *age.*, s. 187'de yeralan Benedikten manastır talimnamesinin 57. maddesine bakın: işinden gurur duyan bir rahip, derhal bundan vazgeçmelidir.

birbirleriyle ilişkiye sokan bir şeyler topluluğuna dönüşmesi sadece tamamen kalıcılığa bağlıdır. Eğer dünyada bir kamusal mekân bulunacaksa bu bir nesilliğine kurulamaz ve sadece yaşayanlar için planlanamaz; ölümlü insanların yaşam sürelerini aşması gerekir.

Açık konuşursak, potansiyel bir yeryüzü ölümsüzlüğü yönünde bu aşkınlık olmadan ne siyaset, ne ortak dünya ne de kamu alanı mümkün olabilir. Çünkü Hıristiyanlığın -ruhun kurtuluşunu herkesin ortak meselesi olarak- anladığı anlamda ortak iyiden farklı olarak ortak dünya, doğduğumuzda içine girdiğimiz ölürken ardımızda bıraktığımız bir şeydir. Bizim yaşam süremizi (ömrümüzü) hem geçmiş hem de gelecek olarak aşar; biz gelmeden de oradaydı, kısa ziyaretimizden sonra da orada olacak. Ona sadece birlikte yaşadıklarımızla değil eskiden yaşamış ve bizden sonra gelecek olanlarla da ortak olarak sahibizdir. Ama böyle bir ortak dünya nesiller boyunca yalnızca kamuda göründüğü ölçüde varlığını sürdürebilirdi. İnsanların zamanın doğal yıkımından kurtarma iradesini gösterdikleri her şeyi soğurup yüzyıllar içersinden aydınlatan, kamu alanının bu açıklık özelliğidir. Bizden önceki çağlarda (artık böyle bir şeyden sözetmek mümkün değil) insanlar kendilerinden de bir şeyler olsun diye ya da başkalarıyla ortak, bu dünyadaki yaşamlarından daha kalıcı bir şeylere sahip olmak istedikleri için kamu alanına girdiler. (Öyle ki köleliğe duyulan melanet sadece özgürlük ve görülürlükten yoksun olmasından ötürü değildi; aynı zamanda "yaşadıklarına dair hiçbir iz bırakmadan karanlık içinde geçip giden", kendileri de karanlık bu insanlardan duyulan korkuyu içermekteydi.)[49] Modern çağda

---

49 Barrow (*Slavery in the Roman Empire*, s. 168), kölelerin Roma okullarına üyelikleri ile ilgili aydınlatıcı bir tartışmada bulunur. "Bu üyelik yaşamda iyi dostluklar, öldüğünde nezih bir defin töreni garantisinin yanında .... taçlandırıcı bir mezar kitabesi onurunu da sağlamaktadır; bu sonda köle melankolik bir haz bulmaktadır".

kamu alanının yitirilmiş olmasının belki de en iyi kanıtı ölümsüzlüğe duyulan sahici ilginin neredeyse tümüyle ortadan kalkmış olmasıdır. Ebediyete duyulan metafizik ilginin de yitirilmiş olması, bu son kaybın bir ölçüde gölgede kalmasına neden olmuştur. Filozoflar ve *vita contemplativa* ile ilgili olan bu konu şu andaki değerlendirmelerimizin dışında tutulacaktır.

Ama birincisinin kanıtı bugün ölümsüzlük arayışının kişisel bir soysuzlaşma olan kibirle birlikte anılmasıdır. Modern koşullarda dünyevî ölümsüzlüğe samimi bir arzu duymak gerçekten de pek mümkün değildir; ve bunun kibirden başka bir şey olmadığını düşünmekle haklı olduğumuz söylenebilir. Siyasî yazılarında Aristo "insanî konular ele alınırken, insan olduğu gibi görülmemeli, ölümlü şeylerdeki ölümlü olana bakılmamalıdır, tersine onları ölümsüzlük açısından taşıdıkları potansiyele göre düşünmek gerekir" sözlerini yeri geldikçe tekrarlar.[50] Çünkü Romalılar için *res publica*, Yunanlılar için de polis, her şeyden evvel bireysel yaşamın faniliğine karşı bir teminat, bu faniliğe karşı korunak, ölümlülerin ölümsüzlüklerine olmasa da göreli kalımlılıklarına ayrılmış bir mekân olma özelliğine sahipti.

Toplumun kamunun zirvesine gözalıcı tırmanışının ardından modern çağın kamu alanı hakkındaki kanaatini Adam Smith samimi bir dille şöyle ele alır: "genellikle eğitimli, zengin olmayan insan tipi"nden sözeder, ki onlar için "kamunun duyduğu hayranlık hissi, ücretlerinin bir kısmını... fizikçilerde oldukça önemli bir kısmını, tıpta hukukta olduğundan daha da fazlasını; şiir ve felsefede ise nerdeyse tamamını oluşturur".[51] Burada açıkça kamunun hayranlığı ile parasal ödül-

---

50 *Nicomachean Ethics* 1177b31.

51 *Wealth of Nations*, I. Kitap, bölüm 10 (Everyman yayınları I. cildin 95 ve 120. sayfaları).

lendirmenin aynı doğadan sayıldıklar ve birbirlerinin yerine konulabilecekleri görülmektedir. [Dolayısıyla] kamunun hayranlığı da kullanılacak ve tüketilecek bir şeydir ve bugünkü dille söylersek, yiyecek nasıl bir gereksinmeyi karşılamaktaysa statüler de bir ihtiyaca karşılık gelirler: bir yiyeceğin aç biri tarafından tüketilmesi gibi kamunun hayranlığı da bireysel kibir tarafından tüketilir. Bu bakış açısından gerçeklik mihenginin, başkalarının kamusal mevcudiyetine değil, hisseden kişi dışında başka kimsenin varlığı ya da yokluğuna tanıklık edemeyeceği ihtiyaçların aciliyetine bağlı olduğu açıktır. Ve yiyeceğe duyulan gereksinmenin bizzat yaşam süreci içinde tanıtlanabilir bir gerçeklik temeli bulunduğundan açlığın sebep olduğu tamamıyla öznel acılar, Hobbes'un kamusal takdir ihtiyacını tanımlarken kullandığı gibi "boş gurur"dan daha gerçektir. Ne var ki bu gereksinimler, bir yakınlık duygusu aracılığıyla başkaları tarafından paylaşılsalar bile onların ortak bir dünya gibi katı ve kalıcı/sürekli bir şey oluşturabilmelerini her zaman engelleyecek olan, tam da bu geçici olma özellikleridir. Demek ki sorun modern dünyada şiir ve felsefeye yönelik bir kamusal takdirin/hayranlığın olmamasında değil, ama böyle bir takdirin, şeyleri zamanın sebep olduğu yıkımdan koruyabilecek bir mekân oluşturmamasındadır. Her an daha büyük miktarlarla gündelik olarak tüketilen kamusal takdirin geçiciliği tam tersine varolan en geçici şeylerden birini, yani parasal ödüllendirmeyi daha "nesnel" ve daha "gerçek" kılacak niteliktedir.

Biricik temelini bütün ihtiyaçların karşılanmasındaki ortak paydayı oluşturan parada bulan bu "nesnellik"ten farklı olarak kamu alanının gerçekliği, ortak dünyanın kendini sunduğu ve haklarında hiçbir ölçüm ve paydanın belirlenmediği, aynı anda sayısız perspektif ve veçhenin mevcudiyetine dayanır. Çünkü ortak dünya herkesin biraraya toplandığı bir yer olmakla birlikte orada bulunanlar bu dünyada farklı konumlar

işgal etmektedirler ve iki kişinin birbirlerine göre konumu iki nesnenin konumlanışından daha az tesadüfî değildir. Başkalarınca görülenler ve duyulanlar, anlamlarını, herkesin farklı bir konumdan görüyor ve duyuyor olmasından alır. Kamu yaşamının bu anlamı, en zengin ve en tatminkâr aile yaşamının bile en fazlasından, oradan edinilen veçheleri ve perspektifleriyle sadece bir kişinin konumunun genişletilmesini ya da çoklaştırılmasını sağlayabileceği düşünülürse, belirginlik kazanır. Gizliliğin öznelliği aile içinde genelleştirilebilir de çoklaştırılabilir de, hatta ağırlığını kamu yaşamında hissettirecek kadar güçlü de olabilir; ama bu aile "dünyası", bir nesnenin kendini yığınla izleyiciye sunduğu yönlerinin özet toplamından oluşan gerçekliğin yerini hiçbir zaman alamaz. Dünyevî gerçekliğin hakiki ve güvenilir bir yoldan kendini gösterebileceği yegâne yer, şeylerin çevrelerinde toplananların bütün bu farklılığı içinde aynılığı gördüklerini bilecek şekilde, kimliklerini değiştirmeden bütün yönleriyle ve birçok kişi tarafından izlenebildiği yerdir.

Ortak bir dünyanın koşulları altında gerçekliği temin eden, esas olarak onu oluşturan, herkesteki mevcut "ortak doğa" değil, konum farklılıklarına ve buradan kaynaklanan perspektif çeşitliliğine rağmen her bir kişinin aynı nesneyle ilgilenmekte olmasıdır. Eğer bir nesnenin aynılığı artık farkedilebilir olmaktan çıkmışsa, bir kitle toplumunun doğa dışı konformizmini bırakalım bir yana, insanların ortak doğasının da ortak dünyanın uğradığı bu tahribatı önlemesi mümkün olamaz; genellikle de bu mutlak tahribattan önce, ortak dünyanın kendini insanî çoğulluğa sunduğu sayısız veçhe tahribata uğrar. Hiçkimsenin artık bir başkasıyla hemfikir olamadığı, özellikle tiranlık durumlarında yaşanan radikal soyutlanma durumlarında olan budur. Yine komşularının perspektifini çekip uzatarak ve çoklaştırarak bütün insanların aniden bir ailenin fertleri gibi davrandıklarına tanık olduğumuz

kitle toplumunda ya da kitle histerisi anlarında da olan budur. Her iki durumda da insanlar tamamiyle özel hale gelmişler yani başkalarını görmek ve duymak ve onlar tarafından görülüp duyulmak olanağını yitirmişlerdir. Hepsi de kendi tekil deneyimlerinin öznelliğine hapsolmuşlardır; aynı deneyim sayısız kere yinelenmiş bile olsa yine de tekil olmaktan kurtulamayacaktır. Sadece tek bir yanıyla görülmeye başlandığında ve kendisini sadece bir tek perspektiften sunmasına izin verildiğinde, ortak dünyanın sonu gelmiş demektir.

8

ÖZEL ALAN: MÜLKİYET

Özel/kişisel[leştirici] terimi, kökündeki mahrum kılıcılık anlamını, kamu alanının bu çoğul anlamıyla olan ilişkisinden almaktadır. Tümüyle özel bir yaşam sürdürmek hakiki bir insanî yaşam için özsel olan şeylerden yoksun kalmak demektir her şeyden önce; başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten; başkalarıyla ortak bir şeyler dünyası aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı "nesnel" bir ilişkiden, yaşamın kendinden daha kalıcı birşeyler başarma olanağından yoksun kalmak demektir. Özel/kişisel[deki] yoksunluk, anlamını başkalarının yokluğunda bulur; özel [haldeki] insan başkalarının gözüne görünmez, o nedenle sanki yokmuş gibidir. Yaptıkları kaale alınmaz, başkaları için bir doğurgusu yoktur; onu ilgilendiren başkalarını ilgilendirmez. Başkalarıyla "nesnel" ilişkilerden, onların dolayımıyla sağlanan bir gerçeklikten yoksunluk,

modern koşullarda, en uç ve en gayrı insanî biçimine büründüğü kitlesel yalnızlık görüngüsüne dönüşür.[52] Bu uçlaşmanın nedeni kitle toplumunun sadece kamu alanını değil özel alanı da tahrip etmiş olmasından, insanları yalnızca bu dünyadaki yerlerinden değil, içinde kendilerini bu dünyaya karşı bir zamanlar korunmuş hissettikleri, hatta bu dünyadan dışlanmış olanların bile aile yaşamının dar gerçekliğinde, yuvanın sıcaklığında bir ikame bulabildikleri özel evlerinden de yoksun bırakmış olmasından ileri gelir. Ocak ve aile yaşamının bir iç ve özel mekân halinde tam gelişmesini, Yunanlılardan farklı olarak asla özeli kamusala kurban etmemiş, tersine bu iki alanın ancak birlikte varolabileceklerini anlamış olan Romalıların olağanüstü siyasî duyarlılığına borçluyuz. Ve muhtemelen kölelerin içinde bulundukları koşullar Roma'da Atina'dakinden daha iyi olmamakla birlikte, Romalı bir yazarın, *res publica*'nın yurttaşlar için taşıdığı anlamla efendinin hanesinin köleler için taşıdığı anlamın aynı olduğuna inanması çok dikkat çekicidir.[53] Ne var ki aile içindeki özel yaşamın ne kadar katlanılabilir olduğu bir yana, Atina'da olduğu gibi Roma'da da özel alanın, bugün bizlerin siyasî etkinlikten daha aziz tuttuğumuz birtakım etkinliklere (Yunanistan'da servet birikimi ya da Roma'da sanat ile bilim gibi) geniş bir alan sunmakla birlikte bir ikameden başka bir şey olamayacağı açıktır. Belli koşullarda oldukça müreffeh ve ve eğitim düzeyi yüksek köleler yaratabilecek olan bu "liberal" tutum, olsa olsa, Yunan polisinde müreffeh olmanın bir gerçekliğinin bulunmadığı, Roma cumhuriyetinde ise filozof olmanın pek de bir önem taşı-

---

52 Bir kitle görüngüsü olarak modern yalnızlık hakkında Reisman'ın *The Lonely Crowd* (1950) kitabına bakın.

53 Plinius Junior, zikreden W.L. Westermann, "Sklaverei", Pauly-Wissowa içinde, ek VI., s. 1045

madığı anlamına gelmekteydi.[54]

Gizliliğin kişiselleştirici özelliğinin, yani salt sınırlı hane alanı içinde geçirilen bir yaşamda özlü birtakım şeylerden yoksun kalındığı bilincinin, Hıristiyanlığın doğuşu karşısında neredeyse sönme noktasında bir zaafiyete uğraması tabiidir. Temel dinî akidelerinden farklı olarak Hıristiyan ahlâkı, daima herkesin kendi işine bakması gerektiğini ve siyasî sorumluluğun, her şeyden evvel özellikle kamu meseleleriyle ilgili endişelerinden kurtardığı insanların refahı ve ruhsal selâmeti adına üstlenilmiş bir külfet olduğunu ısrarla vurgulamıştır.[55] Bu tutumun, başka bakımlardan olduğu gibi burada da iki yüzyıllık modernitenin temelinde varolan varsayımları özetlemiş, kavramsallaştırmış ve bir program haline koymuş olan Karl Marx'ın sonunda bütün kamu alanının "söneceği"ni öngörmesini ve umud etmesini sağlayacak kadar, modern seküler çağda da varlığını sürdürebilmiş olması şaşırtıcıdır. Bu açıdan, biri, devleti insanın günahkâr doğası nedeniyle zorunlu bir kötülük olarak gören, diğeri de onu nihai olarak ortadan kaldırmayı uman Hıristiyan ve sosyalist bakış açıları arasındaki fark, kamu alanının

---

54 Roma ve Yunanistan'da zenginlik ile kültürlü olmanın bu farklı değerlendirilişine ilişkin yığınla kanıt vardır. Ancak ilgi çekici olan bu değerlendirmenin kölelerin durumuyla nasıl tutarlı bir biçimde rastlaştığını görmektir. Köleler Roma kültüründe, ekonomik yaşamında çok daha önemli bir rol yüklendikleri Yunanistan'da olduğundan çok daha önemli işlevler yerine getirmişlerdir. (Bakın Westermann, Pauly-Wissowa'nın içinde, s. 984)

55 Augustine (*De civitate Dei* xix. 19), *otium** ve tefekkürün sınırlarını, *utilitas proximi*'ye [yakınının yararı] karşı *caritas* [hayırseverlik] ödevinde ("komşunla ilgilen"), görür. Ama "etkin yaşamda.... aşağımızdaki insanların *[salutem subatorum]* refahından başka ...bu yaşamın imrenilecek bir onuru vaya gücü yoktur". Bu tarz bir sorumluluğun, tam deyişiyle siyasî sorumluluktan ziyade hane reisinin ailesine karşı duyduğu sorumluluğa benzediği çok açıktır. Kişinin kendi işine bakmasıyla ilgili akide I Thess. 4: 11'den kaynaklanmaktadır; "sessizce çalış ve işini yap" (*pratte ta idia* [kendi (özel) işleriyle uğraşır]; bu yüzden *ta idia, ta koina'ya* ["ortak kamusal meseleler"] karşıt biçimde anlaşılır.)

kendisine değil insan doğasına ilişkin değerlendirmelerden ileri gelen bir farktır. Her iki bakış açısından da anlaşılması olanaksız olan şey şudur: Marx'ın "devletin sönmesi" hakkındaki düşüncelerinden önce zaten kamu alanında bir sönme ya da daha doğrusu kamu alanının son derece sınırlı bir yönetim alanına dnüşmesi sözkonusudur; Marx'ın zamanında bu yönetim alanı daha da sönmeye yani millet çapında bir "ev idaresi"ne dönüşmeye başlamıştı; bizlerin yaşadığı dönemde ise çok daha sınırlı, gayrı şahsi bir idare alanı haline gelerek tamamen ortadan kalkmaya yüz tuttu.

Kamu alanının ortadan kalkışındaki bu son evreye özel alanın da tasfiyesinin eşlik ediyor olması, kamu ile özel alanlar arasındaki ilişkinin doğası gereğiymiş gibi görünüyor. Bütün tartışmaların dönüp dolaşıp, özel mülkiyet sahibi olmanın istenirliği veya istenmezliği ile ilgili bir sava varması da bir tesadüf değildir. Çünkü "özel/kişisel" kelimesi mülkiyetle ilişkisinde, hatta Antik siyasî düşünce bakımından bile, kişiselleştirici [gizleyici] özelliğini ve genelde kamu alanıyla taşıdığı karşıtlığın büyük bölümünü doğrudan kaybeder; mülkiyet, görünüşte özel alanda bulunmakla birlikte, siyasî teşekkül için son derece elzem olduğuna inanılan belli niteliklere sahiptir.

Kendini en temel şekliyle özel mülkiyet sorununda dışa vuran özel ile kamu arasındaki derin bağ, bugün bir yandan mülkiyet ile servetin öte yandan mülksüzlük ile yoksulluğun modern eşitlenişi yüzünden büyük ölçüde yanlış anlaşılmaktadır. Bu yanlış anlama, servet ile mülkiyetin her ikisi de kamu alanıyla herhangi bir özel mesele ya da kaygıdan tarihsel olarak daha ilgili olduklarından ve enazından biçimsel olarak kamu alanına girişin ve yurttaşlığa yükselişin ana koşulunu yerine getirmede az çok aynı rolü oynadıklarından, çok daha rahatsız edici olmaktadır. Bu yüzden hiç de aynı şeyler olmayan servet ile mülkiyetin tamamen farklı bir doğadan

oldukları kolayca unutulmaktadır. Her yerde fiilen veya potansiyel olarak zengin ama aynı zamanda her bir bireyin zenginliği bir bütün olarak toplumun yıllık gelirinden kendine düşen paydan ibaret olduğundan özsel bakımdan mülkiyetsiz toplumların ortaya çıkışı, bu iki şeyin birbirleriyle hemen hiçbir ilgisi bulunmadığını açıkça göstermektedir.

Önce yoksullara el atılmasıyla başlayan sonra da yeni mülksüz sınıfların kurtarılmasına yönelen modern çağdan önce, bütün uygarlıklar özel mülkiyetin kutsallığına dayanmaktaydılar. Oysa servet, ister özel olarak sahip olunsun ister kamusal olarak dağıtılsın, modern çağdan önce hiçbir dönemde kutsal sayılmamıştır. Köken olarak mülkiyet, bir kimsenin şöyle ya da böyle dünyanın belli bir kısmında bir yer sahibi olması ve bu yüzden bir siyasî teşekküle ait olması, yani birlikte kamu alanını oluşturan ailelerden birinin reisi olması anlamına geliyordu. Dünyanın özel olarak sahiplenilmiş o kısmı sahibi olan aile ile öylesine mükemmelen özdeşleşmişti ki,[56] bir yurttaşın [yurttaşlıktan] çıkartılması sadece malikânesinin müsadere edilmesi değil, bizzat evinin yerle bir edilmesi anlamına gelmekteydi.[57]

Bir yabancının ya da kölenin serveti hiçbir koşul altında bu mülkiyetin yerini tutamazdı[58] ve yoksulluk, aile reisinin

---

56 Coulanges (*age.*) şunu ileri sürüyor: "*familia*nın [aile] gerçek anlamı mülkiyettir; toprağı, parayı ve köleleri ifade eder". (107) Ancak mülkiyet aileye bağlı olarak görülmez; tersine "aile ocağa, ocak da toprağa bağlıdır" (s. 62). Buradaki asıl vurgulanan şey şudur; "insan gelip geçicidir, kefenin cebi yoktur" (s. 74)

57 Levasseur (*age.*), "Bu kabule hak kazanmak için kentte ikamet etmek yeterli değildi. Bir eve sahip olmak gerekiyordu." Bunun da ötesinde: "Herkesin içinde topluluğa küfretmenin cezası evinin yıkılması ve suçlunun sürgün edilmesiydi." (3. dipnot da dahil, s. 240).

58 Antik anlayışa göre mülkiyetsiz (yani kendilerine ait bir yerden yoksun) olmakla birlikte modern anlamıyla mülkiyetsiz oldukları söylenemeyecek olan kölelerin durumunda bu ayrım çok barizdir. *Peculium* ("bir kölenin özel iyeliği") önemli miktarlara ulaşabilir, hatta kendi köleleri bile olabilirdi (*vicarii*) Barrow "kendi sınıfının en mütevazi kişisinin sahip olduğu mülk"den sözeder (*Slavery in the*

dünya yüzünde böyle bir yerden, dolayısıyla da yurttaşlıktan yoksun kalmış olmasıydı. Şayet bir şekilde bu yerini kaybetmişse neredeyse otomatik olarak yurttaşlığını ve yasanın koruyuculuğunu da kaybederdi.[59] Bu gizliliğin kutsallığı, gizli olanın, yani bütün varlıklar gibi yeraltının karanlığından doğan ve yine ona geri dönen ölümlülerin başlangıç ve sonlarının kutsallığını andırmaktaydı.[60] Hane alanının kişisel/özel olmayan yanı köken olarak onun, gözlerden uzak, insan bilgisine kapalı şeyleri barındırdığı için kamu alanına açık olmaması gereken doğum ve ölüm alanı olmasında yatmaktadır.[61] O gizlidir çünkü insanlar nereden geldiklerini, ne zaman doğduklarını, nereye gittiklerini ve ne zaman öleceklerini bilmezler. Kent açısından da önemli olan bu alanın gizli kalan

---

Roman Empire, s. 1220 bu çalışmada *peculium'un* rolü çok iyi bir şekilde anlatılmaktadır).

59 Coulanges Aristo'nun, erkek çocuğun babası yaşadığı sürece yurttaş olamayacağına, babanın ölümünden sonra da sadece en büyük oğulun siyasî haklara sahip olabileceğine ilişkin bir sözünü aktarmaktadır (*age.*, s. 228). Coulanges Romalı *pleblerin* köken olarak evsiz, ocaksız insanlardan oluştuğunu, o nedenle *populus Romanus'tan* (Roma halkı) açıkça ayrıldıklarını ileri sürmektedir. (s. 229 ve devamında)

60 "Bu dinin tümü bir evin dört duvarı arasından ibarettir... Bütün bu tanrılara, Herth, Lares ve Manes'e gizli tanrılar veya yeraltı tanrıları denirdi. Bu dinin bütün kurallarında gizlilik/ketumluk, Çiçero'nun dediği gibi *sacrificia occulta* [kutsal giz] esastı (De arusp. respl. 17)" (Coulanges, *age.*, s. 37)

61 Öyle anlaşılmaktadır ki Eleusinian Mysteries [Eski Yunan'da Elevsis'te her yıl Demeter ve Persephone şerefine yapılan dinsel ayinler], tam da doğaları nedeniyle; ve herkese ortak olmalarına rağmen kamu alanından gizlenmeleri, saklı tutulmaları gereken bütün bu alanın ortak ve yarı-kamusal deneyimini oluşturmuşlardı. Herkes bunlara katılabilirdi ama hiç kimsenin onlar hakkında konuşmalarına izin verilmezdi. Gizler konuşulmayanla ilgiliydi ve konuşmanın dışında kalan deneyimler siyasî-olmayan ve belki de tanımı gereği siyaset karşıtıydılar (bakın Karl Kerenyi, *Die Gebürt der Helena* [1943-45], s. 48 ve devamında). Pindar'ın bir fragmanı da onların doğum ve ölümün kutsallığıyla ilgil olduklarını kanıtlamaktadır: *oide men biou teleuatan, oiden de diosdoton archan* (fragman 137a). Burada, ["yaşamın sonunu ve Zeus'ça verilen başlangıcı[nı]" bilen, başlatan, inisyatif alandır, denmektedir.]

ve kamusal hiçbir ehemmiyeti bulunmayan içselliği değil, ama dış görünümleriydi ve kendini kent alanında iki haneyi birbirinden ayıran sınırlar yoluyla göstermekteydi. Köken olarak "yasa", Antik dönemde kamu ile özel alanı hem birbirinden ayıran hem de onları barındırıp koruyan ve hâlâ bir mekân/uzam, bir tür hiç kimsenin alanı[62] olan sınır hattıyla tanımlanmıştı.[63] Elbette polisin yasası, kökeninde mekânsal [fizikî] anlamı muhafaza etmekle birlikte, bu Antik anlayışı aşmıştı. Kent devletinin yasası ne siyasî eylemin içeriğini vermekteydi (siyasî etkinliğin esas olarak yasa koyuculuk olduğu düşüncesi, köken olarak Romalı olmakla birlikte özünde moderndir ve en büyük ifadesini Kant'ın siyaset felsefesinde bulmuştur) ne de halihazırdaki bütün modern yasalarda olduğu gibi *Thou Shalt Nots of the Decalogue'a* dayalı yasaklar manzumesiydi; bir kent, siyasî bir topluluk değil, evlerin onsuz bir yığın haline gelecekleri kelimenin tam anlamıyla bir sur [town], kasr [asylum] idi. Bu survari yasa kutsaldı ve içinde yalnızca siyasî olana yer vardı.[64] O olmaksızın bir kamu alanının, çitle kapatılmamış herhangi bir mülkten daha uzun ömürlü olması

---

62 Yunanca yasa anlamına gelen *nomos* kelimesi, dağıtmak, [dağıtılma] sahip olmak ve ikamet etmek anlamlarına gelen *nemein*'den gelir. *Nomos* kelimesinde yasa ile çitlemenin karışımı, Heraklit'in bir fragmanında tam ifadesini bulmaktadır: *machesthai chre ton demon hyper tou nomou hokosper teicheos* ("halk surlar için olduğu gibi yasa için de dövüşmelidir"). Roma'da yasa anlamındaki *lex* kelimesinin ise tamamen farklı bir anlamı vardı; onları birbirlerinden ayıran duvardan ziyade halk arasındaki formel bir ilişkiyi göstermekteydi. Ama *agrum publicum a privato*'yu [kamuyu özelden] (Livius) ayıran sınır ile tanrısı Terminus, Yunanistan'daki muadili olan *theoi horoi*'den [Hora'lar, ya da *temenos:* kutsal bir yerin tanrıya ait olan ve özel kurallara göre yönetilen etrafı çevrilmiş alanı] çok daha itibarlıydı.

63 Coulanges, iki yapının birbirlerine asla temas etmemelerini bildiren Antik bir Yunan yasasından sözetmektedir (*age.*, s. 63).

64 Polis kelimesinin kök bakımından "yuvarlak duvar" gibi bir anlamı vardı; Latince *urbs* kelimesi de "daire" fikrini ifade etmekte ve *orbis* ile aynı kökten gelmekteydi. Almanca *Zaun* gibi, kök olarak çepeçevre saran çit/duvar anlamına gelen "town" [belediye, kasaba, kent] kelimesinde de aynı bağlantıyı bulmaktayız. (Bakın R.B. Onians, *The Origins of European Thought* [1954], s. 444, n. 1)

mümkün bile değildi; [mülk] ailenin biyolojik yaşam sürecini sakınıp korurken [yasa da] siyasî yaşamı kuşatmakta ve içinde barındırmaktaydı.[65]

O nedenle, modern çağdan önce, özel mülkiyetin kamu alanına girmek için kendiliğinden apaçık bir koşul olarak görüldüğünü söylemek tamamiyle doğru değildir; çünkü bundan çok daha fazlasını ifade eder. Gizlilik/özellik, kamu alanının öteki karanlık ve gizli yüzü gibiydi ve siyasî olmak insanî varoluşun en yüksek olanağına erişmek anlamına gelirken, kişinin (bir köle gibi) kendine ait bir yerinin olmaması da artık insan olmaktan çıkması demekti.

Kişinin geçim araçlarından sağladığı özel servetin siyasî anlam kazanması tamamıyla farklı bir kökene ve daha geç bir tarihe dayanır. Daha önce zorunluluk ile, yaşamın zorunluluklarına herkesin kendi adına boyun eğdirmek durumunda olduğu hanenin özel alanı arasındaki Antik özdeşlikten sözetmiştik. Kendi özel yaşamını eline almış ve köle gibi bir efendinin tasarrufunda bulunmayan özgür insan yine de yoksulluk tarafından "icbar" edilebilir. Yoksulluk özgür adamı bir köle gibi davranmaya zorlar.[66] Bu yüzden özel servetin kamu alanına girmenin bir koşulu haline gelmesinin nedeni, sahibinin bu serveti biriktirmek için uğraşması değil aksine kullanım ve tüketim araçları teminiyle artık uğraşmayabilecek olması, dolayısıyla kamu faaliyetlerinde bulunmakta özgür olmasıydı.[67] Kamu yaşamının, yalnızca acil

---

65 Bu yüzden yasa koyucunun yurttaş olması gerekmez, dışardan çağrıldığı da olur-[hatta] ekseriyetle. Onun işi siyasî değildi; siyasî yaşam o yasama işini bitirdikten sonra başlayabilirdi ancak.

66 Demosthenes *Orationes* 57. 45: "yoksulluk özgür kişiyi kölece ve adice seyler yapmak zorunda bırakır" (*polla doulika kai tapeina pragmata tous eleutherous he pen biazetai poiein*).

67 Kamu alanına girmenin bu koşulu eski Ortaçağlarda hâlâ varlığını sürdürmekteydi. İngiliz "*Books of Customs*"da hâlâ "zanaatkâr ile kentin özgür insanı, *franke homme*

yaşam ihtiyaçlarının halledilmesinden sonra mümkün olabileceği açıktır. Bunu halletmenin yolu ise emekti; kişinin servetinin, sahip olduğu emekçilerin yani kölelerin sayısıyla ölçülmesinin nedeni buydu.[68] Burada mülk sahibi olmak, kişinin kendi yaşam zorunluluklarına hükmediyor olması ve bu nedenle de potansiyel olarak özgür, kendi yaşamını aşarak herkese ortak olan dünyaya girmek için özgür biri olması demekti.

Bu özel mülkiyet türünün ayrıcalıklı bir siyasî ehemmiyet kazanması, yalnızca böyle bir ortak dünyanın somut maddilik halinde ortaya çıkışıyla, yani kent devletinin yükselişiyle mümkün olabilirdi ve o yüzden şu ünlü "el işlerini hakir görme" tavrının Homeros'un dünyasında bulunmaması neredeyse tabii bir durumdur. Mülkünü siyasî bir yaşam sürdürmek amacıyla kullanmak yerine büyütmeyi yeğleyen bir mülk sahibi özgürlüğünü sanki kendi elleriyle kurban etmiş ve kendi iradesiyle, gönüllü olarak, köle yani zorunluluğun hizmetkârı olmuş demekti.[69]

---

arasında kesin bir ayrım yapılmaktaydı... Şayet bir zanaatkâr özgür biri olmayı isteyecek kadar zenginleşirse zanaatını bırakmak ve araç gereçlerini evinden atmak zorundaydı." (W.J. Ashley, *age.*, s. 83). Yalnızca III. Edward döneminde zanaatkârlar "yurttaşlıktan yoksun zanaatkârlar olmak yerine bir ortaklığa mensup bulunmakla yetinen yurttaşlar olacak kadar zenginleşebildiler" (s. 89)

68 Coulanges başka yazarlardan farklı olarak Antikite'deki bir yurttaşın sahip olduğu "boş zaman"dan ziyade, kendisinden istenen işler için harcadığı zamanı -ve enerjiyi- öne çıkarmakta ve haklı olarak Aristo'nun "kendi geçimi için çalışmak zorunda olan hiçbir kimse yurttaş olamaz" sözlerinin bir önyargının ifadesinden ziyade bir gerçeğin saptanması olduğunu belirtmektedir (*age.*, s. 335 ve devamında). Sahibinin istigal ettiği ise bakılmaksızın, zenginliğin bir yurttaşlık niteliği haline gelmesi tamamen modern gelişmeye özgü bir durumdur: böylece yurttaşlık, hiçbir özel siyasî etkinlikle ilişkisi bulunmayan salt bir ayrıcalık durumuna gelir.

69 Bu bana "sanayisi belli bir noktaya kadar gelişen ama Romalıların başka, kamu ve askerlik alanlarında büyük çaplı örgütlenme istidadı göstermeleri karşısında beklentilerin aksine gelişmesini yarıda kesen Antik dünyanın ekonomik tarihiyle ilgili incelemelerde karşılaşılan o bildik bulmacanın" çözümü gibi görünmektedir (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, s. 109-10). "Kamu

Modern çağın başlarına kadar bu mülkiyet türü asla kutsal olarak görülmemiştir ve bu iki mülkiyet tipinin, bir gelir kaynağı olarak servetin üzerinde bir ailenin yaşadığı bir toprak parçasıyla çakıştığı yerde, yani bütün mülkiyetin kutsallık özelliği kazandığı esasen tarımsal bir toplumda, çakışmaları mümkün olabilirdi. Özel mülkiyeti her halükârda özel olarak sahip olunan zenginlik olarak, ama yalnızca bu biçimde anlamakta hemfikir olan özel mülkiyetin modern savunucularının, özgür bir kamu alanının gizliliğe hakettiği yasal düzen ve korumayı sağlamadan varolamayacağını anlatan bir geleneğe başvurmak için hemen hiçbir nedenleri yoktur. Çünkü modern toplumda -köylü sınıfların, Reform'dan[70] sonra Kilise ile

---

hizmetleri"nde olduğu gibi özel alanda da aynı örgütlenme istidadının gösterilmesini beklemek modern koşullara özgü bir önyargı gibi görünüyor. Max Weber dikkate değer bir yazısında (*age.*), Antik kentlerin "üretimden ziyade birer tüketim merkezi" olduklarını ve Antik köle sahibinin "bir kapitalist [*Unternehmer* -girişimci] değil *rentier* (rantiye) olduğunu zaten belirtmişti (s. 13, 22 ve devamında ve 144). Antik yazarların ekonomik sorunlara karşı son derece kayıtsız kalmış olmaları ile bu konuda yaşanan belge noksanlığı Weber'in savına ayrı bir önem kazanmaktadır.

70 Çalışan sınıfın, yani halkın, mülk sahibi olmayan ve yalnızca elleriyle çalışan sınıfının tarihi, her zaman böyle bir sınıfın varolduğu yolundaki bönce varsayımdan çok çekmiştir. Oysa gördüğümüz gibi köleler bile Antikite'de mülksüz değillerdi. Antikite'de özgür denilen emeğin sonuçta genellikle "özgür dükkân sahiplerinden, tüccarlardan ve zanaatkârlardan" (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, s. 126) ibaret olduğu ortaya çıkmakta ve dolayısıyla özgür insan her zaman belli bir mülk sahibi olarak göründüğü için özgür emeğin olmadığı gibi bir sonuca gelinmektedir. W.J. Ashley 15. yüzyıla kadar Ortaçağda bu durumu ele alır. "O zamana dek büyük bir ücretli emekçi sınıfı, kelimenin modern anlamıyla 'çalışan sınıf' sözkonusu değildi. 'Çalışanlar'la, aralarında gerçekten efendi olmak için doğmuş bireylerin de bulunabileceği ama çoğunun yükselmeyi hiçbir şekilde hayal bile edemeyeceği sayısız insanı kastediyoruz. Ama 14. yüzyılda çoğunluk muhtemelen çıraklık biter bitmez usta zanaatkârlar olarak hayata atılırken daha yoksul olanları ustabaşı olarak birkaç yıllık çalışmadan geçmek zorundaydılar" (age., s. 93-94).

Demek ki Antikite'deki çalışan sınıf ne özgür ne de mülksüzdü; köle (Roma'da olduğu gibi) azat edilme suretiyle veya (Atina'da) satın alarak özgür olduğunda, özgür bir emekçi değil hemen bağımsız bir işadamı veya zanaatkâr haline gelirdi. ("Pek çok kölenin özgürlükten kendilerine ait belli bir miktar sermayeyi" ticarete

manastır mülklerine elkonulmasının neredeyse arızî bir sonucu olarak- mülksüzleştirilmeleriyle başlamış ve hâlâ devam edegelmekte olan devasa servet birikimi özel mülkiyete pek bir saygı göstermediği gibi, servet birikimi ile çatışmaya girdiği zaman da özel mülkiyeti kurban etmiştir. Proudhon'un mülkiyetin hırsızlık olduğu şeklindeki veciz sözü modern kapitalizmin köklerinde sağlam bir hakikat temeli bulmaktadır; ama yoksulluk belâsına deva olabilirse de özel mülkiyetin kaldırılması olsa olsa daha da kötü olan bir tiran belâsına davetiye çıkarmak anlamına geleceği için Proudhon'un genel mülksüzleştirme gibi bir çareyi kabul etmekte gösterdiği tereddüt çok daha önemlidir.[71] Proudhon'un kitabında bu iki görüş, mülkiyet ile serveti birbirinden ayırmadığı için, aslında öyle olmadıkları halde çelişkili gibi görünür. Bireysel servet sahipliği uzun vadede mülkiyete birikim sürecinin toplumsallaşmasına gösterdiği saygıdan daha fazlasını göstermeyecektir.

Gizliliğin/özelliğin toplumsal "üretim"in gelişmesini her anlamda köstekleyebileceği o nedenle sürekli artan toplumsal

---

ve sanayiye yatırmayı "anladıkları görülüyor" [Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, s. 1037). Ve Ortaçağ'da kelimenin modern anlamıyla bir işçi olmak, kişinin yaşamında efendiliğe ve insanlığa hazırlandığı geçici bir evreydi. Ortaçağ'da kiralık emek bir istisnaydı ve Alman gündelik işçileri (Luther'in İncil çevirisinde *Tagelöhner* [gündelikçiler] olarak geçer) ile Fransız *manaeuvres* iskân alanlarının dışında yaşamakta ve İngiltere'deki poor [yoksul], "laboring poor" [çalışan biçare] ile aynı anlama gelmekteydi (bakın Pierre Brizon, *Histoire du travail en des travailleurs* [1926] s. 40). Üstelik *Code Napoleon'dan* [Napolyon Yasaları] önce özgür emekle ilgili hiçbir yasa maddesinin olmaması (bakın W. Endemann, *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht* [1896], s. 49, 53) çalışan bir sınıfın yakın zamanların bir ürünü olduğunu kesin bir biçimde göstermektedir.

71 Proudhon'un, ölümünden sonra yayınlanan *Theorie de la propriete* kitabının 209 ve 210. sayfalarında yeralan "mülkiyet(in) hırsızlık" olduğuna ilişkin usta işi yorumuna bakın. Proudhon burada "devleti alaşağı etmeden despotizme direnmenin en etkili yolu" olarak mülkiyetin "bencil, şeytanî doğası"nı ortaya koymaktadır.

servet süreci lehine mülk sahipliğine duyulan saygının ortadan kaldırılması gereği Karl Marx'ın bir icadı değil, bizzat bu toplumun doğasında olan bir şeydir.[72]

72 Bugünkü toplumda (şimdi kendilerine muhafazakâr diyen) liberal ekonomistlerin özel servet sahipliğinin bireysel özgürlükleri korumaya yeteceğini -yani özel mülkiyetle aynı rolü oynayacağına- ilişkin iyimserliklerini hangi gerekçelere dayanarak haklılaştırabileceklerini anlayamadığımı itiraf etmeliyim. İşsahipleri toplumunda bu özgürlükler sadece devlet tarafından garanti altına alındığı sürece güvenliktedir ve bugün yalnızca devletin değil, işleri dağıtan ve bireye düşecek payı belirleyen toplumun da tehdidi altındadır.

9

TOPLUMSAL OLAN VE ÖZEL OLAN

Daha önce toplumsal olanın yükselişi adını verdiğimiz şey tarihsel bakımdan, özel mülkiyete yönelik özel ihtimamın bir kamusal mesele haline dönüşmesiyle çakışır. Toplum kamu alanına ilk olarak mülk sahipleri kılığında ve servetlerinin kendilerine kamu alanına girme hakkını verdiği gibi bir iddiadan ziyade, servet birikimi için kamudan korunma talep ederek girdi. Bodin'in sözleriyle, yönetim krallara, mülkiyet tebaaya aitti; kralların görevi, tebaanın mülkiyetinin çıkarına göre yönetimde bulunmaktı. Son zamanlarda ifade olunduğu gibi "commonwealth, common *wealth* [*ortak* zenginlik, ortak *zenginlik*] için vardı".[73]

---

73 R.W.K. Hinton, "I. Charles bir tiran mıydı?" *Review Politics*, cilt XVIII (Ocak, 1956)

Onceleri hanelerin özel alanına sürülmüş etkinliklerin bir sonucu olan bu ortak zenginliğin kamu alanının dizginlerini eline geçirmesine imkân verildiğinde, -geçmişten çıkıp gelen bu ortak dünyadan, sahiplerinin ölümlü oluşları nedeniyle daha az süreklilik arzeden, daha kırılgan olan ve gelecek nesillerde de varolmaya devam edecek gibi görünen- özel mülkler, dünyanın dayanıklılığının altını oymaya başladılar. Servetin, bir bireyin ömrünce tüketemeyeceği ölçüde biriktirebileceği ve artık bireyden ziyade ailenin servet sahibi olacağı doğru olmakla birlikte, yine de servet kaç bireysel ömür tutarsa tutsun kullanılabilecek ve tüketilebilecek bir şey olarak kalır. Servetin, asıl işlevi daha çok sermaye yaratmak olan sermaye haline gelmesiyle birlikte, özel mülkiyet de müştereken paylaşılan dünyaya özgü bir sürekliliğe eş ya da ona yakın bir hale geldi.[74]

Ancak bu süreklilik bambaşka bir karakterdedir; istikrarlı bir yapının sürekliliğinden çok, bir sürecin sürekliliğine sahiptir. Servet/zenginlik birikim süreci olmazsa, kullanım ve tüketim yoluyla bir anda karşıtına, çözülme sürecine dönebilir.

O yüzden *commonwealth* asla, müşterek bir dünyadan kastettiğimiz anlamıyla ortak olamazdı. Daima özel olarak kaldı, daha doğrusu özel kalma eğilimindeydi. Ortak olan sadece, servetini artırmaya çalışan, rekabet halindeki özel mal sahiplerini birbirlerine karşı korumaya memur edilmiş olan devletti. İnsanların müştereken sahip oldukları yegâne şeyin özel çıkarları olduğu bu modern yönetim kavrayışındaki bariz çelişkinin bizleri artık Marx kadar meşgul etmesi gerekmiyor. Çünkü özel ile kamusal arasındaki modern çağın

---

74 "Capital" kelimesinin, Roma hukukunda borç/kazanç akçesi için kullanılan Latince *caput*'dan gelen tarihi için W.J. Ashley, *age.*, s. 429 ve 433 ile 183. dipnota bakın. Bu kelimeyi modern "kazanç getirici bir işe yatırılmış servet/zenginlik" anlamında kullananlar 18. yüzyıl yazarları olmuştur.

ilk dönemlerine özgü bu çelişkinin, tam da özel ve kamusal alan arasındaki farklılığın tümden sönmesine, her ikisinin de toplumsala batışlarına bir girizgâh oluşturan geçici bir görüngü olduğunu biliyoruz. Aynı nedenle kamunun özelin bir işlevi, özelin de geriye kalan tek müşterek ilgi [konusu] haline gelmesiyle, kamu ve özel yaşam sahalarının ortadan kalkışının insanî varoluş bakımından doğurgularını değerlendirmek bakımından daha elverişli bir durumda olduğumuz açıktır.

Bu açıdan bakıldığında modernin mahremiyeti keşfi, bireyin dış dünyadan, eskiden özel alanın şemsiyesi altında korunan içsel öznelliğine tam anlamıyla bir kaçış gibi görünmektedir. [Özel] alanın toplumsal içinde erimesi lâyıkıyla ve rahatlıkla, sonunda mülkiyet ile servet arasındaki ayrımın; Roma hukukunda varolan fungibiles ile *consumptibiles* [tüketilebilir şeyler] arasındaki ayrımın, her elle tutulur *"fungible"* şey, bir "tüketim" nesnesi haline geldiği için bütün anlamını kaybedinceye kadar, taşınmaz mülkiyetin sürekli olarak taşınır mülkiyete dönüşümünde izlenebilir; [taşınmaz mal], fiziksel konumuyla bağıtlı özel kullanım yararını yitirerek, akışkanlığının, para ortak paydasına bağlanması suretiyle sadece geçici olarak sabit kılınabildiği, her an mübadele edilebilirliği ile belirlenen, münhasıran toplumsal bir değer kazandı.[75] Mülkiyet düşüncesine yapılmış en devrimci modern katkı, elle tutulur olanın bu toplumsal buharlaşmasıyla yakından ilgilidir; mülkiyet, [çoktandır] kişinin dünya yüzünde şu ya da bu yolla edindiği, konumu kuşkuya yer bırakmayacak kesinlikle belirlenebilir bir yer değil, tersine, Marx'ın "emek gücü" dediği, kaynağını insanın kendisinden, bedenine ilişkin tasarrufundan, bedenî enerjisi üzerindeki tartışma götürmez

75 Ortaçağın ekonomik kuramı parayı henüz ortak bir payda ve bir ölçü aracı olarak görmemekte, *consumptibiles* [tüketilir şeyler] arasında saymaktaydı.

sahipliğinden alan bir şey oldu.

Böylelikle modern mülkiyet dünyevî olma özelliğini kaybederek, kişinin kendisine, yani bireyin ancak yaşamıyla birlikte kaybedebileceği bir konuma ilişkin kıldı. Locke'un mülkiyetin kökenini kişinin bedensel emeğine dayandıran varsayımı, tarihsel olabilirliği bakımından son derece şüphelidir; oysa aynı varsayımın, beceri ve emek gücü dışında güvenilecek başka hiçbir mülkiyetimizin bulunmadığı, halihazırda yaşamakta olduğumuz koşullar altında doğru olması çok daha mümkündür. Çünkü servet/zenginlik, bir kamusal mesele haline geldikten sonra, özel mülkiyet tarafından idaresi neredeyse mümkün olmayan bir düzeye varmıştır. Kamu alanı, kendisini özel çıkarları için kullanmaya kalkanlardan öç alıyor gibidir. Ne var ki buradaki en büyük tehdit, servet üzerindeki özel mülkiyetin kaldırılması [talebinden] gelmez; tehlike, kişinin sahibi olduğu somut, dünyevî bir yer anlamında özel mülkiyetin [zaten] ortadan kalkmış olmasındadır.

Özel mülkiyet alanının berhava olarak yerini hiç de güven telkin etmeyen mahreme bırakışının, insanî varoluş açısından yolaçtığı tehlikeyi anlamak için, *gizliliğin* [özelliğin], mahremiyetin keşfinden daha eski ve bu keşiften bağımsız olan mahrum edici olmayan [gerekli belki de istenir denebilecek] özelliklerine bir gözatmak yararlı olabilir. Müştereken sahibi olduğumuz şey ile özel olarak bize ait olan şey arasındaki fark şurada yatmaktadır; her gün kullanmakta ve tüketmekte olduğumuz malvarlığımız, duyulan ihtiyaç bakımından müşterek dünyanın herhangi bir kısmına nazaran çok daha yakıcılık arzetmektedir. Locke'un da işaret ettiği gibi mülkiyet olmaksızın "ortak/müşterek olan da yararsızdır".[76] Kamusal alandan bakıldığında, özgürlüğün yokluğu olarak sadece

76 *Second Treatise of Civil Government*, bölüm 27.

olumsuz yanını gösteren aynı zorunluluk öylesine bir zorlama yaratır ki, insanın daha yüksek olduğu iddia edilen istek ve emellerinin, bu zorlamanın yakıcı aciliyeti ile boş ölçüşmesi mümkün değildir; [ama] bu, sadece insanın her zaman en birinci ihtiyaç ve endişesini oluşturmakla kalmayacak aynı zamanda bütün servet sahibi toplulukları bekleyen çok bariz bir tehlike olan apati ile inisyatifsizliğin ortaya çıkmasını da önleyecektir.[77] Zorunluluk ile yaşam birbirleriyle öylesine yakından ilişkili ve bağlantılıdır ki, zorunluluğun tümüyle ortadan kaldırıldığı yerde yaşamın kendisi de tehlikeye girer. Çünkü zorunluluğun berhava olması otomatik olarak özgürlüğün tesisini getirmez; olsa olsa özgürlük ile zorunluluk arasındaki ayırım çizgisini bulanıklaştırır. (Özgürlüğü, nesnel bir insanî varoluş durumu olarak anlamayıp; öznelliğe, tamamen belirlenmiş veya kesinlikle belirlenmemiş iradeye ilişkin çözümsüz bir sorun olarak sunan ya da özgürlüğü zorunluğun ötesinde kuran modern değerlendirmelerin hepsi de, özgür olmakla zorunluluk tarafından mecbur kılınmış olmak arasında varolan elle tutulur farkın artık algılanır olmaktan çıktığını göstermektedir.)

Gizliliğin/özelliğin ikinci belirgin mahrum edici olmayan niteliği de şudur; özel mülkün dört duvarından ibaret dünya, kamunun müşterek dünyasından, sadece orada olanlardan değil, görülür ve duyulur olmaktan yani tam da kamusallıktan [ve kamusallığa içkin açıklık ve aleniyetden] saklanılabilecek güvenilir tek yer olarak görülmekteydi. Bütünüyle kamu alanında, başkalarının gözü önünde geçirilen bir yaşamın bir yerden sonra sığlaşması çok muhtemeldir. Sürekli gözönünde olunduğundan, şayet tam da öznel olmayan anlamda gerçek derinliğin yitirilmesi istenmiyorsa, gizliliğin korunması ge-

77 Çalışmak/emek harcamak ile yoksulluğu öven birkaç Antik yazarı etkileyen bu tehlike olmuştur (kaynak için bkz. G. Herzog-Hauser, *age.*).

reken nispeten daha karanlık bir yerden ışığa çıkış [eyleminin] hususiyeti bu sığlıkta kaybedilir. Kamusallığın aydınlığından kaçmanın ve karanlıkta kalmanın en emin yolu saklanabilecek özel bir yere sahip olmak [yani] özel mülkiyettir.[78]

Gizliliğin/özelliğin mahrum edici olmayan özelliklerinin kendilerini insanlar ondan yoksun kaldıklarında farkettirmeleri beklenir doğal olarak, ama modern öncesi siyasî yapıların özel mülkiyete pratikteki yaklaşımları, insanların özel mülkiyetin varlığından ve öneminden her zaman haberdar olduklarını açıkça göstermektedir. Ve bu onları, doğrudan özel alandaki etkinlikleri değil aksine özel olarak sahip olunanı dünyanın diğer kısımlarından ayıran, çoğunu da [bizzat] müşterek dünyanın kendisinden ayıran sınırları korumaya yöneltmiştir. Oysa ki mülk sahiplerinin, özel etkinlikler ile elle tutulur mülkiyet pahasına servet/zenginlik birikimi sağlamak için ihtiyaç duydukları devlet koruması üzerindeki ısrarlı tutumları, özel mülkiyeti hayatî bir mesele addeden modern siyaset ve ekonomi teorisinin ayırdedici nişânesidir. Halbuki kamu alanı için önemli olan, özel işadamlarının girişimci ruhları değil, yurttaşların ev ve bahçelerini kuşatan çitlerdir. Özelliğin/gizliliğin toplum tarafından istilâsı; "insanın toplumsallaşması" (Marx), en etkin biçimde mülksüzleştirme yoluyla işler. Ama tek yolu bu değildir. Genelde özel olanın, özelde de özel mülkiyetin daha yavaş ama hiç de daha az kesin olmayan bir biçimde "sönmesi", pekâla başka bakımlardan olduğu gibi burada da sosyalizm ile komünizmin devrimci tedbirlerinin yerini alabilir.

Siyasî yapıdan değil de özellik/gizlilik açısından bakıldığında, özel ile kamu alanları arasındaki ayrım, gösterilecek

---

78 Evin içini tanımlayan Yunanca ve Latince kelimeler olan *megaron* ile *atrium'un* karanlık ve siyahlık gibi güçlü yan anlamları vardır (bakın; Mommsen, *age*, s. 22 ve 236).

olanlarla saklanması gereken şeyler arasındaki ayrıma karşılık gelir. Gizli/saklının, mahremiyet koşullarında ne denli zengin ve çeşitli bir alan oluşturabileceği yalnızca modern çağda ve mahremin topluma karşı başkaldırısı esnasında anlaşılmıştır; ancak modern çağdan önce bireyin geçimine ve türün bekasına yönelik etkinliklerin tümü olarak anlaşılan yaşam sürecinin zorunluluğuyla ilgili herşeyin, tarihin başlangıcından zamanımıza dek, insanî varoluşun özel alanında gizli/saklı tutulması gereken bünyevî parçasını oluşturdukları kesindir. "Yaşamın [bünyevî] zaruriyetleri yüzünden bedenlerini işe koşan"[79] emekçilerle, türün fizikî bekasını bedenleriyle temin eden kadınlar, gizli/saklı tutulmaktaydılar. Kadınlar ve köleler aynı kategoriye dahildiler ve gizli/saklı tutulmaları, birilerinin malı olmalarından değil, yaşamları bedenî işlevlere adanmış *"laboriours"* [emekçiler] olmalarından ileri gelmekteydi.[80] Modern çağın başlarında "özgür" emek, hanenin özel alanındaki gizli barınağını/sığınağını kaybettiğinde, emekçiler de dışarı uğradılar ve tıpkı suçlular gibi topluluktan ayrı, sürekli gözetim altında tutulacakları yüksek duvarların ardına sokuldular.[81] Modern çağın, çalışan sınıflar ile kadınları hemen hemen aynı tarihsel anda azat etmiş olması, kesinlikle, bünyevî/bedensel işlevlerin ve maddî meselelerin gizlenmesi

---

79 Aristo, *Politics*, 1254b25).

80 Aristo, *On the Generation of Animals*'da (775a33) bir kadının yaşamını *ponetikos* olarak adlandırır. Wallon (*age.c*, I, s. 77 ve devamında), Kadınlarla kölelerin aynı yerde birarada yaşadıklarını, hane reisinin karısı bile olsa hiçbir kadının kendi eşitleri -başka özgür kadınlar- arasında yaşamadığını, dolayısıyla mertebenin doğumdan çok "meslek" ya da işleve bağlı olduğunu çok güzel anlatmaktadır. "Statülerin birbirine karışmasından, eviçi işlevlerin böylece paylaşılmasından" sözeden Wallon şöyle der: "Kadınlar, eviçi yaşamın gündelik gerekleri karşısında köleleriyle aynı konumu paylaşıyorlardı. Hangi statüye mensup olurlarsa olsunlar evişleri onların işiydi." (I, s. 77)

81 Pierre Brizon'un *Histoire du travail et des travailles* (4. baskısı, 1926) kitabının 17. yüzyılda fabrikada çalışma koşullarıyla ilgili 184. sayfasına bakın.

gereğine artık inanmayan bir çağın özelliğine işaret eder.

Bugünkü uygarlığımızda bile, orjinal anlamında bir bedene sahip olmakla mecbur kılınılmış zorunluluklarla ilgili, tam-eksiksiz gizlilik/kişisellik durumundan kalma tortuların varlığı, bu görüngülerin doğasının anlaşılmasında oldukça açıklayıcıdır.

10

İNSANİ ETKİNLİKLERİN KONUMU

Özel ile kamusal arasındaki ayrım, zorunluluk ile özgürlük, fanîlik ile kalıcılık ve nihayetinde utanç ile onur arasındaki karşıtlıkla çakışıyor olmakla birlikte; zorunluluğun, fanîliğin ve utancın aslî yerlerinin sadece özel alan olduğunu söylemek hiçbir biçimde doğru değildir. Bu iki alanın en temel anlamlarının işaret ettiği şey, gizlenmesi gereken şeylerin ve şayet lâyıkıyla varolacaklarsa alenen sergilenmesi gereken şeylerin bulunduğudur. Hangi uygarlık olursa olsun bu şeylere baktığımızda, her bir insanî etkinliğin bu dünyada lâyık olduğu yere oturduğunu göreceğiz. Bu durum *vita activa*'nın aslî etkinlikleri olan emek, iş ve eylem için özellikle doğrudur, ama siyaset teorisinde oynadığı dikkate değer rolden ötürü açıklayıcı olmak gibi bir üstünlüğe sahip olan bu görüngünün, tek ve tartışmasız bir uç örneği vardır.

Bizim uygarlığımız Antik Yunan ve Roma'daki "[bir şey] için iyilik" ile "mükemmellik"ten/yücelikten farklı olarak, mutlak anlamda iyiliği, Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla tanıdı. O zamandan itibaren iyi işleri, başlıbaşına insanî bir eylem türü olarak görürüz. Tertullian'ın *"nec ulla magis res aliena quam publica"* ("bize kamu işlerinden daha yabancı bir şey yoktur")[82] formülünde hayranlık uyandırıcı bir tarzda dile getirilmiş olan, ilk Hıristiyanlık ile *res publica* arasındaki o iyi bilinen antagonizma; genellikle ve doğru olarak, bizzat yaşam Roma İmparatorluğunun yıkılışının dünyanın sonu demek olmadığını öğrettikten sonradır ki dolaysız anlam ve önemlerini yitirecek olan ilk eskatolojik beklentilerin bir sonucu olarak anlaşılmıştır.[83] Ancak Hıristiyanlığın öte dünyacılığının belki de Nazaretli İsa'nın öğretisiyle çok daha yakından ilgili bir başka kökü daha vardır ve bu yan dünyanın bozulur olduğuna duyulan inançtan her halükârda öylesine bağımsızdır ki, kişiyi, dünyadan Hıristiyanca yabancılaşmanın eskatolojik umutların gerçekleşmemesine rağmen nasıl olup da bu kadar kolay devam edegeldiğinin ardındaki asıl nedeni onda görmeye yöneltebilir. İsa'nın söz ve edimleriyle öğrettiği tek etkinlik, iyilik[te bulunmak]; [başkalarınca] görülmemek ve duyulmamaktır. Kamu alanına karşı beslenen Hıristiyanca husumet duygusu, en azından ilk Hıristiyanların mümkün olduğunca kamu yaşamı dışında bir hayat sürdürme eğilimleri, yine bütün inanç ve beklentilerden bağımsız, sadece iyi işlerde bulunmaya adanmış olmanın apaçık bir sonucu olarak da anlaşılabilir. Zira [yapılan] iyi bir iş, [başkalarınca] bilinir hale geldiğinde

---

82 Tertullian, *age.*, s. 38

83 Siyaset konusunda Tertullian'ın korkunç dakikliği ile Augustine'nin sağlam muhakemesi arasındaki farklılık kısmen de olsa bu deneyim farklılığından ileri gelmektedir. Her ikisi de Romalıdır ve Roma'nın siyasî yaşamınca derinden biçimlendirilmişlerdir.

ve aleniyet kazandığında, iyilik [olma], sadece iyilik adına yapılmış olma özelliğini kaybeder. İyilik kendini açık ettiğinde, örgütlü bir hayırseverlik ya da bir dayanışma eylemi olarak yararlı olsa bile, iyilik olmaktan çıkar. O nedenle; "zekâtını insanların önünde, onlar bakarken vermekten sakın" denir. İyilik, hatta iyiliği yapan tarafından bile [iyilik olarak] algılanmadığında varolabilir ancak; kendini iyi bir iş yaparken duyumsayan biri artık iyi [biri] değildir, en iyi halde toplumun faydalı bir ferdi ya da kilisenin görevini müdrik bir üyesidir. O nedenle, "sol elin sağ elinden habersiz olmalı" denir.

Tarihte Nazaretli İsa'nın ortaya çıkışını bu denli paradoksal bir olay haline getiren, belki de iyiliğin bu tuhaf olumsuz niteliği, görüngüsel bir dışavurumdan yoksun oluşudur; sanki İsa'nın insanın iyi olamayacağına kanaat getirmesinin ve bu kanaati yaymasının nedeni budur: "Bana neden iyi diyorsun? Tanrı hariç kimse iyi değildir".[84] Başkaları için olduğu kadar kendileri için de birer sır niteliği taşıyan ve Tanrının dünyayı onların yüzü suyu hürmetine döndürdüğü 36 doğrucu insan hakkında Talmud'da yeralan öyküde de aynı kanaatle karşılaşırız.* Yine burada Sokrates'in, irfan aşkı ya da bilgi-sevgisi [philo-sophy] ile doğmanın dışında, hiçbir insanın [sonradan] bilge olamayacağına dair derin içgörüsü aklımıza geliyor; İsa'nın bütün yaşam hikâyesi de aynı şekilde, iyilik sevgisinin nasıl olup da insanın iyi olamayacağına dair bir içgörüden doğabileceğinin bir kanıtıdır neredeyse.

Bilge veya iyi olunabileceği varsayımıyla felsefe yapmaya

---

84 Lukaya Göre 8:19. Aynı düşünce, İsa'nın ikiyüzlülüğe, sofuluk gösterilerine karşı uyarılarda bulunduğu Mattaya Göre 6:1-18'de de bulunmaktadır. Sofuluk, "insanların önünde" değil "gizlice gören" Tanrının nezdindedir. Tanrının insanı "ödüllendireceği" doğrudur ama standart çevirilerin iddia ettiği gibi "açıkça [herkesin önünde] değil. Almanca *Scheinheiligkeit* [müraîlik] sözcüğü, salt görünümün zaten ikiyüzlülük olduğu bir dinî görüngüyü ifade eder.

(*) Bknz. Kitab-ı Mukaddes, Tekvin 18:24-33 -ç.n.

ve iyi işlerde bulunmaya kalkıldığında, irfan ile iyilik sevgisi derhal sona erecek, kendi kendilerini lağvedeceklerdir. Edimin uçucu anının dışında yaşayamayacak olanı varetme çabaları hiç eksik olmamıştır ama her zaman da sonuçsuz kalmıştır. Kendilerini bilge olmak için eğiten geç Antikite filozofları, ünlü Phaleric Bull'da canlı canlı yakılmaktan mutluluk duyacaklarını iddia ederken saçmalıyorlardı. Hıristiyanlığın [insanlardan] iyi olmalarını ve [vurulsun diye] öteki yanaklarını da çevirmelerini istemesi, metaforik olarak değil de gerçek bir yaşam üslûbu olarak alınmaya kalkıldığında, bundan daha az saçma değildir.

Ama iyilik ve irfan sevgisinden kaynaklanan etkinlikler arasındaki benzerlik burada son bulur. Her ikisinin de kamu alanıyla kesin bir karşıtlık arzettikleri doğrudur ama iyilik bu bakımdan çok daha uç bir tutum sergiler, dolayısıyla bizim bağlamımız açısından daha fazla önem taşımaktadır. İyiliğin yerle yeksân olmaması için mutlaka gizli yapılması ve her tür gösterişten uzak durması şarttır. Oysa Platon'la birlikte insanî meselelerin "mağarası"nı terketme kararını vermiş olsa bile, filozofun kendinden gizlenmesi gerekmez; aksine fikirlerin göğü altında sadece her şeyin gerçek özünü değil, bu arada kendini de "ben ile kendi[si]" *(eme emauto)* arasındaki diyalogda bulur. Demek ki Platon bu diyalogda düşüncenin özünü bulmaktadır.[85] Yalnız [solitude] olmak, kşinin kendisiyle olması demektir, dolayısıyla düşünmek, bütün etkinlikler içinde en yalnız [yapılanı] olmakla birlikte, yüreği iyilikle dolu insan, yalnız bir yaşam sürdürmeye dayanamasa da [yine de] başkaları ile ve başkaları nezdindeki yaşantısının özsel bakımdan tanığı olmamalıdır; orada her şeyden önce, kendisinin refakatinden yoksundur.

---

85 *Passim* [çeşitli yerlerde geçen] bu tabir Platon'da da yeralmaktadır (özellikle *Georgias* 482'ye bakın).

[Bu durumda] o yalnız değil ama terkedilmiştir/kimsesizdir; başkalarıyla birlikteyken kendini onlardan gizlemesi gerekir, yaptıklarının tanığı olarak kendine bile güvenmez. Filozof her zaman ona eşlik eden düşüncelerine güvenebilirken, iyi edimler kimseyi kendine ortak tutamaz; hatta anısı bile "iyi" olma niteliklerini yokedeceğinden, yapıldığı anda unutulması gerekir. Halbuki düşünce halinde billurlaşabileceği için düşünmek, hatırlanabilir, ve varlıklarını hatırlanışa borçlu olan bütün şeyler gibi düşünceler de, yazılı sayfalar ya da basılı kitaplar gibi elle tutulabilir nesnelere dönüştürülebilir, insan eseri [dünyanın] bir parçası durumuna gelebilirler.

İyilik aşığını temelde dinî bir figür yapan ve iyiliğe, Antikite'deki irfan/bilgelik gibi temelde gayrı insanî, insanüstü bir nitelik veren, iyi işlerin fıtratında bulunan bu dünyasızlıktır. Ancak irfan sevgisinden farklı olarak iyilik sevgisi, birkaç kişinin deneyimiyle sınırlı değildir; yalnızlıktan farklı olarak terkedilmişlik/kimsesizlik her insanın menzili içindedir, o yüzden bir anlamda iyilik ile kimsesizliğin siyasetle ilgisi, irfan ile yalnızlığın ilgisinden daha fazladır; ancak yalnızlık sadece filozofun şahsında otantik bir yaşam tarzı haline gelirken, çok daha genel olan terkedilmişlik deneyimi, insanî olanın çoğulluk durumu dolayısıyla öylesine gerilimli bir hal almaya başlar ki artık bir an bile olsun katlanılabilir olmaktan çıkar ve insanî varoluşu tümden yok etmemesi için, iyi işlerin tasavvur edilebilir tek tanığı olan Tanrının refakatını gereksinir. Dinî deneyimin öte dünyalığı kendini, çok daha sık rastlanan vahyedilmiş bir hakikatin edilgence seyredilişi olarak değil de gerçekten bir sevgi deneyimi olarak, bir etkinlik halinde bizzat bu dünyada ortaya koyar: diğer bütün etkinlikler gibi onun da dünyada icra edilmesi gerekir. Ancak kendini, başka etkinlik icralarının da bağlı oldukları bir mekânda göstermekle birlikte, bu dışavurumun etkin olarak olumsuz bir doğası vardır; dünyadan kaçan, dünyadakilerden saklanan bu doğa,

dünyanın insanlara sunduğu mekânı, hepsinden de ötesi bu mekândaki her şeyin ve herkesin başkalarınca görüldüğü ve işitildiği kamu alanını olumsuzlar.

O yüzden tutarlı bir yaşam tarzı olarak iyilik, kamu alanının sınırları dahilinde yalnızca olanaksız olmakla kalmaz hatta yıkıcı bile olabilir. Belki de kimse iyilik yapmanın bu tahripkâr niteliğinin, ünlü bir pasajında insanlara "nasıl iyi olunmayacağını" öğreten Makyavel'den daha fazla farkında değildi.[86] Makyavel'in niyetinin insanlara kötü olmayı belletmek olmadığını eklemeliyiz; nedeni başka olmakla birlikte, suç teşkil eden bir eylemin de başkalarının gözünden kulağından saklı/uzak olması gerekir. Makyavel'in siyasî eylem için getirdiği ölçüt aynı klasik Antikite'de olduğu gibi şereflı ve şeref sözkonusu olduğunda, kötülük de iyilikten daha fazla sırıtmazdı. O yüzden "kişiye şeref değil ama güç kazandırabilecek" bütün yöntemler kötüdür.[87] Saklandığı kuytuluktan çıkan kötülük arsızdır ve ortak dünyayı hemen yokeder; saklandığı kuytuluktan çıkan ve kamusal bir rol üstlenen iyilik de artık iyi değil, kendi usûlünce bir çürümedir ve gittiği her yeri de kokuşturacaktır. O nedenle Makyavel için kilisenin İtalya'nın siyasî yaşamında çürütücü bir etki yaratmasının nedeni, piskopos ve başpiskoposların bireysel kokuşmuşlukları değil, lâik/seküler meselelere karışmalarından ileri gelmekteydi. Makyavel'in gözünde dinin lâik olan üzerindeki egemenliği kaçınılmaz olarak şöyle bir ikileme yol açmaktaydı; ya kamu alanı dinî bünyeyi kokuşturacak ve kendisi de çürüyecek veya din çürümeden kalarak kamu alanını tümden yokedecektir. O yüzden Makyavel için reform geçirmiş kilise çok daha büyük bir tehlike arzetmekteydi ve kendi zamanındaki dinî uyanışa;

---

86 *Prince*, bölüm 15

87 *Age.*, bölüm 8

"dini, kilisenin piskopos ve babalarının şehvet düşkünlüklerinin sebep olduğu tahribattan korumak" üzere halka iyi olmayı ve "kötüye direnmemeyi" öğreten "yeni mezhepler"e -ki bunun "habis yöneticilerin canlarının istediğince at koşturmak gibi bir sonucu vardı- saygıyla ama ihtiyatla yaklaşmaktaydı.[88]

İyi işlerde bulunmak gibi uç bir örneği, *vita activa*nın etkinliklerinden hangilerinin kamu önüne çıkartılacaklarını hangilerinin ise gizlilik içinde tutulacaklarını belirleyen siyasî topluluklara ait tarihsel yargıların, karşılıklarını bu etkinliklerin kendi doğalarında bulabileceklerini göstermek üzere bilerek seçtik. İyi işlerde bulunmanın uç bir örnek oluşunun nedeni, gizlilik/özellik alanında bile kendi toprağında olmamasından ileri gelmektedir. Bu sorunu ortaya koymaktaki niyetim, *vita contemplativa*'nın bakış açısını esas alan bir gelenek tarafından ifade edilmesi ciddi biçimde ihmale uğramış olan *vita activa*'nın etkinliklerine dair son noktayı koyacak bir çözümlemeye girişmek değil, bu etkinliklerin siyasî anlamlarını belli bir güven ölçüsüyle belirlemeye çalışmaktır.

88 *Discourses*, Kitap III, bölüm 1

III. *Emek*

Bu bölümde Karl Marx eleştirilecektir. Ama bu satırların, bir zamanlar hayatlarını Marksist düşünce ve görüşlerin oluşturduğu o büyük hazineye gizliden ya da açıktan borçlanarak kazanmış olan bir yazarlar topluluğunun, profesyonel anti Marksist olmaya karar verdiği bir sırada yazılıyor olması talihsizliktir -hatta içlerinden biri, bir süre için kendisinin de "feyz aldığı" yazarlar kuşağını hiçe sayarak, Karl Marx'ın kendi geçimini sağlamaktan bile âciz olduğunu keşfetmiştir. İçinde bulunduğum bu güç durumda aklıma, Benjamin Constant'ın Rousseau'ya saldırmak zorunda kaldığında söylediği şu sözler geliyor: "Bu büyük adamın karalayıcılarının oluşturduğu o korodan kesinlikle uzak kalacağım. Eğer onlarla tek bir konuda dahi aynı fikri paylaşacak olursam kendimden şüphe ederim; onların kanaatleriyle en ufak bir benzerlik taşır göründüğünde, yatışabilmek için kendimi tenzih etmek ve yanlış yoldaşlardan yolumu mümkün olduğunca ayırma gereğini duyuyorum".[1]

---

1 Bakın "De la liberté des anciens à comparée celle das modernes" (1819), *Cours de politique constitutionnelle*'de (1872) yeniden basıldı, II, 549.

11

"BEDENİMİZİN EMEĞİ VE ELİMİZİN İŞİ"[2]

Emek ile iş arasında benim burada yapacağım ayrım sıradışıdır. Bu ayrımın lehine görmezden gelinemeyecek kadar kesin görüngüsel kanıtlar mevcuttur. Ne var ki tarihsel olarak, üstelik yazarlarının teorilerinde bile asla geliştirilmemiş birkaç nadirattan bölük pörçük söz dışında, ne modern öncesi siyasî düşünce geleneğinde ne de modern emek teorilerinin küllîyatında bu ayrımı destekleyecek bir şey bulmak mümkündür. Tarihsel kanıtlardaki bu seyrekliğe rağmen son derece seçik ve inatçı bir tanık bulunmaktadır; Antik olsun modern olsun bütün Avrupa dillerinde etimolojik bakımdan birbiriyle ilgisi bulunmayan, aynı etkinliği düşünürken kullanmak durumunda kaldığımız ve ısrarla eş anlamlı kullanılmaları karşısında bile

2 Locke, *Second Treatise of Civil Government*, kısım 26

mevcudiyetlerini muhafaza eden iki kelime sözkonusudur.[3]

Bu anlamda Locke'un iş gören el ile [emek harcayarak] çalışan beden arasında yaptığı ayrım; Antik Yunan'da, Almanca *Handwerker*'e [zanaatkâr] karşılık gelen *cheirotechnes*, yani zanaakâr ile "köleler ve evcil hayvanlar gibi yaşamın zorunluluklarının üstesinden bedenleriyle gelen"ler[4] veya Yunanca tabiriyle *to sómati ergazesthai*, bedenleriyle iş görenler (ancak burada bile kelime *panein* [emek] değil, *ergazesthai* [iş] anlamında kullanıldığı için, emek ve iş, zaten özdeş olarak ele alınmaktadır) arasında varolan ayrımın bir ölçüde tortusudur. Ancak, bu iki kelimenin Antik ve modern eş anlamlı kullanımları, dilbilim açısından son derece önemli bir noktada, isim halinin kurulmasında tam bir başarısızlığa uğrar. Yine burada da tam bir oybirliği ile karşılaşmaktayız; isim olarak alınan "emek" kelimesi asla çalışmanın neticesi olan bitmiş bir ürünü anlatmaz; *gerund* [Latincede isim olarak kullanılan fiil şekli] sınıfına dahil bir isimsi fiil olarak kalır. Oysa güncel kullanım, modern gelişmeyi, "iş" kelmesinin fiil halinin [working] modası geçecek duruma düşecek kadar yakından takip ettiği zamanlarda bile, ürünün kendisi *[product]* kaçınılmaz olarak "iş" anlamına gelen kelimeden türemektedir.[5]

---

3 Nitekim Yunanca *ponein* ile *ergazesthai*, Latince *laborare* ile aynı etimolojik kökten gelen *facere* veya *fabricari*, Fransızca *travailler* ile *ouvrer*; Almanca *arbeiten* ile *werken* arasında bir ayrım sözkonusudur. Hepsinde de sadece 'labor"a [emek] karşılık gelen kelimelerde barız şekilde acı ve ızdırap gibi çağrışımlar vardır. Almanca *Arbeit* kelimesi köken olarak sadece serflerin tarımsal emeklerini anlatmak için kullanılmaktaydı, zanaatların *Werk* denilen iş etkinlikleri için değil. Bir tür işkence olan *tripalium*'dan gelen *travailler* kelimesi, eski *labourer*'in yerini aldı. Bakınız Grimm, *Wörterbuch*, s. 1854 ve devamında ve Lucien Febre, "Travail: evolution d'un mat et d'une idée", *Jouurnal de psychologie normale et pathologique*, cilt XLII, no. 1 (1948)

4 Aristo, *Politics*, 1254b25

5 Fransızca *ouvrier* ile Almanca *werken*'in durumu budur. "Labor" [emek] kelimesinin bugün İngilizcedeki anlamından ayrı olarak, her iki dilde de *travailler* ile *arbeiten* kelimeleri, kökenindeki acı ve sıkıntı anlamlarını hemen hemen yitirmiştir; Grimm

Antik dönemde bu ayrımın üzerinde durulmadığı gibi, anlamının soruşturulmadan kalmasının nedeni de son derece açık görünmektedir. Emeğe karşı duyulan ve köken olarak en az zorunluluktan kurtulmak için gösterilen tutkulu çabalar kadar, geride bir iz, anıt, hatırlanmaya değecek büyük bir iş bırakmayacak her mesaiye karşı sabırsızlıktan da kaynaklanan horgörünün; polis yaşamının yurttaşların giderek daha fazla zamanlarını almasıyla ve polisin, yurttaşlarının siyaset dışında kalan bütün faaliyetlerden mesai gerektiren her şeyi içerecek şekilde ellerini eteklerini çekmeleri konusundaki ısrarının artmasıyla birlikte yayıldığı görülmektedir. Kent devletinin gelişmesini tamamlamasından önceki siyasî gelenek, sadece kapatmalar *(oiketai* ya da *familiares)* olarak diğer ganimetlerle birlikte kendileri ve efendileri için çalışmak üzere galibin hanesine getirilen mağlup düşmanlar ve köleler ile, *demiourgoi* [yani] özel alandan serbestçe çıkarak kamu alanına girebilen geniş anlamıyla iş-çiler *[workmen]*** arasında ayrım yapmaktaydı.[6] Bir süre sonra, Solon'un hâlâ Athena ile Hephoestus'un oğulları olarak tanımladığı bu zanaatkârların adları da değişerek onlara asıl olarak pazar yeriyle değil de zana-

---

(age.) bu gelişmeye daha geçen yüzyılın ortalarında işaret etmişti; "Eski dilde *indlestia* ve ağır iş anlamı hâkimken ve *opus, opera* anlamı geri çekilmişken; bugünkü dilde tersine bu öne çıkıp öbürü daha ender rastlanır hale geliyor." "Work", *Ouvre, Werk* [iş] isim hallerinin bu üç dilde de giderek artan ölçüde sanat eserlerini *[work of arts]* ifade etmek üzere kullanılmaları ilgi çekici bir durumdur.

(*) Biraz karışık gibi gelebilir. Arendt'in söylediği şu: "Emek harcamak", ağır, acılı bir çalışma sürecini ifade ediyor. "Ürün" ise kök olarak "emek harcamak"tan (labouring) değil "iş görmek"ten (working) geliyor.

(**) Kelimeden modern işçi sınıfına mensup kişinin değil zanaatkârın anlaşılması için "is-çi" olarak ifade etmeyi uygun gördük. -ç.n.

6 Bakın J.P. Vernant, "Travail et nature dans la Grece ancienne" *(Journal de psychologie normale et pathologique I, II.* no. 1 (Ocak-Mart, 1955); "[Démiourgoi] terimi, Homeros ve Hesiodos'da, zanaatkârı 'işçi' olarak nitelemez. Kamu yararına icra edilen ve *oikos*'un çerçevesi dışında kalan tüm etkinlikleri içerir. *Demos*, zanaatkârlar-marangoz ve demirciler kadar ulakları, kâhinleri, ozanları da kapsar."

atlarıyla ilgilenen insanlar anlamında *banausoi* denmeye başladı. Polisin meslekleri, gerektirdikleri mesai miktarına göre sınıflamaya başlaması ancak [M.Ö.] 5. yüzyılın sonlarından itibaren oldu; öyle ki Aristo "bedeni en fazla bozan" bu mesleklerin en değersiz meslekler olduğunu söyledi. *Banausoi*'nin yurttaşlığını reddederken, çobanlar ile bahçıvanları kabul edebiliyordu (köleleri ve heykeltraşları ise asla).[7]

---

7 *Politics*, 1258b35 ve devamında. Aristo'nun, *banausoi*'nin yurttaşlığa kabulüyle ilgili değerlendirmeleri için *Politics* iii.5'e bakın. Aristo'nun teorisi gerçeklikle çok yakından ilişkilidir; özgür emek, iş ve ticaretin yüzde 80'inin yurttaş olmayanlar tarafından, yani bu sınıflara yükselmiş azatlı köleler ya da "yabancılar" tarafından (*kataikountes* veya *metoikoi*) yapıldığı tahmin edilmektedir (bakın Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (1938, I, s. 398 ve devamında). *Griechische Kulturgeschichte*'de (cilt II, bölüm 6 ve 8) kimlerin *banausoi* sınıfına dahil olup olmadığına dair o günkü Yunan görüşünü aktaran Jacob Burchardt, aynı zamanda heykeltraşlık üstüne hiçbir bilimsel çalışma bulunmadığına da dikkat çekmektedir. Müzik ve şiir hakkında bunca denemenin bulunmasına karşılık, bu, muhtemelen geleneğin bir gadridir; ünlü ressamlar arasında, heykeltraşlar hakkında anlatılan anekdotlarda rastlanmayan büyük bir üstünlük hatta kibir duygusunun varlığıyla ilgili elimizde pek çok hikâye bulunmaktadır. Ressam ve heykeltraşlar hakkındaki bu intiba yüzlerce yıl geçerliliğini korudu. Heykeltraşlığın kölece sanatlardan sayıldığı, oysa resmin özgürlükçü [liberal] ve kölece sanatlar arasında orta bir yere yerleştirildiği Rönesans'ta da hâlâ bu yargının izlerine rastlanmaktaydı. (Bakın Otto Neurath, "Beitrage zur Geschichte der Opera Servilia", *Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik*, cilt XLII, sayı 2 '1915]). Kent devletlerindeki Yunan kamuoyunun, meslekleri ihtiyaç gösterdikleri mesai ve harcanan zamana göre değerlendiriyor olması, Aristo'nun çobanlar hakkında bir saptamasıyla da desteklenmektedir; "İnsanların yaşam tarzlarında büyük farklar vardır. En tembel olanlar çobanlardır; çünkü yiyeceklerini evcil hayvanlardan ve hiçbir emek *[ponos]* harcamadan temin ederler ve boş zamanları *[skholazousin]* çoktur" (*Politics*; 1256a30 ve devamında). Burada ilginç olan, Aristo'nun muhtemelen o günün kanaatini izleyerek, tembelliği (*aergia*), siyasî bir yaşamın koşulu olan belli etkinliklerden azade olmak anlamında *skhole* ile birlikte ve bir ölçüde onun bir koşulu olarak anıyor olmasıdır. Genel olarak modern okurun *aergia* ile *skhole*'nın aynı olmadıklarını bilmesi gerekir. Tembellik bizimkiyle aynı anlamlara gelmekteydi; *skhole* bir yaşam ise, tembel bir yaşam olarak görülmüyordu; *skhole* ile aylaklığın eşitlenmesi, polisin gelişmesiyle ilgili bir durumdur. Bu anlamda Ksenofon, Sokrates'in Hesiod'dan şu alıntıyı yaptığında suçlandığını anlatır: "İş, utanılacak bir şey değildir ama tembellik *[aergia]* öyledir". Sözkonusu suçlamada, Sokrates'in öğrencilerine kölelik ruhu aşıladığı iddia olunmaktaydı (*Memorabilia*, 1.2.56). Yurttaşların zaman ve mesailerinin büyük kısmını ayırmalarını gerektirdiğinden Yunan kent devletlerinin siyasî olmayan bütün meslekler'e karşı takındığı aşağılayıcı tavır ile yalnızca yaşamı sürdürmeye yarayan etkinliklere

Daha sonra da göreceğimiz gibi, emeğe duydukları horgörü bir yana, Yunanlıların zanaatlara ya da daha ziyade *homo faber* zihniyetine kuşkuyla yaklaşmaları için kendilerince haklı nedenleri vardı. Ama bu güvensizlik sadece belli dönemler için geçerli iken, insanî etkinliklerle ilgili, aralarında Hesoid gibi emeği övdüğü varsayılanların da bulunduğu bütün Antik değerlendirmelerde,[8] bedenî ihtiyaçlarımız yüzünden mecbur olduğumuz bedenî çalışmanın kölelik olduğu kanısı hakimdir. O yüzden emek içermemekle [çalışma gerektirmemekle] birlikte, kendisi için değil sadece yaşamın zorunluluklarını temin için yapılan meslekler de emek başlığına dahil edilirler; farklı dönemlerde ve yerlerde, farklı sınıflama ve değerlendirmelere rastlanmasının nedeni budur. Antikite'de emek ve işin sadece köleler uğraştığı için horgörüldüğü kanaati modern tarihçilerin bir önyargısıdır. Antiklerin kafası başka türlü

---

karşı duyulan daha eski, köklü ve daha genel aşağılama arasındaki tarihsel ayrım sürekli olarak akılda tutulmalıdır -*ad vitae sustentationem* [yaşamı idame ettirmek], 18. yüzyılda bile hâlâ *opera servilia* [köle emeği] ile tanımlanmaktadır. Homeros'un dünyasında Paris ile Odysseus evlerinin yapımına katılırlar; Neusicaa, kardeşlerinin kirlilerini yıkar vs. Bütün bunlar Homerik kahramanın kendine yeterliliği, bağımsızlığı ve kişisinin özerk üstünlüğü ile ilgilidir. Eğer daha fazla bağımsızlık anlamına geliyorsa, hiçbir iş alçaltıcı değildir. Kişisel bir bağımsızlık değil de salt bir hayatta kalma [amacı] sözkonusuysa, hükümranlığın değil de zorunluluğa boyun eğmenin bir ifadesiyse, aynı etkinlik bu kez köleliğin bir belirtisi sayılabilir pekala. Homer'de zanaatkârlığa ilişkin farklı bir değerlendirmenin bulunduğu çok iyi bilinir. Ama güncel anlamı Richard Harder'in geçenlerde yazdığı *Eigenart der Griechen* [1949] adlı denemede etraflıca anlatılmaktadır.

8 Hesiod, emek ve işi (*ponos* ve *ergon*) birbirinden ayırdeder; sadece iş Eris'e, hünerli dövüşlerin tanrısına (*Works and Days* 20-26) layıktır; emek ise, bütün öteki kötülükler gibi Pandora'nın kutusundan çıkar (90 ve devamında) ve Prometheus'a "kendisini ustaca aldattığı" için Zeus'un verdiği bir cezadır. O zamandan beridir "tanrılar yaşamı insanlardan saklamışlardır" (42 ve devamında) ve bedduaları "ekmeğini kazanan insanlar"ın üzerinedir (82). Öte yandan Hesiod, günlük çiftlik emeğinin köleler ile evcil hayvanlar tarafından karşılanmasını tabii bir durum olarak görür. Gündelik hayatı över - bu bile Yunanlılar için zaten olağandışı bir şeydir- ama kafasındaki, *agora*'daki kamu işlerinden olduğu kadar denizdeki maceralardan da uzakta, evde oturan, kendi işine bakan bir emekçiden ziyade, bir asil çiftçidir (29 ve devamında).

çalışıyordu; yaşamı sürdürmek için gerekli ihtiyaçları karşılayan bütün meslekler doğaları gereği kölece oldukları için, kölelere sahip olmayı zorunluluk olarak görüyorlardı.[9]

Kölelik kurumunun bu gerekçelerle savunulduğu ve haklılaştırıldığı kesindi. Emek harcamak [çalışmak], zorunluluğun esiri olmak demekti ve bu esaret bizatihi insanın yaşam koşullarına içkin bir durumdu. İnsanlar yaşam zorunluluklarının sultası altında bulunduklarından, özgürlüklerini yalnızca, kendilerini zorla zorunluluğa tabi kılan şeylere egemen olmakla sağlayabilirlerdi. Kölenin düşkünlüğü, kaderin bir sillesiydi. Ölümden de beter bir kaderdi bu, çünkü insanı evcil hayvanı andıran bir başkalaşıma uğratmaktaydı.[10] O nedenle efendisince azat edilmek veya genel siyasî koşullarda bazı mesleklere kamusal münasebet kazandıracak birtakım değişikliklerin doğması suretiyle bir kölenin durumunda meydana gelecek bir değişme, otomatik olarak o kölenin "doğa"sında da bir değişmeye yol açmaktaydı.[11]

---

9 Aristo ünlü kölelik tartışmasına (*Politics* 1253b25) şu sözlerle başlar: "İyi bir yaşamı kadar, yaşamın kendisi de zorunluluklar olmadan mümkün değildir".* Kölelerin efendisi olmak zorunluluğa hükmetmenin insanî yoludur; bu yüzden *para physin* [yani] doğaya karşı bir durum değildir; yaşamın kendisi bunu gerektirir. O yüzden yaşamın zorunluluklarını temin eden köylüleri, Aristo gibi Platon da köle olarak niteler (bakın Robert Schlaifer "Homer'den Aristo'ya Yunan Kölelik Teorileri", *Harward Studies in Classical Philology*, cilt XLVII [1936]).

(*) Arendt eksik vermiş: "Without the neccesities life as well as good life is impossible" (Human Condition, s. 83, dipnot 91.). Yunanca'dan yapılan İngilizce çevirisi ise şöyle: "(...) For neither life itself nor the good life is possible without a certain minimum supply of the neccesities". Yani "[yaşamı] zaruriyetlerinin asgari ölçüde tedariki sözkonusu olmadan...." -ç.n.

10 Euripides'in bütün kölelere "murdar" demesi bu anlamdadır; her şeyi nüdelerinden görürler (*Supplementum Euripideum*, yayınlayan Arnim, fragman 49, sayı 2.

11 O nedenle Aristo kendilerine "özgür meslekler" (*ta eleuthera ton ergon*) tevdi edilen kölelere köle gibi değil, daha soyluca yaklaşılmasını tavsiye eder. Öte yandan Roma İmparatorluğu'nun ilk yüzyıllarında her zaman devlet kölelerince yerine getirilen belli kamusal işlerin itibarı yükseldiğinde -memurların işlerini yapan- bu *servi publici*'lerin taga giymelerine ve özgür kadınlarla evlenmelerine izin verilmiştir.

Antikite'deki kölelik kurumu, geç dönemlerinde artık bu özelliği göstermiyorsa da, bir ucuz emek aracı veya kazanç amacıyla sömürülecek bir araç değil, daha ziyade emeği [çalışmayı] insanın yaşam koşulları arasından çıkarmaya yönelik bir teşebbüstü. İnsanların diğer bütün hayvanî yaşam biçimleriyle paylaştığı bir şeyin insanî olarak görülmesi mümkün değildi. (Geçerken söyleyelim ki kölelerin insanî olmayan doğaları hakkındaki Yunan Teorisinin bunca yanlış anlaşılmış olmasının nedeni de budur. Bu teoriyi açıkça savunduktan sonra ölüm döşeğindeyken kölelerini azat eden Aristo, modernlerin sandıkları kadar tutarsız olamazdı. Aristo kölelerin insan [human] olmaya yetenekli olduklarını reddetmedi, "insanlar" [men] kelimesini, sadece insan cinsinin türsel mensupları için, tamamıyla zorunluluğa tabi olduklarından kullandı).[12] *Animale rationale* [akıl sahibi hayvan] kavramındaki "hayvan" kelimesi son derece sorunlu olmakla birlikte, *animal laborans* [çalışan hayvan] kavramı tamamiyle meşrudur. Gerçekten de *animal laborans*, en yükseği de olsa nihayetinde yeryüzünde yaşayan hayvan türlerinden biridir.

Emek ile iş arasındaki ayrımın klâsik Antikite'de ihmale uğramış olmasında şaşırtıcı bir yan yoktur. Özel hane ile siyasî kamu alanı arasındaki, bir köle olan hane mahkûmu ile bir yurttaş olan hane reisi arasındaki ayrım; özel yaşam içinde gizlenmesi gerekenler ile (başkalarınca) görülecek, duyulacak ve hatırlanacak olan etkinlikler arasındaki ayrım, geride tek bir ölçüt kalıncaya dek diğer bütün ayrımları bastırmış ve onları önceden belirlemiştir. Ölçüt şudur; Harcanan zaman ve mesai miktarı özel alanda mı yoksa kamu alanında mı daha

12 Aristo'ya göre kölede bulunmayan iki nitelik -ki kölenin *insan* olmaması bu eksikliklerinden ötürüdür- düşünmek ve karar vermek (*to bouleutikon*) ile öngörmek ve seçimde bulunmak (*proairesis*) yeteneğidir. Elbette bununla kölenin zorunluluğa tabi olduğunun söylenmek istendiği çok açıktır.

fazladır? Mesleğin ardındaki saik nedir; *cura privati negatii* mi yoksa *cura rei publicae* mi (özel iş olarak mı yoksa kamu işi olarak mı) yapılmaktadır.[13] Siyaset teorisinin doğmasıyla birlikte filozoflar, hiç olmazsa etkinlikleri birbirlerinden ayıran bu ayrımları bile, bütün etkinlik türlerini tefekkür ile karşıtlaştırmak suretiyle, hükümsüz kılmışlardır. O zamana dek *vita activa* içindeki bütün eklemlenişlerin ortak paydasını oluşturan siyasî etkinlik bile, filozoflar tarafından, zorunluluk kertesiyle aynı kefeye kondu. Bu noktada, filozofların ayrımını kabul eden, ve dini kitleye, felsefeyi de yalnızca bir avuç insana lâyık görerek bu ayrımı yeniden tanımlamak suretiyle ona bütün insanlar için bağlayıcı bir genel geçerlilik kazandıran Hıristiyan siyasal düşüncesinden de bir yardım ummak akıl kârı değildir.

Ancak -emeği bütün değerlerin kaynağı olarak ululayıp *animal laborans*'ı gelenekte *animal rationale*'ye ayrılmış konuma yükselterek, sadece bizzat *vita activa*'daki geleneksel hiyerarşiyi değil eylem ile tefekkür arasındaki geleneksel mertebe de dahil bütün gelenekleri ters yüz eden- modern çağın *animal laborans* ile *homo faber*'i, "bedenimizin emeği ile elimizin işi"ni birbirinden açık seçik bir biçimde ayıran tek bir teori ileri sürmemiş olması ilk bakışta şaşırtıcı gibi gelecektir. Onun yerine önce üretici olan ve olmayan emek arasında, bir süre sonra da vasıflı ve vasıfsız iş arasında bir ayrımın yapıldığını ve son olarak da, anlaşılan daha temelli bir anlama sahip olduğundan diğer ikisini yaya bırakan, bütün etkinliklerin kol ve kafa emeği olarak bölündüklerini görüyoruz. Ancak bu üçü arasında meselenin can damarını yalnızca üretici ve üretici olmayan emek arasındaki ayrım oluşturur ve bu alandaki iki büyük teorisyenin, Adam Smith ile Karl Marx'ın bütün savlarını bu

13 Cicero, *De re publica* cilt 2.

noktaya dayandırmış olmaları bir raslantı değildir. Emeğin modern çağda yükselişe geçişinin nedeni tam da bu "üretkenliğiydi" ve Marx'ın insanın (Tanrı tarafından değil) emek tarafından yaratıldığı veya insanı diğer hayvanlardan ayıranın (akıl değil) emek olduğu doğrultusundaki küfür gibi algılanan görüşü; bütün bir çağın üzerinde hemfikir olduğu bir şeyin en radikal ve tutarlı yoldan formüle edilmesinden başka bir şey değildi.[14]

Üstelik Smith de, Marx da, üretken olmayan emeği aşağılayıcı bir tutumla, sanki dünyada bu adı hakedecek başka hiçbir şey yokmuşçasına, asalak olarak, bir tür yoldan çıkmış emek olarak değerlendirdiklerinde, modern kamuoyuyla aynı düşünceyi paylaşmaktaydılar. Marx da, Smith'in "tükettiklerinin karşılığında geride hiçbir şey bırakmayan.... tembel

---

14 "İnsanın insanî emekle yaratıldığı" anlayışı Marx'ın gençlik yazılarından itibaren en fazla süreklilik arzeden fikirlerinden biri olmuştur. Bunu (Hegel'e olan borcunu teslim ettiği "Hegelci Diyalektiğin Eleştirisi") *Jundendschriften*'in pek çok yerinde görmek mümkündür. (Bakın Marx-Engels *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I. Bölüm, cilt 5 [Berlin, 1932], s. 150 ve 157). Marx'ın *animal rationale* olarak geleneksel insan tanımını, *animal laborans* tanımıyla değiştirmek istemesi bu bağlamdadır. *Deutsche Ideologie*'den alınma, sonradan silinmiş şu cümle de bu teoriyi kuvvetlendirmektedir; "Bu bireylerin, onları hayvanlardan ayıran ilk tarihsel edimi, düşünmeleri değil, yiyeceklerini kendileri üretmeye başlamalarıdır". (*age*, s. 568). Buna benzer formülasyonlar, "*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*" (aynı yerde, s. 125) ve "*Die heilige Familie*"de de (aynı yerde s. 189) görülmektedir. Engels de aynı formülasyonları pek çok yerde, örneğin "*Die heilige Familie*"nin 1884 tarihli Önsözünde veya 1876 tarihinde bir gazetede yayınlanmış olan "Maymundan İnsana Geçiş Sürecinde Emek" makalesinde (bakın Marx ve Engels, *Selective Works* [Londra, 1950], cilt II) yapmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki, insanı hayvandan ayıranın emek olduğunu ileri süren Marx değil, Hume'dur (Adriano Tilgher, Homo Faber [1929]; İngilizce baskısı; *Work; What It Has Meant to Men Through the Ages [1930]*). Ancak emek, Hume'un felsefesinde hiçbir önemli rol oynamadığından bu olsa olsa bir kronoloji sorunudur; Hume için bu özellik, insanî yaşamı daha üretken kılmaz, sadece hayvan yaşamından daha acılı ve sert yapar. Ancak Hume'un ne düşüncenin ne de akıl yürütmenin insanı hayvandan ayırdığını, davranışlarına bakarak hayvanların her ikisine de yetenekli olduklarını defalarca vurgulamaya özen göstermesi bu bağlamda oldukça ilgi çekicidir.

misafirler" olarak "hizmetliler"e karşı duyduğu küçümsemeyi paylaşmaktaydı.[15] Oysa ki modern öncesi bütün çağlarda çalışma durumu kölelikle bir tutulurken, akılda hep salt geçinmek için çalışan, üretmekten ziyade mesaisiz tüketmek için ihtiyaç duyulan bu süflî hizmetliler, hane mahkûmları, *oiketai* veya *familiares* bulunmaktaydı. Tükettiklerinin karşılığında arkalarında bıraktıkları sadece efendilerinin özgürlüğü ya da modern dilde söylersek, efendilerinin potansiyel üretkenliğiydi.

Başka bir deyişle üretken ve üretken olmayan emek arasındaki ayrım, önyargılı da olsa, iş ile emek arasındaki daha temel bir ayrımı içermektedir.[16] Aslında her çalışmanın emaresi, ardında hiçbir şey bırakmayışı, mesainin sonucunun neredeyse mesainin harcanmasına eş bir hızla tüketilmesidir. Ancak bizatihî yaşamın kendisi ona bağlı olduğundan, beyhudeliğine rağmen yine yakıcı bir âciliyetten doğmakta, gerisinde başka herhangi bir şeyle kıyıslanamayacak kadar güçlü bir saik bulundurmaktaydı. Batılı insanlığın sergilediği bu benzersiz üretkenlik karşısında nutukları tutulan genelde modern çağ [düşünürleri] özelde de Marx, emeği ve zorunluluğu tümüyle ortadan kaldırmak için atılacak sadece tek bir adım kaldığı umuduyla, emeği iş gibi görmek ve *animal laborans*'ı daha çok *homo faber*'e uygun düşen terimlerle ele

---

15 *Wealth of Nations* (Everyman baskısı), II, s. 302.

16 Üretken ve üretken olmayan emek arasındaki ayrım, üreten, mülk sahibi sınıflarla verimsiz sınıfları birbirinden ayıran fizyokratlara aittir. Bütün üretkenliğin ilk kaynağını toprağın doğal güçlerinden aldığını ileri sürdükleri için, üretkenlikle ilgili ölçütleri insanların istek ve ihtiyaçlarıyla değil, yeni nesnelerin yaratılmasıyla ilgiliydi. Bu anlamda hitabetin babası Marquis de Mirabeau "yaptığı işler insanlar ve toplum için ne denli gerekli olursa olsun işçi sınıfı yine de üretken değildir" tanımını yapmakta ve verimsiz ile üretken iş arasında yaptığı ayrımı, bir taşı kesmekle onu üretmek arasındaki farkla karşılaştırarak açıklamaktadır. (Bakın Jean Dautry, "La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier", *Journal de psychologie normale et pathologique*, cilt LII, sayı 1 [Ocak-Mart, 1955].

almak yönünde karşı konulmaz bir eğilime kapıldılar.[17]

Emeği gizlendiği yerden çıkartıp örgütlenebileceği ve "bölümlenebileceği"[18] kamu alanına sokan fiilî tarihsel gelişme, bu tür teorilerin gelişimleri açısından güçlü bir temel oluşturmaktaydı. Ancak bu noktada daha da önemli olan olgu, klasik ekonomistlerin zaten farketmiş olduğu ve Karl Marx'ın keşfedip açığa çıkardığı gibi; çalışma etkinliğinin, aslında gerek tarihsel koşullardan gerekse özel mi yoksa kamusal alanda mı bulunduğundan bağımsız olarak, ürünlerin yarar ve kalıcılığına da bakmaksızın, kendine özgü bir üretkenliği olmasıdır. Bu üretkenlik, herhangi bir emek ürününde değil; enerjisi kendi geçim ve yaşam alanlarını üretmekle tükenmeyen, tersine bir "artık", yani kendi "yeniden üretimi" için gerekli olanın daha fazlasını üretme yeteneğine sahip insanî "güç"de bulunmaktadır. Emeğin üretkenliğinin sebebi emeğin kendisi değil, insanın "emek gücü"nün *(Arbeitskraft)* sağladığı artıktır. Engels'in de doğru olarak belirttiği gibi Marx'ın bu kavramı devreye sokması, bütün sisteminin en özgün ve devrimci yanını oluşturmaktaydı.[19] İşin, İnsan eseri [dünyaya] yeni nesneler katan üretkenliğinden farklı olarak, nesne üretmiş olmak, emek gücünün üretkenliği açısından arızî bir durumdur; onun asıl ilgisi kendinin yeniden üretiminin araçlarına dönüktür. Emek gücü yeniden üretimini sağlarken

---

17 Bu umut en başından sonuna kadar Marx'a eşlik etmiştir. Bunu da *Deutsche Ideologie*'de görmekteyiz: "Mesele emeği kurtarmak değil, onu kaldırmaktır." (*Gesamtausgabe*, Bölüm 1, cilt 3, s. 185) ve *Das Kapital*'in 3. cildinde kısım 48: "Özgürlük ülkesi, fiilen çalışmanın ... bittiği yerde başlar." (Marx-Engels *Gesamtausgabe*, bölüm II [Zürih, 1933], s. 873.

18 *Wealth of Nations*'un ikinci kitabına girişte (Everyman yayınları, I, s. 241 ve devamında) Adam Smith, üretkenliğin emeğin kendisinden değil emek bölümünden kaynaklandığını vurgular.

19 Bakın Engels'in, Marx'ın "Ücret, Emek ve Sermaye"ye yazdığı giriş yazısı (Marx ve Engels *Selective Works* [Londra, 1950], s. 384. Marx burada bu yeni kavramı kesin bir vurguyla tanıtır.

tükenmediği için, birden fazla yaşam sürecinin yeniden üretiminde de kullanılabilir; ama "ürettiği", her halükârda yaşamdan başka bir şey değildir.[20] Köle toplumunda şiddet yoluyla bastırmak suretiyle veya Marx'ın zamanındaki gibi kapitalist bir toplumda sömürü yoluyla, birilerinin emeği herkesin yaşamasına yetecek bir yola akıtılabilir.

Bütün modern çağın bakış açısını oluşturmakla birlikte en tutarlı ve kapsamlı anlatımını Marx'ın çalışmalarında bulmuş olan bu saf toplumsal bakış açısından her tür emek "üretken"dir; ve geride hiçbir iz bırakmayan "süflî görevler"in icrası ile, hesaplanabilir bir zaman zarfında varlığını sürdüren şeylerin üretimi arasındaki eski ayrım geçerliliğini yitirir. Daha önce de gördüğümüz gibi, toplumsal bakış açısı ile insancinsinin yaşam süreci dışında hiçbir şeyi gözönüne almayan ve bütün şeyleri bu referans çerçevesi dahilinde tüketim nesneleri haline getiren bir değerlendirme, birbiriyle aynıdır. Yegâne amacı yaşam sürecini hoşlaştırmak olabilecek -ne yazık ki Marx'ın teorisine rehberlik eden ve hiç de ütopyacı olmayan ideal budur-[21] "toplumsallaşmış bir insanlık"ta, iş ile emek

---

20 Marx daima, özellikle de gençliğinde, emeğin asıl işlevinin "yaşamın üretilmesi" olduğunu ısrarla vurgulamış ve o nedenle de emeği döllenmekle birlikte ele almıştır (bakın *Deutsche Ideologie* s. 19; aynı zamanda "Ücret, Emek, Sermaye", s. 77.

21 *Vergesellschafteter Mensch* veya *gesellschaftliche Menschheit* [toplumsallaşmış insanlık] kavramları Marx tarafından sosyalizmin amacını göstermek üzere sık sık kullanılmaktadır (örneğin bakın *Das Capital* 3. cild, s. 873 ve *Theses On Feuerbach*'ın 11. Tezi: "Eski materyalizmin bakış açısı 'sivil' toplumdur; yeni materyalizmin bakış açısı ise *insan* toplumu ya da toplumsallaşmış insanlık" [*Selective Works*, II, s. 367]. Bu, insanın bireysel ve toplumsal varoluşu arasındaki mesafenin kaldırılmasına bağlıydı; öyle ki, insan "en birevsel varlığı içinde aynı zamanda toplumsal bir varlık [bir *Gemeinwesen*] olacaktır" (*Jugendschriften*, s. 113]. Marx, çoğu zaman insanın bu toplumsal doğasına türünün bir üyesi anlamında *Gattungswesen* der ve ünlü Marksist yabancılaşma" görüşü evvela insanın *Gattungswesen*'den yabancılaşmasını ifade eder (*age*, s. 89; "İnsanın emeğinin ürününe, hayat faaliyetine, kendi türsel karakterine yabancılaşmış olmasının dolaysız bir sonucu, insanın insana yabancılaşmasıdır."). İdeal toplum, bütün insanî etkinliklerin, arıların petek yapmak için bal salgılamaları gibi, insan

arasındaki ayrım da tümden ortadan kalkabilecek; bütün şeyler, dünyasal, nesnel nitelikleri içinde değil de, canlı emek sürecinin sonuçları ve bu yaşam sürecinin işlevleri olarak anlaşılacakları için, iş, emek halini alabilecektir.[22]

Vasıflı ve vasıfsız [iş] ile kafa ve kol işleri arasındaki ayrımların, hem klasik ekonomi politikte hem de Marx'ın eserlerinde hiçbir rollerinin bulunmayışı ilgi çekici bir durumdur. Emeğin üretkenliğiyle karşılaştırıldığında bunlar gerçekten de ikincil öneme sahiptirler. Her etkinlik belli bir miktar beceri gerektirir. Bu bakımdan temizlik yapmak veya yemek pişirmekle kitap yazmak ya da bir ev yapmak arasında fark yoktur. Ayrım, farklı etkinlikler için geçerli değildir; sadece her etkinliğin kendi içindeki belli evreler ve nitelikler ile ilgilidir. Bu ayrım ilk önceleri genç ve deneyimsiz [kimselere] bırakılan görevleri yaşam boyu süren meslekler halinde kalıplaştıran modern işbölümü sayesinde önem kazanmıştır. Ancak bir etkinliği, uzmanlaşmış icracıların asgarî bir beceri düzeyinden başka bir şeye ihtiyaç duymadıkları çok sayıda anlık parçaya ayıran emek bölümünün, Marx'ın doğru bir biçimde öngördüğü gibi, vasıflı emeği tümüyle ortadan kaldırmak gibi bir eğilimi olmuştur. Sonuçta emek pazarında alınıp satılan şey bireysel beceri değil, her canlı insan varlığında yaklaşık aynı miktarda bulunması gereken "emek gücü"dür. Üstelik vasıfsız iş tabiri kendi içinde çelişki arzettiğinden, ayrımın kendisi sadece çalışma/emek etkinliği için geçerlidir ve bunun asıl referans çerçevesi olarak kullanılması, iş ile emek

---

"doğa"sından doğallıkla türeyen bir durumdur; yaşamakla, yaşamak için çalışmak bir ve aynı şey haline gelecek ve hayat artık "[çalışma etkinliğinin] bittiği yerde başla"mayacaktır (*Ücret, Emek ve Sermaye*, s. 77).

22 Marx'ın kapitalist topluma yöneltiği özgün itham, bütün nesneleri meta haline dönüştürmesi değil, "emekçinin, emeğinin ürününe karşı yabancı bir nesne gibi davranıyor" olmasıdır (Almanca *Judenschriften* s. 83] -başka bir deyişle, bu dünyaya ait şeyler, insanlar tarafından bir kere üretildiklerinde, insan yaşamından bağımsızlaşır ve ona "yabancı" olurlar.

arasındaki ayrımdan emek lehine vazgeçildiğini gösterir. Daha bildik olan kafa ve kol işleri kategorisinde durum tamamen farklıdır. Burada kol ile kafa emekçisini birbirine bağlayan bağ, birinde kafayla diğerinde bedenin herhangi bir kısmıyla icra olunan emek harcama sürecidir. Ancak kafaya ait bir etkinlik olduğu varsayılan düşünmek, bazı bakımlardan çalışmayı andırsa da -ancak ölümle bitecek bir süreç-, emekten daha az "üretken"dir; emek kalıcı bir iz bırakmazken, düşünmekten geriye elle tutulur en ufak bir şey kalmaz. Kendi başına düşünmenin, hiçbir nesnede maddileşmesi sözkonusu değildir. Kafa iş-çisi düşüncelerini dışavurmak istediğinde ellerini kullanmak, başka işçiler gibi el becerileri edinmek zorundadır. Başka bir deyişle düşünmek ve iş görmek, asla tam anlamıyla çakışmayan iki farklı etkinliktir; dünyanın "ne" düşündüğünü bilmesini isteyen bir düşünür evvela düşünmeyi kesmek ve düşüncelerini hatırlamak zorundadır. Burada hatırlayış, başka durumlarda da olduğu gibi, nafile olanı, elle tutulur olmayanı, muhtemel bir maddileşmeye hazır hale getirir: İş sürecinin başında yeralır; zanaatkârın işine yön verecek modeli kafasında evirip çevirmesi gibi, iş sürecinin en maddi olmayan evresini meydana getirir. Daha sonra iş, üzerinde gerçekleştirileceği ve *homo faber*'e ait bir etkinlik olan imalat yoluyla, dünyasal bir nesne haline dönüştüreceği belli bir malzemenin varlığını gerektirir. İşin bu entellektüel niteliği, "elimizin işi" olma vasfını, başka herhangi bir işten daha az hakediyor değildir.

Kafa ve kol emekleri arasındaki modern ayrımı, Antik "liberal" ve "kölece" sanatlar ayrımına bağlayarak bu bağlantının haklı olduğunu öne sürmek, makûl, anlaşılır ve hatta normalmiş gibi görünüyor. Halbuki liberal ve kölece sanatları birbirlerinden ayıran belirti, kesinlikle "liberal sanatçı"nın işini beyniyle yapması, dolayısıyla bu işin "daha yüksek bir zekâ" gerektirdiği, oysa "paragöz tüccar"ın işini eliyle görmekte oluşu değildir. Antik ölçüt esas olarak siyasîdir. Devlet adamına

özgü bir meziyet olan basiretli yargılarda bulunma yeteneğini, *prodentia*'yı gerektiren meslekler ile, mimarlık, tıp ve tarım gibi[23] kamusal önemi haiz *(ad hominum utilitatem)*[24] meslekler liberaldiler. İster bir kâtibinki ister bir dülgerinki olsun, bütün ticarî işler "paragöz"düler ve kâmil bir yurttaşa yakışmazlardı; balıkçı, kasap, aşçı, tavukçu gibi en yararlı olduklarına kanaat getirdiklerimiz en kötüleriydi".[25] Ama bunların da mutlaka salt çalışmaya dayanıyor olması gerekmiyordu. Zahmet ve mesainin (*opus*'tan ayrı olarak *operae*, işten ayrı olarak yalın etkinlik) kendisinin acı demeye geldiği bir üçüncü kategori daha vardır ve bu tür durumlarda "tam da ücret köleliğin bir işaretidir".[26]

El işi ile entellektüel iş arasındaki ayrım, kökleri Orta Çağlara kadar götürülebilecek olsa da[27] moderndir ve her ikisi

---

23 Tarımın liberal sanatlardan sayılması hiç şüphesiz Roma'dan kaynaklanmaktadır. Bunun nedeni bizim bugün anladığımız anlamda çiftçinin herhangi bir özel 'yarar"a sahip olması değil, daha çok, sadece Roma kentini değil *ager Romanus*'u da [Roma Toprağı] kamu alanının bulunduğu yer olarak gösteren Romalı *patria* [vatan] fikridir.

24 Kolaylık olsun diye Cicero'nun *De Officiis*'in i.50-54'deki liberal ve kölece mesleklerle ilgili değerlendirmesini izleyeceğim. *Prudentia* ile *utilitas* veya *utilitas hominum*'un ölçütü pars. 151 ve 155'de anlatılır. (Loeb klasik sözlüğünde, Walter Miller'in *prudentia*'yı "daha yüksek zekâ düzeyi" diye çevirmesi bana yanıltıcı olur gibi geliyor.

25 Bu, Cicero'nun *mediocris utilitos* (par. 151) dediği ve liberal sanatlardan ayırdığı, salt yaşamakla ilgili bir yararlılıktır. Burada da çeviri şu noktayı gözden kaçırıyormuş gibi geliyor; Bunlar "topluma en ufak bir yararı dokunmayan" meslekler değil, yukarda saydıklarımıza kesin bir karşıtlık içinde, tüketim mallarının yalın yararlılığını aşan mesleklerdir.

26 Romalılar *opus* ile *operae* arasındaki farklılığı, *locatio operis* ve *locatio operarum* gibi, çalışmanın büyük bölümü köleler tarafından yapıldığı için ikincisinin kaale alınmaya değer bir rol oynamadığı iki farklı sözleşme biçimine sahip olmaları açısından son derece tayin edici bulurlardı.

27 *Opera liberalia* Orta Çağlardaki entellektüel ya da daha ziyade ruhanî işlerle özdesti (bakın Otto Neurath "Beitrage zur Geschichte der Opera Servilia", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Cilt XLI [1915], sayı 2).

de eşit ölçüde modern çağın genel iklimine özgü olmakla birlikte tamamen farklı iki nedenden kaynaklanırlar.

Modern koşullarda her meslek toplum nezdinde "yararını" kanıtladığından, buna karşılık modern çağda emeğin yüceltilmesi karşısında entellektüel mesleklerin yararlılığı kuşkulu bir nitelik arzetmeye başladığından, entellektüellerin de çalışan nüfustan sayılma isteği duymaları son derece doğaldır. Ancak bu arada ve sözkonusu gelişmeyle görünüşte bir çelişki oluşturacak şekilde, [modern] toplumun belli "entellektüel" icraatlara duyduğu ihtiyaç ve gösterdiği itibar, Roma İmparatorluğunun çöküş yılları hariç, tarihimizde görülmemiş bir düzeye varmıştır. Bütün Antik tarih boyunca ister kamu ister özel alanın ihtiyaçlarını karşılamış olsunlar, "entellektüel" yazıcılık hizmetlerinin köleler tarafından yerine getirildiğini ve buna göre değerlendirildiğini hatırlamak bu bağlamda yararlı olabilir. Roma İmparatorluğu'nun bürokratikleşmesi ve bununla beraber imparatorların toplumsal ve siyasal yükselişleriyle, "entellektüel" hizmetler yeniden değerlendirmeye tabi tutuldular.[28] Aslında -en mütevazi zanaatkârdan en büyük sanatçıya değin, insan eseri [dünyaya] mümkünse kalıcı olabilecek bir şey daha katmaya uğraşan diğer bütün işçiler gibi- bir "işçi" olmamaları hasebiyle entellektüellerin her ne kadar [hizmetlilerin] işlevi yaşam sürecinin salimen

---

28 H. Wallen Diokletion döneminde bu süreci anlatır: "O zamana dek kölelere özgü kabul edilen işlevler asalet kazandı, Devlet katında birincil öneme sahip oldu. Sarayın birincil memurlarının, imparatorluğun önde gelen makam sahiplerinin en başında yeraldığına dair anlayış, her düzeyde kamu işlevlerinin ayrışmasıyla ortaya çıktı. Kamu hizmetkârlığı, kamuda makam sahipliğine dönüştü. Köleliğe has işlevler olarak adlandırdığımız etkinlikler, kaynağı prensin şahsına dek uzanan bir görkemle bezendi." (*Histoire de l'esclavage dans l'antiquite* [1847], III, 126 ve 131). Memurların bu yükseliş sürecinin başlarında yazıcılar, kamu binalarını koruyan bekçilerle, hatta arenada ödüllü olarak dövüştürülen insanlarla aynı sınıftandılar (*age.*, s. 171). "Entellektüeller"in yükselişinin, bürokrasinin kuruluşuyla çakışması kayda değer bir durumdur.

devamını ve yenilenmesini sağlamaktan çok, ürünlerini biyolojik yaşam süreci kadar hızla ve acımasızca öğüten, hizmetlerini tüketen çeşitli devasa bürokratik aygıtların amortismanını sağlamak da olsa, yine A. Smith'in "hizmetliler"ine belki de her şeyden daha fazla benzemektedir.[29]

29 "Toplumda, hizmetliler gibi en saygın bazı mevkilerde yapılan işin hiçbir üretici değeri yoktur" diyen Adam Smith, bunların arasında "bütün bir kara-deniz ordusu"nu, "kamu görevlileri"ni ve "kilise azâları, dava vekilleri, fizikçiler ve her türden edebiyatçılar" gibi liberal meslekleri saymaktadır. Onların işleri, "tiyatro oyuncularının tiradları, hatiplerin nutukları, müzisyenlerin nağmeleri gibi (...) daha üretildikleri anda yokolup giderler" (*age.*, I, 295-6). Bizim "beyaz yakalılar"ı sınıflamakta Smith'in hiçbir güçlükle karşılaşmayacağı kesindi.

12

DÜNYANIN ŞEY OLMA VASFI

Gerek emeğe horgörüyle bakan Antik dönem, gerekse emeği yücelten modern teoriler, ister meşakkatli mesaiye kuşkuyla yaklaşarak isterse sahip olduğu üretkenliği överek olsun, dayanaklarını öznel bir tutumdan veya emekçinin etkinliğinden alırlar. Öznel yaklaşım en bariz şekliyle kendini kolay ve zor iş ayrımında gösterir; oysa emeğin üretkenliği, yaşam sürecinin yeniden üretiminin gereklerine göre ölçülür ve hesaplanır; en azından -modern emek teorisyenlerinin en büyüğü olarak buradaki değerlendirmeler açısından mihenk taşı olan- Marx'ta bu böyledir. [Emeğin üretkenliği] ürettiği şeyin nitelik veya özelliğinde değil, insanî emek gücünün doğasında varolan potansiyel artıkta yatar. Aynı şekilde ressamları heykeltraşlardan daha üstün tutan Yunan görüşü de, kesinlikle resime daha büyük bir saygı duyulmasına dayan-

mıyordu.[30] Teorisyenlerimizin inatla görmezden geldikleri, dilimizin ise ısrarla korumayı sürdürdüğü emek ile iş arasındaki ayrımın, şayet üretilen şeyin dünyasal niteliği -yeri, işlevi ve dünyada kalma süresi- gözönüne alınmazsa, gerçekten de sadece bir derece farkı haline geldiği görülmektedir. Dünyadaki "beklenen ömrü" çok kez bir günü geçmeyen bir ekmek ile kuşaklar boyu varolabilecek bir masa arasındaki ayrımın, fırıncı ile marangoz arasındaki farklılıktan çok daha kesin ve bariz olduğu açıktır.

O nedenle başta belirttiğimiz gibi, dil ve teori arasındaki bu tuhaf karşıtlık, sonuçta konuşmakta olduğumuz dünya-yönelimli "nesnel" dil ile, anlamaya çalışırken kullandığımız insan-yönelimli öznel teoriler arasında bir karşıtlık haline dönüşür. Bize, içinde *vita activa*'nın sarfedildiği dünyadaki şeylerin tamamen farklı bir doğaya sahip olduklarını ve son derece farklı etkinlik türleriyle üretilmiş olduklarını öğreten, teoriden ziyade dildir ve dilin ardındaki temel insanî deneyimlerdir. Dünyanın bir parçası olarak görülen -emek ürünleri değil- iş ürünleri, onlarsız bir dünyanın kesinlikle mümkün olamayacağı bir kalıcılık ve süreklilik sağlarlar. Yaşamın bekası için gerekli araçları meydana getiren tüketim mallarını, kalımlı şeylerin oluşturduğu bu dünyada bulmaktayız. Bedenimizin ihtiyaç duyduğu ve bedenî çalışmayla üretilmiş ama kendilerine özgü bir istikrardan yoksun, şaşmaz bir tüketim konusu olan bu şeyler, tüketilmeyen ama kullanılan ve kullanırken de kullanmaya alıştığımız şeylerden oluşma bir çevrede ortaya çıkar ve kaybolurlar. Bu anlamda dünyaya bir âşinalık kazandırır, insanlar arasında olduğu kadar insanlar ile şeyler arasındaki etkileşime de âdet ve alışkanlıklarını verirler.

---

30 Aksine, kişiye bütün dert ve sıkıntılarını unutturacak kadar büyüleyici olan Phidios'un Olimpos'daki Zeus heykeliyle boy ölçüşebilecek bir resim var mıdır acaba? Heyhat! Görmemiş olan yaşadım demesin.

Tüketim malları insanın yaşamı için ne ise, kullanım nesneleri de insanî dünya için odur. Çalışma etkinliğinin bir isim halinde katı/sabit bir biçimde ifadelendirilmesine imkân vermeyen dilin bu özelliğinin büyük bir olasılıkla ima ettiği şey şudur; bir şey önümüze "elimizin işi" olarak gelmeden onun ne olduğunu bile bilemeyiz.

Son olarak tüketim malları ve kullanım nesnelerinin her ikisinden de ayrı olarak bir de, birlikte insanî ilişkilerin ve meselelerin dokusunu oluşturan, eylem ve konuşma "ürünleri" vardır. Kendi başlarına alındıklarında sadece öteki şeylerin sahip oldukları elle tutulurluktan yoksun olmakla kalmazlar, tüketmek üzere üretmiş olduklarımızdan bile kısa ömürlü ve daha nafiledirler. Gerçeklikleri insanî çoğulluğa, [yani] görmeye ve işitmeye muktedir, dolayısıyla da mevcudiyetlerine tanıklık edebilecek olan başkalarının şaşmaz varlığına bağlıdır. Eylemek ve konuşmak, dış dünyayla pek çok bakımdan ilişkili olmakla birlikte [orada] ifade bulması gerekmeyen, gerçek olmak için ne görülmeye ve işitilmeye ne de kullanılmaya ve tüketilmeye ihtiyaç duyan tek etkinlik olarak düşünce etkinliğini bilen insanî yaşamın yine de dışa dönük ifadeleridirler.

Ancak dünyasallıkları içinden bakıldığında, eylem, konuşma ve düşünce arasında, içlerinden herhangi birinin iş ya da emekle arasında olabileceğinden çok daha fazla ortak yanlar bulunmaktadır. Kendi başlarına bir şey "üretmez", vücuda getirmezler; yaşamın kendi kadar nafiledirler. Dünyevî şeyler olmaları, yani edim, olgu, olay ve düşünce ya da fikir kalıpları durumuna gelmeleri için, öncelikle görülmeleri, işitilmeleri ve hatırlanmaları, sonra şeyleştirilmeleri, yani şeylere, şiirsel deyişlere, yazılı sayfalara ya da basılı kitaplara, resim veya heykele, çeşitli türde kayıtlara, belgelere ve eserlere/anıtlara dönüştürülmeleri gerekir. Beşerî maslahattan oluşan bütün bu olgusal dünya, gerçekliği ve daimî varlığı için önce, görmüş,

işitmiş ve hatırlayacak olan birilerinin varlığına ve ikinci olarak da elle tutulmaz olan şeylerin elle tutulabilirliğine dönüştürülmesine bağlıdır. Hatırlama ile gerçekleşmesi için belleğe gerek duyan ve Yunanlıların da savundukları gibi onu bütün sanatların anası yapan şeyleştirme olmasaydı, eylemin, konuşmanın ve düşünmenin canlı etkinliği, sürecin sonunda gerçekliğini yitirecek ve sanki hiç olmamışlar gibi ortadan silinip gideceklerdir. Bu dünyada kalmaları için maddîleştirilmeleri gerekir; bunun bedeli her zaman, "yaşayan/canlı [bir] ruh" gibi akıp giden anlarda doğan ve ancak o an boyunca gerçekten varolan şeyin yerini "ölü bir söz"ün almasıdır. Tümüyle dünyasal olmayan bir doğaya sahip olduklarından ve bu nedenle tamamen farklı bir doğaya sahip bir etkinliğin yardımını gereksindiklerinden, bu bedeli ödemeleri şarttır; gerçek olabilmeleri ve maddileşebilmeleri için, insan eseri [dünyadaki] başka şeyleri de yapan o aynı iş-çiliğe bağlıdırlar.

İnsanî dünyanın gerçekliği ve inanılırlığı esas olarak, onları üretmiş olan etkinlikten daha kalıcı, hatta potansiyel olarak faillerinin yaşamlarından bile daha kalıcı şeylerle çevrelenmiş oluşumuza dayanır. Dünya-inşa edici olması ölçüsünde insanî yaşam, sürekli bir şeyleşme/şeyleştirme sürecine gömülmüştür ve hepsi birlikte insan yapımı dünyayı oluşturan, üretilmiş şeylerin dünyasallık düzeyleri, bizzat bu dünyadaki kalıcılıklarına bağlıdır.

13

EMEK VE YAŞAM

Elle tutulur şeyler arasında süreklilikleri en az olanlar, yaşam sürecinin kendisi için gerekli olanlardır. Tüketilmeleriyle sadece kendilerini üretmiş olan eylemin devamını sağlarlar; Locke'un sözleriyle "insan yaşamı için", "geçim zorunluluğu açısından gerçekten yararlı" olan bütün "faydalı şeyler" genellikle kısa ömürlüdürler, öyle ki -kullanılarak tüketilmediklerinde- kendi kendilerine çürür giderler".[31] Dünyada kısa bir süre kaldıktan sonra ya insan organizmasının yaşam sürecine sindirilmek suretiyle ya da çürüyerek, gerisin geri kendilerini vareden doğal sürece dönerler; kendilerine insan yapısı şeyler dünyasında geçici yerlerini kazandıran insan yapısı şekilleriyle, dünyanın başka herhangi bir kısmında rastlanmayacak bir hızla yokolurlar. Dünyasallıkları dikkate alındığında, en az dünyasal

31 Locke, *age.*, bölüm 46.

olanlardır ve aynı anda da bütün şeyler arasında en doğal olanlarıdırlar. İnsan yapısı olmakla birlikte, doğanın ebedmüddet dairesel hareketine uygun olarak gelir ve gider, üretilir ve tüketilirler. Varlığına sınmiş ve kendisine hayat veren sürece ayak diredigi müddetçe, insanın bedeni dahil, canlı organizmanın hareketi de daireseldir. Yaşam, sonunda ölüm kapıya dayanıncaya; küçük, tek, dairesel yaşam süreçleri sonuçta başı ve sonu olmayan, bütün doğal şeylerin değişmesiz, ölümsüz bir tekrar içerisinde salınıp durdukları doğanın devası küllî dairesine geri dönünceye kadar her adımda azalan, tükenen ve görünürlükten çekilen bir süreçtir.

Bütün canlı varlıkları zorla kendine katan doğa ve dairesel hareket, bizim anladığımız anlamda ne doğum bilir ne de ölüm. İnsanların doğum ve ölümleri basit birer vak'a değil; biricik, yeri doldurulmaz, tekrarları mümkün olmayan kendilikler olarak tekil bireylerin göründükleri ve sonra da terkettikleri bir dünyayla ilgilidir. Doğum ve ölüm, değişmez bir hareket içinde olmayan, ama bu ortaya çıkış ve ortadan çekilişi mümkün kılacak bir sürekliliğe ve nispeten kalıcılığa sahip, herhangi biri orada görünmeden önce de varolan, gittikten sonra da varolmaya devam edecek bir dünyayı varsayar. İnsanların içine doğdukları ve ölmekle ayrıldıkları bir dünya olmasaydı, geriye, insanın da diğer bütün hayvan türlerindeki gibi ölümsüz ebedîliğinden, değişmeyen ebedî bir tekrarından başka bir şey kalmazdı. Nietzsche'deki gibi "ebedî tekrar"ı *(ewige Wiederkehr)* bütün varlığın en yüksek ilkesi olarak olumlamaya varamamış bir yaşam felsefesi, en basit deyişle neden sözettiğini bilmiyor demektir.

Ancak "yaşam" kelimesi, dünyayla ilişkilendirilir ve doğum ile ölüm arasındaki zaman kesitini anlatmak için kullanılırsa anlamı tamamen farklı olur. Bir başlangıç ve bir sonla, yani dünya yüzünde görünme ve silinme gibi iki temel olay tarafından sınırlandırılan yaşam; hareketine, insanın başka

canlılarla paylaştığı doğanın dairesel hareketini ilelebet kendinde taşıyan biyolojik yaşam motoru yön veriyor olsa da, kesinlikle doğrusal bir hareket izler. Dünya yüzünde görünme ile yokolmanın dünyasal olayları oluşturduğu insana özgü bu yaşamın ana özelliği, daima sonunda bir öykü olarak anlatılabilecek biyografik olaylarla dolu olmasıdır; Aristo'nun "bir anlamda bir tür *praxis*" dediği *bios*'u [yaşam], salt *zoe*'den [hayat] ayırdeden budur.[32] Önceden de gördüğümüz gibi Yunan siyaset anlayışında birbirleriyle sıkı ilişki halinde bulunan eylem ile söz, aslında tekil olaylar ve aralarındaki nedensellik kazaî/rastlantısal olsa da, nihaî sonucu daima az çok tutarlılıkla anlatılabilecek bir öykü olan iki etkinliktir.

Doğanın dairesel hareketi kendini yalnızca insanî dünyada bir gelişim ve çürüme şeklinde ortaya koyar. Tam söylersek doğum ve ölüm gibi anlar da, doğal vak'alar değillerdir; doğanın kucağında cereyan eden kesintisiz ve bitimsiz bir dairesellikte yerleri yoktur. Doğanın süreçleri, sadece insan yapısı bir dünyaya girdiklerindedir ki, gelişme ve çürüme şeklinde nitelendirilebilirler; doğanın ürünlerini, bu ağaç ya da şu köpek gibi tekil şeyler halinde, dolayısıyla zaten "doğal" çevrelerinden ayırıp bizim dünyamıza yerleştirerek gözönüne aldığımızdadır ki, gelişme ve/ya da çürüme halinde görünmeye başlarlar. Doğa kendini insanî varoluşta, bedensel işlevlerimizin dairesel hareketi aracılığıyla duyururken, insan yapımı bir dünyada, bu dünyaya yönelik sürekli bir aşırı büyüyerek kaplama ya da çürütme tehdidiyle varlığını hissettirir. Her ikisinin, yani insanın biyolojik süreci ile dünyanın gelişme ve çürüme süreçlerinin ortak özelliği, doğanın dairesel hareketinin birer parçası, dolaysıyla bitimsiz birer tekrar olmalarıdır; bunların üstesinden gelme zorunluluğundan kaynaklanan bütün insanî

---

32 *Politics*, 1254a7.

etkinlikler de, doğanın dairesel tekrarlarına tabîdirler ve tam söylersek kendinde bir başlangıç ve son taşımazlar; nesne tamamlanıp da şeylerin ortak dünyasına katılmaya hazır duruma geldiğinde kendisi de son bulan *iş*'ten farklı olarak emek harcama/çalışma, daima canlı organizmanın biyolojik süreci tarafından tayin edilen ve acı ve zahmeti ancak organizmanın ölümü ile biten o aynı daire içinde hareketini sürdürür.[33]

Marx emeği, "insanın doğal metabolizması" olarak tanımlarken, -ki bu tanımlama sırasında "doğal olan, bir biçim değişikliğiyle insanın ihtiyaçlarına uydurulur, böylelikle de "emek kendini öznesiyle birleştirir"- "fizyolojik bakımdan konuşmakta" olduğunu ve emek ile tüketimin, biyolojik yaşamın sürekli yinelenen çevrimindeki iki evreden başka bir şey olmadığını açıkça belirtmiştir.[34] Bu çevrimin tüketim

---

33 19. yüzyılın son üçte birlik bölümüne uzanan emek üzerine ilk literatürde, emek ile yaşam sürecinin dairesel hareketleri arasındaki bağlantı üzerinde durmak olağan bir durumdu. Bu anlamda Schulze-Delitzsch, *Die Arbeit* [emek] üzerine bir seminerde (Leipzig, 1863) arzu-mesai-doyum dairesinin bir tarifiyle söze başlar -"son lokmayla beraber sindirim başlamıştır bile". Ne var ki emek sorunuyla ilgili Marx sonrası devasa literatür içinde çalışma etkinliğinin bu en temel yanını öne çıkartarak kurumlaştıran yegâne yazar *La vie de travail et ses problemes*'iyle (1954) son zamanlarda en ilgi çekici ve belki de en özgün katkısını getiren Pierre Naville oldu. İş gününe özgü özellikleri, emek zamanı boyutundan ayırarak ele alan Naville şöyle devam eder: "Temel özelliği döngüsellik ya da ritmiklik niteliğidir. Bu nitelik, günün doğal ve kozmolojik ruhuyla ve insanın diğer yüksek hayvan türleriyle de paylaştığı fizyolojiik işlevlerinin değeriyle ilişkilidir. Çalışmanın, öncelikle doğal ritm ve işlevlere bağlı olması gerektiği aşikârdır." Bunu, işgününün zaman birimini tayin eden emek gücünün harcanması ve yeniden üretimindeki dairesel özellik izler. Naville'nin en önemli görüşü şudur; salt türün yaşamının bir parçası olmamasıyla, insanî yaşamın zamansal niteliği, işgününün dairesel zaman özelliğiyle tam bir tezat teşkil eder. "Yaşamın üstün doğal sınırları ise bugününkiler gibi kendini yeniden üretme olanağı ve gerekliliği tarafından değil, tam tersine mekânsal ölçek dışında yinelenmesinin olanaksızlığı tarafından belirlenir. Döngü bir kez tamamlanır ve bir daha asla yinelenmez." (s. 19-24.)

34 *Capital* (Modern Library yayınları) s. 201. Bu formül Marx'ın çalışmalarında sık sık ve neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlanır: emek, insan ile doğası arasındaki metabolizmayı etkileyen ebedî bir doğal zorunluluktur (örneğin bakın *DasKapital*,

yoluyla sürdürülmesi gerekir ve tüketime de *araçlarını* verecek olan emek etkinliğidir.[35] Emek yoluyla üretilen herşey neredeyse dolaysız olarak insanî yaşam sürecini besleyecek demektir ve yaşam sürecini yenileyen bu tüketim [işlemi], bedenin varlığını sürdürmesi için gerekli yeni "emek gücü"nü üretir -ya da daha doğrusu yeniden üretir.[36] Bizzat yaşam sürecinin zaruriyetleri noktasından bakıldığında, Locke'un ifade ettiği gibi "geçinme zorunluluğu", çalışmak ve tüketim, birbirlerini öylesine yakından izlerler ki, tam biterken yeniden başlatılması gereken, neredeyse bir ve aynı hareketi meydana getirirler. Çalışmaya da tüketime de "geçinmek mecburiyeti" hakimdir ve emek, doğanın verdiği[37] şeyleri "devşirdiği"nde,

---

cilt I, kitap I, bölüm 1, kısım 2 ve kitap 3, bölüm 5. Standard İngilizce tercümesi olan Modern Library baskısı s. 50, 205, Marx'ın dakikliğini yansıtmaktan uzaktır). Hemen hemen aynı formülü *Das Kapital*'in III. cildinde s. 872'de de görmekteyiz. Marx'ın "toplumun yaşam süreci"nden sözederken ekseriyetle metaforik olarak düşünmediği kesindir.

35 Marx emeğe, "üretici tüketim" demektedir (*Kapital* [Modern Library yayınları] s. 204) ve bunun fizyolojik bir durum olduğunu asla gözden kaçırmaz.

36 Marx'ın bütün teorisi şu ilk tespite dayanır; Emekçi her şeyden önce geçim araçlarını üreterek kendi yaşamını yeniden üretir. İlk yazılarında "insanların kendilerini hayvanlardan geçim araçlarını üretmeye başlamalarıyla farklı kıldıkları"nı düşünmekteydi (*Deutsche Ideologie*, s. 10). Aslında bu, insanın tam da *animal laborans* olarak tanımlanışıdır. Marx'ın başka yazılarında, bu tanımı, insanı tam olarak hayvanlardan ayırdetmediği için yeterli bulmaması çok daha kayda değer bir durumdur. "Bir örümcek dokumacınınkine benzer işlemlerde bulunur; bir arı da yaptığı petekle bir mimarı bile utandırabilir. Ama en kötü mimarı en iyi arıdan ayırdeden şey, mimarın yapıyı gerçekte yapmadan önce tahayyülünde kurmasıdır. Her emek sürecinin sonunda elde ettiğimiz şey zaten işin başında emekçinin tahayyülünde bulunan bir şeydir" (*Kapital*, [Modern Library yayınları] s. 198). Marx bu noktada artık emekten değil işten sözetmektedir -oysa iş onu hiç ilgilendirmez; bunun en bariz kanıtı görünüşte son derece önemli olan "tahayyül" unsurunun emek teorisinde hiçbir rolünün bulunmamasıdır. *Das Kapital*'in 3. cildinde dolaysız ihtiyaçların ötesindeki artık emeğin "genişletilmiş yeniden üretim"e hizmet ettiğini yineler (s. 872, 278). Kimi zaman tereddüt de etse Marx "Milton'un *Paradise Lost*'u, bir ipek böceğinin ipek üretmesindeki aynı mantıkla ürettiği" kanaatinden vazgeçmez (*Theories of Surplus Value* [Londra, 1951], s. 186.

37 Locke, *age.*, 46., 26. ve 27. bölümler.

bedensel olarak onlarla "kaynaştığı"nda, onlara dahil olduğunda aslında tam da besin maddelerini tüketirken yaptığı şeyi yapmaktadır; her ikisi de maddeyi gaspeden ve yokeden öğütücü işlemlerdir ve emeğin malzemesi üzerinde yaptığı "iş"lem, sonuçta [maddenin] yokedilmesi için bir hazırlıktır sadece.

Elbette çalışma ve emek harcama etkinliğinin bu yıkıcı ve öğütücü yanı ancak, maddeyi [organizmaya] katılmaya hazırlamayan, onu üzerinde "iş"lemde bulunulması ve bitmiş üründen yararlanılması amacıyla malzemeye dönüşteren iş'ten farklılığı içinde ve dünyadan bakıldığında gözle görülür hale gelir. [Oysa] Doğanın bakış açısından yıkıcı olan emek değil, iştir. Çünkü iş süreci, canlı bedenin doğal metabolizmasının hızlı seyri içinde doğanın elinden maddeyi, geriye hiçbir şey vermeden almaktadır.

Çalışmanın, yine aynı şekilde doğal hareketlerin dairesel çevrimine bağlı ama "insanî yaşam durumu"nun kendisi[38] tarafından insana dayatılacak bir aciliyet ve yakıcılıkta olmayan ikinci görevi, doğanın insan eseri [dünyaya] kendileri aracılığıyla baskınlar verdiği, dünyanın kalıcılığını ve insanî kullanıma elverişliliğini sürekli olarak tehdit eden büyüme ve çürüme süreçlerine karşı verdiği sürekli, bitmeyen mücadelesidir. Dünyanın doğal süreçlere karşı korunması ve muhafazası zahmetlidir ve her geçen gün tekdüze birtakım işlerin tekrar tekrar yapılmasını gerektirir. Emeğin, dolaysız bedensel ihtiyaçlarını karşılarken gösterdiği özünde barışçıl, mütevekkil olan durumdan farklı olarak bu mücadele, insanın doğrudan doğal metabolizmasından daha az "üretken" olsa da, doğaya karşı savunduğu dünyayla çok daha yakından ilişkilidir. Eski masallarda ve mitolojik hikâyelerde, örneğin Augias'ın ahırının temizlenmesi işinin oniki kahramanca "mesai"den biri olarak anlatıldığı Herkül hikâyesinde olduğu

---

38 *Age.*, 34. bölüm.

gibi, kahramanca olarak nitelenen yığınlıkla tuhaflık vardır. Büyük bir kudret ve cesarete ihtiyaç gösteren, savaşçı bir ruhla yerine getirilmesi gereken kahramanca işlerle ilgili benzer bir yan anlam, emek, *travail, arebeit* kelimesinin Ortaçağ'daki kullanımında görülmektedir. Ancak insanî bedenin dünyayı temiz tutmak ve çürümesini engellemek için giriştiği günlük mücadelenin kahramanca işlerle pek az bir benzerliği vardır; dün yıpranmış olanı her gün yeniden onarmak için gösterilen sabır, cesaret değildir ve mesaiyi zahmetli kılan şey, tehlike değil acımasız bir tekrardır. Herkülce [Herakles] "mesailer"in bütün büyük işlerle paylaştığı ortak yan, hepsinin de benzersiz olmalarıdır; ama işe bakın ki, çaba gösterilip, görev tamamlandığında geride mitolojik Augias'ın ahırı temizlenmeyi beklemektedir ne yazık ki.*

(*) "İnsanın Doğaya karşı yenilmez saldırma ve dayanma gücünün simgesi olan Herakles" ve "on iki işi" hakkında bknz. Mitoloji Sözlüğü, Azra Erhat, s. 137 ve özellikle 138 -ç.n.

14

EMEK VE VERİMLİLİK/ DOĞURGANLIK

Emeğin en aşağı, en hakir görülen konumdan, bütün insanî etkinlikler arasında en itibarlısı olarak en yüksek mertebeye bu ani ve gözalıcı yükselişi, Locke'un, bütün mülkiyetin kaynağının emek olduğunu keşfetmesiyle başladı; A. Smith'in, bütün zenginliğin kaynağının emek olduğunu ileri sürmesiyle ve Marx'ın emeği, bütün üretkenliğin kaynağı ve tam da insanın insanîliğinin ifadesi haline getiren "emek sistemi"yle rayına oturdu.[39] Ancak sözkonusu üç kişi arasında bu sıfatla emekle ilgilenen sadece Marx oldu; Locke, toplumun temeli olarak özel mülkiyet kurumuyla ilgilenmekteydi; Smith'in sorunu

39 Bu ifade Karl Dunkmann'a aittir (*Soziologie der Arbeit* [1933], s. 71). Dunkmann burada haklı olarak Marx'ın bu büyük çalışmasının başlığının bir hata olduğunu ve *System der Arbeit* [emek sistemi] denmesinin daha doğru olacağını belirtir.

ise, sınırsız bir servet birikiminin hiçbir engelle karşılaşmadan ilerleyişini açıklamak ve sağlamaktı. Her ne kadar daha büyük bir güç ve tutarlılık sergileyen Marx olsa da, sökonusu üç kişi de emekte, insanın üstün dünya inşa etme yeteneğini gördüler; ve emek fiilen, en doğal ve en az dünyevî insanî etkinlik türü olduğundan, tabii yine Marx daha fazla olmak kaydıyla, üçü de kendilerini sahici bir çelişkiler yumağının ortasında buldular. Asıl mesele, çelişkilerin en kesin çözümünün ya da daha doğrusu bu büyük yazarların bu çelişkilerin farkına varamamalarının bariz nedeninin, iş ile emeği, emeğe sadece işin sahip olduğu belli doğal yetenekler yükleyecek şekilde eşitlemelerinde yatıyor görünmektedir. Bu eşitleme, Veblen'in aşağıdaki cümlesi kadar açık bir biçimde dile getirilmese de, galiz saçmalıklarda bulunulmasına yol açmaktadır; "emeğin üretkenliğinin kalıcı kanıtı, maddi üründür -[yani] beylik bir deyişle belli bir tüketim nesnesi olması".[40] Veblen emeğin, sözde üretkenliğini kanıtlamak için ihtiyaç duyduğu "kalıcı kanıt"la başlar ve "kalıcı kanıt"ın, ürünün tüketilmesiyle dolaysızca yokedildiği noktada [sözüne] son verir; işin doğrusu, bizzat görüngünün olgusal kanıtıyla son vermek zorunda kalır.

Bundan dolayı Locke, emeği, sadece "kısa ömürlü şeyler" üretiyor olmanın itibarsızlığından kurtarmak üzere, yaşam sürecine boyun eğmiş bir halde çalışan bedenin, onsuz, mülkiyet gibi son derece kalımlı ve devamlılık arzeden bir şeyin asla kaynağı durumuna gelemeyeceği bir *deus ex machia**

---

40 Bu tuhaf formülasyon Thorstein Veblen'in, *The Theory of the Leisure Class* (1917), s. 44'de yeralmaktadır.

(*) Son hal çaresi. İlkin tiyatroda, bir makina yardımıyla sahneye indirilen tanrı; sonra akla pek uygun olmayan, yahut temellendirilmesi güç olan bir teoriyi veya öğretiyi kurtarmak, temellendirmek, ispat etmek için oraya sokulmuş uydurma (sunî) bir çare (Nusret Hızır, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*'den, Kabalcı Yayınları).

niteliğindeki -"insanların bozulmadan saklayabilecekleri kalıcı şey" olan- parayı devreye sokmak zorunda kalmıştır. Çünkü emek etkinliğinin devamını sağlayacak "kalıcı/daimi" şeyler yoktur. Ve hatta insanı bir *animal laborans* olarak tanımlamış olan Marx bile, emeğin üretkenliğinin, yalnızca şeyleş [tir]meyle *(vergegenstandlichung)*, "nesnel bir şeyler dünyasının kurulması"yla *(Erzeugung einer gegenstandlichen)* başladığını kabul etmek zorunda kalmıştı.[41] Ama emeğin mesaisi, çalışan hayvanı her seferinde tekrar etmekten kurtaramaz ve bu nedenle, "doğanın dayattığı ebedî [bir] zorunluluk" olmayı sürdürür.[42] Marx, emek "sürecinin üründe sonlandığı"nı ileri sürerken,[43] bu sürece ilişkin, ürünün dolaysız bir şekilde bedenin yaşam süreci eliyle "dahil edildiği", tüketildiği ve yokedildiği "insan ile doğası arasındaki metabolizma" [şeklindeki] kendi yaptığı tanımı unutmaktadır.

Locke da Smith de bu anlamıyla emekle ilgilenmediklerinden, fiilen emek ile iş arasında ilkesel ayrıma varabilecek belli ayrımları kabul edebildiler. Ancak bu ayrımlar emeğin

---

41 *Vergegenständlichen* [şeyleştirim] kavramı Marx'da pek kendini göstermese de, ortaya her seferinde hayatî bir bağlamda çıkar. Karşılaştırın ***Jugendschriften***, s. 88: "Şeyler dünyasının meydana getirilmesi, organik olmayan doğanın işlenmesi, insanın bilinçli bir cins olarak kendini gösterisidir... [Hayvan] dolaysız ihtiyaçların egemenliği altında üretir; insan ise fizikî ihtiyaçtan bağımsız üretir ve gerçek anlamda da ancak bu bağımsızlığı kazanınca üretir." 36. dipnotta *Capital*'den alıntıladığım pasajda olduğu gibi burada da Marx'ın tamamen farklı bir emek kavramı sunduğu, yani iş ile imalattan dem vurduğu kesindir. Biraz karışık olmakla birlikte, aynı şeyleşmeden *Das Kapital*'de de sözedilir (cilt I, Kitap 3, bölüm 5); "[Iş] şeyleşmiş, şey/nesne de işlenmiştir." *Gegenstand* [şey, nesne] kavramı üzerine yapılan kelime oyunları bu süreçte aslında ne olup bittiğini açıkça görmeyi engelliyor; şeyleşme yoluyla yeni bir şey üretilmiştir, ama bu suretle bir şeye dönüşen "nesne", sürecin bakış açısından bir şey değil, sadece maddedir. (*Kapital*'in Modern Library baskısı, s. 201, Almanca metindeki anlamı yansıtmamakta, dolayısıyla çift anlamlılık gözden yitmektedir.)

42 Bu, Marx'ın çalışmalarında sürekli olarak tekrarlanan bir formülasyondur. Örneğin bakın *Das Capital*, cilt I (Modern Library baskısı s. 50) ve cilt III, s. 873-4.

43 "Süreç üründe *sönümlenir*." (*Das Kapital*, kitap 3, bölüm 5.)

asıl özelliklerini önemsiz bulan bir yoruma aittiler. Bu anlamda Smith, tüketimle ilgili bütün etkinliklere, sanki bunlar, gerçek doğası gereği üretici olan bir şeyin ihmal edilebilir ve raslantısal bir özelliği gibiymişcesine "üretici olmayan emek" adını verir. "Sufli görevlerin ve hizmetlerin genellikle daha yerine getirildikleri anda ortadan kalktıklarını, arkalarında nadiren bir iz veya değer bıraktıklarını"[44] anlatırken duyduğu küçümseme, [emeğin] modern çağdaki yüceltilişinden ziyade, bu konudaki modern öncesi kanaati yakındır. Smith ile Locke, her emek türünün "her şeye bir değer" kazandırmadığının,[45] "üzerinde çalıştığı malzemenin değerine "hiçbir şey eklemeyen bir etkinlik türünün mevcudiyetinin"[46] hâlâ farkındaydılar. Elbette emek aracılığıyla da insan doğaya kendinden bir şeyler katar, ama doğanın verdiği ile -"faydalı şeyler"-, insanın ekledikleri arasındaki oran, iş ve emek ürünlerinde tam tersi bir özellik arzeder. Tüketim sırasında "faydalı şeyler" doğallıklarını asla tamamen kaybetmezler ve masa haline gelen ağaçta olduğunun aksine, buğday ekmekte tamamen ortadan kalkmaz. Bu anlamda, "bedenî çalışma ile elimizin işi" arasında kendi yaptığı ayrıma pek itibar etmemekle birlikte Locke, "kısa ömürlü" şeyler ile "insanların bozulmadan saklayabilecekleri"[47] kadar yeterli bir "sürekliliğe" sahip olanlar arasındaki ayrımı tanımak zorunda kalmıştı. Smith için de Locke için de güçlük aynıydı; "ürünleri"nin "değerli" olabilmeleri için elle tutulur şeyler dünyasında belli uzunlukta bir süre kalmaları gerekmekteydi; bu anlamda Locke'un değeri, saklanabilen ve mülkiyet haline gelen bir şey olarak ya da Smith'in, başka bir şeyle mübadele edilebilecek kadar bir süre varolan bir şey olarak tanımlamış

---

44 Adam Smith, *age.*, I. s. 295.

45 Locke, *age.*, bölüm 40.

46 A. Smith, *age.*, I, s. 294.

47 *Age.*, 46 ve 47. bölümler.

olmaları önemli değildir. Elbette bunlar, Marx'ın bütün düşüncesinde bir iz fişeği gibi iş gören ve *Kapital*'in 3. cildinde, gençlik yazılarındakinden daha az boy göstermeyen temel çelişkiyle karşılaştırıldığında, önemsiz meselelerdir. Marx'ın emek karşısındaki, yani düşüncesinin tam da merkezini oluşturan şeye karşı tutumu, çift anlamlılıktan hiçbir zaman kurtulamamıştır.[48] Emek bir yandan "doğanın dayattığı ebedî bir zorunluluk" ve insani etkinlikler arasında en insanî ve üretici olanı iken, Marx'a göre devrimin görevi, emekçi sınıfları kurtarmak değil, insanı emekten kurtarmaktır; emek kaldırıldığındadır ki, "özgürlük alanı" da "zorunluluk alanı"nın yerini alabilecektir. Zira "özgürlük alanı, emeğin istekle ve dışsal yararlılıkla belirlenmekten çıktığı", "dolaysız fizikî ihtiyaçlarının egemenliğinin" sona erdiği "yerde başlar yalnızca".[49] Bunun gibi temel ve bariz çelişkiler, ikinci sınıf yazarlarda nadiren görülür; halbuki büyük yazarların eserlerinde bu tür çelişkiler, çalışmalarının tam da odağını oluştururlar. Görüngüleri göründükleri gibi anlatırken [olgulara] sadık kalan ve dürüstlüğünden kuşku duyulamayacak olan Marx'ın çalışmalarında varolan, bütün Marx uzmanlarının

---

48 Jules Vuillemin'in *L'etre et le travail*'i (1949), Marx'ın düşüncelerinde merkezî önem taşıyan çelişkiler ve çift anlamlar çözülmeye kalkıldığında neler olacağının iyi bir örneğidir. Bu, görüngüsel kanıttan tümüyle vazgeçildiğinde ve Marx'ın kavramlarına sanki kendi başlarına soyutlamalardan oluşma karışık bir *puzzle bilmecesi*ymiş gibi yaklaşıldığında mümkündür. Bu noktada emek, "görünüşte zorunluluktan kaynaklanır" ama "aslında özgürlüğü gerçekleştirir ve gücümü olumlar"; emekteki "zorunluluk [ögesi] (insan için - Arendt) böyle bir özgürlüğü ifade eder" (s. 15, 16). Bu sofistike vülgerleştirme çabaları karşısında, Marx'ın kendi işine karşı takındığı sahiplenici tutumu hatırlayabiliriz; Kautsky şöyle bir anekdot aktarır; 1881'de Marx'a tamamlanmış çalışmalarının yeni bir baskısını düşünüp düşünmediğini sorduğunda aldığı cevap şöyledir; "bu kitaplar bir kereliğine yazıldılar" (Kautsky, *Aus der Frühzeit des Marxismus [1935]*, s. 53.

49 *Das Capital* III, 1873. *Deutsche Ideologie*'sinde Marx, birkaç sayfa öncesinde (s. 10) insanın kendini hayvandan sadece emek yoluyla ayırdettiğini belirttikten sonra şöyle diyor: "komünist devrim.... emeği ortadan kaldırır." (s. 59).

işaret ettiği önemli uyuşmazlıklar, tarihçinin bilimsel bakış açısı ile kâhinin ahlâkî bakış açısı arasındaki"[50] farka yorulamayacağı gibi, olumlu ya da iyi olanı çıkarsamak için olumsuz veya kötü olan ihtiyaç duyan bir diyalektik harekete de bağlanamaz. Gerçek şudur: Marx çalışmasının her evresinde insanı bir *animal laborans* olarak tanımlar ve sonra da onu, bu en büyük ve en insanî gücün artık gerekli olmayacağı bir topluma sokar. Bize de bundan böyle üretici kölelik ile üretici olmayan özgürlük arasında sıkıntılı bir tercihte bulunmak kalır. Bu noktada Locke ile ardıllarının mülkiyetin, zenginliğin, bütün değerlerin ve son olarak insanın bütün insaniyetinin kökeni olarak emeğe niye bu denli inatla sarıldıkları sorusu ortaya çıkmaktadır. Ya da başka bir biçimde ifade edildiğinde, çalışmada [/emekte] içkin bulunan hangi *deneyimler* onu modern çağ için bu kadar önemli kılmıştır?

Tarihsel bakımdan 17. yüzyıldan itibaren siyaset kuramcıları şimdiye dek görülmemiş bir zenginlik, mülkiyet, edinim artışıyla karşılaşmışlardır. Bu biteviye ve hızlı büyümeyi açıklamaya çalışırken, dikkatlerinin bir görüngü olarak ilerleme sürecinin kendisine yönelmesi doğaldı. Böylelikle ilerde değineceğimiz nedenlerden ötürü[51] süreç kavramı, gelişmelerini sağladığı tarihsel ve doğal bilimlerle birlikte, yeni çağın anahtar kavramı haline geldi. Başlangıcından itibaren süreç [düşüncesi], bitimsizmiş gibi görünmesi yüzünden, doğal bir süreç olarak, daha somut ifade edilirse bizzat yaşam süreci imgesine göre anlaşıldı. Modern çağın en keskin siyasî içgörüsü -güç gücü doğurur- ile birlikte en kaba hurafesi -"para parayı doğurur"- mantıkîliklerini aslen yaşamın doğal

---

50 Bu formülasyon Edmund Wilson'ın *To The Finland Station*'ında (yayınlayan Anchor, 1953) yeralmaktadır ama bu eleştiri Marxçı literatür için çok aşinadır.

51 Bakın bölüm vi. & 42 aşağısında.

verimliliği ile ilgili metafora borçludurlar. Bütün insanî etkinlikler arasında, eylem ya da iş değil sadece emek, iradî kararların veya insanî anlamlar taşıyan süreçlerin [etki] alanı dışında kalmakta ve bitimsiz bir şekilde, yaşamın kendisine uyan otomatik bir ilerleme göstermekteydi.

Belki de hiçbir şey Marx'ın düşünme düzeyini ve görüngüsel gerçekliği betimlerken [olgulara] duyduğu sadakati, bütün teorisini çalışmak ile doğurganlığı, aynı verimilikte iki yaşam süreci tarzı olarak anlamaya dayandırışından daha açık bir biçimde gösteremez. Emek onun için bireyin bekasını temin etmesi, "kişinin kendi yaşamını yeniden üretmesi" anlamına geliyordu; doğurganlık ise, türün bekasını sağlayan "yabancı [bir] yaşam"ın üretilmesiydi.[52] Bu, Marx'ın teorisinin kronolojik olarak başlangıcında bulunan, hiçbir zaman boşlamadığı bir görüştür. Sonraları bu görüşünü, canlı organizmanın emek gücünün yerine "soyut emeği" koyarak ve artık emeği, emekçinin kendi yeniden üretimi için gerekli araçları ürettikten sonra geriye kalan miktar olarak ele almak suretiyle ayrıntılandırmıştır. Bununla Marx, ne -neredeyse bütün belirleyici esinlerini borçlu olduğu- haleflerinden ne de seleflerinden hiçbirinin ulaşamadığı bir derinlikten seslendi. Marx kendi teorisini, [yani] modern çağın teorisini hem İbranî hem de klasik geleneğe göre "hayat vermek" anlamında yaşamla içsel bir bağıntısı olan emeğin doğasına dair en eski ve en kalıcı görüşlerle hesaplaştırdı. Aynı mantıkla, emeğin yakın zamanda yeniden keşfedilen üretkenliği gerçek anlamını sadece, Marx'ın, üretkenliği doğurganlıkla eşitleyen çalışmalarında belli eder; öyle ki insancinsinin "üretici güçleri"nin, "yararlı şeyler" ile dolu bir topluma doğru ünlü ilerleyişi, gerçekte aboriginal (özden/kaynaktan gelen) buyruktan başka hiçbir yasaya boyun

---

52· *Deutsche Ideologie*, s. 17

eğmez ve başka hiçbir zorunluluğa da tabî değildir; "doğur ve çoğal!"; sanki doğa seslenmektedir.

İnsanın metabolizmasının üretkenliği, emek gücünün doğal fazlasından kaynaklansa da, yine de hâlâ doğanın kucağında [hanesinde] her yanda rastladığımız bolluğun parçasıdır. Çalışmaktan "zevk almak ya da şükran hissi", yaşıyor olmaktan duyulan ve bütün canlı yaratıklarla paylaştığımız o saf mutluluğu tadmanın insana özgü yoludur; ve hatta sabahtan akşama, doğumdan ölüme didinirken de dinlenirken de, çalışırken de tüketirken de insanların aynı mutluluk ve amaçsız bir düzenlilikle doğanın dairesel nizamında hallerinden memnun varolup eylemelerinin yegâne yoludur. Çalışıp didinmenin ödülü, doğanın verimliliğinde; "çalışıp didinerek" üzerine düşeni yapan kişinin, çocuklarının ve torunlarının geleceğinde doğanın bir parçası olarak kalmaya devam edeceğine duyulan eksiksiz güvende yatmaktadır. Klasik Antikite'den farklı olarak, yaşamın kutsallığını ve dolayısıyla ne ölümün ne de çalışmanın bir kötülük olduğunu (bütün savları arasında en az yaşama karşı olanı)[53] buyuran Eski Ahid'deki

---

53 Eski Ahid'in hiçbir yerinde ölüm, "günahın bedeli" olarak anılmaz. Ne de insanın çalışmaya mecbur edilmekle ve doğumla cezalandırılması, cennetten kovulmuş olmanın lanetidir; bu durum sadece çalışmayı daha meşakkatli, doğumu da acılı kılmıştır. Yaradılış'a *[Genesis]* göre insan *(adam)*, toprağa *(adamah)* mukayyet olsun, baksın diye yaratılmıştır; isminin, "toprak"ın erkek hali olması da bunu gösterir (bakın *Yaradılış* 2:5, 15). "Ve toprağı *(adamah)* işlemek için adam yoktu... Ve Rab Allah yerin toprağından *(adamah)* adamı yaptı... Ve Rab Allah adamı aldı, baksın ve onu korusun diye Aden Bahçesine koydu" (Martin Buber ve Ranz Rosenzweig'in çevirisini kullanıyorum, *Die Schrift* [Berlin, n.d. (Türkçe *Kitab-ı Mukaddes* ile karşılaştırılmıştır -çv.). Daha sonra İbranice'de "çalışmak" kelimesine dönüşecek olan "toprağı sürmek/işlemek" anlamındaki *leawod* kelimesinin "hizmet etmek" gibi bir yan anlamı oldu. *Beddua*(3:17-19) bu kelimeyi anmaz, ama anlam açıktır: insanın [toprağı işlesin diye] yaratılma amacı, şimdi bir kölelik hizmeti olmuştu. *Beddua*'nın bugünkü popüler yanlış anlaşılmasının sebebi, Eski Ahid'in Yunan düşüncesinin etkisi altında bilinçsizce yorumlanışından ileri gelir. Katolik yazarlar genellikle bu yanlış anlamadan kaçınabilmişlerdir. Örneğin bakın Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel*, cilt IV, Bölüm 2, "Travail,

patriarklarla [Kurucu Babalar] ilgili hikâyelerde, yaşarken ölüme karşı ne denli kayıtsız kaldıklarını, ne bireysel, dünyevi bir ölümsüzlüğe ne de ruhlarının ebediyete intikalini temine ihtiyaç duyduklarını, ölümün onlara âşina oldukları bir gece kılığında geldiğini ve "haylice yaşlı ve yıllarını tamam etmiş bir halde" ebedî istirahatgâhlarına çekildiklerini görmekteyiz.

Bir bütün olarak yaşamın emeğe maledilen bu lütfunu iş konusunda bulmak ise mümkün değildir ve işin başarıyla tamamlanışını izleyen, bitirmenin verdiği o kısa kurtulmuşluk ve sevinç haliyle karıştırılmamalıdır. Emeğin kutsallığı, çaba ile tatmin duygusunun birbirlerini, geçim araçlarının üretilmesi ve tüketilmesi kadar yakından takip ediyor olmasından ileri gelir; öyle ki mutluluk, tıpkı sağlıklı bir bedenin işleyişinden doğal olarak duyulan haz gibi, sürecin kendisinin bir ürünüdür. Dünyevî yaşamdan daima şükran duyulmasını sağlayacak şekilde saadeti genelleştirilip vülgerize eden "çoğunluğun mutluluğu" [anlayışı] çalışan insanlığın "ideal" bir aslî gerçekliği olarak kavramsallaştırıldı. Bu mutluluk peşinde koşma hakkı aslında yaşama hakkı gibi inkâr edilemez bir haktır; hatta onunla özdeştir de. Ama bunun seyrek görülen, asla sona ermemiş olsa da peşine düşülebilir olmaktan çıkmış "iyi talih" ile ortak hiçbir yanı yoktur; çünkü insanların büyük bölümü "mutluluk arayışları"nda iyi talihin peşinden seğirtseler de talih uğura, şansın iniş çıkışlarına bağlıdır. Üstelik insanlar

---

Propriété" (1946), s. 31: "Çalışmanın ızdıraba dönüşmesi ilk günahın sonucudur. Tanrının sevgisini yitirmezden önce insan neşe içinde çalışıyordu ama çalışıyordu." Veya J.Chr. Nattermann, *Die Moderne Arbeit, soziologisch und theologisch betrachtet* (1953), s. 9. Bu bağlamda Eski Ahid'deki *Beddua*'yı, Hesiod'daki emeğin meşakkatliğine ilişkin, görünüşteki benzer açıklamayla karşılaştırmak ilginç olur. Hesiod, tanrıların insanı cezalandırmak için yaşamı ondan gizlediğini anlatır (bakın no. 8); o yüzden insan onu aramak zorunda kalmış ve anlaşılan bu süre zarfında ağaçlardan, topraktan topladıklarıyla yetinmiştir. *Beddua* burada emeğin sadece meşakkatli yanını değil, emeğin bizzat kendisini de kapsamaktadır.

başlarına talih kuşu konduğunda bile sanki bütün "iyi şeyler"in kaynağı o imiş gibi uğuru ellerinde tutmak ve kullanmak istediklerinden kendilerini mutsuz ederler. Acılı bir tükeniş ile zevkli bir yeniden doğuşun önceden belirlenmiş döngüsü dışında kalıcı bir mutluluk yoktur ve bu döngünün dengesini bozan her şey -tükenişi, yeniden doğuş yerine bitişin verdiği burkuntunun izlediği yoksulluk veya sefalet ile tükenişin yerini can sıkıntısının aldığı; güçsüz insan bedeninin zorunluluk, tüketim ve sindirim taşları altında acımasızca öğütüldüğü, yavan ve kısır bir ölüme gittiği, hiçbir mesai gerektirmeyen zenginlik halleri gibi- herşey, yaşıyor olmaktan kaynaklanan temel mutluluğu yokeder.

Doğurganlık, yaşamın kuvvetidir. Canlı organizma kendi yeniden üretimini sağladıktan sonra tükenmez, onun "artığı" potansiyel çoklaştırıcılığında yatar. Marx, tutarlı doğalcılığı sayesinde, "emek gücünü", doğanın kendisi gibi bir "artık" yaratma yeteneğine sahip yaşam gücünün insana özgü tarzı olarak keşfetti. Marx, hemen tamamen bu sürecin kendisiyle, [yani] her hayvan türünün yaşamında olduğu gibi onun yaşamında da üretim ile tüketimin daima dengeye geldiği [insanî] "toplumun üretici güçleri"yle ilgili süreçle ilgilenmiş olduğundan, yaşam süreçlerinin kemiriciliğine direnerek ömürlerini sürdüren müstakil dünyevî şeylerin mevcudiyeti, onun için bir sorun oluşturmaz. Türlerin yaşamı açısından bakıldığında, aslında bütün etkinlikler ortak paydalarını çalışmakta bulurlar ve yegâne ayırdedici ölçüt yaşam sürecini besleyecek olan malların bolluğu ya da kıtlığındadır. Her şey bir tüketim nesnesi haline geldiğinde, emek fazlasının ürünlerin doğalarını, "kısa ömürlülükleri"ni değiştiremediği gerçeği bütün önemini kaybeder ve bu kayıp, seleflerinin üretici ve üretici olmayan veya vasıflı ve vasıfsız emek arasında yaptıkları ayrımlar üzerinde küçümseyici bir edayla uzun uzadıya duran Marx'ın çalışmalarında çok barizdir.

Marx'ın seleflerinin, özünde iş ile emek arasında varolan daha temelli ayrımın muadili olan bu ayrımlardan kendilerini kurtaramamış olmalarının nedeni, daha az "bilimsel" olmaları değil, hâlâ özel mülkiyet ya da en azından millî servetin bireysel temellükü varsayımıyla hareket ediyor olmalarından ileri gelmekteydi. Mülkiyetin yerleşmesi için sadece bolluk yeterli olamaz; emek ürünleri bolca bulundukları için daha sürekli olmazlar ve bir insanın malvarlığının bir bölümünü oluşturmak üzere depolarda "tepeleme yığılıp" saklanamazlar; temellükleri sırasında yitip gitmeleri ya da şayet henüz "bozulmamışlarken" tüketilmezlerse, "telef olmaları" çok daha muhtemeldir.

15

MÜLKİYETİN ÖZELLİĞİ/KİŞİSELLİĞİ VE ZENGİNLİK/SERVET

Bu kadar kesin bir şekilde bütün mülkiyetin kaldırılması sonucuna ulaşan bir teorinin kendisine kalkış noktası olarak özel mülkiyetin teorik inşasını almış olması ilk bakışta garip görünebilir gerçekten de. Ancak bu gariplik, modern çağın, hakları açıkça ortak olan ve devlete karşı savunulan özel mülkiyetle ilgili sert polemiklere tanık olduğu hatırlandığında, bir ölçüde hafifler. Sosyalizm ve komünizmden başka hiçbir siyaset teorisi tümüyle mülkiyetsiz bir toplum kurmayı önermediği ve 20. yüzyıldan önce hiçbir yönetim yurttaşlarını mülksüzleştirme yönünde ciddi eğilimler sergilemediği için, bu yeni teoriye hükümet idaresinin olası tecavüzlerine karşı mülkiyet haklarını koruma ihtiyacının yolaçmış olması mümkün değildi. Mesele şuydu: Mülkiyetle ilgili teorilerin bariz şekide savunmacı bir görünüm arzettiği bugünden farklı

olarak o devrin ekonomistleri, savunmacı olmak bir yana, tam tersine, en iyi durumda "zorunlu bir kötülük" ve "insan doğasının bir ayıbı",[54] en kötü durumda da toplumun aksi halde gayetle sağlıklı olabilecek yaşamı üzerinde bir asalak[55] olarak görülen bütün bir yönetim alanına karşı açıkça düşmanca bir tutum sergilemekteydiler. Modern çağın bunca hararetle savunduğu şey asla [mülkiyet olarak] mülkiyet değil, hiçbir engelle karşılaşmadan, daha çok mülkiyet veya daha çok temellük arzusuydu; ortak dünyanın "ölü" sürekliliğini temsil eden bütün organlara karşı, yaşam adına, toplumun yaşamı adına bir mücadele yürütülmekteydi.

Doğal yaşam süreci bedende bulunduğundan, hiç kuşkusuz yaşamla, çalışmaktan daha dolaysızca ilgili bir başka etkinlik daha yoktur. Locke'un, emeği/çalışmayı yoksulluğu kaldırmanın bir aracı olarak değil onun doğal ve kaçınılmaz bir sonucu olarak gören geleneksel açıklama tarzı ile ya da mülkiyetin kökenini edinimde, fetihte veya ortak dünyada ortaya çıkan özgün bir [iş] bölüm[ünde] gören geleneksel açıklama tarzıyla iktifa etmesi mümkün değildi.[56] Onu ilgi-

---

54 Modern çağın yazarlarının hepsi de, insanî doğanın "yararlı" ve "üretici" yanının ifadesini toplumda bulduğu, hükümeti mecburî kılanınsa yine aynı doğanın diğer düşkün yanı olduğu konusunda hemfikirdiler. Thomas Paine'in dediği gibi: "Toplumu isteklerimiz, hükümeti ise düşkünlüğümüz yaratır; ilki bizleri birbirimize yaklaştırarak olumlu anlamda, öteki ise zaaflarımızı dizginleyerek olumsuz anlamda mutlu olmamızı sağlarlar... Toplum her durumda bir nimettir ama hükümet en iyi durumda bile zorunlu bir kötülüktür" (*Common sense*, 1776). Ya da Madison'a bakalım: "Ama devlet, insan doğasında bulunan bütün kusurların en büyüğü olmaktan başka nedir? İnsanlar melek değilse hükümet de gerekli olacaktır. Eğer insanları melekler yönetseydi, ne iç ne de dış denetim zorunlu olurdu" (*The Federalist* [Modern Library baskısı], s. 337.

55 Örneğin "hükümetin müsrifliğine" hiddetle çatan A. Smith'in kanaati bu yöndedir: "Neredeyse bütün kamu gelirleri pek çok ülkede üretici olmayanları geçindirmekte kullanılmaktadır" (*age.*, I, s. 306).

56 Şüphesiz "1690'dan önce kimse bir insanın kendi emeğiyle yaratmış olduğu mülk üzerinde doğal bir hakkı olduğunu düşünmüyordu; bu düşünce 1690'dan

lendiren temellüktü [kendine maledis] ve gizliliği/özelliği de hiçbir kuşku ve tartışma götürmeyen dünyayı kendine maletmeye müteâllik bir etkinlik bulması gerekiyordu.

Kuşkusuz, doğurganlık dahil, yaşam sürecinin bedensel işlevlerinden daha özel başka bir şey yoktur ve "toplumsallaşmış insanlık"ın bile birkaç cüz'i durumda, bizzat yaşam sürecinin dayatmış olduğu tastamam bu türden "etkinlikler"e saygıyla yaklaşması ve özelliğini tanıması dikkate değer bir durumdur. Aralarında sadece emek, bir işlev değil bir etkinlik olma hasebiyle en az özel olanıdır, daha açık söylersek gizleme/saklama gereği duymadığımız yegâne etkinliktir; ancak yine de yaşam süreciyle ilişkisi, mülkiyetin özel olması ile ilgili savdan tümüyle farklı olan temellükün özel olması savını anlaşılır kılacak kadar yakındır.[57] Locke özel mülkiyeti, en özel olarak sahip olunan şeyde, "[insanın] kendi kişisi üzerindeki", yani "kendi bedeni üzerindeki mülkiyetinde" görür.[58] "Bedenimizin emeği ile elimizin işi", her ikisi de "Tanrının... insanlara ortak olarak... verdiği" şeyi "temellük etmenin araçları" oldukları için, bir ve aynı hale geldiler. Ve bu araçlar, beden, el ve ağız, "insanlık bunlara ortak olarak sahip" ol-

---

sonra toplumbilimin bir hareket noktası durumuna geldi" (Richard Schlatter, *Private Property: The History of an Idea* [1951], s. 156). Emek ile mülkiyet kavramları bile birbirlerini karşılıklı olarak dışlamaktaydı. Oysa emek ile yoksulluk (*ponos* ve *penia*, *Arbeit* ve *Armut*), yoksulluk durumuna karşılık gelen etkinliğin çalışmak olması anlamında birbirlerini gerektirmekteydiler. O nedenle, kendi içlerindeki hayvanî yana boyun eğdiremediklerinden dolayı çalışan kölelere "kötü" diyen Platon, hemen hemen aynı değerlendirmeyi yoksulluk için de yapar. Yoksul insan "kendinin efendisi değil"dir (*penes on kai heautou me kratôn* [*17. mektup* 351A]). Klasik yazarlardan hiçbiri, emeğin bir zenginlik kaynağı olabileceğini asla düşünmemişti. Cicero'ya göre -ki bunun, dönemin kanaatini özetliyor olması pek mümkündür- mülkiyet ya fî tarihinde yapılmış bir fetihle veya zaferle ya da yasal [iş] bölümüyle meydana gelmektedir (*aut vetere occupatione aut victoria aut lege* [*De officiis* ii.21]).

57 Bakın bölüm 8'in yukarısında.

58 *Age*, bölüm 26.

duğundan değil, her bir insana özel kullanımı için verildiğinden, doğal temellük araçlarıdır.[59]

Emeğin üretkenliğini ve servetin büyüme sürecini açıklamak üzere Marx'ın doğal bir kuvveti, bedenin "emek gücü"nü sürece dahil etmek zorunda kalması gibi; Locke da -daha az açık olmakla birlikte- kişilerin dünyadan kendi paylarına düşen özel hisselerini "ortak olan"dan "ayıran" yıkılmaz, dünyevî sınırları belirlemek için, mülkiyeti doğal bir kaynak/köken olan temellüke dek götürmek zorunda kalmıştı.[60] Servetin büyüme sürecini, iradî kararların ve amaçların ötesinde, otomatik olarak kendi yasasını izleyen doğal bir süreç olarak görmek istemesi noktasında Marx Locke'la aynı görüşteydi. Bu sürece dahil edilebilecek insanî bir etkinlik varsa, o da doğal işleyişi istendiğinde bile kontrol altına alınamayan bedenî bir "etkinlik" olabilirdi ancak. Bu "etkinlikleri" denetlemek gerçekten de doğayı tahrip etmek demektir ve ister özel mülkiyet kurumuna sıkı sıkıya yapışsın, isterse onu servet artışı önünde bir engel olarak görsün, modern çağda zenginlik sürecini denetim altına almak veya kontrol etmek tam da toplumun hayat damarlarını yoketmeye kalkmakla aynı kapıya çıkmaktaydı.

Bütün insanî etkinlikler arasında en özel olanı oluşturan çalışmanın/emeğin kamusal hale geldiği ve kendi ortak alanını kurmasına olanak tanındığı modern çağda gözlenen gelişmeler ve toplumun yükselişi, tam da bu dünyada, acımasızca büyümekte olan zenginlik süreci karşısında mülkiyetin özel olarak sahiplenilmiş bir yer anlamında varlığını koruyup koruyamayacağı sorusunu öne çıkarmaktadır. Ama buna karşın sahip olunanların özel'liklerini, yani "ortak olandan" tümüyle

---

59 *Age.*, bölüm 25.

60 *Age.*, bölüm 31.

bağımsız olma vasıllarını sağlama almanın, mülkiyeti temelluğe dönüştürmekten ya da "ortak olandan ayrılığı bedensel etkinliğin bir sonucu, "ürünü" gibi yorumlamaktan daha uygun bir yolu olamazdı. Bu noktada beden, istenilse de paylaşılamayan yegâne şey olduğundan, bütün mülkiyetin gerçekten de özü durumuna gelir. Beden dahilinde olup bitenlerden, [bedenin] hazları, acıları, çalışması ve tüketiminden daha az ortak ve daha az iletilebilir, dolayısıyla kamu alanının görselliği ve işitselliği karşısında güvenle korunabilecek başka bir şey daha yoktur. Aynı mantıkla, dünyadan kopuşun, bedensel yaşama başka her şeyi dışlayacak şekilde yoğunlaşmasından, insani köleliğe veya doruklaşmış bir acının onulmazlığına iten bir yoğunlaşmadan daha köklü bir yolu düşünülebilir mi? Hangi nedenle olursa olsun insanî deneyimi dünyadan bağımsız, sadece kendi yaşayan varlığının farkında, tamamıyla "özel" kılmak isteyen biri, savlarını bu deneyime dayandırmak zorundadır; ve köle emeğinin acımasız ağırlığı "doğal" değil insan eseri olduğundan ve kendi yaşamını yeniden ürettikten sonra ne gücü ne de zamanı nihaî olarak tükenmiş olan *animal laborans*'ın doğal verimliliği ile de çelişkili bulunduğundan, dünyadan Epiküryen ve Stoik uzaklaşmanın temelinde yatan "doğal" deneyim, emek veya kölelik değil, acıdır. Dünyadan tecritlikten alınan mutluluk ile kişinin kendi özel varoluş sınırları içinde olmaktan duyduğu sevincin, bütün tutarlı duyumculuk türlerinin reddedemeyecekleri bilinen bir tanımda dile getirildiği gibi "acının yokluğu"ndan başka bir şey olması mümkün değildir. Sadece bedenin duyularının gerçek olduklarını ileri süren Hedonizm, Epikür'ün *lathe biosas kai me politeuesthai* ("gözden uzakta yaşa, dünyayı takma") sözlerinde gerçek anlatımını bulan siyasî-olmayan, tamamıyla özel bir yaşam tarzının en radikal biçimidir.

Normal olarak acının yokluğu, dünyayı yaşamanın bedensel koşulundan başka bir şey değildir; beden ancak taciz edil-

mediğinde ve bu nedenle kendi üzerine kapanmak durumunda kalmadığında, bedensel duyumlarımız normal işleyebilir, gönderilenleri alabilir. Acının yokluğu genel olarak acı ile acısızlık arasında kalan o kısa arada "hissedilir" ve duyumcuların mutluluk kavramına karşılık gelen duyusal acısızlık halinden ziyade, acıdan kurtulmadır. Bu duyumun yoğunluğu şüphenin öylesine uzağındadır ki, olsa olsa acı duygusunun kendisi onunla boy ölçüşebilir.[61] Çeşitli nedenlerle insanı dünyadan "özgürleştirmek" isteyen felsefelerin gerektirdiği düşünsel çaba, her zaman için saf bir acı yokluğunun yaşandığı ve bu acıdan kurtulmuşluk hissiyatı içinde gerçekleştirilen bir tahayyül eylemidir.[62]

Herhalükârda acı ile ardından gelen acıdan kurtulma deneyimi, içlerinde dünyevî hiçbir nesneyle ilgili bir deneyim

---

61 Belli tipte hafif uyuşturucuların sık kullanılması genellikle uyuşturucuların alışkanlık yaratma özelliklerine bağlanır. Bana öyle gelyor ki bunun nedeni, uyuşturucunun yarattığı yoğun zindelik hali sayesinde, bir kere daha acıdan kurtulma hazzını yaşamak arzusudur. Antikite bunu daha yakından tanırdı oysa modern edebiyatta bu varsayımın sadece Isak Dinesen'de doğrulandığını gördüm ("Kopenhag'da Gece Sohbetleri", *Last Tales* [1957], s. 338 ve devamında). Burada Dinesen "acının kesilmesi"ni üç tür eksiksiz mutluluktan biri olarak sayar. Platon, "acıdan kesin olarak uzak kalındığında haz amacına ulaşmış olduklarına inanan"lara karşı çıkar (*Republic* 385A) ama acı ya da yoksunluğu takip eden bu "karışık hazlar"ın, nefis bir kokuyu içine çekmek ya da geometrik şekiller üzerine düşünmek gibi saf hazlardan daha yoğun olduklarını kabul eder. Meseleyi bulandıranların ve acıdan kurtulmanın yarattığı hazzın, sadece acının yokluğundan değil, "saf haz"dan da daha büyük bir yoğunluğa sahip olduğunu kabul etmek istemeyenlerin Hedonistler olması oldukça gariptir. Öyleki Cicero, Epikür'ü acının saltık yokluğunu, ondan kurtulmanın hazzıyla karıştırmakla suçlamıştı (bakın V. Brochard, *Etudes de philisophie ancienne et de philosophie moderne* [1912], s. 252 ve devamında). Ve Lucretius şöyle seslenir: "Doğanın sadece iki şey, acıdan kurtulmuş bir beden ile vesveseden sıyrılmış bir akıl istediğini görmez misin?" (*The Nature of the Universe* [Penguin yayınları], s. 60)

62 Brochard (*age.*), gene Antikite filozofları, özellikle de Epikür hakkında mükemmel bir özet sunmaktadır. Sarsılmaz bir duyusal mutluluğa giden yol, ruhun, bedeni daima daha önceden bildiği bir hazzı tahayyülün yardımıyla yaşamaya ikna edebilecek şekilde, kendi yarattığı daha mutlu bir dünyaya kaçabilme" yeteneğinde yatmaktadır (s. 278 ve 294 ve devamında.

barındırmayacak kadar dünyadan bağımsız duyusal deneyimlerdir. Bir kılıcın sebep olduğu acı ya da bir tüyün yolaçtığı gıdıklanma, bana o kılıç ile tüyün niteliği hakkında ya da hatta dünyevî varoluşları hakkında hiçbir şey söylemez.[63] Acı ya da gıdıklanma gibi duyularımızın normal işleyişlerini engellediği kesin olan bu görüngüleri, bütün duyusal deneyime misal tutan bu tuhaf ve hatta saçma seçimin sebebi, ancak insanî duyu organlarının dünya hakkında doğru bir deneyim oluşturmadaki yeteneklerine duyulan güvensizlik olabilir ve

---

63 Görmeyi, duyu organlarının en yücesi ve soylusu olma konumundan çıkartarak yerine aslında en özel, yani bedenin bir nesneyi algılarken esasında kendini duyumsadığı dokunma veya tad alma duyumlarını geçirmek, duyu organlarının [bize] dünyayı sunmadaki yeterliliklerine karşı çıkan bütün teorilerin ortak bir özelliğidir. Dış dünyanın gerçekliğini reddeden bütün düşünürlerin, "bütün bedensel duyumlarımızın özü dokunmaktır, sadece dokunmak" diyen Lucretius'la (*age.*, s. 72) aynı düşüncede olmaları gerekir. Ancak bu yeterli değildir; taciz edilmemiş bir bedende dokunma ya da tad, yine de dünyanın gerçekliği hakkında pek çok şey söyler; Galile'den örnek alacak olursak: "elimi önce bir mermer heykele sonra da canlı bir insana dokundurduğumda", esasında onlara dokunmakta olan elimin değil, mermerin ve canlı bir bedenin farkına varmaktayım. Bunun gibi bir tabak çilek yediğimde tad duyusunun kendisini değil çileği tatmaktayımdır. O nedenle Galile, renk, tad, koku gibi ikincil niteliklerin "sadece duyumlayan bir bedende bulunan, salt isimlerden başka bir şey olmadıklarını" tanıtlamak istediğinde verdiği örnekten vazgeçmek ve tüyün yarattığı gıdıklanma duyumunu ileri sürmek zorunda kalmıştı. Buradan vardığı sonuç şudur Galile'nin; "Tad, renk, koku ve buna benzer doğal cisimlere atfolunan niteliklerin [doğal cisimlerde] varolduğuna daha fazla değil ama aynı kesinlikle inanıyorum" (*Il Saggiatore*, *Opere*'nin içinde, IV, s. 333 ve devamında; alıntı E.A. Burtt'un *Metaphysical Foundations of Modern Science* [1932] kitabındaki çevirisinden alınmıştır.

Bu argüman yalnızca bedenin tamamen kendi üzerine kapanmak durumunda bırakıldığı, dolayısıyla normalde içinde hareket ettiği dünyadan koptuğu durumlardaki duyusal deneyimlerinde kendine bir dayanak bulabilir. Bu argümanın akla yatkınlığı iç bedeni duyum [etkinliğinin] şiddetlenmesine bağlıdır. Descartes de aynı argüman çizgisini takip ederek şunları söylemektedir; "etimizden bir parça koparan bir kılıç darbesi acı duymamıza neden olur ama bu [acı deneyimi] bize kılıcın şekil ve hareketi hakkında bir fikir vermez ve bu acı duyumu nasıl ki ona neden olan bir hareketten ileri gelmişse (...) aynısı tad, koku, ses, renk duyumları için de geçerlidir". (*Principles*, Kısım 4; Haldane ve Ross'un *Philosophical Works* [1911] çevirisinden alınmıştır.

"ikincil" hatta "birincil" niteliklerin öznelliğini bunlardan türetebilir. Eğer bedenin kendini duyumladığı başka duyu algılarımız olmasaydı, dış dünyanın gerçekliği kuşkuya açık bir hale gelmekle kalmayacak, bir dünya anlayışına bile sahip olmamız kesinlikle mümkün olamayacaktı.

Dünyasızlık deneyimine, daha doğrusu dünyanın acı içinde yitimine tam anlamıyla karşılık gelen yegâne etkinlik, etkinlik halinde olmasına karşın insan bedeninin kendine çekildiği, kendi canlı varlığı dışında her şeyi sildiği ve onun sürekli yinelenen dairesel işleyişinden kendini özgürleştirmeden veya aşkınlaşmadan doğal metabolizmaya mahkûm kaldığı çalışmadır/emektir. Daha önce acının yaşam süreciyle ilgili, *İncil*'e göre insan yaşamına birlikte vaz'edilen ve tek bir kelimeyle karşılanan iki yönü olduğundan sözetmiştik; kişinin, kendi yaşamı ile türün yaşamını yeniden üretirkenki acılı çabası [mesaisi]. Eğer mülkiyetin gerçek kökeni, yaşam ve doğurganlıktaki bu acılı çaba ise, o halde bu mülkiyetin gizliliği/özelliği de, gerçekten de bir bedene sahip olmanın ve acı çekmenin benzersiz gizlilik/özellik vasfı kadar dünyasız olacaktır.

Ancak kavramları özünde hâlâ modern öncesi geleneğin izlerini taşımakla birlikte Locke'un özel mülkiyetten anladığı şey, temelde kişisel/özel bir temellük olsa da, bu tarz bir kişisellik/özellik değildir. Kökeni ne olursa olsun bu mülkiyet onun için hâlâ "ortak olandan çekilmiş ayrılmış olan, yani özel olanın bu dünyada kamu alanına karşı korunabileceği ve gözlerden saklanabileceği bir yerdi. Bu anlamda, artan zenginlik ve temellük ortak dünyayı yoketmekle tehdit etmeye başladığında bile, [mülkiyet] ortak dünyayla temasını sürdürmüştür; [oysa] kendi dünyevî güvenliği nedeniyle mülkiyet, çalışma (sürecinin) dünyasına karşı ilişkisizliğini güçlendirmekten ziyade zayıflatır. Aynı mantıkla, çalışma sürecinin özelliği, emeğin yaşam süreci tarafından sevk ve idare

edilişindeki amansızlık, mülk edinimiyle denetlenir. Şimdiki gibi emekçilerden veya iş sahiplerinden oluşma bir toplumdan farklı olarak, mülk sahiplerinden oluşma bir toplumda, insanî ihtimam ve endişenin merkezinde, ne doğal bolluk ne de saf yaşam zorunluluğu bulunur.

Başlıca ilgi konusu artık mülkiyet değil de zenginlik artışı ve birikim süreci olduğunda, mesele tamamen farklı bir mecraya sapar. Bu durumda sözkonusu süreç, türün yaşam sürecinde olduğu gibi, sonsuz hale gelebilir; ancak özel bireylerin sonsuza dek yaşayamayacak olmaları, önlerinde sonsuz bir zamanın bulunmayışı gibi münasebetsiz bir gerçek, tam da bu sürecin sonsuzluğuna sürekli meydan okuyacak ve onu akamete uğratacaktır. Yalnızca tek tek insanların sınırlı yaşamları yerine bir bütün olarak toplumun yaşamı birikim sürecinin dev öznesi olarak alındığındadır ki, bu süreç, bireylerin yaşam süreçlerinin ve bireysel mülkiyetlerin dayattığı sınırlarca engellenmeden tamamen özgür bir biçimde tam gaz yoluna devam edebilir. İnsan artık sadece kendi bekasıyla ilgilenen bir birey gibi değil de "türün bir üyesi", Marx'ın dediği gibi bir *Gattungswesen* olarak davrandığında; yalnızca bireysel yaşamın yeniden üretimi insancinsinin yaşam sürecine sindirildiğindedir ki, "toplumsallaşmış insanlık"ın kollektif yaşam süreci, kendi "zorunluluğu"nu, yani insanların çoğalması ile ihtiyaç duydukları malların bollaşması gibi iki anlamda doğurganlığın otomatik akışını izler.

19. yüzyılın evrim ve gelişme teorileriyle insan-hayvanın organik yaşamın en alt biçimlerinden ortaya çıkışı ve bir bütün olarak insan cinsinin yaşam sürecinin tarihsel gelişimine kadar tek bir yaşama sürecinin doğal evrimi-, Marx'ın emek felsefesiyle, belirgin bir uyuşum göstermektedir ve bu durum öncelikle Marx'ı "tarih alanının Darwin'i" olarak adlandıran Engels tarafından dile getirilmiştir. Çeşitli bilimlerde -ekonomi, tarih, biyoloji, jeoloji- mevcut bütün bu teorilerin ortak

özelliği, modern çağdan önce lâyıkıyla bilinmeyen süreç kavramıdır. Süreçlerin doğal bilimlerce keşfi, felsefede içebakışın keşfiyle çakıştığı için, bizde cereyan eden biyolojik sürecin nihaî olarak bu yeni kavrama model oluşturması son derece tabiidir; içebakışla ilgili deneyimlerimizin bilgisi, kendi bedenlerimizdeki yaşam süreciyle sınırlıdır ve onu tahvil edebileceğimiz, ona karşılık gelen tek etkinlik de emektir. Dolayısıyla modern emek felsefesinde üretkenlik ile doğurganlığın eşitlenişini, yine aynı eşitliğe dayalı muhtelif tarzda yaşam felsefelerinin takip etmesi, neredeyse kaçınılmazdı.[64]

Önceki emek teorileri ile takip eden yaşam felsefeleri arasındaki başlıca fark, ikincilerin, yaşam sürecinin devamı için zorunlu yegâne etkinliği gözden kaçırmalarından kaynaklanmaktadır. Ne var ki bu kaybın bile tarihsel bir dayanağı var gibidir; emek öncekinden çok daha mesaisizleştirilmiş, otomatik işleyen bir yaşam sürecine daha da benzetilmiştir. Yüzyıl dönümünde "bütün değerlerin yaratıcısı"nın emek değil yaşam olduğu (Nietzsche ve Bergson'la) beyan edilerek yaşam sürecinin katıksız dinamizminin ululanışı, çalışmak ve doğurmak gibi, insana zorunluluğun dayattığı etkinliklerde dahi mevcut olan o inisyatif kırıntılarını da silip atmıştır.

Ancak ne verimlilikteki devasa artış ne de sürecin toplumsallaşması, yani toplumun veya kollektif insan cinsinin özne olarak bireysel insanın yerini alması, gizliliğin/özelliğin katı, hatta zalim karakterini, yaşamın kendini duyurduğu

---

64 Bu bağlantı Bergson'un Fransa'daki öğrencileri arasında belli belirsiz bir şekilde algılanmıştır (Bakın özellikle Edouard Berth, *Les mefaits intellectuels* [1914], bölüm 1 ve George Sorel, *D'Aristote a Marx* [1935]). Emek düşüncesinin merkezî olduğunu ve yeni yaşam düşüncesi ve imgesinin anahtarı olduğunu vurgulayan İtalyan bilimci Adriano Tilgher'in (*age.*) çalışmaları da bu okula aittir (İngilizce baskısı, s. 55). Bergson'un tilmizleri, ustaları gibi, emeği iş ve imalat ile eşitleyerek mutlaklaştırmaktadır. Ancak biyolojik yaşamın motoru ile Bergson'un *elan vital*'i arasında belirgin bir benzerlik vardır.

bedensel süreçlere ilişkin deneyimden veya çalışma etkinliğinin kendisinden silebilir. Ne mal bolluğunun ne de çalışırken harcanan emek süresindeki kısalmanın ortak bir dünya oluşturmak gibi bir sonucu olması mümkündür ve kendine ait, gözlerden uzak, ortak alandan korunmuş özel bir yerden yoksun olduğu için mülksüzleştirilmiş olan *animal laborans* daha az özel/kişisel olmaz. Marx, yersiz bir coşkuya kapılmakla beraber, "toplumun üretken güçlerinin" hiçbir engelle karşılaşmadan geliştiği koşullarda kamu alanının "sönüşünü" doğru bir biçimde öngörmüştü ve yine "toplumsallaşmış insanlar"ın, çalışmaktan kurtardıkları zamanlarını şimdi "hobi" adını verdiğimiz tam anlamıyla özel ve özsel olarak dünyasız/dünyadışı faaliyetlerde geçireceklerini söylediğinde de aynı ölçüde haklıydı.[65]

65 Komünist veya sosyalist toplumda bütün meslekler tabir-i caizse hobiler halini alacaktır; ressamlar olmayacak ama başka kişiler arasında zamanlarını resim yapmakla da geçiren insanlar olacaktır; yani "bugün bunu yarın şunu yapan, sabah avlanan, öğlen balık tutan, akşam sığır güden, yemekten sonra yazı yazan, [yani] avcı, balıkçı, çoban ya da yazar olmadan kafalarına estiği gibi [davranan]" insanlar (*Deutsche Ideologie* ,s. 22 ve 373)

16

İŞ ARAÇLARI VE EMEK BÖLÜMÜ

Maalesef yaşam koşullarının doğası bakımından insanın emek gücündeki verimliliğin insana sunduğu tek olası avantaj, birden fazla kişi veya ailenin yaşam zorunluluklarını karşılama yeteneğinde yatmaktadır. İnsanın doğal metabolizmasının ürünleri olan emek ürünlerinin dünyada bulunma süreleri, dünyanın bir parçası olmaya yetecek uzunlukta değildir ve sadece yaşam ile onun idamesine yoğunlaşmış olan çalışma etkinliğinin kendisi de, dünyanın dünyasızlık kertesinde unutuluşunu ifade eder. Bedenin istekleri doğrultusunda hareket eden *animal laborans* bedenini, *homo faber*'in ilkel araçları olan ellerini kullandığı gibi özgürce kullanamaz. Bu nedenle de Platon emekçiler ile kölelerin sadece zorunluluğa tabi ve özgürlüğe yeteneksiz olduklarını değil, aynı zamanda da içlerindeki "hayvan"a hakim olmaktan da aciz olduklarını

ileri sürmüştür.[66] Marx'ın "toplumsallaşmış insanlık"tan sözederken gözönüne aldığı emekçilerden oluşma bir kitle toplumu, ister içine düştükleri açmaz başkalarının şiddetinin eseri olan haneye ait köleler olsunlar, isterse işlerini istedikleri gibi yapan özgür kişiler olsunlar, insan cinsinin türsel varlığından meydana gelmektedir.

Şüphesiz *animal laborans*'ın bu dünyadışılığı, "iyi işler yapmak"ta gördüğümüz, kamusallık dünyasından o etkin kaçıştan tümüyle farklıdır. *Animal laborans* dünyadan kaçmaz; kendi bedeninin özelliğine/kişiselliğine mahkûm olmuş, kimselerce paylaşılması ve kimseyle iletişilmesi mümkün olmayan bir ihtiyat tedariki [sürecine] çakılıp kalmış olması anlamında, dünyadan atılmıştır. Kölelik ile haneye sürülmüşlüğün modern çağdan önce öyle ya da böyle bütün emekçilerin toplumsal durumunu oluşturması esas olarak insanlık durumunun kendisinden kaynaklanır; diğer bütün hayvan türlerinin tam da varlıklarının özü demek olan yaşam, "nafileliğe" fıtratından duyduğu "tiksinti"[67] yüzünden insan için bir yük halini alır. Fiilen zorunluluk tarafından insana yaşamın temel ihtiyaçları olarak yüklenen sözde "yüce arzular"dan hiçbirinin aynı âciliyeti taşımaması bu yükü daha da ağırlaştırır. Kölelik, yaşamın kendisinin doğal durumu olarak hissedildiği için, çalışan sınıfların toplumsal durumu haline gelmiştir. *Omnis vita servitium est* [tüm yaşam köleliktir][68]

Biyolojik yaşamın, doğum ile ölüm arasındaki insan ömrünü bunaltan ve tüketen yükünden ancak hizmetkârlar aracılığıyla kurtulmak mümkündür ve Antik kölelerin asıl işlevi, bütün toplum için üretimde bulunmaktan çok, hanede tüketilenlerin

---

66 *Republic* 590C

67 Veblen, *age.*, s. 33.

68 Seneca, *De tranquillitate animae* ii. 3.

yükünü taşımaktır.[69] Köle emeğinin Antik toplumlarda böylesi devasa bir rol oynayabilmesinin; gayrı üretken ve savurgan olarak görülmesinin nedeni, Antik kent devletinin, özünde birer üretim merkezi olan Ortaçağ kentinden farklı olarak esasen bir "tüketim merkezi" olmasındandı.[70] Yaşam yükünün yurttaşların omuzlarından alınmasının bedeli çok büyüktü ama insanlığın belli bir kesimini acının ve zorunluluğun karanlığına itmek, hakkaniyetsiz bir şiddetten de ibaret değildi. Bu karanlık, doğal, insanlık durumuna içkin bir koşul olduğundan -insan eseri olan sadece bir grup insan bizi acı ve zorunluluğa bağlayan zincirlerden kendini kurtarmaya çalıştığında ortaya çıkan şiddet eylemidir-, zorunluluktan mutlak özgürleşmenin bedeli, bir anlamda yaşamın kendisi, veya daha ziyade gerçek yaşamın yerine vekâleten bir yaşamın ikame edilmesi anlamına gelir. Kölelik koşullarında yeryüzünün kodamanları, vekâleten [kölelerin] duygu organlarını bile kullanabilir, Herodot'un da kullandığı Yunanca bir deyimde (idiom) dile getirildiği gibi, "köleleri aracılığıyla görüp, duyabilirler"di.[71]

En temel düzeyde elde etmenin "zahmet ve sıkıntısı"yla yaşamın zorunluluklarına "katılma"nın hazzı, sürekli yine-

---

69 Winston Ashley'in *The Theory of Natural Slavery, according to Aristotle and St. Thomas*, (Tez, Notre Dame Üniversitesi [1941], bölüm 5) kitabında yer alan mükemmel çözümlemeye bakın. Ashley, "köleleri sadece üretim araçları olarak evrensel mânâda zorunlu gördüğüne inanmak Aristo'nun argümanından hiçbir şey anlamamaktır" derken tamamen haklıdır. "Aristo, kölelerin tüketim açısından gerekliliği üzerinde durmuştur".

70 Marx Weber, "Agrarverhaltnisse im Altertum", *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte* (1924), s. 13.

71 Örneğin Herodot i.113; *eide te dia touton* ve *passim*. Plinius'un *Naturalis historia xxix.19*'da da benzer bir ifade yeralır: *alienis pedipus ambulamus; ailenis oculis agnoscimus; aliena memoria salutamus; aliena vivimus opera* (R.H. Barrow'dan alınmıştır, *Slavery in the Roman Empire*, [1928], s. 26); "yabancı ayaklarla yürüyor; yabancı gözlerle görüyor; yabancı bir bellekle hatırlayıp insanlara selâm veriyor; yabancı emek sayesinde yaşıyoruz".

lenen ritmiyle insanî yaşamı biricik ve çizgisel olmayan bir harekete döndüren biyolojik yaşam döngüsü içinde öylesine birbirlerine bağlıdırlar ki, emeğin acı ve mesaisinden tam anlamıyla sıyrılmak demek, biyolojik yaşamı en doğal hazlarından soymakla kalmayarak, insanî yaşamı kendine özgü bütün canlılık ve hayatiyetten de yoksun bırakabilecektir. İnsanlık durumu öyledir ki, acı ve mesai, yaşamın kendisi değiştirilmeden giderilebilecek basit semptomlar değil; bağlı olduğu zorunlulukla birlikte bizzat yaşamın kendini hissedilir kıldığı hallerdir. "Tanrıların rahat yaşamı", ölümlüler için yaşamsız bir yaşam olurdu.

Bizler, yaşam ile dünyanın gerçekliklerine aynı güveni duymayız. Bu, dünyanın ölümlü yaşamı fersah fersah aşan kalıcılığından ve sürekliliğinden ileri gelir. Eğer kişi kendi ölümüyle veya ölümünden sonra dünyanın da sonunun geleceğine inansaydı, dünya da tıpkı eskatolojik beklentilerinin hemen gerçekleşeceği kanaatini taşıyan ilk Hıristiyanlarda olduğu gibi bütün gerçekliğini yitirirdi. Yaşamın gerçekliğine duyulan güven ise tersine, neredeyse bütünüyle yaşamın hissedilişindeki yoğunluğa, yaşamın kendini hissettiren etkisine bağlıdır. İster sevinçli ister kederli olsun, bu yoğunluk öylesine büyük ve güçlü öylesine temellidir ki, diğerini yani dünyevî gerçekliği siler atar. Zenginlerin yaşamının, dünyadaki güzel şeylere hassasiyet ve incelikle yaklaşılmasına imkân verdiği, [oysa] doğanın "iyi şeyleri"ne yakınlığını ve canlılığını yitirmiş olduğu sıkça dile getirilir. Gerçek şu ki, insanın bu dünyada yaşama melekesi, her zaman için yaşam sürecinin kendisini aşabilme ve ondan yabancılaşabilme yeteneğine işaret eder; bu arada zindelik ve canlılık da sadece insanlar, yaşamın zahmet ve sıkıntılarını, yükünü sırtlama iradesini gösterdikleri ölçüde muhafaza edilebilir.

Emek araçlarımızda ortaya çıkan devasa yeniliklerin -*homo faber*'in, *animal laborans*'ın hizmetine koştuğu, *animal laboras*'ı

esaretinden özgürleştirmek istediğinde eylem adamının efendilik ve zorbalık edeceği, insandan ayrı konuşan alet (Antik hanelerde kölelere denildiği gibi *instrumentum vocale*)- yaşamsal emeğin iki yanını; hayat gailesiyle ilgili mesaiyi ve hayata getirmenin acısını çok daha kolay ve acısız kıldığı doğrudur.

Bu gelişme elbette çalışma etkinliğinin cebrî niteliğini ya da insan yaşamanın zorunlu ve ihtiyaca tabi olma niteliğini ortadan kaldırmadı. Ancak, bir kölenin yaşamı gün be gün "yaşamın kölece" bir şey olduğu gerçeğine tanıklık ettiği için, zorunluluk "musibeti"nin canlı bir gerçeklik olmayı sürdürdüğü köle toplumundan farklı olarak, bu cebrî/tabî nitelik artık kendini tam anlamıyla hissettirmemekte, gözden ırak oluşu dikkatlerden kaçmasını sağlamakta ve hatırlanmasını daha da güçleştirmektedir. Tehlike de kesinlikle buradadır. İnsan, zorunluluğa tabi olduğunu bilmezse özgür de olamaz; zira özgürlüğünü, kendini zorunluluktan kurtarmak için giriştiği ve hiçbir zaman tümüyle başarılı olamamış girişimler sayesinde kazanmıştır. Kurtuluşu için en güçlü saikin, "boşluk"tan duyduğu "tiksinti" olduğu doğru olmakla birlikte, daha az mesai gerektikçe ve sözkonusu "boşluk" kolayına gelmeye başladıkça, bu saikin de giderek zayıflaması son derece muhtemeldir. Zira ardımızda bıraktığımız sanayi devriminin yarattığı devasa değişikliklerin ve önümüzde duran atom devriminin yolaçacağı daha da büyük devrimlerin dünyayı değiştirmeye devam edecek olması çok mümkündür; ama yine de bunlar yeryüzündeki insan yaşamının temel durumunu değiştiremezler.

Emeğin mesaisini önemli ölçüde kolaylaştırabilecek olanlar, emeğin değil işin ürünleridirler; tüketim sürecinin değil kullanım nesnelerinin oluşturduğu bir dünyanın unsurlarıdır. Emeğin, herhangi bir uygarlığın çalışma [sürecindeki] rolü ne denli büyük olsa da, yine de araçların her tür işte taşımakta

olduğu aslî öneme asla erişemez. Hiçbir iş araçsız üretilemez ve *homo faber*'in doğuşu ile insan eseri bir şeyler dünyasının ortaya çıkışı, araç ve gereçlerin keşfiyle aynı zamana denk gelir. Emek açısından bakıldığında araçlar, salt maddî şeylerin değil, evcil hayvanlar ya da su gücü veya elektrik gibi doğal güçlerin insanın buyruğu altına girdiği her durumda olduğu gibi, neredeyse [emeğin] yerini alacak düzeyde insanın kuvvetini perçinlemiş ve yükseltmiştir. Aynı şekilde bu araçlar *animal laborans*'ın doğal üretkenliğini artırır ve bir tüketim malları bolluğu yaratırlar. Ama bütün bu değişiklikler niceliksel düzeyde kalır, oysa en küçük kullanım nesnesinden usta işi bir sanat yapıtına kadar imal edilmiş [bütün] şeylerin nitelikleri, uygun gereçlerin varlığına yakından bağlıdır.

Üstelik yaşamdaki emeği kolaylaştıran gereçler, doğaları gereği birtakım sınırlılıklar taşırlar -mutfakta yüzlerce zımbırtı, kilerde yarım düzine robot, bir hizmetçinin yerini hiçbir zaman tam anlamıyla dolduramaz. Araç, gereç ve makinalardaki bu son gelişmelerin, ortaya çıkışlarından binlerce yıl önce öngörülebilmiş olması, bu konudaki sınırlılıklarının da tuhaf ve şaşılası birer kanıtıdırlar. Aristo bir zamanlar yarı hayalci yarı ironik biçimde, çok sonraları gerçek olacak bir şeyin hayalini kurmuştu: "Şairin [Homeros] dediği 'tanrıların meclisine kendi kendilerine giren' Hephaeustos'un üçayakları ile Daedolus'un heykelleri gibi, kurulduklarında kendi işlerini görebilecek olan aletler",* ya da şu; "hiçbir elin yardımı olmadan mekik dokuyacak, mızrap lire vuracak". Bunun aslında hanedeki kölelerden vazgeçilebileceği anlamına değil, zanaatkârın artık insan yardımcılara gerek duymayabileceği anlamına geleceğini söyleyerek devam eder Aristo. Çünkü köleler şeyleri yapmanın ya da üretimin araçları değil, hiz-

(*) *Ilyada*, Çev. Azra Erhat-A. Kadir, 18. Bölüm, 375, s. 425. -ç.n.

metlerine tüketim açısından ihtiyaç duyulan canlı araçlardır.[72] Bir şey imal etme süreci, ürünün bitmiş haliyle sınırlıdır ve araç/gerecin de bu bitmiş ürün nezdinde öngörülebilir ve denetlenebilir bir işlevi vardır; [oysa] çalışmayı gerektiren yaşam süreci bitimsiz bir etkinliktir ve buna denk koşulabilecek yegâne "araç" bir *perpetuum mobile*, yani hizmet ettiği canlı organizma kadar canlı ve "etkin" olan *instrumentum vocale*'dır. Hanedeki araçların, sahip olunan bir şey üzerindeki tasarruftan sağlanan yarar haricinde hiçbir [nesnel] sonucunun olmamasından dolayı, "aracın yararından da öte sonuçları olan" işçilik alet ve araçlarının, haneye ait araçların [kölelerin] yerini alabilmesi mümkün değildir.[73]

Salt kullanılmalarından sağlanan yarardan tamamıyla farklı ve fazla bir şeyler üretmek üzere hazırlanmış alet ve araçlar, çalışma açısından ikincil bir önemi haizdir; oysa bu, insanî emek sürecinin diğer büyük ilkesi olan [emek bölümü] için geçerli değildir. Emek bölümü, çalışma sürecinden doğar ve iş yapma sürelerinde geçerli olan ve görünüşte benzerlik arzettiğinden genellikle aynıymış gibi kabul edilen uzmanlaşma ilkesi ile karıştırılmamalıdır. İşteki uzmanlaşma ile emek bölümü arasındaki tek ortak yan, işle de emekle de hiçbir ilgisi bulunmayan ve köklerini tamamen siyasal yaşam alanından, insanın birlikte ve uyum halinde eyleme melekesinden alan, genel [nitelikli] örgütleme ilkesidir. İşteki uzmanlık ile emek bölümü sadece, insanların salt yaşamakla yetinmeyip birlikte eyledikleri bir yer olan siyasî örgütlenme çatısı altında ortaya çıkabilirdi.

Ancak, doğasından ötürü, sonradan biraraya getirilmek suretiyle örgütlenecek olan farklı becerilerin varlığını ge-

---

72 Aristo, *Politics*, 1253b30-1254a18.

73 Winston Ashley, *age.*, bölüm 5.

rektiren işteki uzmanlaşmaya özünde bitmiş ürünün kendisi yön verirken; emek bölümü tersine özel bir beceri gerektirmeyen bütün tekil etkinliklerin nitelik olarak eşit olduklarını ve bu etkinliklerin kendinde bir amaç taşımayıp fiili olarak salt niceliksel bir tarzda birbirlerine eklenmiş belli bir emek gücü miktarını temsil ettiklerini varsayar. Emek bölümü, iki insanın emek güçlerini birleştirebilecekleri ve "birbirlerine karşı sanki tek kişiymişler gibi davranabilecekleri" gerçeğine dayanır.[74] Eşgüdümün tam tersi olan bu bir-lik, tek tek her mensubunu aynı ve yeri doldurulmaz olarak gören türün birliğine işaret eder. (Emekçilerin, toplumsal bakımdan, ortak ve bölünebilir emek gücü ilkesine göre örgütlendiği bu kollektif emek oluşumu, eski loncalardan ve korporasyonlardan belli modern sendika türlerine kadar, mensupları arasındaki bağları, onları başkalarından ayırdeden beceriler ve uzmanlıkların oluşturduğu muhtelif iş-çi örgütlerinin tam tersidir). Sürecin bölümlere ayırdığı bu etkinliklerden hiçbiri kendinde bir amaca sahip olmadıklarından, "doğal" amaçları, ister basitçe geçim araçlarının yeniden üretimi yani, emekçilerin tüketimle ilgili melekeleri olsun, isterse insanî emek gücünün harcanması olsun, "bölünmemiş" emeğinkiyle tıpatıp aynıdır. Ancak bu iki sınırlama da nihaî değildir; harcanan [emek gücü], kollektif değil bireysel yaşam sürecinin bir parçasıdır ama [öte yandan] emek bölümü koşullarında çalışma sürecinin öznesi, bireysel değil kollektif bir emek gücüdür. Bu emek gücünün [harcanmakla] tükenmez vasfı, yaşam süreci bireysel doğum ve ölümlerle kesintiye uğramayan türün ölmezliğine karşılık gelir tam olarak.

---

74 Bakın Viktor von Weizsacker, "Zum Begriff der Arbeit", *Festschrift für Alfred Weber* (1948) içinde s. 739. Bu deneme, içinde dağınık halde bulunan belli birtakım teşhisler bakımından değer taşımaktadır ama bütün olarak ele alındığında ne yazık ki yararlı değildir. Zira Weizsacker, hasta insanın iyileşmek için "çalışması" gerekir gibi asılsız bir varsayımda bulunarak emek kavramını bulandırmaktadır.

Bireysel emek gücünün yerini kollektif bir emek gücü aldığında bile bireyle olan bağını sürdüren tüketme melekesinin vaz'ettiği sınırlama, çok daha ciddi görünmektedir. Servet birikimindeki artış, kendini bireysel mülkiyetin tehditlerinden kurtarmış ve bütün sabit zenginlikleri, "yüklüğe kaldırılmış" malları ve "depolarda duran" şeyleri, satılmak ve tüketilmek üzere paraya dönüştürmek suretiyle bireysel mülkiyetin sınırlamalarının üstesinden gelmiş "toplumsallaşmış insanlık" durumunda sınırsız bir nitelik kazanabilir. Bizler zenginliğin, insan metabolizmasının sadece iki yanlı değişkeleri olan güç kazanımına ve güç sarfına göre hesaplandığı bir toplumda yaşamaktayız. O nedenle sorun, bireysel tüketimin, sınırsız bir servet birikimine nasıl uydurulacağı ile ilgilidir.

Bir bütün olarak insancinsi hâlâ bolluk sınırına ulaşmaktan çok uzak olduğundan, toplumun kendi verimliliğinin bu doğal sınırını aşabilmenin yolu, olsa olsa tecrübe yoluyla ve millî ölçekte kavranabilir. Burada çözüm oldukça basitmiş gibi görünüyor. Çözüm, bütün kullanım nesnelerine sanki tüketim mallarıymış gibi yaklaşmaktan ibarettir, öyle ki bir iskemle de, masa da bir elbise kadar hızla tüketilir, elbise de yiyecek kadar süratle kullanılıp bir yana atılır. Dünyadaki şeylerle bu etkileşim tarzı, üstelik üretilme biçimlerine de mükemmelen uygun düşmektedir. Sanayi devrimi bütün iş-çiliğin yerine emeği geçirdi; sonuçta ise, modern dünyadaki şeyler, doğal yazgıları, yerinde kullanılan iş ürünlerinin aksine tüketilmek olan emek ürünleri haline geldiler. İş sürecinin eseri olmakla birlikte her zaman emek süreçlerinde kullanılan alet ve araçlar gibi, tamamıyla emek sürecine uygun düşen, ona göre ayarlanmış emek bölümü de, modern iş süreçlerinin, yani kullanım nesneleri imalatı ile üretim sürecinin aslî özelliklerinden biri haline gelmiştir. Önceleri bütün iş-çilik için gerekli olan sıkı uzmanlaşmanın yerini, artan makinalaşmadan ziyade emek bölümü aldı. İş-çilik ise o da aletlere ve makinaya bağlı olan

seri üretim sürecine girmeden önce modellerin tasarımını ve üretimini gerektirir yalnızca. Ama bunun yanında, seri üretimin mümkün olabilmesi için emekçiler ile emek bölümünün, iş-çiler ile uzmanlaşmanın yerini alması gerekecekti.

Aletler ve araçlar, [çekilen] acıyı ve [harcanan] mesaiyi hafifletir, böylelikle çalışmada içkin olarak bulunan yakıcı zorunluluğun, bir zamanlar herkes için aşikâr olan hallerini değiştirirler ama zorunluluğun kendisini değiştiremezler; sadece duyularımızdan gizlenmelerini sağlarlar. Bolluk sayesinde dünyadaki bulunuş süreleri daha uzamış olmayan emek ürünleri için de buna benzer bir durum sözkonusudur. Emek bölümü ilkesinin devreye sokulmasıyla modern' iş sürecinde yaşanan dönüşüm ise tümüyle farklıdır. Burada değişikliğe uğrayan tam da işin doğasıdır ve asla tüketim nesneleri üretmemekle birlikte [işteki] üretim süreci, emek/çalışma özelliğine bürünü verir. Makinaların bizleri, doğal süreçlerin verili dairesel hareketlerinden çok daha hızlı, sonsuz bir tekrar ritmine sokmuş olmalarına karşın -ki modern çağda bu hızın ivmesi bize bütün çalışmanın bu yinelenme özelliğini unutturma eğilimindedir- sürecin kendisindeki tekrar ve bitimsizlik, üzerinde çalışmanın damgasını taşır. Çalışma teknikleriyle üretilmiş kullanım nesnelerinde bu durum çok daha belirgindir. Onları birer tüketim malı durumuna getiren tam da bolluklarıdır. Tüketim ihtiyaçlarının sürekli yinelenmekte oluşu çalışma sürecinin bitmemesini sağlar; üretimin bitimsizliği yalnızca, ürünler kullanım özelliklerini yitirirse ve giderek daha çok tüketim nesneleri haline gelirlerse, ya da başka bir biçimde ifade edersek, kullanılma düzeyleri, kullanım ile tüketim, kullanım nesnelerinin nispî süreselliği, belli bir ömür süresine sahip oluşları ile tüketim mallarının ortaya çıktıkları hızla kayboluşları arasındaki nesnel farkı önemsizleştirecek boyutta hizlanırsa, garanti altına alınabilir.

Çevremizdeki dünyevî şeyleri giderek daha hızlı bir biçimde yenilemeye duyduğumuz ihtiyaç karşısında, artık onları kullanmamız, yapılarında mevcut süreselliğe itibar edip korumamız sözkonusu olamaz; evimizin, mobilyalarımızın, arabalarımızın, sanki süratle insanın doğal metabolizmasının sonu gelmeyen dairesel çevrimine sokulmazlarsa boş yere bozulup gidecek doğal "faydalı şeyler"miş gibi tüketilmeleri, tabir-i caizse silinip süpürülmeleri gerekmektedir. İnsanî dünyanın istikrarını her zaman için tehdit etmiş olan bu süreçleri geminden çözmek suretiyle, İnsan yapısı dünyayı, bu dünyayı kuşatan doğal dairesel süreçlerin yanında, yine bu dünyanın tam ortasında cereyan etmekte olan doğal, biyolojik süreçten ayıran sınırları sanki kaldırmak mecburiyetinde kalmış gibiyizdir.

Kalımlılığı, istikrarı ve süreselliği olan bir dünyanın imalâtçısı olan *homo faber*'in idealleri, *animal laborans*'ın ideali olan bolluğa kurban edilmiştir. Bolluk, kendinde içkin olarak bulunan verimlilik eliyle sadece çalışma tarafından yaratılabileceği için, bir emekçiler toplumunda yaşamaktayız; işi çalışmaya döktük ve insan eseri [dünyanın] "doğa dışı" ve saf dünyevî istikrarının yarattığı engeli, -doğanın bir parçası olan ve hatta belki de doğal kuvvvetlerin en güçlüsü olan- insanın emek gücünün yolundan çektik. Bu amaçla [iş] sürecini, ortak payda olacak en küçük performansı tespit edinceye dek bölümlemeye tabi tuttuk.

17

TÜKETİM TOPLUMU

İçinde yaşamakta olduğumuz toplumun bir tüketim toplumu olduğu söylenir. Bu, bir emekçiler toplumunda yaşadığımızı söylemenin bir başka biçimidir; çünkü önceden de gördüğümüz gibi emek ile tüketim, yaşam zorunluluğunun insana dayattığı aynı sürecin iki evresinden başka bir şey değildir. Bu toplum, çalışan sınıfların kurtuluşunun değil, emekçilerin siyasal kurtuluşundan yüzlerce yıl öncesine uzanan, çalışma etkinliğinin kendisinin kurtuluşunun bir eseridir. Buradaki mesele, tarihte ilk kez emekçilerin kamu alanına girişlerine imkân tanınması ve eşit haklara sahip olmalarında değil, bütün insanî etkinliklerin, yaşamsal mecburiyetlerin bolluk içinde temini gibi ortak bir paydada eşitlemenin neredeyse başarılmış olmasındadır. Yaptığımız her şeyi "hayatı[mızı] kazanmak" adına, bu varsayımla yaptığımızı düşünürüz; toplumun boynuna asılmış hükümdür bu, ve buna başkaldırabilecek

insanların sayısı, özellikle de profesyoneller arasında her geçen gün hızla azalmaktadır. Toplumun gönlünün yattığı biricik istisna, tam söylersek çalışanlar toplumunun yegâne iş-çisi olan, sanatçıdır. Emeği neredeyse oybirliğiyle oyunun karşıtı olarak tanımlayan günümüzün emek teorilerinde de bütün ciddi etkinlikleri hayatı kazanma düzeyine indirgemek yönünde benzeri bir eğilim görülmektedir. Bunun sonucunda, neticeleri ne olursa olsun bütün ciddi etkinliklere emek adı verilmekte ve gerek bireysel yaşam gerekse toplumun yaşam süreci bakımından zorunlu olmayan her etkinlik oyun başlığı altında değerlendirilmektedir.[75]

---

75 Bu emek-oyun kategorisi ilk bakışta anlamsız görünecek kadar genellik arzetmekle birlikte, başka bir açıdan son derece karakteristiktir; bu kategorinin temelinde zorunluluk ile özgürlük arasındaki karşıtlık yatmaktadır; ve aslında modern düşünürün, oyunu özgürlük kaynağı olarak gören değerlendirmeleri neden bu kadar akla yatkın bulduğu dikkat çekici bir konudur. Sözkonusu genelleştirme bir yana, emek ile ilgili idealleştirmeler kabaca şu kategorilere ayrılır: (1) Emek, daha yüksek bir amaca varmanın bir aracıdır. Bu anlayış genelde Katoliktir ve gerçeklikten tamamıyla sıyrılamamış olmak gibi büyük bir meziyete sahiptir. Burada emek ile yaşam ve emek ile acı arasında varolan sıkı bağlantılardan mümkün olduğunca az sözetmek âdettendir. Bir kalburüstü görüş de Louvalinli Jacques Leclercq'a aittir, özellikle *Leçons de droit naturel* (1946), cilt IV, kısım 2'de bulunan, mülkiyet hakkındaki değerlendirmeleri. (2) Emek, "belli bir yapıyı, bir başka, daha yüksek bir yapıya dönüştürürkenki biçimlendirme eylemidir". (3) Bir çalışanlar toplumunda emek sali hazdır veya "boş zaman etkinlikleri kadar doyurucu bir duruma getirilebilir" (Bakın Glen W. [illegible], *Making Work Human* [1949]). Bugün bu görüş, Birleşik Devletler'i, "çalışmanın haz verici bir şey olduğu ve herkesin çlşmak istediği" bir "çalışanlar toplumu" (*societa lavorista*) olarak değerlendiren Corrado Gini taralından *Economica Lavorista* (1954) kitabında savunulmaktadır. (Gini'nin görüşlerinin Almanca bir özeti için bakın *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, CIX [1953] ve CX [1954]). Geçerken söyleyelim ki bu görüş göründüğü kadar yeni değildir. İlk kez F. Nitti ("Le travail humain et ses lois"; *Revue internationale de sociologie* [1895] tarafından formüle edilmiştir. Sonraları Nitti, "emeğin acı verici olduğu fikrinin fizyolojik olmaktan ziyade psikolojik bir gerçek" olduğunu, bu anlamda herkesin iş yaptığı bir toplumda acının da ortadan kalkacağını savunmuştur. (4) Son olarak, çalışmak, insanın, emek yoluyla egemenliği altına aldığı doğaya karşı kendini olumlamasıdır. Emek hakkındaki yeni, özellikle de humanist eğilimin -açık ya da kapalı-altında yatan varsayım budur. En iyi bilinen temsilcisi ise Georges Friedman'dır.

Çalışanlar toplumunda geçerli olan değer hükmünü yansıtan bu teorilerde sözkonusu hüküm daha da keskin bir hal almakta ve uç noktalara taşınmaktadır. Sanatçının "işi/eseri" bile bu süreçten nasibini almakta; dünyevî anlamını yitirerek oyunculuğa dönüşmektedir. Sanatçının oynadığı oyunun, emekçi toplumunun yaşam sürecinde, bir bireyin yaşamında tenis oynamak ya da bir hobiye sahip olmakla aynı işlevi gördüğü düşünülür. Emeğin kurtuluşunun sonucu emek etkinliğini *vita activa*'nın öteki etkinlikleriyle eşitlemek değil, sözkonusu etkinliğe tartışılmaz bir üstünlük kazandırmak olmuştur. "Hayatı kazanmanın" bakış açısından, emekle ilgisi bulunmayan her etkinlik bir "hobi" olmaktadır.[76]

Modern insanın kendiyle ilgili bu yorumunun hiç de akla yatkın olmadığını görmek için, bizden önceki bütün uygarlıkların, Platon'un "para kazanma sanatı"nın *(techne mistharnetike)* nakdî ücret karşılığı icra edilen tıp, denizcilik ya da mimarlık gibi sanatların fiili içeriğiyle hiçbir alâkasının bulunmadığı şeklindeki görüşüyle hem fikir olabileceklerini hatırlatmak yerinde olacaktır. Tıbbın amacı olan sağlıktan ya da mimarînin amacı olan bina yapmaktan tümüyle farklı bir doğası olduğu kesin bu parasal ödülü açıklamak üzere Platon, bütün bunlara eşlik eden bir sanatı daha devreye sokar. Bu ek sanat, başka özgür sanatlarda mevcut bir emek unsuru olarak değil, aksine "sanatçı"nın, bugün diyeceğimiz gibi

---

Bütün bu teorilerin ve akademik tartışmaların ardından, "insan neden çalışır" diye sorulduğunda, işçilerin büyük bir çoğunluğunun yanıtlarının basitçe "yaşamak" ya da "para kazanmak" şeklinde olduğunu görmek epeyce rahatlatıcı oluyor (Bakın Helmut Schelsky, *Arbeiterjugend Gestern und Heute* [1955]; Schelsky'nin eserleri önyargı ve idealleştirmelerden oldukça bağımsızdır).

76 Modern emek toplumunda hobinin rolü son derece belirgindir ve bu deneyim köklerini emek-oyun teorilerinden alıyor olabilir. Bu bağlamda özellikle üzerinde durulmaya değer olan, bu yöndeki gelişmeden hiçbir şüphesi olmayan Marx'ın emeksiz, ütopyacı toplumunda, bütün etkinliklerin hobi türü etkinliklere çok benzeyen bir tarzda yapılmaları beklentisine girmiş olmasıdır.

profesyonel iş-çinin, kendisini emeğin zorunlu yapısından kurtaran bir sanat olarak anlaşılmıştır.[77] Bu sanat, otoritesini nasıl kullanacağını, köleleri yönetirken şiddetten nasıl yararlanacağını bilmesi gereken bir hane reisine lâzım gelen sanatla aynı kategoridendir. Amacı "hayat gailesi"nden azâde olmaktır. Diğer sanatların amacı da bu temelli zorunluluğun mümkün olduğunca daha da ötesine geçmektir.

Emeğin ve onunla birlikte çalışan sınıfların baskı ve sömürüden kurtulmalarının, şidetin olmadığı bir durum yönünde ilerleme anlamına geldiği kesindi. Ama bunun aynı zamanda özgürlük yönünde de bir ilerleme demek olduğu bu kadar açık değildir. İşkence esnasında kullanılanı hariç, insan elinden çıkma şiddeti, zorunluluğun kendini mecburî olarak duyurduğu doğal kuvvetle akran koşmak mümkün değildir. Yunanlıların işkence anlamına gelen *anagkai* kelimesini, insanın insana uyguladığı şiddet anlamındaki *bia*'dan değil *zorunluluktan* türetmiş olmalarının nedeni budur. Aynı şekilde bütün Garplı Antikite boyunca işkence, "kimsenin karşı koyamayacağı bu zorunluluk", her halükârda zorunluluğa tabi olan kölelere uygulanabilirdi sadece.[78] Mağlubu galibin hizmetine sokan, böylelikle yazılı tarihin uzunca bir bölü-

---

77 *Republic* 346. O nedenle "kazanma sanatı yoksulluğu, tıbbın hastalığı kovduğu gibi kovar" (*Gorgias* 478). Hizmetleri karşılığı seve seve ödeme yapıldığından (Loening, *age.*) aslında liberal profesyoneller "para kazanma sanatında" mükemmelliğe ulaşmış olmalıdırlar.

78 Yunan ve Latin Antikitesi'ne özgü bu âdete getirilen -köklerinin, kölenin işkence olmazsa gerçeği söylemeyeceğine olan inançta bulunacağına dair- izahat (Barrow, *age.*, s. 31) tümüyle yanlıştır. Aksine, kimsenin işkence sırasında yalan uydurmayacağı inancıdır burada sözkonusu olan; "Acının çığlığında doğanın sesinin duyulacağına inanılırdı. Tenin ve kanın şehadetinde samimiyet ve doğruluk, acının nüfuz ettiği derinlikle doğru orantılıydı." (Wallon, *age.*, I, 325). Antik felsefe, yalandaki özgürlüğün, yani uydurma özgürlüğünün bize göre çok daha iyi farkındaydılar. İşkencedeki "zorunlulukların" bu özgürlüğü yokettiği varsayılmaktaydı, dolayısıyla özgür yurttaşlara [işkence] uygulanamazdı.

münde zorunluluğa hükmeden savaş, korsanlık ve son kertede mutlak egemenlik sanatları, şiddet sanatlarıydılar.[79] Hıristiyanlıktan çok modern çağ, -emeğin yüceltilişiyle birlikte- bu sanatların itibarında derin bir düşüşe sebep olmuş ve bu denli büyük olmamakla birlikte en az onun kadar önemli bir başka gelişme olarak genelde insanî konularda şiddet araçlarının kullanılmasını azaltmıştı.[80] Emeğin doğal metabolizmasında içkin olarak bulunan zorunluluk ile emeğin yüceltilmesi, ya insan ilişkilerinde zora başvurulması gibi doğrudan şiddetten gelen ya da ilerde göreceğimiz gibi iş-çiliğin tümünde olduğu gibi kendinde bir şiddet unsuru barındıran bütün etkinliklerin itibar kaybı ile yakınen ilişkili görünmektedir. Modern çağda şiddetin tasfiyesi, sanki otomatik olarak zorunluluğun en temelli düzeyde yeniden teşrifi için kapıyı aralamış gibidir. Bir zamanlar, Roma İmparatorluğu'nun çöktüğü yüzyıllarda yaşananlar bir kere daha yaşanabilir. O zamanlar da emek, "mazlum kölelerin âhı tutmuşcasına", özgür sınıfların bir meşguliyeti halini almıştı.[81]

---

79 Köle anlamına gelen eski Yunanca *douloi* ve *dmoes* kelimeleri mağlup düşmanı da ifade eder. Antikitede savaşların ve savaş tutsaklarının satışının, köleliğin başlıca kaynağını oluşturması hakkında bakınız W.L. Westermann, "Sklaverei", Pauly-Wissowa'nın içinde.

80 Bugün, modern çağın bu oldukça önemli eğilimini muhtemelen savaş ve yıkım araçlarında yeni gelişmelerin ortaya çıkması yüzünden hafifsemekteyiz. Halbuki 19. yüzyıl tarihteki en barışçıl yüzyıllardan biri olmuştu.

81 Wallon, *age.*, III, s. 265. Wallon, bütün insanların köle olduklarına dair geç dönem Stoacı genellemenin Roma İmparatorluğunun tarihsel gelişimine paralel geliştiğini, emperyal hükümet tarafından sonuçta kimsenin özgür olmayıp herkesin efendisinin olduğu bir noktaya dek Antik özgürlüğe yavaş yavaş son verildiğini parlak bir biçimde anlatır. Dönüm noktası, önce Caligula'nın sonra da Trajan'ın *dominus* adını almaya rıza göstermeleriyle başlar. Bu kelime eskiden sadece hane reisi için kullanılırdı. Geç Antikite'nin köle ahlâkı ve kölenin yaşamı ile özgür adamın yaşamı arasında gerçek bir fark bulunmadığı varsayımının son derece gerçekçi bir arkaplanı vardı. Şimdi köle efendisine gerçekten de şunu söyleyebilirdi: Kimse özgür değildir, herkesin bir efendisi vardır. Wallon'un kelimeleriyle: "Çekilen sıkıntının düzeyi farklı da olsa, madene mahkûm yaşayan bir kişi,

Modern çağda emeğin kurtuluşunun, herkes için bir özgürlük çağının başladığının habercisi olamayacağı bir yana, üstelik ilk kez bütün insanlığı zorunluluğun boyunduruğu altına sokabilceği tehlikesinin varlığı; bir devrimin, çalışan sınıfların zaten tamamlanmış olan kurtuluşunu değil, insanın çalışmaktan kurtarılmasını amaçlaması gerektiğini ısrarla vurgulayan Marx tarafından açık ve seçik olarak görülmüştü. İlk bakışta bu ütopik bir amaç gibi görünmektedir ve Marx'ın öğretisindeki yegâne ütopik unsur da budur.[82] Marx'ın kendi ifadesiyle emekten kurtulmak zorunluluktan kurtulmaktır ve son tahlilde tüketimden yani tam da insanî yaşam durumunu oluşturan doğal metabolizmadan kurtulmak demektir.[83] Ne var ki son on yılın gelişmeleri, özellikle de otomasyondaki ilerlemenin ortaya çıkardığı olasılıklar, dünün ütopyasının yarının gerçekliği durumuna gelip gelmeyeceği sorusuna yolaçmaktadır. Öyle ki insanî yaşamın motoru olan biyolojik

---

değirmende, fırında, kamu hizmetlerinde kısacası özel bir işbölümünn nesnesi olan herhangi bir işte çalışan tüm diğerleriyle meslektaştı." (s. 216) "Kentli, bir kölelik hukukuyla idare ediliyordu. Kişiliğine, ailesine, mallarına ilşkin düzenlemelerde kölelige özgü bir hukuk sistemiyle yeniden karşılaşıyoruz." (s. 219-220)

82 Marx'ın sınıfsız ve devletsiz toplumu ütopya değildir. Modern gelişmelerde toplumdaki sınıf ayrımlarını ortadan kaldırmak ve devletin yerine Engels'e göre sosyalist toplumun nişancesi olarak "şeylerin idaresi"ni geçirmek yönünde şaşmaz bir eğilimin varlığı bir yana, Marx'ın kendisinin de bu idealleri, özgür yurttaşların sahip oldukları ayrıcalıkların komünist toplumda herkese yaygınlaştırılması hariç, Atina demokrasisine göre kavradığı kesindir.

83 Emek sorunu üzerine mevcut devasa literatür içinde, Simone Weil'in *La condition ouvriere* (1951) kitabının soruna önyargısız ve duyarlılıkla yaklaşan tek kitap olduğunu söylemek hiç abartma sayılmaz. Bir fabrikada gün be gün yaşadıklarını anlattığı günlüğünün başına düstur olark Homer'den: *poll aekadzomene, kratere d'epikeiset anagke* ("her şey sana rağmen gelişiyor, çünkü zorunluluk senden daha güçlü") satırını yazan Weil, Marksizmdeki ütopik unsurun ve aynı zamanda da Marx'ın esinlediği bütün devrimci emek hareketlerinin fiilî motorunun, emek ve zorunluluktan nihaî bir kurtuluş umudu olduğu sonucuna varır. Marx'ın dinde olduğuna inandığı "halkın afyonu" buradadır.

çevrime içkin olan "zahmet ve sıkıntı"dan sonunda geriye sadece tüketim mesaisinden başka bir şey kalmayacaktır.

Ancak yaşam sürecinin özünde varolan dünyevî fanîliği bu ütopya bile değiştiremedi. Biyolojik yaşamın ebed-müddet çevriminin geçmek zorunda olduğu iki evreyi oluşturan emek ile tüketim arasındaki oran, neredeyse bütün insanî "emek gücü"nün tüketime harcandığı bir noktaya varmaktadır. Böyle bir durum boş zamanı ciddi bir toplumsal sorun haline sokar -yani özünde tüketim kapasitesine halel gelmemesi için günlük tükeniş [emek sarfı] için yeterince fırsatın nasıl yaratılacağı sorunu.[84] Meşakkatsiz ve mesaisiz bir tüketim, biyolojik yaşamın öğütücü niteliğini değiştirmez; olsa olsa onu, ızdırap ile mesainin zincirlerinden tümüyle "kurtulmuş" bir insanlığın bütün dünyayı özgürce "tüketebileceği" ve tüketmek istediklerini hergün yeniden üretebileceği bir noktaya kadar yükseltir. Şayet dünya ve onun şeysel niteliğinin, tümüyle motorize olmuş bir yaşam sürecinin pervasız işleyen dinamizmine karşı koyabilmesi mümkün olsaydı, böyle bir toplumun yaşam sürecinde her gün ve her saat ne kadar şeyin görünüp kaybolacağı, dünya açısından en iyi halde önemsiz olurdu. Gelecekteki otomasyonun yaratacağı tehlikenin üzüntü verici yanı, doğal yaşamın mekanikleşmesi ve yapaylaşmasından çok, yine böyle bir yapaylaşmanın yanında, bütün insanî

---

84 Bugün anlaşıldığı şekliyle bu boş zamanın Antikite'nin *skhole*'si ile hiçbir suretle aynı olmadığını söylemeye bile gerek yoktur. *Skhole*, "aşikâren" ya da başka bir suretle asla tüketimin bir görüngüsü değildi ya da çalışmaktan kurtarılmış bir "artık zaman"ın doğmasıyla ortaya çıkmamıştı; aksine çalışmaktan aşağı kalır yanı olmayan bir tüketim faaliyetiyle, salt hayatta kalmakla ilgili bütün etkinlikler"den bilinçli bir uzak duruş"u ifade etmekteydi. Modern boş zaman idealinden farklı olarak *skhole*'nin mihenk taşı, Yunan yaşamının klasik dönemde iyi bilinen ve ekseriyetle tutumluluk olarak açıklanan özelliğinde bulunmaktadır. Atina'da servetin başlıca-âmili olan deniz ticaretine Platon'un, Hesiod'un izinden giderek kent devletlerinin denizden uzakta kurulmalarını tavsiye edecek kadar kuşkuyla bakması bu anlamda manidardır.

üretkenliğin, muazzam derecede yoğunlaşmış bir yaşam süreci içinde soğurulmuş olması ve acısız veya mesaisiz bir biçimde otomatik olarak kendi ebed-müddet doğal çevrimini izleyecek olmasıdır. Makinaların ritmi yaşamın doğal ritmini olağanüstü boyutlara vardırabilir, ama yaşamın dünyayla ilişkisindeki aslî niteliğini değiştirmez, tersine onu daha da ölümcül kılar.

İş saatlerinin yaklaşık yüz yıldır muntazaman gelişmesine tanık olunan göreli azalışı ile bu ütopya arasında uzunca bir yol vardır. Üstelik bu konudaki ilerleme de kapitalizmin ilk evrelerindeki sömürünün son derece istisnaî insanlık dışı koşullarına göre ölçüldüğünden, çok fazla büyütülmüştür. Biraz daha uzun dönemlerle düşünürsek, bugün bir bireyin sahip olduğu yıllık toplam serbest zaman miktarı, modernitenin başarısından ziyade, normalliğe gecikmiş bir dönüş olarak görünmektedir.[85] Başka bakımlardan olduğu gibi burada da günümüz toplumunun gerçek bir tüketim toplumu olması hayali, zaten varolan bir gerçeklik olarak değil, bugünkü toplumun bir ideali olarak çok daha panikleticidir. Bu hayal yeni değildir; klasik ekonomi politiğin sorgusuz sualsiz kabul edilen, *vita activa*'nın nihaî amacının, zenginliği, bolluğu ve

---

85 Ortaçağ'da, çalışma süresinin yarım yıldan biraz fazla tuttuğu tahmin edilmektedir. Resmi tatil günlerinin sayısı 141 idi. (Bakın Levasseur, *age.*, s. 239; yine Devrim öncesi Fransa'sındaki çalışma günlerinin sayısı için bakın Liesse, *La Travail* [1899], s. 253). Çalışma saatlerinde görülen müthiş artış, emekçilerin yeni üretilen makinalarla rekabet etmek zorunda kaldığı, sanayi devriminin başlarına özgü bir durumdur. Ondan önce çalışma saatlerinin uzunluğu 15. yüzyıl İngiltere'sinde 11-12 saat, 17. yüzyılda 10 saatti (Bakın H. Herkner, "Arbeitszeit", *Handwörterbuch für die Staatswissenschaft*'da [1923], I, s. 889 ve devamında). Özetle, "İşçiler, 19. yüzyılın ilk yarısında daha önceki dönemlerde en talihsizlerin maruz kaldıklarından bile daha ağır varoluş koşullarıyla yüzyüze geldiler." (Edouard Dolléans, *Histoire du travail en France* [1953].) "Karanlık çağa" göre ölçüldüğünde gerçekten de zamanımızda varılan gelişmenin boyutu genellikle abartılmaktadır. Örneğin günümüzde en uygarlaşmış ülkelerdeki ortalama yaşam süresinin, Antikite'nin bazı dönemlerindeki yaşam süresini aşmıyor olması gayetle mümkündür. Elbette bu konuda ünlü yazarların biyografilerindeki ölüm yaşlarının düşündürdüğünden fazlasını bilmiyorum.

"yığınların mutluluğunu" artırmak olduğu varsayımında açıkça dile getirilmiştir. Sonuçta modern toplumun bu ideali, hayal olarak kaldıkça bir büyüsü olan ama gerçekleşir gerçekleşmez bir miskinler cennetine dönüşen, fakr-ü zaruret [haline/ zamanına] ait eski bir hayalden başka bir şey değildir.

Marx'a ve muhtelif işçi hareketlerinin önde gelen simalarına esin kaynağı olan -özgür zamanın, sonunda insanları zorunluluktan kurtaracağı ve *animal laborans*'ı üretken kılacağı- umudu, emek gücünün de, başka herhangi bir enerji gibi asla kaybolmayacağını, dolayısıyla yaşamın angaryaları içinde harcanıp tüketilmediğinde otomatik olarak, "daha ulvî" başka etkinliklere yolaçacağını varsayan mekanik bir felsefenin yanılsamasına dayanmaktadır. Marx'da bu umuda yön veren model, insan emeğinin üretkenliğinde meydana gelen mazzam artışın da yardımıyla gelecekte varlığını sürdürmek için kölelerine gerek duymayacak, aksine herkes için bir gerçeklik halini alacak olan, Perikles'in Atina'sıydı. Marx'tan yüz yıl sonra bu mantığın ne denli yanıltıcı olduğunu gördük; *animal laborans*'ın artık zamanı tüketim dışında başka bir şeyle geçmemektedir ve artık zamanı çoğaldıkça açgözlülüğü de artmakta, iştahı bilenmektedir. Bu iştihanın, tüketimin bundan böyle zorunluluklarla sınırlı olmaktan çıkıp tam tersine yaşamın zarurî olmayan yanları üzerinde yoğunlaşarak incelmesi, toplumun karakterini değiştirmediği gibi, sonunda dünyadaki hiçbir nesnenin kendisini tüketilmekten, dolayısıyla yok olmaktan kurtaramaması gibi ciddi bir tehlike de taşımaktadır.

Meselenin daha rahatsız edici yanı, modern dünyanın zorunluluk karşısındaki zaferini, emeğin kurtuluşu, yani *animal laborans*'ın kamu alanını işgaline izin verilmesi sayesinde elde etmiş olmasıdır. Ancak *animal laborans*'ın tasarrufunda bulunduğu sürece gerçek bir kamu alanı sözkonusu olamaz, sadece özel etkinlikler açıkta sergilenmiş, teşhir edilmiş olur. Sonu, hüsn-ü tabirle kitle kültürü denen şeydir. Bir yandan

emekle tüketim arasındaki sorunlu dengeden, öte yandan *animal laborans*'ın, ancak yaşamın tükeniş ile yeniden canlanış, acı ile acıdan kurtulma süreçlerinin mükemmelen dengeye ulaştıkları yerde varolabilecek bir mutluluğu elde etmedeki ısrarlı taleplerinden ötürü, evrensel mutsuzluk kökleri çok derinlere uzanan bir dert haline gelmiştir. Evrensel mutluluk arzusu ile toplumumuzda yaygın olarak varolan mutsuzluk (bu ikisi madalyonun iki yüzü gibidir) kendinden memnuniyet duymasını sağlayacak yeterli çalışmadan yoksun bir emek toplumunda yaşamakta olduğumuzun en galiz işaretleri arasındadır. Zira zanaatkâr ya da eylemci değil, sadece *animal laborans*, "mutlu" olmayı istemiş ya da ölümlülerin mutlu olabileceklerini düşünmüştür.

Eğer süreç beklenmedik bir felaketle neticelenmezse, *animal laborans*'ın idealinin gerçekleşmesi gibi bir tehlikenin en bariz emarelerinden biri, bütün ekonomimizin şeylerin neredeyse ortaya çıktıkları hızla ıskartaya çıkartıldıkları bir israf ekonomisi haline gelmiş olmasıdır. Şayet bu ideal zaten gerekleşmiş ise ve bizler de aslında tüketim toplumunun mensuplarından başka bir şey değilsek, bunun anlamı, çoktandır dünyada yaşamaktan çıkmış olmakla kalmayıp, şeylerin aradaki yaşam sürecini sarabilecek yeterli süreyi bulamadan göründükleri ve silindikleri, kendilerini duyurdukları ve yokoldukları, sürekli tekrarlanan bir şeyler çevrimine kapılmışız demektir.

İnsanın yeryüzünde kurduğu ve yeryüzü doğasının insana sunduğu malzemelerden yapılma bu dünya, tüketilen değil kullanılan şeylerden oluşmaktadır. Şayet doğa ile yeryüzü genel anlamda insanî yaşam durumunu oluşturuyorsa, o zaman dünya ve dünyadaki şeyler de, insana özgü bu yaşamın yeryüzünde kendini evinde hissetmesini sağlayan durumu oluştururlar demektir. Doğa *animal laborans*'ın gözüne, aynı şekilde "[onları doğanın] elinden alacak", çalışmaya ve tü-

ketime "katacak/dahil edecek"[86] çocuklarına da eşit ölçüde ait bütün "yararlı şeyler"in en büyük tedarikçisi olarak görünür. Bu dünyanın kurucusu *homo faber*'in gözünde ise aynı doğa, bütün değerini üzerlerinde yürütülen iş'ten sağlayan, "kendi başlarına alındıklarında neredeyse hiçbir değer taşımayan malzemeler sunar sadece".[87] Şeyleri doğanın elinden almadan ve tüketmeden, kendini doğanın büyüme ve çürüme süreçlerine karşı sunmadan *animal laborans* asla varolamaz. Ama nispî ömürlülükleri sayesinde, tam da kalımlı olma özellikleri yaşamla doğrudan karşıtlık oluşturan bir dünya inşa edilmeseydi ve kullanıma uygun şeylerle çevrilmiş bir yuvada olunmayaydı bu yaşam da asla insanî olamazdı.

Yaşam, bir tüketici veya emekçi toplumu içinde kolaylaştıkça, zorunluluğun zahirî ifadeleri olan acı ve mesai/çaba hemen hiç göze batmaz olduğunda, yaşamı mahmuzlayan zorunluluğun dürtüşlerine dair bir bilinci sürdürmek giderek zorlaşacaktır. Tehlike şuradadır: sürekli büyüyen üretkenliğinin yarattığı bollukla gözleri kamaştıran, asla bitmeyen bir sürecin pürüzsüz işleyişine kapılmış böyle bir toplum artık kendi beyhudeliğini, "çalışması(nı) tamamladıktan sonra varolmaya devam eden herhangi bir kalımlı nesnede kendini gerçekleştiremeyen ya da böyle bir nesnede tutunamayan"[88] bir yaşamın beyhudeliğini bile tanıyacak yeteneği gösteremeyecektir.

---

86 Locke, *age.*, bölüm 28.

87 *Age.*, bölüm 43.

88 Adam Smith, *age.*, I, 295.

IV. İş

18

DÜNYANIN SÜRESELLİĞİ [ÖMÜRLÜ OLUŞU]

Bedenimizin emeğinden ayrı olarak elimizin işi -emek harcayarak "şeyleri birbirine ekleyen" *animal laborans*'tan farklı olarak yapan ve kelimenin tam anlamıyla "[malzemeyi] işleyen"[1] *homo faber*-, biraraya gelerek insan eseri [dünyayı] oluşturan şeylerin sonsuz çeşitliliğini meydana getirir. Bunlar bilhassa değilse de çoğunlukla kullanım nesneleridir ve

1 Muhtemelen *facere* ile (üretmek anlamında "birşeyler yapmak") ilgili olan Latince *faber* kelimesi, kök olarak, taş ya da ağaç gibi sert malzemeleri işleyen sanatçı ve imalatçıyı anlatmaktaydı; yine, aynı anlama gelen Yunanca *tekton* kelimesinin Latince karşılığıydı. Ekseriyetle *tignari* takısını alan *fabri* kelimesi, özellikle yapı işçilerini, dülgerleri ifade etmekteydi. Ortaçağ sonrası, modern bir kökene dayandığı kesin olan *homo faber* adının ilk önce nerede ve ne zaman ortaya çıktığını söyleyebilecek durumda değilim. Jean Leclerecq ("Vers la societe basee sur le travail", *Revue du travail*, cilt LI, no. 3 [Mart, 1950], "*homo faber* kavramını fikrî dolaşıma sokanın" Bergson olduğunu ileri sürmektedir.

Locke'un mülkiyeti temellendirmek, A. Smith'in de mübadele piyasası için gerek duyduğu süreselliğe sahiptirler; ve Marx'ın insan doğasının mihengi olduğuna inandığı üretkenliğe tanıklık ederler. Amaçlarına uygun olarak kullanıldıklarında ortadan kalkmazlar ve insan eseri [dünyaya] istikrar ve katılık kazandırırlar; bu olmadan, istikrar ve ölümlü bir yaratık olan insanı barındırmada insan eseri [dünyaya] güvenilemezdi.

İnsan eseri [dünyanın] süreselliği mutlak değildir; onu, tüketmesek bile kullanmak için yaparız. Bütün varlığımıza sinmiş olan yaşam süreci onu da istilâ eder; dünyadaki şeyleri kullanmazsak sonunda onlar da çürüyecek, içinden çıkartılıp karşısına dikildikleri bütünsel doğal sürece geri döneceklerdir. İnsanî dünyadan çıkartılıp bir tarafa atılan bir sandalye yeniden bir tahta parçası haline gelecek ve bu tahta parçası da çürüyerek, belli bir amaçla işlenecek bir hammadde olmak üzere kesilmezden önce ağacın doğduğu toprağa geri dönecektir. Varlıklarında bir ölümlünün elinden çıkmış olmanın izlerini taşıyan dünya yüzündeki bütün tekil şeyleri bekleyen akıbet bu olmakla birlikte, aynı şeyi insan eseri bir dünyaya doğan, bir süre kalan ve sonra da çekip giden bütün tekil şeylerin yerine sürekli olarak yenilerini koyabilen insanî hünerin kendisi için söylemek pek o kadar mümkün değildir. Üstelik kullanma süreci bu nesnelerin yıpranış ve tükenişleriyle kayıtlıdır, ama bu son, tüketime konu olan şeyleri bekleyen kaçınılmaz akıbetin "yokedilme" olması anlamında bir kader değildir. Kullanmakla azar azar tükenen şey, süreselliktir.

Şeyler dünyasına, onları üreten ve kullanan insanlardan görece bağımsızlıklarını; onları yapan ve kullananların doymak bilmez istek ve ihtiyaçlarına en azından belli bir süre "karşı durmaları"nı,[2] direnmelerini ve dayanmalarını sağlayan

---

2 Bu, bizdeki "object"in [nesne]. Almancada nesne anlamına gelen *Gegenstand* [nesne; 'düz' anlamıyla karşı-duruş, karşı-duran] kelimesinin Latincedeki *obicere* fiilinden

"nesnellikleri"ni veren bu süreselliktir. Bu açıdan bakıldığında şeyler dünyasının insanî yaşama istikrar kazandırmak gibi bir işlevi vardır ve nesnellikleri de -aynı insanın aynı nehirde iki kez yıkanamayacağı hakkındaki Heraklitçi deyişin tersine-, insanların, doğaları durmadan değişse de, aynı masa ve aynı sandalyeyle ilişkili olmaları bakımından aynılıklarını, yani kimliklerini koruyabilecekleri gerçeğinde yatmaktadır. Başka bir deyişle, insanların öznellikleri, ezici temel vasfı ile insanları insafsızca, doğanın hanesinin bütünsel döngüselliğiyle son derece benzerlik arzeden kendi biyolojik çevrimi içinde salınmaya zorlayan el değmemiş bir doğanın kayıtsızlığından çok, insanın eseri olan bir dünyanın nesnelliği ile karşıtlık arzeder. Bize verilmiş olanlardan kendimize ait nesnel (nesnelerden oluşma) bir dünyayı doğal bir çevrenin içinde, ondan korunmak üzere kurmuş olan bizler, doğayı "nesnel" bir şey olarak görebiliriz ancak. İnsanlar ile doğa arasında bir dünya olmazsa ebedi bir hareket sözkonusudur ancak, nesnellik değil.

İş ve emek gibi kullanım ile tüketimin de, aynı şey olmamalarına karşın, gerek halkın gerekse eğitimlilerin özdeş oldukları yolunda oybirliğiyle vardıkları mutabakatı haklı çıkartacak ölçüde önemli bazı noktalarda çakıştıkları görülmektedir. Gerçekten de kullanımda, kullanım nesnesiyle yaşayan ve tüketen organizmanın temasından bir yıpranma sürecinin ortaya çıkıyor olması bakımından tüketime benzer bir yan vardır ve beden ile kullanılan şeyin teması arttıkça, bu iki görünüm arasındaki denklik de daha akla yatkın bir hal alacaktır. Örneğin kullanım nesnelerinin doğası yıpranan bir giysi gibi anlaşılırsa, kullanımın daha yavaş cereyan eden tüketimden başka bir şey olmadığı yargısına kapılınacaktır. Böyle bir sonuç, yukarda sözünü ettiğimiz tahribatın tüketime

---

türetildiğini gösterir. "Nesne", kelime anlamıyla "atılmış bir şey" veya "karşı duran" demektir.

içkin bir durumu olduğu, halbuki kullanım için kaçınılmaz olmakla birlikte arızî bir özellik taşıdığı görüşüyle karşıtlık arzeder. En entipüften ayakkabıyı salt tüketim amaçlı mallardan ayırdeden özellik, giyilmediği takdirde bozulmayacak olması, hatta süssüz bile olsa sahibinin [ona karşı takındığı] ruh halinde belli bir değişikliğin ortaya çıkabileceği kadar bir süre varlığını sürdürmesini mümkün kılan, kendine özgü bir bağımsızlığının olmasıdır. Kullanılsın kullanılmasın, şayet sebepsiz yere yokedilmezse belli bir süre bu dünyada kalacaklardır.

İş ve emeğin özdeşliği lehine, buna benzer ama çok daha bildik ve çok daha makul bir sav ileri sürülebilir. İnsanın en zorunlu ve aslî emeği olan toprağın sürülmesi, bizzat emeğin kendisinin tabir-i caizse süreç halinde işe dönüşmesine mükemmel bir örnek teşkil etmektedir. Zira biyolojik döngüyle yakından ilgili olmasına ve doğanın daha geniş döngüselliğine tümüyle bağlı olmasına karşın toprağı sürmek, etkinliğin bu halini aşan ve insan eseri [dünyaya] kalıcı katkıda bulunan belli bir ürün bırakır ardında; yıllarca aynı görevin ifası sonunda vahşi bir toprak parçasını ıslah edilmiş bir toprağa dönüştürür. Ne var ki, inkâr olunmaz benzerliğine rağmen ve tarımın geleneksel asaleti toprağı sürmenin salt geçim araçlarını sağlamadığı, bu süreç zarfında toprağı bir dünyanın inşaasına hazırladığı gerçeğinden kaynaklanıyor olmakla birlikte, bu durumda dahi ayrım varlığını açıkça sürdürür; ıslah edilmiş toprak, orada kendi süreselliği içinde duran ve devamlılığı için sıradan bir koruyucu ihtimamdan başkasını gerektirmeyen bir kullanım nesnesi değildir; ıslah edilmiş haliyle kalması için, işlenmiş toprağa zaman zaman emek harcanması gereklidir. Başka bir deyişle, üretilmiş bir şeyin mevcut haliyle bir kerede ve bütün zamanlar için elde edildiği bir durumda gerçek bir şeyleşme asla vaki değildir; insanî dünyada varlığını sürdürmesi için tekrar tekrar yeniden üretilmesi gerekir.

19

ŞEYLEŞME

Homo faber'in işi, imalât, şeyleşmeyi içerir. Bütün şeylerde, hatta yapıları en kırılgan olanlarında bile mevcut olan katılık, işin üzerinde yürütüldüğü malzemeden ileri gelir. Ama bu malzeme, doğanın hanesini değiştirmeden toplayabileceğimiz veya yanından geçip gideceğimiz, toprağın ya da ağaçların ürünlerinden farklı olarak, basitçe verili ve var değildir. Bu malzemenin kendisi dahi ister odun yapmak üzere ağacın kesilmesinde olduğu gibi bir yaşam sürecinin katli şeklinde, ister yeryüzünün derinliklerinden çıkartılan demir, taş ya da mermerde olduğu gibi doğanın daha yavaş işleyen süreçlerinden birine müdahale ederek kesintiye uğratmak biçiminde olsun, insan elinin bir ürünüdür. Bu ihlâl ve şiddet bütün imalâtlar için sözkonusudur ve insan eseri dünyanın yaratıcısı *homo faber* her zaman doğanın tahripçisi olmuştur. Bedeniyle ve evcilleştirdiği hayvanlarla yaşamı besleyen *animal*

laborans bütün canlı varlıkların efendisi ve Tanrısı olabilir ama yine de doğanın ve yeryüzünün hizmetkârı olarak kalır; sadece *homo faber* bütün yeryüzünün efendisi ve Tanrısı olarak davranır. Üretkenliği, Yaratıcı-Tanrı imgesinden görülür; ne var ki burada Tanrı *ex nihilo* [hiç yoktan] yaratırken insan belli bir cevherden yaratır. Dolayısıyla insanın üretkenliği ancak Tanrının yarattığı doğanın bir kısmını tahrip ettikten sonradır ki insan yapımı bir dünya kurabildiği için, tanım gereği Promethean bir devrime yol açmak zorundaydı.[3]

[Doğaya karşı] sözkonusu bu şiddet, insanın kudretinin en temelli deneyimidir dolayısıyla saf çalışmada yaşanan meşakkatli, yıpratıcı mesainin tam tersidir. Bir öz-güven ve tatmin duygusu sağlayabilir, hatta bütün yaşam boyunca, çalışmak ve zahmet ile geçirilmiş bir yaşamın vereceği saadetten de ya da mesai birlikte harcandığında ve ritmik olarak düzenlendiğinde meydana gelen ve özünde başka ritmik beden hareketlerinden alınacak hazla aynı olan çalışmanın kendisinden duyulan, yoğun olmakla birlikte geçici de olan hazdan tamamıyla farklı bir özgüven kaynağı haline de gelebilir. *İncil*'deki mesut yaşam ile ölüme dair geç düşüncelerle bir ilgileri

---

3 İnsanın yaratıcılığı hakkındaki bu yorum Ortaçağa, oysa insanın yeryüzünün Tanrısı olduğu görüşü modern çağa özgüdür. Her ikisi de *İncil*'in ruhuna aykırıdır. Eski Ahid'e göre insan,kendisine yardımcı olması için yaratılmış (2:19) bütün canlı varlıkların efendisidir (Yaradılış.1). Ama hiçbir yerde onun yeryüzünün Tanrısı ya da efendisi olduğu söylenmez; aksine cennet bahçesine getirilmesinin nedeni ona hizmet etmesi, bakması içindir (2:15). Luther'in Yunan ve Latin Antikite'si ile skolastik uzlaşımı bilinçli olarak reddederek, insanî işi ve emeği, üretim ve yapmayla ilgili bütün unsurlardan temizlemeye çalışması ilginçtir. Ona göre insan emeği, sadece Tanrının yeryüzüne sakladığı hazineleri "bulur". Eski Ahid'i izleyerek insanın doğanın efendisi değil, tamamiyle yeryüzüne bağımlı olduğunu vurgular; "Söyle, kim koyuyor gümüşü ve altını madenlere, bulunsunlar diye? Oradan getiren onca büyük mahsulü kim koyuyor tarlalara?.. İnsanın emeği mi? Elbette, emek bulup çıkartıyor bunları; ama Tanrı onları oraya koymalı ki, emek çıkartabilsin... Böylece anlıyoruz ki, tüm emeğimiz Tanrının mallarını, mülkünü bulup muhafaza etmekten başka bir iş görmüyor, hiçbir şey emeğimizle olmuyor, kazanılmıyor." (*Werke*, yayına hazırlayan Walch, V, 1873).

bulunmadığı ve bir işi yapmaktan alınan gururu onu tamamlamanın "hazzı" ile karıştırmak gibi basit bir hata işlemedikleri sürece, "çalışmadan [alınan] hazza" dair ifadelerin çoğu, insanın, doğa güçlerinin ezici kuvvetiyle boy ölçüşmesini sağlayan ve maharetli araçların icadıyla doğal boyutlarını nasıl fersah fersah aşabileceğini öğrendiği bir kudretin şiddet dolu ifası sırasında duyduğu kıvanç ile ilgilidirler.[4] Katılık, kişinin "alnının teriyle" ekmek parasını kazanırken aldığı tad ile tükenişin değil bu kudretin sonucudur ve her ne kadar doğa maddeten telef edilmeksizin imkânsızsa da, bedava bir ihsanmışcasına doğanın ebedî varlığından aşırılmış ya da koparılmış da değildir, çünkü zaten insan elinin bir ürünüdür. Fiilî imalat işi, nesnenin kendisine uygun olarak yapılacağı bir modelin yönlendiriciliğinde icra olunur. Model akıl gözüyle görülen bir imge olabileceği gibi, imgenin zaten iş sırasında deneysel olarak maddileştirildiği bir taslak da olabilir. Her iki halde de imâl işini yönlendiren şey imalatçının dışında bulunur ve tıpkı emekçinin durumunda yaşam süreciyle ilgili âciliyetlerin fiilî çalışma sürecini öncelemesi gibi, fiilî iş sürecini önceler. Bu tarif, bizlere açlık kramplarının midemizde olması gibi aklın imgelerinin de aynı kesinlikle kafamızın içinde olduğunu anlatan modern psikolojinin bulgularıyla açık bir çelişki arzetmektedir. Aslında modern dünyadaki çok sayıda işin fiilen, işçinin istese de "kendisinden ziyade işi için çalışabilmesini"[5] imkânsız kılacak ve ekseriyetle nihaî biçimi

---

4 Hendrik de Man örneğin, *Der Kampff um die Arbeitsfreude* (1927) gibi yanıltıcı bir başlık altında sadece yapım işinin ve iş-çiliğin sağladığı doyumlardan sözeder.

5 Yves Simon, *Trois leçons sur le travail* (Paris, n.d.). Bu idealleştirme tarzı Fransa'da ekseriyetle liberal veya solcu Katolik düşünceye özgü bir durumdur (bakın özellikle Jean Lacroix, "La notion du travail", *La vie intellectuelle* [Haziran, 1952] ve Dominiken M.D. Chenuu "Pour une theologie du travail", *Esprit* [1952 ve 1955]; "Emek etkinliğini tanımlayan metafizik gönül yüceliğinin yanı şudur: İşçi kendisinden ziyade 'iş'i için çalışır."

hakkında en ufak bir fikrinin bulunmadığı nesnelerin üretilmesinde bir araç haline gelecek bir emek tarzında yapılıyor olması; modern dünyada yaşanan daha da radikal bir öznelleşmenin yansısından başka bir şey olmayan, modern bilimdeki bu öznelleşmeyi haklı çıkarmakta, meşru kılmaktadır.[6] (Büyük tarihsel önemi bulunmakla birlikte bu koşulların, *vita activa*'nın temel eklemlenişlerinin açıklanması bakımından bir münasebetleri yoktur). Bizim dikkatimizi celbeden, uygun bir dille ifadeleri mümkün olmayan, dış dünyada pek az temsil olunan, o nedenle de şeyleştirilmeleri tümden imkânsız, çok "özel" bütün bedensel duyumları, hazzı veya acıyı, arzuları ve doyumları; varlıklarını kolayca ve doğallıkla şeyleşmeye borçlu olan- çünkü başlangıçta belli bir imge, iç gözümüzün önünde belli bir yatak "fikri" olmadan bir yatağın yapılması ne anlaşılabilir bir durumdur ne de gerçek bir şeyle yaşanmış görsel bir deneyime dayanmadan yatağı tahayyül etmek mümkündür- aklî imgelerden ayıran hakiki bir mesafenin bulunmasıdır.

Biçimiyle imalat sürecini yönlendiren o imge ya da modelin sadece bu süreci öncelemekle kalmayıp ürünün bitmesiyle de silinip gitmemesi, mevcudiyetini imalatın sonsuz sürgitine borçlu olacak biçimde bozulmadan orada kalması, imalatın *vita activa*'nın hiyerarşik yapısı içerisinde oynadığı rol açısından büyük önem taşımaktadır. İşin doğasında bulunan bu çoğaltma potansiyeli, ilke olarak emeğin/çalışmanın nişânesi olan tekrar olgusundan farklılık arzeder. Bu tekrar, dürtüsünü biyolojik döngüden alır ve sürekli olarak ona tabidir; insan bedeninin ihtiyaç ve istekleri gelir ve giderler; düzenli aralıklarla tekrar tekrar ortaya çıksalar da, belli bir

---

6 Georges Freidmann (*Problemes humains du machinisme industriel* [1946], s. 211'de), büyük fabrikalarda çalışmakta olan işçilerin çoğunlukla makinalarıyla ürettikleri [ürun] parçasının adını ve işlevlerinin tümünü bilemediklerini anlatır.

zaman zarfında sürmezler. Salt yinelenmeden ayrı olarak, çoklaştırmanın çoklaştırdığı, zaten bu dünyada göreli bir istikrara, göreli bir kalımlılığa sahip bulunan bir şeydir. Model ve imgedeki bu kalımlılık vasfının [yani] imalat başlamadan önce de bittikten sonra da mevcut olma, varlığa getirmeyi sürdürdüğü bütün mümkün kullanım nesnelerinde varlığını sürdürme vasfının, Platon'un ebedî fikirler kuramı üzerindeki etkisi büyüktür. Öğretisine ilhamını veren ve ilk kez Platon'un felsefi bir bağlam kazandırdığı *idea* ya da *eidas* ("şekil" ya da "biçim") kelimesi, *poiesis* [yapmak] ya da imalat esnasında yaşanan deneyimlere dayanmaktaydı ve Platon teorisini tamamıyla farklı, belki de çok daha "felsefi" nitelikli deneyimleri anlatmak amacıyla kullanmış olmakla birlikte, söylediklerinin akla uygunluğunu göstermek istediğinde örneklerini yapma/yapım alanından almaktan hiçbir zaman geri durmamıştır.[7]

---

7 Aristo *Metaphysics*'in ilk kitabında (987b8) *idea* kavramını Platon'un felsefi terminolojiye kazandırdığına tanıklık etmektedir. Gerard F. Else, *Harvard Studeis in Classical Philology*, cilt XLVII (1936)'da bulunan "ideaların terminolojisi" hakkındaki yazıda, bu kelimenin ilk kullanımlarını ve Platon'un öğretisini mükemmel bir şekilde açıklamaktadır. Else şunu haklı olarak ısrarla vurgulamaktadır: "Tam ve eksiksiz haliyle idealar kuramını diyaloglardan öğrenmemiz mümkün değildir". Bu kuramın kökeni hakkında belirsizlik de sürmektedir. Bu konuda en güvenilir kaynak, Platon'un Attik dilde yer etmiş olmamasına rağmen, felsefi terminolojiye son derece belirtik ve bariz bir vurguyla sokmuş olduğu bu kelimenin kendisidir. *Eidas* ile *idea* kelimelerinin özellikle canlı varlıkların görsel biçimleri ya da şekilleriyle ilgili olduğuna kuşku yok. Bu gerçek, Platon'un idealar kuramını geometrik biçimlerin sultası altında kavradığı ihtimalini ortadan kaldırır. Francis M. Cornfornd'un tezi (*Plato and Parmenides* [Liberal Arts yayınları], s. 69-100] bana son derece ikna edici gibi geliyor. Cornford'un tezi şu: ideaların ebedî ve bütün bozulabilir şeylerden ayrı bir varlıktan (*chorismos*) oldukları düşüncesinin "beden ve duyulardan ayrı bilinçli ve bilen bir ruhun müstakil varlığını" gerektirdiği yolundaki Pythagorasçı [görüşle] birlikte, Sokrates'in adalet ya da iyiliği duyu organlarınca algılanması mümkün olmayan kendinde [şeyler] olarak tanımlamaya çalışması düşünülecek olursa, (idealar) kuramı Sokratik kökenlidir. Ancak benim kendi yaklaşımım bütün bu varsayımları muallâkta bırakma yönündedir. Çünkü ben sadece *Republic*'in 10. kitabı ile ilgilenmekteyim, ki bizzat Platon'un kendisi burada kuramını, döşekleri ve masaları "idea[larına] göre yapan sıradan [bir zanaatkâr]

Bir ebedi düşüncenin [nasıl olup da] bozulabilir ya da çürüyebilir olan bunca şeye nezaret etmiş olabileceği meselesi, Platon'da, mantıkîliğini yine bu tarz pek çok nesnenin yapımına örnek oluşturan modelin kalımlılığından ve bir'liğinden almaktadır.

Yapma/yapım sürecini belirleyen, araç ve amaç kategorileridir. İmal edilen şey iki anlamda bir amaç ürünüdür: üretim süreci onda bir amaca [ve bir sona] varır (Marx'ın dediği gibi "süreç ürünle sonlanır") ve üretim bu amaca varmanın yegâne yoludur. Elbette emek tüketim amaçlı üretimde de bulunur ama bu amaç, yani tüketilecek olan şey, işin bir parçasını oluşturan dünyevî kalımlılıktan yoksun bulunduğundan, sürecin amacını belirleyen nihaî ürün değil, tersine emek gücünün tüketilmesidir; bu süreçte ürünün kendisi de tekrar dolaysızca araç [olur], emek gücünün geçiminin ve yeniden üretiminin aracı halini alır. Oysa yapma/yapım sürecinde amacın varlığı hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak kadar kesindir; sonunda dünyada bağımsız bir kendilik olarak, belirli bir süre ömrü olan tümüyle yeni bir şey, insan eseri [dünyaya] katılmış olur. [İmalat sürecinin] yinelenme zorunluluğu, imalatın nihaî-amaç-ürününden* değil, zanaatkârın, ki yaptığı iş bu noktada harcadığı emekle çakışmaktadır, geçim araçlarını satın alma ihtiyacından; ya da piyasanın [ürünün] çoklaştırılmasını

örneği"nden yola çıkarak açıklar ve sonra "konuşma tarzımız da bu ve benzeri örnekleri izler" diye ekler. Platon için tam da idea kelimesinin fikir verici olduğu ve "bir zanaatkârın bir döşek ya da masayı (...) başka bir döşek ya da masaya bakarak değil, döşek ideasına bakarak yaptığını" söylemek istediği açıktır (Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens* [1950], s. 34-35). Bu açıklamalardan hiçbirinin meselenin odağına, yani bir yanıyla idealar düşüncesinin temelinde yatan felsefeye özgü deneyime, öteki yanıyla en belirtik niteliklerine: [yani] aydınlatıcı güçlerine, *phanotaton* [parlak, aydınlık] ya da *ekphanestaton*'a [herkesçe görülen] ulaşamadıklarını söylemek bile gereksiz.

(*) Bu kavramın geçtiği yerde Aristo'nun dörtlü nedeni, özellikle "gaye-neden" akılda bulundurulmalıdır.

gerektiren talebinden gelir -ki bu durumda da, Platon'un diyebileceği gibi, bu talebi karşılamak isteyen zanaatkâr zanaatına para kazanma sanatını dahil eder. Buradaki mesele, her iki durumda da sürecin kendi dışındaki nedenlerle yinelenmesindedir, dolayısıyla çalışmak için yemenin, yemek için de çalışmanın zorunlu olduğu mesainin doğasındaki cebrî yinelenmeden farklılık arzeder.

İmalâtın nişânesi, kesin bir başlangıç ile kesin ve öngörülebilir bir amacın [ve sonun] bulunmasındadır; onu bütün diğer insanî etkinliklerden ayırdeden yanızca bu özelliğidir. Bedensel yaşam sürecinin dairesel hareketine kapılmış olan emeğin ne başlangıcı ne de sonu/amacı vardır. Kesin bir başlangıcı olmakla birlikte, ilerde göreceğimiz gibi, eylemin hiçbir zaman öngörülebilir bir amacı/sonu yoktur. İşin bu büyük güvenilirliği [ya da iş'teki bu kesinlik], eylemden farklı olarak, imalat sürecinin tersine döndürülemez olmayışında yansısını bulur; insan elinin ürünü olan her şey [yine] insan elince yokedilebilir ve yaşam sürecinde hiçbir kullanım nesnesine duyulan gereksinme, onu yapanın yaşatamayacağı ve yok edemeyeceği kadar yakıcı değildir. *Homo faber*, efendi olduğu ya da kendini bütün doğanın efendisi olarak ilan ettiği için değil, kendinin ve yaptıklarının efendisi olduğu için gerçekten de bir Tanrı ve bir efendidir. Bu durum ne kendi yaşamının zorunluluğuna boyun eğen *animal laborans* için ne de kendi hemşerilerine bağımlılığını sürdüren eylemci için doğrudur. *Homo faber*'in üretmedeki özgürlüğü sadece ürünün ilerdeki haline ilişkin bir imgeye sahip olmasından ileri gelir, yoketme özgürlüğü de sadece elinin işini önüne koyabildiğinde.

20

ARAÇSALLIK VE *ANİMAL LABORANS*

İlk alet olarak eline güvenen *homo faber*'in bakış açısından insan, Benjamin Franklin'in dediği gibi "alet yapan [bir varlıktır]". *Animal laborans*'ın yükünü hafifleten ve emeğini makinalaştıran bu araçlar, *homo faber* tarafından bir şeyler dünyası kurmak üzere tasarlanıp icat olunmuştur ve bu araçların dakiklik ile uygunluklarını dikte eden öznel ihtiyaç ve isteklerden ziyade bu tür "nesnel" amaçlardır. Alet ve araçlar öylesine dünyevî nesnelerdir ki onları birer ölçüt olarak kullanarak bütün uygarlıkları sınıflamamız mümkündür. Ancak dünyevî nitelikleri hiçbir yerde, emek süreçlerinde kullanılırkenki [işlevlerinden] daha bariz değildir; gerçekten orada, hem emeğin hem de bizzat tüketim sürecinin devamını sağlayan, yegâne elle tutulur şeylerdir. O nedenle öğütücü yaşam süreçlerine boyun eğen ve sürekli olarak bu süreçlerce

meşgul edilen *animal laborans* için, dünyanın süreselliği ve istikrarı esas olarak kullandığı alet ve araçlarda temsil olunur ve bir emekçiler toplumunda aletlerin salt araçsal nitelik veya işlevlerden daha fazlasını edinmeleri mümkündür.

Modern toplumda sık sık amaç ile araç arasındaki ilişkinin [mecrasından saparak] tersine döndüğü yolunda şikâyetler duyarız. İnsanların kendi yarattıkları makinaların hizmetkârları durumuna düştükleri ve [makinaları] insanî ihtiyaç ve isteklerinin hizmetinde birer araç olarak kullanmak yerine "kendilerini onların gereklerine uydurdukları" yolundaki bu yakınmalar köklerini çalışmanın olgusal gerçeğinden almaktadır. Üretimin aslında tüketime bir hazırlıktan ibaret olduğu böyle bir durumda, amaç ve araç arasındaki, tam da büyük ölçüde *homo faber*'in etkinliklerine özgü olan ayrımı kavramak mümkün değildir ve *homo faber*'in icat ettiği, *animal laborans*'ın çalışmasına katkıda bulunan araçlar, *animal laborans* tarafından kullanıldıklarında araç olma özelliklerini derhal yitirirler. Çalışmanın bütünleyici bir parçası olmayı sürdürdüğü ve hiçbir zaman bu noktayı aşamadığı yaşam sürecinde, insanların çalışmak için mi yaşadıkları ve çalışacak güce sahip olmak için mi tükettikleri, yoksa tüketim araçlarına sahip olmak için mi çalıştıkları türünden, amaç-araç kategorisini önceden varsayan sorular sormak aptallık olur.

Amaçlar ile araçları birbirlerinden açık ve seçik bir biçimde ayırdetme yeteneğinin yitirilişini İnsan davranışı açısından ele aldığımızda, aletlerin belli bir nihaî-amaç ürün[ün üretimi] için kullanılmak amacıyla özgürce tanziminin yerini; birliğin, [yani] bizzat çalışmanın kendisinin birleştirici bir güç olarak davrandığı [o] hareketin aldığını söylemek mümkündür. En iyi sonucu almak için performansın ritmik ayarını gerektiren iş değil, emektir; [zira] çok sayıda işçinin oluşturduğu takımlar gözönüne alındığında, bütün bireysel hareketler arasında

ritmik olarak düzenlenmiş bir eşgüdüme gerek vardır.[8] Bu [ritmik] hareket esnasında aletler araç olma özelliklerini yitirirler ve insan ile kullandığı gereçler arasındaki o kesin ayrım, insanın amacıyla birlikte, bulanık bir hal almaya başlar. Emek sürecine ve çalışma halinde yapılan bütün iş süreçlerine egemen olan, insanın mesaisinin bir hedef gözetmekte oluşu

---

8 Karl Bucher'in 1897 tarihli ritmik çalışma şarkılarından oluşturduğu tanınmış derlemesini (*Arbeit und Rhythmus* [6. baskı; 1924]) daha bilimsel nitelikli devasa bir literatür takip etmiştir. Bu incelemeler arasında en iyilerinden birinde iş-çi şarkıları diye bir şey olmayıp sadece çalışma şarkılarının olduğu ileri sürülmektedir. Zanaatkârların şarkıları toplumsaldır; işten sonra söylenirler. Elbette işin "doğal" bir ritminin olmadığı bir gerçektir. Makinaların emekçiye dayattığı "yapay" ritim konusundaki şikâyetler bir yana, her çalışma işleminin yapısında varolan "doğal" ritim ile makinaların ritmi arasındaki bariz benzerliğe zaman zaman dikkat çekildiği olur. Tersine, başka tekrarlı çalışmalarda olduğu gibi makinanın yeknesak işleyişinden de aynı hazzı alıyormuş gibi görünen emekçiler arasında bu türden şikâyetlere nadiren rastlanmakta oluşu manidar bir durumdur. (Örneğin bakınız Georges Friedmann, *Où va le travail human?*, [2. baskı, 1953], s. 233 ve Hendrik de Man, *age.*, s. 213). Bu durum, Ford fabrikalarında bu yüzyılın başında yapılan araştırmaları da doğrulamaktadır. "Ritmik çalışma[nın] büyük ölçüde ulvevî bir çalışma" (*vergeistigt*) olduğuna inanan Karl Bücher şöyle demektedir; "Yıpratıcı olanlar, sadece, ritmik bir tarzda düzenlenemeyen yeknesak işlerdir." (age., s. 443). Zira, makinanın çalışma hızı "doğal", kendiliğinden çalışmanın hızından çok daha yüksek ve daha tekrarlı olmakla beraber, makinalı çalışmayı işten ziyade sanayi öncesi emeğe yaklaştıran ritmik performans olgusudur. Örneğin Hendrik de Man "Kitaplarda... methedilen bu dünyanın, zanaatkârlığın yaratıcı imalâtı olmaktan ziyade, basit, adi angarya [olduğunun]" çok iyi farkındaydı. (*age.*, s. 244).

Bütün bu teoriler, bizzat emekçilerin tekrarlı çalışma yönündeki tercihlerine tamamıyla farklı bir neden göstermeleri karşısında, oldukça şüpheli bir konuma düşmüşlerdir. İşçiler böyle bir çalışmayı mekanik olduğu ve dikkat gerektirmediği için tercih etmektedirler; öyle ki işi yaparken başka şeyler düşünebilmektedirler (Berlinli işçilerin söylediği gibi "ruhen oradan uzaklaşabilmektedirler" [geistig Wegtreten]. Bakın Thielicke ve Pentzlin, *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung* [1954], s. 95 ve devamında; Max Planck, *İşçi Psikolojisi Merkezi*'nin bir araştırmasına göre işçilerin yüzde 90'a yakınının yeknesak görevleri yeğledikleri anlatılmaktadır). Bu durum, tam da ilk Hıristiyanlığın, pek az dikkat gerektirdiğinden başka meslek ve uğraşılara nazaran tefekkürü muhtemelen daha az akamete uğratacak olan el emeğinin meziyetlerine ilişkin övgüleri ile de çakıştığından, çok daha dikkat çekicidir. (Bakın Etienne Delaruelle "Le travail dans les regles monastiques occidentales du 4e au 9e siecle", *Journal de psychologie normale et pathologique*, Cilt XLI, Sayı 1 [1948]).

ya da istediği ürün değil, emekçiye dayatılan sürecin kendi hareketi ve ritmidir. Emek gereçleri, beden ile alet aynı tekrar hareketiyle salınıncaya kadar, yani bütün gereçleriyle *animal laborans*'ın performansı açısından biçilmiş kaftan olan makinaların kullanımı sırasında gereçlerin hareketinin bedensel hareketlerce belirleniyor olmasının yerini, makinanın hareketinin beden hareketlerini pekiştirdiği bir boyuta varıncaya kadar, bu ritmin içine çekilirler. Hiçbir şey, kendisi de aynı şekilde yaşam sürecinin ve onun doğal mekanizmasının otomatik olarak sürgit ritmine karşılık gelen emek sürecinin ritminden daha kolay ve daha az yapay olarak makinalaştırılamaz. *Animal laborans*'ın, bir dünya kurmak için değil kendi yaşam sürecinin gerektirdiği çalışmayı kolaylaştırmak ve hafifletmek için alet ve araç kullandığı kesin olduğundan, Sanayi Devrimi'nden itibaren kelimenin tam anlamıyla bir makinalar dünyasında yaşamaktadır ve emeğin kurtuluşu, neredeyse bütün el aletlerinin yerine, insanî emek gücünü şu ya da bu biçimde doğal kuvvetlerin üstün gücüyle ikame eden makinaları geçirmiştir.

Anlaşılan o ki, [el/zanaatkâr] aletleri ile makinalar arasındaki keskin farklılığın en sağlam kanıtı, insanın mı makinaya "uyması" gerektiği yoksa mikanaların mı insanın "doğası"na uyacağı hakkındaki bitip tükenmez tartışmalardır. İlk bölümde böyle bir tartışmanın neden kısır olacağına dair asıl nedeni belirtmiştik: Eğer insanlık durumu, verili bulunmuş ya da insan yapımı her şeyin dolaysız bir biçimde insanın ilerideki varlığının bir koşulu durumuna gelmesi anlamında koşullu bir varlık olarak insan varlığından ibaretse, o zaman insan kendini, [daha] onları tasarlamış olduğu anda makinalardan oluşma bir çevreye "uydurmuş" demektir. Şimdiye kadarki bütün çağlarda [varolan] aletler ve gereçler bizim varlığımızın değiştirilemez bir koşulu halini almışlardır. O nedenle bizim bakış açımızdan tartışmanın odak noktası, uyma/uydurma

ile ilgili bu sorunun ortaya atılmasının hiçbir biçimde mümkün olamayacağı gerçeğinde yatmaktadır. İnsanın kendini kullanmakta olduğu alatlere uydurmuş olduğundan ya da belli bir intibak biçimine ihtiyaç duyduğundan şüphe yoktur; kendini ellerine uydurmuş olması halinde de durum budur. Makinaların durumu ise tamamıyla farklıdır. İş sürecinin her anında elin hizmetinde kalan iş-çilik aletlerinden farklı olarak makinalar, emekçinin kendilerine hizmet etmesini, gövdesinin doğal ritmi[8] makinaların hareketine uydurmasını isterler. Bu kesinlikle insanların insan olarak makinalarına uydukları ya da makinaların hizmetkârı haline geldiklerini göstermez; ama, iş makinalarda yapıldığından, mekanik sürecin insan bedeninin ritminin yerini aldığı anlamına gelir. En rafine alet bile, ele yön vermekten ya da onun yerini almaktan âciz, bir hizmetkâr olarak kalırken, en ilkel makina bile bedenin çalışmasına yön verir ve nihayet onun yerini alır.

Tarihsel gelişmelerde sıkça rastlanılan bir durumdur bu; sanki teknolojinin fiilî doğurgusu yani alet ve gereçlerin yerini makinanın alması olgusu, yalnızca en son evrede, otomasyonun zuhuruyla açığa çıkmış gibidir. Amaçlarımız bakımından, modern çağın başlangıcından itibaren modern teknolojinin gelişiminin başlıca evrelerini kısa da olsa hatırlamakta yarar olabilir. Sanayi Devrimi'ne yolaçan buhar makinasının icat edildiği ilk evreye niteliğini kazandıran şey, hâlâ doğal süreçlerin insanî amaçlar bakımından taklit edilmeleri ile, su ve rüzgâr gücünün eski kullanmından ilke olarak farklı olmayan [bir biçimde] doğal güçlerden yararlanılmasıydı. Buhar makinasının ilkesi yeni değildi; yeni olan kömürün keşfi ve makinalarda yakıt olarak kullanılmasıydı.[9] Bu ilk evredeki

---

9 Sanayi Devrimi'nin önemli maddî kazançlarından biri de ormanların yokolması ile odunun yerine kömürün keşfedilmesi olmuştur. R.H. Barrow'un (*Slavery in the Roman Empire* [1928] içinde) "Antik dünyanın ekonomik tarihiyle ilgili

makinalı aletler bilinen doğal sürelerin taklit edilmesine dayanmakta ve insan elinin doğal etkinliklerini çok daha yararlı bir duruma getirmekteydiler. Ama bugün bize, "kaçınılması gereken en büyük tuzağın, tasarımdaki amacın, operatör ya da emekçinin el hareketlerini yeniden üretmek" olduğu varsayımında yattığı söylenmektedir.[10]

İkinci evreyi karakterize eden ise elektriğin kullanılmasıdır. Aslında elektrik, teknolojik gelişmenin bugünkü evresini de belirlemeyi sürdürmektedir. Bu evreyi eski sanat ve zanaatların bir devamı olarak ya da onların devasa boyutlara varmaları şeklinde açıklamak mümkün değildir ve her aracın önceden belirlenmiş bir amaca ulaşmanın aracı olarak anlam taşıdığı *homo faber*'in kategorileri artık bu dünya için geçerli değildir. Çünkü bu noktada doğanın bize verdiği, bizim de doğal süreçleri ortadan kaldırarak ya da taklit ederek veya müdahale ederek [alıkoyduğumuz] malzemeleri kullanmaktayız. Bu evrelerin hepsinde de doğayı, kendi dünyasal amaçlarımız için değiştirdik, doğallığından çıkardık; öyle ki insanî dünya ya da insan eseri [dünya] ile doğa birbirlerinden ayrı iki kendilik halini almışlardır. Bugün, tabir-i caizse "yaratmaya", yani bizsiz asla varolamayacak olan doğal süreçlerimizin zincirini kırmaya başladık; insan eseri [dünyayı] doğanın temel güçlerine karşı, onları insan eseri olan dünyanın mümkün olduğunca dışında tutmak üzere siperlerle özenle tahkim etmek yerine, bu kuvvetleri, temel güçleriyle birlikte bizzat [insanın eseri olan] dünyaya kanalize ettik. Sonuç, imalat kavramında hakikî bir devrimin yaşanması oldu; şimdiye dek hep "bir dizi ayrı

---

incelemelerde, sanayinin belli bir noktaya kadar geliştikten sonra neden umulan gelişmeyi gösteremediği sorusuna" verdiği yanıt son derece ilgi çekicidir ve doğrusu bu bakımdan ikna edicidir de. Barrow, "makinanın sanayiye uygulanmasını engelleyen" tek etkeni, "iyi ve ucuz yakıtın olmayışı... yakınlarda kömür bakımından zengin yatakların bulunmayışı" olarak açıklamaktadır (s. 123).

10 John Diebold, *Automation; the Advent of the Auutomatic* Factory (1952), s. 67.

basamaktan" oluşan imalât süreci, "devamlılık arzeden bir süreç", taşıyıcı bant ve montaj hattından mürekkep bir süreç haline geldi.[11]

Bu gelişmenin en son evresi, aslında "makinalaşma tarihinin tümünü aydınlatan" otamasyondur.[12] Atom çağı ve nükleer yeniliklere dayalı bir teknoloji sonunu hızla getirse bile, modern gelişmenin sonul noktası olmayı sürdüreceği kesindir. Nükleer teknolojinin ilk araçları olan muhtelif türlerdeki atom bombalarından cüz'i bir miktarın -çok fazlasına gerek yok-

---

11 *Age.*, s. 69.

12 Friedmann, *Problemes humains du mechanisme industriel*, s. 168. Aslında bu, Diebold'un kitabında varılan en bariz sonuçtur: "Montaj hattı, imalatın devamlı bir süreç olarak anlaşılmasının" bir sonucudur ve buna, otomasyonun da, montaj hattının makinalaşmasının bir sonucu olduğu eklenebilir. Otomasyon, sanayileşmenin başlangıç evresinde serbest kalan insanî emek gücüne, serbest kalan beyin gücünü ekler; zira "şimdi insanî bir yoldan yapılan izleme ve denetleme görevleri [artık] makinalar tarafından yapılacaktır" (*age.*, s. 140). Her ikisiyle de serbest kalan, iş değil emektir. Çalışma ortamındaki neredeyse her failin "insanî ve psikolojik değerler"ini (s. 164) umutsuzca korumaya çalıştığı -Diebold ile başkalarının, belki de tümüyle otomatikleştirilmesi mümkün olamayacak parça başı işin, yeni bir nesnenin imalatı ve üretimiyle aynı keyfi verebileceğine kuvvetle inanmalarında olduğu gibi, zaman zaman irade dışı ironik bir yanı da olan- "kendine saygılı zanaatkâr" ya da iş-çinin basit bir nedenden ötürü bu manzarada yeri yoktur; çünkü daha otomasyon kimsenin aklında bile yokken fabrikadan tasfiye olmuşlardır. Fabrikadaki işçiler her zaman için emekçidirler ve özsaygı duymaları için mükemmel nedenleri olsa bile, bu nedenlerin yaptıkları işten kaynaklanamayacağı kesindir. Olsa olsa, şimdiye dek "insan ilişkileri"nin ve "beraber çalışan işçilerin birbirlerine duydukları" saygının, işe olan ilgi ile zanaatkârlığın verdiği doyumun yerini tutabileceğine gerçekten inanmış emek teorisyenlerinin kendilerine sunduğu öz-saygı ile [yeni bir nesnenin üretiminden kaynaklanan] keyfin yerine konulan toplumsal ikameleri kabul etmeyecekleri umulabilir (s. 164). Her şey bir yana otomasyonun en azından "emeğin insaniliği"nin ne büyük bir saçmalık olduğunu göstermek gibi bir yararı olmalıydı; "humanizm"in sözel ve tarihsel anlamı gözönüne alındığında, tam da bu "emeğin insaniliği" ifadesinin kendi içinde çelişkili olduğu açıktır ("insan ilişkileri"ne duyulan güncel rağbete yönelik mükemmel bir eleştiri için bakın Daniel Bell, *Work and Its Discontents* [1956], bölüm 5 ve R.P. Genelli, *"Facteur humain ou facteur social du travail". Revue française du travail*, cilt VII, Nos 1-3 [Ocak-Mart, 1952]; burada aynı zamanda "çalışmanın hazzı"na ilişkin "dehşetengiz yanılsama"ya yönelik son derece kararlı bir reddiye de yeralmaktadır).

yeryüzündeki bütün organik yaşamı yokedebilecek olması, ortaya çıkabilecek böyle bir değişmenin olağanüstü boyutu hakkında fikir vermektedir sanırım. Artık buradaki sorun zinciri kırmak ve temel doğa süreçlerin gemini çözmek değil, sadece yeryüzünün dışında, evrende ortaya çıkabilecek türden enerji ve kuvvetlerle bu kez yeryüzünde ve gündelik yaşam içinde halleşmekle ilgilidir; bu zaten yapılmaktadır ama nükleer fizikçilerin araştırma laboratuvarlarında.[13] Şayet günümüz teknolojisi, doğal güçlerin insan eseri dünyaya dahil edilmeleri anlamına geliyorsa, geleceğin teknolojisi de olsa olsa çevremizdeki kosmosun evrensel güçlerinin yeryüzünün doğasına sokulması demek olacaktır. Geleceğin teknolojilerinin, dünyamızın başlangıcından beridir bildiğimiz şekliyle doğanın hanesini, günümüz teknolojisinin insan eseri [dünyanın] dünyevîliğini değiştirdiği düzeyde mi yoksa daha da mı fazla dönüştüreceğini ise zaman gösterecektir.

Doğal kuvvetlerin insanî dünyaya dahil edilmeleri tam da dünyanın amaçsallığını, yani nesnelerin, alet ve araçların onlar için tasarlandığı birtakım amaçlar bulunduğu gerçeğini yoketmiştir. Bütün doğal süreçlerin özelliği, insanın yardımı olmaksızın varlığa gelmiş olmalarındadır ve bunlar "yapılmamış"; her ne iseler kendi başlarına olmuş şeyler [olmaları bakımından] doğaldırlar. (İster doğmuş olmak anlamına gelen Latince *nasci* kökünden türeyen, isterse kendi başına zuhur etmek, ortaya çıkmak anlamına gelen ve *phyein*den gelen Yunanca *physis* köküne götürelim, bizim "doğa" kelimemizin

---

13 Günther Anders, atom bombası üzerine ilgi çekici bir yazısında (*Die Anti-quiertheit des Menschen* [1956]), artık yeni bombaların patlatılmasını gerektiren nükleer deneyler için "deney" teriminin geçerli olamayacağını inandırıcı bir biçimde ortaya koymaktadır. Çünkü deneylerde, deneyin yapıldığı mekân, çevresindeki dünyadan tamamıyla tecrit edilmiş ve kesin olarak sınırlandırılmıştır. [Oysa] bombaların, "yerküreyi kendi laboratuvarları haline çevirecek" boyutta devasa etkileri vardır (s. 260).

otantik anlamı da budur). Adım adım gerçekleştirilmesi gereken ve bu yüzden imalat sürecinin imal edilmiş şeyin varlığından tümüyle ayrı olduğu insan elinden çıkma ürünlerden farklı olarak, doğal şeylerin varlığı, varlığa geliş süreçlerinden ayrı değil bir ölçüde aynıdır; tohum zaten ağaç *olmayı* içerir, onu varlığa getirecek olan büyüme süreci durursa ağacın varlığı da durur. Bu süreçlere iradî bir başlangıç ve tanımlı bir amacı olan insanî amaçlar bağlamından yaklaşırsak, otomatizm özelliğine bürüneceklerdir. [Çünkü] Bizler, kendi başına hareket eden, o nedenle iradî ve amaçlı müdahalenin menzili dışında kalan bütün hareketleri otamatik olarak nitelendiririz. Otomasyonun yolunu açtığı üretim tarzında, ürünün (sadece amaca varmanın aracı olan) işlem karşısındaki önceliğinin yanısıra işlem ile ürün arasındaki ayrım da artık anlamlı olmaktan çıkarak, gereksizleşir.[14] *Homo faber* ile onun dünyasının kategorileri doğa ve doğal evren için ne kadar geçerliyse, burada da o kadar geçerlidir. Geçerken belirtilmelidir ki otomasyonun modern yandaşlarının adet olduğu üzere mekanik doğa görüşüne ve *homo faber*'in en tek yanlı ve dar kafalı iş yönelimi vasfını yansıtan 18. yüzyılın pratik yararcılığına kararlı karşı çıkışlarının nedeni budur.

Bütün bir teknoloji sorunu, yani makinanın gelişiyle birlikte yaşam ile dünyanın uğradığı dönüşüm üzerine tartışma, her şeyi bir yana bırakıp makinaların insanlara yarar mı yoksa zarar mı verdikleri meselesine yoğunlaşarak, garip bir şekilde mecrasından sapmıştır. Burada şöyle bir varsayımda bulunulmaktadır: Her alet ve araç özünde insan yaşamını kolaylaştırmak ve insan emeğini daha az meşakkatli kılmak üzere tasarlanmıştır. Araçsallıkları bilhassa antropolojik bakımdan anlaşılmaktadır. Oysa aletlerin ve gereçlerin araçsallıkları, üretmek amacıyla tasarlandıkları nesneyle çok daha yakından

---

14 Dichold, *age.*, s.b 59-60

ilgilidir ve saf "insanî değerleri", *animal laborans*'ın onlardan sağladığı yarar ile sınırlıdır. Başka bir deyişle alet-yapan, *homo faber*, aletleri ve araçları -en azından aslî olarak- insanın yaşam sürecine yardımcı olmaları için değil bir dünya kurmak üzere icat etmiştir. Buradaki sorun makinalarımızın kölesi mi yoksa efendisi mi olduğumuz değil, makinaların hâlâ dünyaya ve dünyadaki şeylere hizmet edip etmediği ya da tersine onların ve otomatik hareketlerinin dünyayı ve şeyleri yönetmeye, hatta yoketmeye başlayıp başlamadığıdır.

Kesin olan bir şey var: İmalâtın sürgit otomatik akışının sadece "insan beyninin yönlendiriciliğindeki el azamî verimlilik kaynağıdır" gibi "yersiz bir varsayım"la değil[15] ama çok daha önemlisi, çevremizdeki dünyada bulunan şeyler insan tasarımına bağlı olmalı ve ya yararlılık ya da güzellik gibi insanî ölçütlere uygun olarak yapılmalıdır, varsayımıyla da ilgilidir. Dünyanın ölçütleri olan yararlılık ve güzelliğin yerine, hâlâ belli bazı "temel işlevleri" karşılayan ama biçimi esas olarak makinanın çalışma şekline göre belirlenmiş ürünler tasarlar hale geldik. Elbette "temel işlevler", insan cinsinin yaşam sürecinin işlevleridirler, çünkü temelden zorunlu başka bir işlev yoktur. Ama ürünün kendisinin -sadece belli bir ürünün çeşitleri olarak değil, "yeni bir ürün şeklinde toptan bir değişiklik" bile- tamamen makinanın [çalışma] kapasitesine bağlı olacaktır.[16] Makinaların belli nesnelerin üretimine göre tasarlanması yerine, nesnelerin makinanın çalışma kapasitesine göre tasarlanıyor olması aslında, bu kategori hâlâ bir anlam taşıyorsa eğer, amaç-araç kategorisinin tamamen tersine dönmesi demektir. Ama en genel amacın, yani insangücünün (genellikle makinalarla yorulan) serbest kalışının bile, "verimlilikteki şaşırtıcı artışlar"la[17]

---

15 *Age.*, s. 67

16 *Age.*, s. 38-45

17 *Age.*, s. 110 ve 157.

karşılaştırıldığında yetersiz ve potansiyel [verimlilik] artışı açısından da sınırlayıcı, ikincil ve eskimiş bir amaç olduğu düşünülmektedir. Meselelerin bugünkü halinde nasıl ki doğaya tohum mu ağaçtan çıktı ağaç mı tohumdan diye sormak saçmaysa, makinalar dünyasını da amaç-araç kategorisine göre tarif etmek anlamsız bir hale gelmiştir. Aynı mantıkla, her ne kadar dünyayı, insan eseri olma sıfatıyla bu dünyayı pekala yok edebilecek olmakla birlikte doğanın sonu asla gelmeyen süreçlerini insanî dünyaya durmaksızın kanalize etme sürecinin insan türünü, insanlar yeryüzünde kendi eserleri olan evlerini kurmadan, dolayısıyla doğa ile kendileri arasında bir engel dikmeden önce bizzat doğanın sebep olduğu yaşamın zaruriyetlerine gark etmesi son derece mümkündür. İnsan eseri [dünyanın], ölümlülere kendi hayatlarından çok daha kalıcı ve istikrarlı bir ikâmet yeri sunmak gibi en önemli görevini karşılamaktan uzak olan makinalar dünyası, bu sözde dünya, çalışanlar toplumu için gerçek bir dünyanın yerini tutar oldu. Bu kesintisiz çalışma süreci içinde bu makinalar dünyası, araç ve gereçlerin, modern çağın ilk makinalarının çok bariz bir surette sahip oldukları bağımsız dünyevî karakteri bile yitirirler. Beslendiği doğal süreçler onu giderek biyolojik süreçle irtibatlandırır, öyle ki bir zamanlar özgürce kullandığımız aygıtlar, "kabuk nasıl kaplumbağanın gövdesine ait bir şeyse, aynı öyle, insan bedenine ait kabuklarmış" gibi görünmeye başlar. Bu gelişme açısından bakıldığında gerçekten de teknoloji artık "insanın maddî gücü artırmaya hasrettiği bilinçli mesaisinin ürünü gibi değil, daha çok, insanın [dışsal] çevresinin giderek artan bir boyutta insan organizmasının fıtrî yapılarınca oluşturulduğu, insanlığın biyolojik gelişimi gibi görünür".[18]

---

18 Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik* (1955), s. 14-15.

21

ARAÇSALLIK VE *HOMO FABER*

Homo faber'in araçsallığın en temel insanî deneyiminden doğan araç ve gereçleri, bütün iş ve imalatı belirler. Amacın aracı haklı göstermesi gerçekten de burada doğrudur; dahası amaç, araçları sunar ve onları örgütler. Amaç, tıpkı odunun ağacın katlini, masanın da odunun tahribatını haklı göstermesi gibi, malzeme temini için doğaya reva görülen şiddeti haklılaştırır. Araçlar, nihaî/amaç ürün bakımından tasarlanır, gereçler icat olunur; bizatihi iş sürecini örgütleyen, hangi uzmanlara ihtiyaç duyulduğuna, işbirliğinin boyutuna, yardımcıların sayısına vs. karar veren, yine bu aynı nihaî/amaç üründür. İş süreci esnasında her şey, arzulanan amaç/ürün bakımından taşıdığı yararlılığa ve uygunluğa göre değerlendirilir, başka bir şeye göre değil.

Aynı amaç-araç ölçütleri ürünün kendisi için de geçerlidir.

Her ne kadar amaç, onlar aracılığıyla üretildiği araçlar bakımından bir amaç olsa da ve imalat sürecinin hedefini oluştursa da, en azından kullanım nesnesi haline gelmediği sürece asla kendinde bir amaç olamaz. Dülgerliğin amacını oluşturan iskemle, yararlılığını ancak, ister süreselliği konforlu bir hayat için bir araç olarak kullanılmasına imkân veren bir şey isterse bir mübadele aracı olsun, yeniden bir araç haline gelmek suretiyle gösterebilir. Her imalat faaliyetinde içkin olarak bulunan yarar ölçütü açısından sorun, üzerinde yükseldiği amaç-araç arasındaki ilişkinin, her amacın başka bir bağlamda yeniden bir araç olarak hizmet görebileceği bir zincire benzeyişinden ileri gelir. Başka bir deyişle, tamamen faydacı bir dünyada bütün amaçlar çok kısa bir ömüre sahiptir ve daha ileri amaçlar için birer araç haline dönüşürler.[19]

Mükemmel bir *homo faber* felsefesi olan faydacılığın bütün tutarlı türlerinde varolan bu karışıklığın teorik teşhisi, "...için" ile "...uğrunda"yı birbirinden ayırdetmek suretiyle lingüistik olarak ifade ettiğimiz yarar ile anlamlılık arasındaki farkı anlamaktaki fıtrî bir yeteneksizliktir. Bu anlamda bir zanaatkârlar toplumunun her zerresine nüfuz etmiş olan faydalılık idali -emekçiler toplumunda konfor ideali ya da ticarî toplumlarda hakîm olan edinim ideali gibi-, fiilen artık bir yarar değil bir anlam meselesidir. *Homo faber* her şeyi genelde "..uğrunda" açısından değerlendirir ama her şeyi "...için" yapar. Öteki toplumların idealleri gibi faydalılık idealinin kendi de, artık başkaca bir şey için gerekli bir ideal şeklinde kavranamaz; kendi kullanım faydasına dair soruyu (soruları) cevapsız bırakır. Bir zamanlar Lessing'in zamanının yararcı filozoflarına yönelttiği sorunun bir cevabı olmadığı çok açıktır: "Peki,

---

19 Amaç-araç zincirinin sonsuzluğu (*"Zweckprogressus in infinitum)* ve bu zincirin yapısında varolan anlam tahribatıyla ilgili olarak karşılaştırın Nietzsche, Aph.666 *Wille zur Macht.*

faydanın faydası nedir?". Yararcılığın karışıklığı, amaç-araç kategorisini yani yararın kendisini haklılaştırabilecek belli bir ilkeye hiçbir zaman ulaşamadan, bitip tükenmeyen bir amaç-araç zincirine saplanmış olmasından ileri gelir. "...İçin", "...uğrunda"nın içeriğine dönüşür; başka bir deyişle anlam olarak tesis edilen yarar, anlamsızlığa yolaçar.

Amaç-araç kategorisi içinde ve bütün bir nesneler ve yarar dünyasına egemen olan araçsallığın deneyimleri içinde kalarak, şu ya da bu şeyin "kendinde bir amaç olduğunu" beyan etmek haricinde, bu amaç-araç zincirine son vermenin ve bütün amaçların yeniden araç olarak kullanılmalarına mani olmanın bir yolu yoktur. Her şeyin belli bir faydasının bulunması yani kendini başka bir şeye erişmenin bir aracı olarak koyması gereği, *homo faber*'in dünyasında, anlamın kendisi olarak, sadece bir amaç olarak, fiilen ya bütün amaçlar için geçerli bir totoloji ya da kendinde bir çelişki olan "kendinde bir amaç" olarak görünebilir. Çünkü bir amaç bir kere ulaşıldığında amaç olmaktan çıkar ve araçların tayinini yönlendirme ve haklı kılma, araçları örgütleme ve üretme melekesini yitirir. Şimdi nesneler arasında bir nesne haline gelmiş, yani *homo faber*'in aralarından amaçlarını sürmek için araç olarak özgürce seçtiği, verili olanın devasa donanımına dahil olmuştur. Anlam ise tersine erişilse de erişilmese de ya da daha doğrusu insan onu bulsa veya elinden kaçırsa da, kalıcılığını sürmek ve niteliğinden hiçbir şey kaybetmemek durumundadır. Bir imalatçıdan başkaca bir şey olmadığı ve doğrudan işinden kaynaklanan amaç ve araçlardan başkaca hiçbir koşula göre düşünmediği ölçüde *Homo faber*, tam da, *animal laborans*'ın araçsallığı anlamaktan âciz olması gibi, anlamı anlamaktan âcizdir. Ve nasıl ki *homo faber*'in dünyayı kurmakta faydalandığı araç gereçler *animal laborans* için bizatihî bir dünya haline gelmişse, aynı şekilde, fiilen *homo faber*'in eriminin ötesinde bulunan bu dünyanın anlamlılığı da, onun için paradoksal bir "kendinde amaç" haline gelir.

Bütün tamlığı ve eksiksizliğiyle yararcı felsefelerde mevcut bulunan bu anlamsızlık ikileminden kurtulmanın tek çıkar yolu, yararlı şeylerin nesnel dünyalarından uzaklaşarak bizatihi faydanın öznelliğine geri dönmekten geçer. Yarar, yarar olma sıfatıyla sadece, bizatihî kullanıcının yani insanın bitip tükenmeyen bu amaç-araç zincirine son veren nihaî amaç haline geldiği, tümüyle antroposentrik [insan merkezli] bir dünyada anlamlılığın itibarına nail olabilir. Ancak trajedi şuradadır ki *homo faber* kendi etkinliğini yerine getiriyormuş göründüğü anda aklı ile ellerinin nihaî/amaç ürünü olan şeyler dünyasını değersizleştirmeye başlar; şayet faydalanan/kullanan kimliğindeki insan en yüksek amaçsa, "her şeyin ölçütü" ise, o zaman *homo faber*'in işine dayanağını veren doğa neredeyse salt "değersiz bir malzeme" gibi muamele görmekle kalmaz ama "değerli" şeylerin kendileri de kendi aslî "değer"lerini yitirerek salt araçlar haline gelirler.

Homo faber'in insan-merkezci yararcılığı en gelişkin ifadesini, Kant'ın "insan asla amaç için araç haline gelmemelidir, her insan varlığı kendinde bir amaçtır" formülünde bulmuştur. Daha önce de (örneğin Locke'un bir insanın bir başkasının bedenini sahip olmasına ya da onun bedenî kudretini kullanmasına göz yumulamayacağı üzerine vurgusunda olduğu gibi) amaç-araç terimleriyle nitelenen dizginsiz ve rehbersiz bir düşüncenin siyasal alanda zorunlu olarak yolaçacağı kötü sonuçlara dair bir bilincin izlerine rastlasak da; modern çağın ilk evrelerindeki felsefe, *homo faber*'in toplumun ölçütlerini sağladığı yerlerde karşımıza çıkan sağduyu yavanlıklarından kendini tümüyle sadece Kant'da kurtarabilmiştir. Elbette Kant'ın kendi zamanındaki yararcılığın akidelerini formüle ederken ya da kavramsallaştırırken güttüğü amaç bu değildi; tersine o her şeyden evvel amaç-araç kategorisine lâyık olduğu yeri vermek ve onun siyasî eylem alanında kullanılmasına mani olmak istiyordu. Ne var ki Kant'ın bu formülünün, en

az insanın sadece "kullanım/fayda amaçlı" olmayan nesneler yani "çıkarsız haz aldığımız"ı söylediği sanat eserleri karşısındaki tutumuna dair diğer ünlü ve aynı zamanda paradoksal yorumu kadar, köklerini zamanının yararcı düşüncesinden aldığı su götürmez bir gerçektir.[20] Çünkü Kant için bu işlemle insanı "yüce bir amaç" olarak kurma imkânı, [ancak] eğer "doğanın bütünü bu [işleme] tabi tutabilirse"[21] yani her ikisini de bağımsız anlamlarından soyarak doğayı ve dünyayı salt araçlar düzeyine indirebilirse doğabilir. Hatta Kant paradoksal "kendinde amaç"a başvurmasaydı sözkonusu karmaşayı çözemez, *homo faber*'in anlam sorunundaki körlüğünü aydınlatamazdı; bu karışıklık şurada yatmaktadır: Sadece imalat araçsallık vasfıyla bir dünya kurmaya muktedirken, eğer varlığa gelişini sağlayan ölçütlerin tesisinden sonra da [dünyaya] egemen olmasına izin verilirse, bu aynı dünya, kullanılan malzeme kadar değersiz, salt başka amaçlar için bir araç haline gelir.

Homo faber olduğu oranda insan araçsallaştırır ve bu araçsallaştırış her şeyin araç düzeyine düşürüldüğü, içkin ve bağımsız değerini yitirdiği anlamına gelir; öyle ki neticede sadece imalat nesneleri değil ama aynı zamanda insanın yardımı olmadan varlığa geldikleri ve insanî dünyadan bağımsız bir varoluşa sahip oldukları kesin olan "doğanın bütün güçleri ile genelde yeryüzü" de, işten doğan şeyleşmeyi taşımadıkları için değer"lerini yitirirler.[22] Klasik dönemlerinde Yunanlıların, insanların araçlarıyla iş gördükleri ve bir şeyi kendi uğrunda değil başka bir şey üretmek için yaptıkları bütün

---

20 Kant'ın kullandığı terim, "hiçbir çıkar olmadan bir haz duygusu"dur. (*Kritik der Urteilskraft* [yayına hazırlayan Cassirer], V, 272).

21 *Age.*, s. 515.

22 "Şelâle, tıpkı genel olarak toprak gibi, tümüyle doğanın gücü gibi, bir değere sahip değildir; çünkü orda nesnelleşmiş bir emeğin ifadesi yoktur." (*Das Kapital* [*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Cilt II, Zürich 1933], 698)

bir sanat ve zanaat alanına, yararlılık terimleriyle düşünme ve eylemenin vülgerliğini anlatan, belki en iyi "filisten"* kelimesiyle karşılanabilecek olan *banausic* demelerinin nedeni, *homo faber*'in dünyaya karşı takındığı bu tavırdan başka bir şey değildi. Eğer Yunanlı büyük heykeltraş ve mimarî ustalarının da bu hükümden nasiplerini aldıklarını düşünecek olursak bu küçümsemenin vahameti tüylerimizi diken diken etmeye devam edecektir.

Elbette burada sözkonusu olan bir amaca ulaşmak için araçların kullanılması sıfatıyla araçsallık değil daha ziyade kullanmın ve yararın, yaşam ve insanların dünyası açısından nihaî ölçütleri oluşturduğu imalat deneyiminin genelleştirilmesidir. İmalatta mevcut haliyle amaç ve araçlarla ilgili deneyim ürünün bitmesiyle ortadan kalkmayıp tersine ürünün bir nesne olarak hizmet göreceği yere kadar uzandığı için bu genelleşme *homo faber*'in etkinliğine içkin bir özelliktir. Bütün dünyanın ve yeryüzünün araçsallaşması, verili olan her şeyin bu sınırsız değer kaybı, her amacın bir araca dönüştüğü ve sadece insanın kendini bütün şeylerin tanrısı ve efendisi yapmak suretiyle durdurabildiği gittikçe büyüyen bu "anlamsızlık" süreci doğrudan imalat sürecinden doğmaz; zira nasıl ki Kant'ın siyasî felsefesinde insan kendinde bir amaçtır, aynı şekilde imalat açısından bakıldığında da bitmiş ürün kendinde bir amaç,

---

(*) "Bir politik devrimciden farklı olarak sanatçının topluma yönelttiği itham, epeyce erken bir tarihte, 18. yy. başlarında, sonraki nesillerce de sürekli tekrarlanan ve yeniden yorumlanan tek bir kelimede özetlendi. Bu "filistenism" kelimesiydi. Özgül anlamından bir parça daha eskiye dayanan kökeninin pek fazla bir önemi yok; ilk kez Alman öğrenci muhitlerinde üniversiteler ile kent halkını birbirinden ayırmak için kullanıldı. Zaten İncil'de de, her an ellerine düşülebilecek sayısal olarak üstün bir düşmanı ifade etmek amacıyla kullanılmaktaydı. 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 sanatta olduğu gibi yararsız nesne ve işlere değer vermeyen bir zihniyeti ifade etmekteydi." (H. Arendt, *Past and Future*, s. 201) - ç.n.

mevcudiyeti kendine ait olan bağımsız, daimi bir kendiliktir. Bitmiş ürün, sadece imalatta esasen kullanım nesneleri üretiyor olması ölçüsünde yeniden bir araç haline gelir ve yaşam süreci şeylere el koyup onları kendi hedefleri için kullanıyor olduğu ölçüde, imalatın üretkenliği ve sınırsız arasallığı mevcut her şeyin sınırsız araçsallaştırılmasına dönüşür.

Yunanlıların, *ikin* insan-merkezciliği yüzünden dünyanın ve doğanın bu değer kaybına -insan en yüksek varlıktır ve başka her şey insanî yaşamın zaruriyetlerine konudur, [şeklindeki] "saçma yargı" (Aristo)-, sâfi vülgerliği* yüzünden tutarlı yararcılığa takındıkları horlayıcı tutumdan aşağı kalır yanı olmayan bir ürpertiyle baktıkları son derece açıktır. Yunanlıların en yüksek insanî potansiyeli [kuvveyi] *homo faber*'de bulmanın yaratacağı sonuçların ne ölçüde farkında olduklarının belki de en iyi örneğini, Platon'un Protagoras'a ve onun görünüşte apaçık olan "insan bütün faydalı şeylerin (*chremata*), olanların mevcudiyetinin, olmayanların da nâmevcudluğunun ölçütüdür" önermesine karşı ileri sürdüğü ünlü savı oluşturmaktadır.[23] (Protagoras gelenek ve standart çevirilerin aksine "İnsan her şeyin ölçütüdür" dememiştir). Meselenin mihenk noktası, Platon'un, şayet insan kullanım amaçlı bütün şeylerin ölçütü yapılırsa, dünyayla rabıtası içinde insanın, konuşan ve eyleyen ya da düşünen değil kullanan

---

(*) Vülgerlik (*vulgarity*) *banausia*'nın vasfıdır, dolayısıyla Arendt burada *banausia*'yı sözkonusu etmektedir. Bkız. *Nicomachean Ethici*, İngilizceye çeviren J.A. Thomson, Penguen Yayınları, 1953.

23 *Theaetetus* 152 ve *Cratylus* 385E. Ünlü Antik deyişlere dair öteki alıntılarda olduğu bu örneklerde de Protagoras daima şöyle zikredilmiştir: *panton chrematon metron estin anthropos* [insan her şeyin ölçüsüdür] (bakın Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [4. baskı, 1922], fragman B1). *Chremata* kelimesi hiçbir suretle "bütün şeyler" anlamına gelmez aksine bilhassa insanlar tarafından kullanılan, insanların ihtiyaç duydukları ya da tasarruflarında bulunan şeyler demektir. Protagoras'a ait olduğu ileri sürülen, "insan her şeyin ölçüsüdür" ifadesi Yunancaya *anthropos metron panton* şeklinde çevrilebilir ve örneğin Heraklit'in *polemos pater panton* ("mücadele bütün her şeyin babasıdır") deyişine karşılık gelir.

ve araçlaştıran olacağını hemen görmüş olmasındadır. Ve herşeye amaç için araç -[örneğin] ağaca odun olarak- bakmak kullanan ve araçlaştıran insanın doğası gereği olduğundan, nihaî olarak bu, insanın sadece mevcudiyeti kendisine bağlı olan şeylerin değil, kelimenin tam anlamıyla varolan her şeyin ölçütü haline geldiği anlamını taşıyacaktır.

Bu Platonik yorumda, Protagoras aslında Kant'ın ilk habercisi gibi seslenir, zira şayet insan her şeyin ölçüsüyse o halde insan amaç-araç ilişkisi dışında kalan yegâne şey, başka her şeyi bir araç olarak kullanabilen yegâne kendinde amaçtır. Platon, kullanım nesneleri üretme ve doğadaki her şeye potansiyel birer kullanım nesnesiymiş gibi yaklaşma olasılıklarının, insanoğlunun istek ve yetenekleri kadar sınırsızlık arzettiğinin tamamen farkındaydı. *Homo faber*'in kıstaslarının, bu dünyanın meydana gelişine zorunlulukla hükmetmiş olmasının yanında bir de zaten meydana gelmiş bu dünyayı yönetmesine izin verilirse, o zaman *homo faber* nihaî olarak her şeyi kendine yontacak, varolan her şeyi kendisi için salt bir araç olarak mütalaa edecektir. Her şeyi sanki *chremata,* yani faydalı nasneler sınıfına dahilmiş gibi görecektir; öyle ki Platon'un örneğini izlersek, rüzgâr artık kendi halinde bir doğal kuvvet olarak anlaşılmayıp, münhasıran insanın hararet ya da serinlik ihtiyacına göre değerlendirilecektir -şüphesiz bu, nesnel olarak verilmiş bir şey olarak rüzgârın, insanî deneyimden dışlanması demek olur. Bu sonuçlardan ötürü, yaşamının sonunda bir kere daha *Laws*'da Protagoras'ın deyişini anan Platon, neredeyse paradoksal bir formülle karşılık verir ona; salt kullanım nesnelerinin ölçütü insan değil, tanrıdır -çünkü insan, ihtiyaç ve istidatları nedeniyle her şeyi kullanmak ister ve böylece her şeyi fıtratındaki kıymetinden yoksun bırakır.[24]

---

24 *Laws* 716D'de Protagoras'ın deyişi "insan [man]" (*anthropos*), "tanrı" (*ho theos*) kelimeleri hariç, metne bağlı kalınarak zikredilmektedir.

22

MÜBADELE PİYASASI

Bir zamanlar -sayısız örneklerini verdiği fevkalâde tarihsel sezgilerinden birinde- Marx, siyasî hayvanın Antikite'nin insan tanımını oluşturması gibi, Benjamin Franklin'in insanı alet-yapan olarak tanımlamasını da "Yankeeliğin", yani modern çağın bir özelliği olduğunu belirtmişti.[25] Bu sözün hakikat değeri aslında şurada yatmaktadır; Antikite'nin *homo faber*'i dışlaması gibi modern çağ da maksatlı olarak siyasî insanı, yani eyleyen ve konuşan insanı dışlar. Her iki örnekte de dışlama, emekçiler ile mülksüz sınıfların, 19. yüzyılda gerçekleşen kurtuluşlarına kadar dışlanmalarında olduğu gibi, tabii bir durum değildi. Modern çağ şüphesiz siyasî alanın sürekli olmadığının ve "toplum"un ille de devlet idaresiyle

25 *Capital* (Modern Library baskısı), s. 358, n. 3

insan doğasının üretici ve toplumsal yanını korumaya yazgılı tek bir işlevi olması gerekmediğinin mükemmelen farkındaydı; ama yasa ve düzenin yürütülmesi dışında kalan her şeyi "boşa konuşma" ve "kibir" olarak gördü. Toplumun doğal ve içsel üretkenliği iddiasını dayandırdığı insanî yetenek *Homo faber*'in tartışma götürmeyen üretkenliğiydi. Antikite de benzer şekilde, kamu alanının içeriğinin polisin yurttaşlarınca oluşturulup belirlenmediği dolayısıyla kamu alanının *res publica* olmadığı, tersine sıradan insanın kamu yaşamının "halk için çalışmak"la sınırlandığı yani bir hane emekçisi, ya da köleden, *oikites*'den farklı olarak geniş anlamda bir *demiourgos* olduğu insan topluluklarını gayet iyi biliyordu.[26] Bu siyasî olmayan toplulukların alâmet-i farikası, kamu yerlerinin, *agora*'nın, yurttaşların toplandıkları bir yer değil ama zanaatkârların ürünlerini sergileyip değiş tokuş edebilecekleri bir pazar yeri olmasıydı. Oysaki Yunanistan'da tiranların, yurttaşları kamu meseleleri konusunda kaygılanmaktan, zamanlarını üretken olmayan *agoreuein* [(Agora'da) konuşmak, nutuk çekmek] ile *politeuesthai*'yle [polis'in işleriyle uğraşmak] eğleşerek geçirmekten alıkoymaya ve *agora*'yı Doğu despotizmlerinin çarşılarında olduğu gibi bir dükkânlar topluluğuna dönüştürmeye yönelik istekleri her zaman hüsrana uğramıştır. Bu

---

26 Erken Ortaçağ tarihi, özellikle de zanaat loncaları tarihi, işlerini genel anlamıyla halk için yaptıkları düşünülen zanaatkârların aksine hane sakinleri olarak emekçilere dair Antik anlayışta içkin olarak bulunan gerçeğin iyi bir örneğini sunmaktadır. Bu anlamda "[loncaların] ortaya çıkması, endüstri tarihinin ikinci evresine, aile sisteminden zanaat ya da lonca sistemine geçişe damgasını vurur. İlkinde özellikle böyle adlandırılan bir zanaatkârlar sınıfı yoktu... çünkü bir ailenin ya da başka evcil grupların bütün ihtiyaçları... grubun fertlerine ait emekçilerce karşılanırdı" (W.J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* [1931], s. 76). Ortaçağ Almanya'sında, Störer kelimesi Yunanca *demiourges* kelimesinin tam karşılığıydı. "Yunanca *demiourges* 'Störer' demektir, halk içinde çalışmaya gider, halk arasına gider." [Ortaçağ Almancasında] *Stör, demos* ("halk") demektir. (Bkz. Jost Trier, "Arbeit und Gemeinschaft", *Studium Generale*, Cilt III, No. 11 [Kasım, 1950]).

pazar yerlerine özelliğini veren ve daha sonraları da Ortaçağ kentlerinin ticaret ve zanaat muhitlerini belirleyecek olan yan, malların satış amacıyla sergilenmelerine, o malların üretiminin temaşasının eşlik etmekte oluşu idi. Veblen'in ifadesini biraz değiştirerek söylersek "alenî üretim", "alenî tüketim"in emekçiler toplumunun bir özelliği olması kadar, aslında üreticiler toplumunun bir vasfıdır.

Dünyasız ve sürüvari bir toplumsal yaşamı olan, o yüzden kamusal, dünyevî bir alan inşa etmekten ya da orada mûkim olmaktan aciz *animal laborans*'tan farklı olarak *homo faber*, hakkını teslim edersek, bir siyasî alan olmamakla birlikte kendine ait bir kamu alanı oluşturmaya tam anlamıyla muktedirdir. Onun kamu alanı, el ürünlerini teşhir edebileceği ve bu sayede itibar göreceği mübadele piyasasıdır. Bu teşhir hevesi, A. Smith'e göre insanı hayvandan ayıran "bir şeyleri birbirleriyle takas, değiştokuş, mübadele etme temayülü"yle yakından ilgili ve muhtemelen en az onun kadar köklü bir durumdur.[27] Mesele şudur: Dünyanın yapıcısı ve şeylerin üreticisi olan *homo faber* başkalarıyla yalnızca ürünlerini değiştirmek suretiyle lâyıkıyla ilişki kurabilmektedir, zira bu ürünlerin bizatihi kendileri, daima bir yalıtılmışlık durumunda üretilmiştir. Modern çağın başlarında, toplumun her bir ferdinin yüce hakkı olarak talep edilen özellik/gizlilik, fiilen, onsuz hiçbir işin üretilemeyeceği yalıtılmışlığın garantisini vermekteydi. İş-çinin "muhteşem yalıtıklığı"nı tehdit eden ve neticede tam da marifet ve mükemmeliyet kavramlarının temelini oyan, zanaatkârın kendine ait yalıtılmışlığının kamunun aydınlığına garkolduğu Ortaçağ pazarlar yerlerindeki seyirciler ve müdavimler değil; o başkalarının [yani pazara

27 Biraz da bir yakınlık hissiyle şunu ekler: "Kimse bir köpeğin ne hakbilir davrandığını ne de bir başkasıyla kemiklerini değiştirdiğini görmüştür. (*Wealth of Nations*) [Everyman baskısı].

gelenlerin] temaşa etmek, yargıda bulunmak ve hayranlık duymakla yetinmeyip, zanaatkâra ortak olmak ve iş sürecine eşit olarak katılmak da istedikleri toplumsal alanın ortaya çıkışıdır. Başkalarından yalıtılmışlık hali, şeyin zihnî imgesi olan "idea"yla başbaşa kalmaktan ibaret her efendilik [ve ustalık] için zarurî bir yaşam koşuludur. Siyasî tahakküm biçimlerine benzemeyen bu efendilik aslen insanların değil, şeylerin ve malzemelerin üzerinde bir efendiliktir. Aslında bu birincisi zanaatkârlık faaliyeti karşısında talîydi ve "iş-çi" ile "efendi" *-ouvrier* ve *maître-* kelimeleri kök olarak eş anlamlı olarak kullanılmaktaydı.[28]

Doğrudan iş-çilikten doğan yegâne ortaklık, ustanın [efendinin] yardımcılara ihtiyaç duymasından ya da sanatını başkalarına öğretme isteğine kapılmasından ileri gelir. Ama ustanın vasfı ile [yardımcının, çırağın] vasıfsız yardımı arasındaki ayrım, tıpkı yetişkinlerle çocuklar arasındaki ayrım gibi geçicidir. Hiçbir şey iş-çiliğe, yalnızca fiilen bir tür emek bölümü olan ve "işlemlerin, kendisini oluşturan basit cüzlerine ayrılmasını" önvarsayan ekip çalışmasından daha yabancı ya da onun için daha tahripkâr olamaz.[29] Emek bölümü ilkesine göre yapılan bütün bir üretimin çok başlı öznesi olan ekip, parçaların bütünü oluştururkenki biraradalığına sahiptir ve her bir ekip üyesinin kendini yalıtmaya teşebbüs etmesi, bizatihi üretim açısından ölümcül olacaktır. Ancak üretime

---

28 E. Levasseure, *Histoire des classes ouvrieres et de l'industrie en France avant 1789* (1900): "Usta ve işçi 14. yüzyılda hâlâ eşanlamlıydı." (s. 564) "15. yüzyılda ise 'usta', herkes tarafından erişilmesi mümkün olmayan bir ünvana dönüştü." (s. 309) Toplumsal hayatta ve dükkânın içinde, dükkânın sahibi veya efendisi ile çalışanları arasında büyük ayrım yoktu (s. 313). (Bakınız ayrıca Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* [4. baskı, 1926], s. 39)

29 Charles R. Walker ve Robert H. Guest, *The Man on the Assembly Line* (1952), s. 10. Adam Smith'in bu ilkeyle ilgili mil yapımı işinde yaptığı tarif (*age.*, I, 4 ve devamında) emek bölümünün makinanın çalışmasını önceliğini ve [makinanın çalışma] ilkesini ondan aldığını açıkça göstermektedir.

gömülündüğü bir sırada usta [efendi] ile iş-çide [çırağında] bulunmayan şey, sadece bu biraradalık değildir; başkalarıyla birarada bulunmanın özgül siyasî biçimleri, kişilerin birbirleriyle uyum halinde eylemeleri ve konuşmaları, ustanın üretimci ediminin tamamen dışında kalır. Sadece işine son verdiğinde, ürününü bitirdiğinde yalıtılmışlığından çıkabilir.

Tarihsel olarak, en azından *homo faber*'in etkinliği ile rabıtalı en son toplanma yeri, en son kamu alanı, *homo faber*'in ürünlerini teşhir ettiği mübadele piyasası olmuştur. Modern çağın ilk evrelerine veya manufaktürel kapitalizmin başlangıcına özelliğini veren ticari toplum, evrensel takas ve değiştokuş olanaklarına duyduğu açlıkla birlikte bu "alenî üretim"den serpilmiştir; alenî üretim ile üretimden duyulan gururun yerine "alenî tüketim" ile beraber nafileliği geçiren emeğin ve emek toplumunun ortaya çıkışıyla birlikte son bulmuştur.

Şüphesiz mübadele piyasasında karşılaşan insanlar artık bizatihî imalatçı değillerdi ve kişiler olarak değil, Marx'ın sıkça ifade ettiği gibi, meta ve değişim değeri sahipleri olarak karşılaşmaktaydılar. Ürün mübadelesinin başlıca kamusal etkinlik haline geldiği bir toplumda hatta "para ya da meta sahipleri" olarak karşı karşıya geldikleri için emekçiler bile mülk sahipleri, "kendi emek güçlerinin sahipleri" haline gelirler. Marx'ın, insanların metalar haline düşürülüşünü anlatan ünlü kendine yabancılaşma [saptaması], sadece bu noktada devreye girer ve bu itibarsızlaşma, insanları kişiler olarak değil de ürettikleri ürünün niteliğine göre üreticiler olarak değerlendiren manüfaktürel bir toplumdaki emeğin durumu için karakteristiktir. Oysa emekçiler toplumu, insanları emek sürecinde yerine getirdikleri işlevlere göre değerlendirir; *homo faber*'in gözünde emek gücü olsa olsa zorunlu olarak daha yüksek bir hedefe varmanın, yani ya bir kullanım ya da mübadele nesnesi üretmenin aracı iken, emekçi toplum

makinaya tahsis ettiği yüksek değerin aynısını emek gücüne de bahşeder. Başka bir deyişle, her ne kadar onun koşullarında insanî çalışmanın fiyatının, belli bir malzeme ya da maddeden daha değerliymiş ve daha değerli olabilirmiş izlenimini vereceği bir kerteye yükseldiği doğruysa da, bu toplum ancak görünüşte daha "insanî"dir ve aslında ardında, işlemsel sürecin muazzam gücünü önce birörnekleştiren sonra da bütün şeyleri tüketim malları derekesine indiren makinanın [emekle karşılaştırıldığında] çok daha pürüzsüz işleyişiyle daha "değerli" olabileceği gerçeğini gizler.

Ticarî topluma ya da henüz yakıcı bir rekabet ve edinim ruhunun hakim olduğu ilk evrelerindeki kapitalizme hâlâ *homo faber*'in kıstasları egemendir. *Homo faber* yalıtılmışlığının dışına çıktığında bir tüccar gibi görünür ve mübadele piyasasını bu vasıfla kurar. Bu piyasanın, daha sonraları münhasıran pazar için üretim yapacak olan, yani kullanım şeylerinden ziyade değişim nesneleri üretecek olan bir manüfaktürel sınıfı öncelemiş olması gerekir. Yalıtılmış durumdaki zanaatkârlıktan mübadele piyasası için imalatta bulunmaya doğru giden süreçte bitmiş amaç/nihai ürün tamamen olmasa da bir ölçüde niteliğini değiştirir. Bir şeyin bir şey olarak varolup olamayacağını, bu dünyada ayrı bir kendilik olarak kalıp kalamayacağını tek başına belirleyen süresellik, artık bir şeyi kullanmaya uygun değil de daha ziyade ilerde bir vakitte mübadele edilmek üzere "depolanmaya" uygun kılmasıyla, en üst ölçüt olarak kalır.[30]

Bu, nitelikte meydana gelen ve kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki muteber ayrımda yansısını bulan bir değişmedir; dolayısıyla değişim değerinin kullanım değeri ile ilişkisi, tüccar ile esnafın, fabrikatör ile imalatçının ilişkisine benzer. *Homo faber* kullanım nesneleri imalatında bulunduğu

---

30 Adam Smith, *age.*, II, 241.

nispette onları sadece yalıtılmışlığın özelliği/gizliliği içinde üretmez, aynı zamanda, mübadele piyasasında metalar haline gelmek suretiyle kamuya girmek üzere içinden çıktığı yalıtılmışlığın özelliği/gizliliği için de üretir. "İnsan zihninde şuna ya da buna sahip olunması arasında oluşan bir orantı fikri"[31] olan değer'in "daima değişim içinde bir değer"[32] anlamına geldiği sıklıkla dile getirilmiştir ama aynı sıklıkla da unutulur. İster emek ya da iş ürünü, tüketim malı ya da kullanım nesnesi olsun, bedenin yaşamı ya da yaşamın konforu veya zihnin yaşamı için zarurî olan her şey, her şeyin her şeyle mübadele edilebildiği mübadele piyasasında "değerler" haline gelir ancak. Bu değer sadece, şeylerin kamu alanında metalar olarak gördüğü rağbet ve itibarla kaimdir ve bir nesneye değer bahşeden, emek, iş, sermaye, kâr ya da malzeme değil, bilhassa ve sadece nesnenin rağbet ve talep gördüğü ya da es geçildiği kamu alanıdır. Değer, bir şeyin özelliği/gizliliği içerisinde asla sahip olamayacağı ama kamu alanında görünmekle otomatik olarak kazanacağı bir niteliktir. Locke'un çok açık bir biçimde dile getirdiği gibi, bu "pazarlanabilir değer"in, "alıcı ve satıcının kişisel iradesinin dışında" şeyin kendisindeki nesnel bir nitelik olan; "beğenilsin beğenilmesin varolan şeyin kendinde bulunan ve tanınmak zorunda olunan"[33] herhangi bir şeyin doğal fıtratından ileri gelen kıymet"le[34] hiçbir alâkası yoktur. Bir

---

31 Bu tanım İtalyan ekonomist Abbey Galiani tarafından yapılmıştır. Ben bu tanımı Hannah R. Sewall'in *The Theory of Value before Adam Smith* (1901) kitabından aldım. ("Amerikan Ekonomi Derneği Yayınları", 3. Ser., Cilt II, Sayı. 3), s. 92.

32 Alfred Marshall, *Principles of Economics* (1920), I, 8.

33 "Faizin Düşmesi ve Paranın Değerinin Yükselmesi Üzerine Görüşler" Toplu Eserler (1801), II, 21.

34 W.J. Ashley (*age.*, s. 140) şöyle diyor; "Ortaçağ ile modern bakış açısı arasındaki temel fark... bizim açımızdan değerin tamamen öznel bir şey oluşundadır; her birevin ihtimam gösterdiği bir şey vardır. Aquinas için ise [değer] nesnel bir şeydi". Bu sadece belli bir ölçüye kadar doğrudur, zira "Ortaçağ alimlerinin ısrarla

şeyin bu içkin kıymeti, yalnızca şeyin kendisini değiştirmek suretiyle değiştirilebilir -örneğin masanın bacaklarından birini koparmak masanın kıymetini yokeder-, oysa ki bir metanın "pazarlanabilir değeri", "o metanın başka bir şey karşısındaki oranında yapılacak oynamalarla" değiştirilir.[35]

Başka bir deyişle şeylerden veya edimlerden ya da fikirlerden farklı olarak değer, asla özgül bir insanî etkinliğin ürünü değildir; [değer], ürünler toplumun fertleri arasındaki mübadelede vuku bulan her değişimin içine dahil edildiklerinde ortaya çıkar. Marx'ın haklı olarak söylediği gibi kimsenin, "yalıtık bir haldeyken değer ürettiği" ve yine diye ekler Marx, kimsenin yalıtık haldeyken değeri sorun ettiği görülmemiştir; şeyler, fikirler ya da ahlakî idealler "sadece toplumsal ilişkiler içinde değerler haline gelirler".[36]

Klâsik ekonomideki[37] ve daha da kötüsü "değer" teriminin felsefedeki kullanımından ileri gelen karışıklığa başlangıçta, Locke'da hâlâ rastladığımız eski "kıymet" kelimesinin yerini görünüşte daha bilimsel bir terim olan "kullanım değeri"ne

---

üzerinde durdukları ilk şey, değerin bizzat şeyin fıtratındaki mükemmellik tarafından belirlenmediğidir. Çünkü eğer böyle olsaydı, fıtrî mükemmellik bakımından bir sinek bir inciden daha değerli olurdu". (George O'Brien, *An Essay on Medieval Economic Teaching* [1920], s. 109). Bu uyuşmazlık, birincisine *valor naturalis* [doğal değer] ve ikincisine de *pretium* [fiat] ve aynı zamanda da *valor* diyen Locke'un "kıymet" ile "değer" arasında yaptığı ayrım devreye sokulduğu takdirde çözülebilir. Bu ayrım elbette her toplumda vardır ama en fazla ilkel toplumlarda bulunur; ancak modern çağda birincisi, yerini ikincisine bırakarak giderek ortadan kalkmıştır. (Ortaçağ öğretisi hakkında Slater'e bakın "Teoloji ve siyasî Ekonomi'de Değer", *Irish Ecclesiastical Record* [Eylül, 1901].

35 Locke, *Second Treatise of Civil Government*, bölüm 22.

36 *Das Kapital*, III, 689 (*Marx-Engels Gesamtausgabe* Bölüm II [Zürich, 1933].

37 Bu karışıklığın en iyi örneği Ricardo'nun değer teorisi, özellikle de onun mutlak değere duyduğu umutsuz imandır. (Bu yorum Gunnard Myrdal'da yerlmaktadır *The Political Element in the Development of Economic Theory* [1953], s. 66 ve devamında ve Walter A. Weisskopf, *The Psychology of Economics* [1955], bölüm 3, mükemmeldir).

bırakışı neden olmuştu. Marx da bu terminolojiyi kabul etti ve kamu alanına duyduğu tiksintiye paralel olarak kullanım değerinden değişim değerine geçişte kapitalizmin ilk günahını gördü.

En önemli kamu alanını mübadele pazarının oluşturduğu ve bu nedenle her şeyin mübadele edilebilir bir değer, bir meta halini aldığı ticarî bir toplumun bu günahlarının karşısına Marx, şeyin kendinde bulunan "fıtrî" nesnel kıymetini dikmedi. Onun yerine, ne nesnel ne de fıtrî kıymetten, ne öznel ne de toplumsal olarak belirlenmiş değerden haberdar olan insanların tüketici yaşam süreçlerinde şeylerin yerine getirdiği işlevi koydu. Bütün malların çalışan herkese eşit olarak sosyalistçe dağılımında, her ele gelir şey, yaşam ile emek gücünün yeniden can verme sürecinde saf işlevler halinde ayrışır.

Ancak, dile ilişkin bu karışıklık hikâyenin yalnızca bir yanıdır. Marx'ın, değerin ortaya çıkışına -emek, toprak ya da kâr gibi- nesnel bir kaynak bulmak için beyhude yere gösterdiği olağanüstü çabanın yanısıra; "kullanım değeri" terimini sebatla tekrarlamasının da nedeni, değerler açısından uygun bir zemin oluşturan mübadele pazarında "mutlak bir kıymet" bulunmadığı ve böyle bir şey aramaya kalkmanın köpeğin kuyruğunu yakalamaya çalışmasına benzeyeceği gibi basit bir gerçeği kabul etmeyi kimsenin içine sindirememesinden ileri gelmektedir. Bütün şeylerin bu son derece esef verici değer kaybı, yani bütün fıtrî kıymetlerin yitişi, şeylerin değerlere ve metalara dönüştürülmesiyle başlar, çünkü bu andan itibaren karşılıklarında edinilebilecek başka şeylerle olan münasebetleri içinde varolurlar.

Evrensel görecelilik bir şeyin yalnızca başka şeylerle olan ilişkilerinde varolması ve fıtrî kıymetin kaybı; hiçbir şeyin artık arz ile talebin devamlı değişen hesaplamalarından bağımsız "nesnel" bir değere sahip olamayışı, kaçınılmaz olarak

tam da değer kavramının kendinde vardır.[38] Ticarî bir toplumda kaçınılmaz gibi görünen bu gelişimin derin bir rahatsızlık kaynağı haline gelmesinin ve neticede yeni ekonomi biliminin başlıca sorununu teşkil etmeye başlamasının nedeni hatta bu sıfatla görecelilik bile değildi; daha ziyade, bütün etkinliği sürekli bir kıstaslar, ölçümler, kurallar ve standartlarla belirlenen *homo faber*'in "mutlak" ölçütlerin kaybına dayanamaması gerçeğinden kaynaklanmaktaydı. Çünkü bütün faydaları aşarak ve bütün yönlendirme [çabalarını] aşarak, şeyler çeşitliliği arasında birbirleriyle değiştirilmelerini sağlayacak şekilde ortak bir payda olarak hizmet gören para, hiçbir suretle, kıstasların veya herhangi bir tür ölçünün, ölçtüğü varsayılan şeylerle onları kullanan insanlar nezdinde sahip oldukları bağımsız ve nesnel bir varoluşa sahip değildir.

Platon'un, insanı, şeylerin imalatçısını ve insanın şeylerden faydalanmasını şeylerin en yüce ölçüsü olarak kurmak yolundaki Protagorasçı öneride algıladığı şey işte bu İnsanın onlarsız bir dünya inşa etmesinin mümkün olamayacağı ölçütlerin ve evrensel kuralların yitişi olmuştur. Bu durum mübadele piyasasının göreceliğinin, zanaatkârın dünyası ile imalat deneyiminden doğan araçsallıkla ne denli yakın ilişkili olduğunu gösterir. Gerçekten de birincisi sürekli ve kesintisiz

---

38 Yukarda zikrettiğimiz (dipnot 34) Ashley'in sözlerindeki hakikat payı, aslında tam söylersek Ortaçağ'larda mübadele piyasasının bilinmeyişinde yatmaktadır. Ortaçağ âlimleri için bir şeyin değeri ya kıymeti tarafından ya da nesnel insan ihtiyaçlarınca belirlenmekteydi -örneğin Buridan'da olduğu gibi: *valor rerum aestimatur secundum humanam indigentiam* [Şeylerin değeri insan ihtiyaçlarına göre belirlenir]- ve "adil fiyat", insanın değişen ve bozulan arzularına bağlı olarak, aracının, bilge birilerinin yargılarını göre sabitlenmesinin bir zaruriyet haline gelmesi hariç, normal olarak ortak takdirin sonucuydu (...) Bir mübadele piyasasının mevcut olmadığı hallerde bir şeyin değerinin sadece bir başka şeyle ilişkisi içinde ve onunla orantısından ibaret olacağı anlaşılmaz bir durumdu. O nedenle sorun değerin öznel mi yoksa nesnel mi olduğundan ziyade, mutlak mı olduğu yoksa sadece şeyler arasındaki ilişkiye mi işaret ettiğindedir.

olarak ikincisinden gelişir. Modern çağa ait araçsallık, faydalılık kılığı altında, dünyanın ve içerdiği bütün şeylerin onun aracılığıyla ortaya çıktıkları etkinliği yönettiği gibi, teşekkül etmiş dünyanın oluşturduğu alanı da yönetir, varsayımı gerçekten de doğruysa; Platon'un [Protagoryan anlayışa] yanıtı -"bütün şeylerin ölçüsü tanrıdır", insan değil-, boş, [salt] moral yükseltici bir jest olabilir ancak.

23

DÜNYANIN KALIMLILIĞI VE SANAT ESERİ

Aksi takdirde insanlar için asla güvenli bir yer, bir yurt olamayacak insan eseri [dünyaya] istikrarını kazandıran şeyler arasında, kesinlikle hiçbir yararı olmayan ve üstelik benzersiz olduklarından mübadele de edilemeyen, o nedenle para gibi bir ortak payda eliyle eşitlenmeye meydan okuyan yığınla nesne vardır; bunlar mübadele piyasasına girdiklerinde olsa olsa keyfî bir biçimde fiyatlanabilirler. Üstelik bir sanat eseriyle girilecek münasebetin en uygun yolu "onu kullanmak" değildir; tersine ona dünyada lâyık olduğu yeri vermek için bütün sıradan kullanım nesneleri bağlamından özenle ayrı tutmak gerekir. Aynı şekilde, diğer her şeyden daha az temasta olduğu günlük yaşamın zaruriyet ve ihtiyaçlarından da ayrı tutulmalıdır. Bu faydasızlığın sanat nesnelerinin daimî bir özelliği mi olduğu, yoksa sıradan kullanım nesnelerinin daha çok

sıradan ihtiyaçlara hizmet etmesi gibi bir zamanlar sanatın da insanların dinî ihtiyaçlarına hizmet edip etmediği meselesi bu sava dahil.değildir. Hatta sanatın tarihsel kökeni bilhassa dinî ya da mitolojik bir özellik arzetse bile sanatın dinden, büyüden ve mitten görkemli bir kopuş gerçekleştirdiği bir vakıadır.

Sahip oldukları bariz kalımlılık özelliği nedeniyle sanat eserleri bütün ele gelir şeyler arasında en dünyevî olanlarıdır; yaşayanların, [sanat eserlerine] içkin hedefleri -bir iskemleden beklenen amacın, üzerine oturulmasıyla gerçekleşmesi anlamında- gerçekleştirmek ve olsa olsa onları tahrip edebilecek kullanım biçimlerine tâbi olmadıklarından ötürü, süresellikleri doğal süreçlerin aşındırıcı etkilerine de hemen hiç maruz kalmaz. Dolayısıyla süresellikleri, bütün şeylerin varolmak için gereksindiklerinden daha yüksek bir derecededir; kalımlılıklarını çağlar boyunca sürdürebilirler. Bu kalımlılık, ölümlülerce kullanıldığı ve miras bırakıldığı için, tam da asla mutlak olamayacak insan eseri [dünyanın] istikrarının timsali halini alır. Şeyler dünyasına ait katıksız süresellik başka hiçbir yerde böylesi bir saflık ve açıklıkla mevcut değildir ve o nedenle bu şeyler dünyası kendini başka hiçbir yerde bu denli gözalıcı bir şekilde ölümlü varlıklar için ölümlü olmayan bir yurt olarak gösteremez. Sanki dünyevî istikrar sanatın kalımlılığında şeffaf bir hal almıştır; öyle ki bir ölümsüzlük sezisi, ruhun ya da hayatın ölümsüzlüğü değil, ölümlü ellerden çıkma ölümsüz bir şeyin sezisi, ışıkta ve görülmede, seste ve duyulmada, konuşmada ve okunmada kendini ele gelir bir şekilde sunar olmuştur.

Nasıl ki insandaki "trampa ve takasta bulunma temayülü" mübadele nesnelerinin kaynağını verir ve nasıl ki insanın kullanma melekesi kullanım nesnelerinin kaynağını oluşturursa, sanat eserinin dolaysız kaynağı da insanî düşünme yeteneğidir. Bütün bunlar insan hayvanın duygu, istek ve

ihtiyaç gibi saf nitelikleri değil, insanın bunlarla da ilişkili ve ekseriyetle bunlara içeriklerini veren melekeleridir. Bu tür insanî, insanın yeryüzünde kendine yurt olarak yarattığı dünyayla bir ilgisi olmayan, başka hayvan türlerinde de karşılıkları bulunan hassalardır ve insan hayvan için insan yapımı bir çevre oluşturmaya kalktıklarında bu, taklit ürünü, dünya-olmayan bir dünya olacaktır. Düşünce duyguyla rabıtalıdır ve tıpkı mübadelenin yalın haliyle istemede varolan tamahı, kullanmanın da ihtiyaç [ve yoksunluk] halinde görülen [ihtiyaç konusu olan şeye karşı] onulmaz arzuya dönüştürmesi gibi, düşünce de duygunun dilsiz ve seçik olmayan umutsuzluğunu dönüştürür; meğer ki, bunlar [tamah, özlem ve umutsuzluk] dünyaya girmeye, şeylere dönüşmeye, şeyleşmeye uygun bir raddeye gelsinler. Her kertede doğası gereği dünyaya açık ve iletişimsel olan bir insanî yeti kendi içinde hapsolunmuşluğunu aşarak tutkulu bir yoğunluğu dünyaya koyverir.

Sanat eserleri durumunda şeyleşme, salt dönüştürmekten daha fazlasını ifade eder; o bir biçim ve görünüş değişimi, gerçek bir metamorfozdur; bütün ateşleri küllendirmeye azmetmiş doğanın seyri sanki onda tersine çevrilmiş, topraktan [toprağa değil] ateşe dönülmüştür.[39] Sanat eserleri, düşüncenin şeyleridir ama bu onların şey olarak varolmalarını engellemez. Kullanım [melekesi] kendiliğinden evler ve mobilyalar üretip, imal edemeyeceği gibi, düşünme süreci de kendi kendine bırakıldında kitap, resim, heykel ya da şarkı gibi elle tutulur şeyler üretemez. Bir şeyler yazarken, bir imgeyi resmederken, bir figürü model alırken ya da bir şarkı bestelerken meydana

---

39 Metin, Rilke'nin sanat üzerine yazdığı ve "Sihir" başlığı altında bu değişimi tarif eden bir şiire atıfta bulunmaktadır. Şiir şöyledir: "Tasviri imkânsız bir değişimden doğuyor / böyle eserler: Hisset! ve inan! / Hep acısını çekeriz: kül olur alevler, / ama, sanatta: aleve yükselmiş görünür basit söz... / oysa aslında kumrunun sesidir o / görünmeyen sevdiğini çağıran." (*Aus Taschen Büchern und Merk- Blättern* [1950])

gelen şeyleşmenin kuşkusuz düşünülmüş bir evveliyatı vardır ama düşünceyi fiilen bir gerçeklik yapan ve düşünsel şeyler üreten [iş-çilik], ilk araç olan insan eliyle insanın elinden çıkma dünyanın öteki ömürlü [süresel] şeylerini inşa edenle aynı iş-çiliktir.

Daha önce de sözünü ettik, onsuz hiçbir düşüncenin elle tutulur bir şey haline gelemeyeceği bu şeyleşmenin ve maddileşmenin daima bir bedeli vardır ve bu bedel de hayatın bizatihî kendidir: "Canlı ruh" ancak "ölü [bir] harf"te arda-kalabilir; yeniden ölecek olmak, bu yeniden hayat bulan ölünün bütün yaşayan şeylerle paylaştığı bir şey olmakla birlikte, ancak ölü harf ona yeniden can verecek bir yaşam iradesiyle temasa geçtiğinde kendisinden kurtulunacak olan bir ölülük halidir bu. Ancak, bütün sanatlarda bir parça mevcut olsa da, deyim yerindeyse düşüncenin kök yurdu olan insan kafası ve yüreği ile nihaî olarak dünyadaki sonul kaderi [varış noktası] arasındaki mesafeye işaret eden bu ölülük hali, farklı sanatlarda değişkenlik arzeder. "Malzeme"leri ses ve sözlerden ibaret olduğundan en az "materyalist" sanatlar olan müzik ve şiirin talep ettiği şeyleşme ile iş-çilik, asgari noktadadır. Genç bir şair ya da harika bir çocuk, çok fazla bir eğitim görmeden ve deneyim yaşamadan bir mükemmelliğe ulaşa-bilirler -oysa resimde, heykelde ya da mimarîde aynı şeyi söylemek pek mümkün değildir.

Malzemesi dil olan şiir, nihaî/amaç ürününün ona ilham veren düşünceyle temasını en yakından sürdüren, belki de en insanî ve en az dünyevî sanatlardandır. Bir şiirin süreselliği yoğunlaşmakla sağlanır, öyle ki büyük bir yoğunluktan çıkan ve konsantrasyonla edilen sözler, kendi başlarına şiirseldir sanki. Burada [mitolojideki] Musaların [esin perilerinin] anası *Mnemosyne,* hatırlayış, doğrudan belleğe dönüşür ve şair bu dönüşümü ölçüyle sağlar; böylelikle şiir bu anımsayışta ne-redeyse kendiyle bir sabitliğe varır. Basılı ya da yazılı sayfaların

ötesinde de şiire kalımlılığını veren, süreselliğini kendinde tutmasını sağlayan, canlı anımsayış haliyle olan bu yakınlıktır ve her ne kadar bir şiirin "kalitesi" bir dolu ölçüte konuysa da "hatırlanabilirliği" kaçınılmaz olarak onun süreselliğini, yani insanlığın anımsayışında daimî bir sabitlik olma şansını tayin edecektir. Bütün düşünsel şeyler arasında, düşünceye en yakın olanı şiir sanatıdır ve bir şiir herhangi bir başka sanat eserinden daha az bir "şey"dir; ancak ozanın ve ona kulak verenlerin hafızasında yaşayan bir söz olarak ne kadar uzun süre kaldığı bir yana, bir şiir bile nihayetinde "yapılacak"tır, yani kağıda dökülecek ve şeyler arasında ele gelir bir şey haline dönüştürülecektir. Çünkü bütün unutulmama arzusunun kendisinden doğduğu hafıza ile anımsayış mucizesinin, yokolup gitmemeleri için onları hatırlatacak elle tutulur şeylere ihtiyacı vardır.[40]

Düşünce ile bilme aynı değildir. Sanat eserlerinin kaynağı olan düşünce, bütün büyük felsefelerde dönüştürme ve biçim ile görünüş değişimi olmadan kendini duyurur, oysa bilgiyi kendisi aracılığıyla edindiğimiz ve depoladığımız bilme süreçlerinin kendini gösterdiği başlıca alan bilimlerdir. Bilme daima "avare bir merak"la olduğu kadar pratik mülahazalarla da belirlenmiş kesin bir amacı takip eder; ama amaca bir kez

---

40 Şiirin etkinliği açısından idiomatik [deyimsel] "şiir yapmak" veya *faire des vers* zaten bu seyleşmeyle ilgilidir. Aynı durum, muhtemelen Latince *dictare*'den gelen Almanca *dichten* [şiir yazmak, nazmetmek] için de doğrudur: "tahayyül edilerek zihinde yaratılanı yazmak veya yazılması için söylemek" (Grimm'in *Wörterbuch*'u); bu kez Kluge/Götze'nin *Etymologisches Wörterbuch*'unda (1951) ileri sürüldüğü gibi şayet kelime, muhtemelen Latince *fingere* kelimesiyle ilişkili olan eski *schaffen* [yaratmak] kelimesinin karşılığı olan *tichen*'den türemişse, yine aynı durum geçerlidir. Burada yazıya dökülmezden önce şairin şiiri üreten etkinliği, aynı zamanda (bir) "yapma" olarak anlaşılmaktadır. Öyle ki Demokritos Homer'in ilâhi dehasını "kozmosu kelimelerle kurmak"la *-epeon kosmon etektenato pantoi-on-* över (Diels, *age.*, B21). Şairlerin zanaatkâr vasıfları üzerine aynı vurgu şairin sanatını tarif eden Yunanca idiomda mevcutlur; *tektones hymnon.*

ulaşıldığında bilme süreci de sona erer. Oysa düşüncenin kendisi dışında ne bir sonu ne de amacı vardır, hatta sonuç bile vermez; sadece *homo faber*'in faydacı felsefesi değil aynı zamanda eylem adamları ile bilimlerdeki sonuç müptelâları da bıkıp usanmadan düşünmenin tümüyle "faydasız" -ilham ettiği sanat eserleri kadar faydasız- bir iş olduğunu belirtirler. Oysa ki düşünce bu faydasız ürünlere bile sahip çıkamaz, zira sanatçı ya da düşüncelerini yazan filozof eserinin şeyleşmesini gerçekleştirmek için düşünme sürecine ara vererek dönüştürmek mecburiyetinde olduğundan, büyük felsefi sistemler kadar onların da saf düşünmenin sonuçları olduklarını söylemek zordur. Düşünme etkinliği yaşamın kendisi kadar acımasız ve tekrarlıdır, ve düşüncenin sonuçta herhangi bir anlama sahip olup olmadığı sorusu, yaşamın anlamıyla ilgili soruyla aynı yanıtsızlıkta bir bilmece oluşturur; düşünce süreçleri insanî deneyimin bütününe öylesine nüfuz eder ki başlangıcı ile sonu, bizatihî insanî yaşamın başlangıcı ve sonuyla çakışır. O nedenle düşünce, *homo faber*'in en yüksek dünyasal üretkenliğine ilhamını vermiş olmakla birlikte asla onun imtiyazında değildir; tabir-i caizse kendi yükü altında ezildiği noktada *homo faber*'in ilham kaynağı olarak kendini duyurmaya, maddi ve entellektüel ihtiyaçlarla, bilgi susuzluğundan daha aşağı kalır yanı olmayan insanın fizikî ihtiyaçlarıyla bir alâkası bulunmayan faydasız şeyler, nesneler üretmeye başlar. Öte yandan bilme ise sadece entellektüel ya da sanatsal iş süreçlerine değil hepsine aittir; imalatta olduğu gibi ortaya bir ürün/sonuç çıkıp çıkmadığına bakılacak, faydalılığı sınanabilecek; iki ayaklı bir masa yapmak dülgerin iş-çiliği bakımından nasıl bir başarısızlıksa öylesine başarısı değerlendirilecek, başı ve sonu olan bir süreçtir. Bilimlerdeki bilme süreleri, temelde bilmenin imalattaki işlevinden farklı değildir; bilme aracılığıyla üretilen bilimsel süreçler bütün diğer şeylerde olduğu gibi insan eseri [dünyaya] eklenirler.

Üstelik gerek düşünce gerekse bilme, aksiyomatik veya kendiliğinden apaçık önermelerden yapılan çıkarsamalar, özgül vakaları genel kurallar altına sokma ya da tutarlı bir çıkarımlar dizisi kurma teknikleri gibi işlemlerde hakim olan mantıkî akıl yürütme gücünden ayırdedilmelidir. Bu gibi insanî melekelerde şahit olduğumuz beyin gücü türünün insan hayvanın kendi doğal metabolizmasından geliştirdiği emek gücüyle pek çok bakımdan hiçbir benzerliği yoktur. Beyin gücünü besleyen zihnî süreçlere adet olduğu üzere zekâ demekteyiz ve bu zekâ da, aslında bedensel kudretin başka araçlar kullanılarak ölçülebilmesi gibi zekâ testleriyle ölçülebilir. Bu zihnî süreçlerin yasaları olan mantığın yasaları, nihaî olarak köklerini insan beyninin yapısından aldıkları için doğanın diğer yasaları gibi keşfedilebilirler ve normal olarak sağlıklı bir bireyde bedenin öteki işlevlerini düzenleyen yönlendirici kuvvetle aynı zorunlu kuvvete sahiptirler. İki kere ikinin dört ettiğinin kabulü insan beyninin yapısından ileri gelen bir mecburiyettir. Şayet insanın, modern çağın terimden anladığı anlamda yani kendisine üstün bir beyin gücü bahşedilmesiyle öteki hayvanlardan ayrılan bir hayvan türü olmak anlamında bir *animal lobarans* olduğu doğruysa; o zaman insanla karşılaştırıldığında sergiledikleri olağanüstü "zekâ"yla mucitlerini bile zaman zaman dehşete sürükleyen, zaman zaman da kafalarını allak bullak eden yeni icat edilen elektronik makinalar gerçekten de *homunculi* [insanlık] olmalıdırlar. Bu anlamda, evvel zamandan beridir her işlemi kendisini oluşturan en küçük parçalara bölen, örneğin [ürünü] çoğaltmak için yapılan tekrarları ikame eden işbölümünün izinden giden bu "zeki" makinalar diğer bütün makinalar gibi salt ikame niteliğindedirler ve insanî emek gücünün yapay olarak artırılmasını sağlayan şeylerdir. Makinanın üstün gücü, insanın beyin gücünü fersah fersah aşan sahip olduğu süratte kendini ele verir; bu süper sürat sayesindedir ki makina, insan elinden

çıkma dünyaya tek tek çalışan zanaatkârlar eliyle ürün katılmasını hızlandırmanın elektronik öncesi teknik yolu olan çoğaltma sürecine son verebilir. Dev bilgisayarların bütün kanıtladığı, Hobbes'la birlikte modern çağın, "sonuçları hesaplamak" anlamında rasyonalitenin "insanın en yüksek ve en insanî yeteneği" olduğuna inanmakla hata yaptıkları; Marx, Bergson ya da Nietzsche gibi yaşam ve emek filozoflarının da akıl olarak değerlendirmekle yanıldıkları bu tip bir zekâda, bizzat yaşam sürecinin saf bir işlevini ya da Hume'un belirttiği gibi sadece "tutkuların bir kölesi"ni görmekle *haklı oldukları*ydı. Bir dünya kurmaktan âciz olan beyin gücü ile onun yarattığı zorunlu mantıkî süreçlerin, yaşam, emek ve tüketimin cebrî* süreçleri kadar dünyasız oldukları son derece açıktır.

Faydacı görüşlerinin tutarlılığıyla övünen aynı teorisyenlerin tam da çıplak yarara ekseriyetle şüpheyle yaklaşmış olmaları klasik ekonomideki en göze batan uyuşmazlıklardan birini oluşturmaktadır. Kural olarak hepsi de, işin özgül üretkenliğinin faydalılıktan ziyade süresellik üretme yeteneğinde yattığının çok iyi farkındaydılar. Bu uyuşmazlıkla, kendi faydacı felsefelerinin gerçekçi olmadığını da zımnen kabul etmektedirler. Çünkü sıradan şeylerdeki süresellik, bütün şeylerin en dünyevîsi olan sanat eserlerindeki kalımlılığın zayıf bir yansısından başka bir şey olmamakla birlikte, -Platon için, ölümsüzlüğe yaklaştığı için ilâhî olan- bu niteliğe ait bir şeyler, bir "şey" olmakla her şeyde içkin olarak vardır ve [şeyin] biçimini aydınlatan ve onu güzel ya da çirkin kılan kesinlikle bu niteliğin [eksiksiz] ya da noksan varlığıdır. Elbette sıradan bir kullanım nesnesinde amaçlanan güzel olması değildir, olmayacaktır da; ancak biçimi ne olursa olsun, nasıl görülürse

---

(*) Bu cümledeki anlamı çeviriye yansıtmak pek kolay değil. Arendt yaşamın, emeğin ve tüketimin cebrî, "zorunlu" karakteri ile mantıkî işlem ve süreçlerdeki "zorunlu", imperatif karakteri benzeştirmektedir. -ç.n.

görünsün, ya güzel ya çirkin ya da ikisi ortası bir şey olmaktan kaçamaz. [Var]olan her şey görünmek zorundadır ve kendine özgü bir biçimi olmadan hiçbir şey görünemez; o anlamda aslında kendi işlevsel yararını bir şekilde aşmayan hiçbir şey olamaz ve aşkınlığı, güzelliği ya da çirkinliği, kamusal görünümü ve görülürlüğü ile özdeştir. Aynı şekilde, salt dünyevî mevcudiyeti içinde her şey, bir kere tamama erdiğinde saf araçsallık alanını da aşar. Bir şeyin mükemmelliğinin ölçütü asla, çirkin masa da güzel masa da aynı işlevi yerine getirecekleri için, sadece yararlılığı değil *görüntüsüne* uyup uymadığıdır. Bunun Platonik dildeki ifadesi, [masanın] *cidos*' veya *idea*'ya, ya da daha doğrusu, [masanın] ortaya çıkmasından önce de varolan ve [masanın] muhtemel yokolmasından sonra da varlığını sürdürecek olan iç gözün gördüğü aklî imgeye uygun olup olmamasından başkaca bir şey değildir. Diğer bir deyişle kullanım nesneleri bile, insanların öznel ihtiyaçlarına göre ama bulunmak, görülmek ve kullanılmak üzere yerlerini alacakları dünyanın nesnel ölçütlerine göre değerlendirilirler.

İnsan yapımı şeyler dünyası, [yani] *homo faber*'in meydana getirdiği insan eseri [dünya] ölümlü insanlar için, hem tüketim amacıyla üretilen şeylerin yalın işlevselliğini hem de kullanım amacıyla üretilen nesnelerin çıplak yararını aştığı ölçüde, [ölümlü insanların] yaşamlarının ve eylemlerinin sürekli değişen durumlarından daha uzun ömürlü, istikrarlı ve kalıcı bir yuva oluşturur. Biyolojik olmayan anlamıyla yaşam, her bir insanın doğum ile yaşam arasındaki müddet-i ömrü kendini, her ikisi de yaşamla özsel nafileliği paylaşan eylem ve konuşmada ortaya koyar. "Büyük işlerde bulunmak, büyük sözler etmek", eylem anı geçtikten, söz edildikten sonra arkada hiçbir iz, ürün bırakmayacaktır. Eğer *animal laborans*'ın çalışmasını kolaylaştırmada ve acılarını dindirmede *homo faber*'in yardımına ihtiyacı varsa ve eğer ölümlüler, yeryüzünde bir

ev/barınak kurmak için onun yardımını gereksiniyorlarsa, eyleyen ve konuşan insanların da en yüksek yeteneklerinde *homo faber*'in yardımına yani sanatçıların, şairlerin, tarihçilerin, anıt inşaacılarının ya da yazarların yardımına ihtiyaçları vardır, çünkü onlar olmadan etkinliklerinin yegâne ürünü olan oynadıkları ve anlattıkları hikâye asla geleceğe kalamayacaktır. Varolan dünyanın, yeryüzündeki ömürleri müddetince insanlar için bir yuva anlamı taşıması için, insan eseri dünya eylem ve konuşma gibi, sadece yaşamın zorunlulukları açısından bir yarar ifade etmeyen etkinlikler için değil ama dünyanın kendisinin ve ondaki bütün şeylerin sayesinde üretildiği çeşitli üretim faaliyetlerinden tümüyle farklı bir doğadan olan etkinlikler için uygun bir yer olması gerekmektedir. Burada Platon ile Protagoras arasında bir seçim yapmamız ya da insanın mı yoksa Tanrının mı bütün şeylerin ölçüsü olması gerektiğine karar vermemiz gerekmiyor; kesin olan şu ki: Bu ölçü ne biyolojik yaşamın ve emeğin/çalışmanın mahmuzlayıcı zorunluluğu olabilir ne de imalatın/üretimin ve kullanımın/yararın faydacı araçsallığı.

V. *Eylem*

Hikâye gibi anlatıldığında ya da yazıldığında bütün dertler katlanılabilir olur.

ISAK DINESEN

Nam in omni principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo amplietur, sequitur de necessitate delectatio... Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.

(İster doğal zorunluluk nedeniyle ister özgür iradeyle olsun, esas olarak kişi tarafından amaçlanmış her eylemde kişi kendi imgesini dışlaştırır. O sebeple herkes, eyleyen kendi olduğu müddetçe, eylemekten sevinç duyar. Olan her şey,

kendi varlığını [olmaklığını] arar, ister: kişinin varlığı da en fazla eylemde bütün kesinliği ile bulunduğu içindir ki eylemi zorunlulukla sevinç takip eder ... O yüzden arkasında duran kişiye berat vermemiş eylem, eylem değildir).*

DANTE

24

KONUŞMA VE EYLEMDE FAİLİN DIŞLAŞMASI

Gerek eylemin gerekse konuşmanın temel koşulu olan insanî çoğulluğun, eşitlik ve farklılık gibi ikili bir niteliği vardır. Eğer insanlar eşit olmasalardı ne birbirlerini ve kendilerinden öncekileri anlayabilir, ne de geleceği planlayabilir ve kendilerinden sonrakilerin ihtiyaçlarını öngörebilirlerdi. Eğer insanlar birbirlerinden kim oldukları bakımından farklılık göstermeselerdi, kendilerini anlaşılır kılmak için ne konuşmalarına ne de eylemde bulunmalarına gerek olurdu. Aynı olan ihtiyaç ve istekleri birbirlerine iletmede, işaretler ve sesler yeterli olurdu.

İnsanî farklılık, ötekilikle -olan her şeyde bulunan, o nedenle Ortaçağ felsefesinde Varlık'ın, her özgül niteliği aşan dört temel, evrensel özelliğinden biri olan şu tuhaf *alteritas* [başkalık, "diğer" olma] vasfı- aynı anlamda değildir. Ötekiliğin, çoğulluğun önemli bir veçhesini oluşturduğu doğrudur; bütün tanımlarımızın ayrım koymalar olmasının, onu

(*) Son cümle hakkında bkz. s. 285, 41. dipnot.

başka bir şeyden ayırmadan bir şeyin ne olduğunu söyleyememizin nedenidir o. Ötekilik, en soyut haliyle yalnızca inorganik nesnelerin saltık çokluğunda bulunur; oysa bütün organik yaşam aynı türün mensupları arasında bile zaten çeşitlilik ve farklılık arzeder. Ama bu farklılığı ifade edebilecek ve kendi farklılığını ortaya koyacak olan sadece insandır; sadece insan -açlık ya da susuzluk, muhabbet ya da husumet ya da kuşku gibi- herhangi bir şeyi ifade etmekle kalmayıp, kendinden de sözedebilir. İnsanın, olan her şeyle paylaştığı ötekilik ile, [sadece] canlı olan şeylerle paylaştığı farklılık, onu benzersiz kılar ve [bu] benzersiz varlıkların çoğulluğu paradoksal olarak, insanî çoğulluğu oluşturur. Konuşma ile eylem, bu benzersiz farklılığı ortaya serer. Bu yolla insanlar basitçe farklı olmak yerine, farklılıklarını açık seçik hale getirirler; insanların birbirlerinin karşısına salt fiziksel nesneler olarak değil ama insan *sıfatıyla* çıkma halleridir bunlar. Yalın bedenî varoluştan farklı olan bu tezahür inisyatife, ama açığa çıkarmaktan, göstermekten geri durulması halinde insanîliğini sürdüremeyecek bir inisyatife dayanır. Bu durum *vita activa*'nın hiçbir etkinliği için geçerli değildir. İnsanlar pekâlâ çalışmadan da yaşayabilir, başkalarını kendileri için çalışmaya zorlayabilir ve kendileri en ufak bir şey katmadan dünyadaki şeylerden yararlanmaya ve hoşça vakit geçirmeye karar verebilirler; bir sömürücünün ya da köle sahibinin ve bir asalağın yaşamı haksız ve adaletsiz olabilir ama insanî olduğu kesindir. Oysa konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyyen, yaşarken ölmek demektir -böyle bir yaşam hali, kelimenin İncil'deki anlamıyla her türlü kibir ve görünümden azimle feragat etmektir; artık insanlar arasında geçirilmediği için insanî yaşama sona ermiş demektir.

Kendimizi insanî dünyaya söz ve edimle sokarız ve bu dahil oluş ikinci bir doğuş gibidir; orjinal fizikî endamımızın çıplak gerçeğini olumlar ve üstleniriz. Bu dahil oluş ne çalışmada

olduğu gibi zorunluluğun dayattığı bir mecburiyetten ötürüdür ne de işte olduğu gibi faydadan doğar. Dostluk etmek isteyeceğimiz birilerinin varlığı bir uyarıcı olabilir burada, ama asla onlarca koşullanmış da değildir; o, itkisini, bu dünyaya doğarak yaptığımız ve kendi inisyatifimizle herhangi bir şeye karşılık vererek yaptığımız başlangıçtan alır.[1] En genel anlamıyla eylemek; inisyatif almak, başlamak (Yunanca "başlamak"; "önayak olmak" ve nihayet "hakîm olmak" anlamına gelen *archein* kelimesinde olduğu gibi), (Latince *agere*'nin orjinal anlamı olan) bir şeyleri harekete geçirmek demektir. İnsanlar *initium* olduklarından, doğmak suretiyle yeni gelenler ve başlayanlar olduklarından, inisyatif sahibidirler ve eyleme atılırlar. Augustine, siyaset felsefesinde *[Initium] ergo ut esset. creatus est homo, ante quem nullus fuit* ("başlangıçta, kimse yokken insan yaratıldı") diyor.[2] Bu başlangıç, dünyanın başlangıcı ile aynı değildir;[3] bir "şey"in değil, bizzat kendisi başlayan olan "biri"nin [yaptığı] baş-

1 Bu ayrım, bu arada söz ile eylem arasındaki yakınlığı, kendiliğinden olma özelliklerini ve pratik bakımdan amaçlı olmayışlarını da ortaya koyan psikoloji ve biyolojideki son bulgularca desteklenmektedir. Özellikle bakın Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1955). Gehlen burada güncel bilimsel araştırmaların sonuçlarına ve yorumlarına dair mükemmel bir özet sunmaktadır; değerli görüşlerle dolu bir kitaptır. Gehlen'in, teorilerini dayandırdığı sonuçları ortaya koyan bilimciler ile [beraber], insana özgü bu yeteneklerin aynı zamanda birer "biyolojik zorunluluk", yani insan gibi biyolojik bakımdan zayıf ve donanımsız bir canlı için zorunlu olduğuna inanması burada ela almaya gerek duymadığım başka bir konudur.

2 *De civitate Dei* xii. 20.

3 İncil'in ilk satırında standart karşılık olan ve dünyanın başlangıcını *principium* ile anlatan Augustine'ne göre bu ikisi arasında, insanın başlangıcını (*initium*) ifade ederken başka bir kelime kullanılmasını gerektirecek kadar bir farklılık sözkonusudur. *De Civitate Dei* xi. 32'de de görüleceği gibi Augustine için *principium* kelimesinin daha az radikal bir anlamı vardır; dünyanın başlangıcı, "daha önce hiçbir *şey*'in olmadığı anlamını taşımaz" (zira melekler vardı); oysa yukarda alıntılanan paragrafta insandan söz ederek, açık bir şekilde insandan önce hiç *kim*'senin bulunmadığını ekler. [Vurgulat çevirene aittir.]

langıçtır; başlangıcın/başlamanın ilkesi insanın yaratılmasıyla dünyaya girmiştir: Elbette bu, özgürlük ilkesinin, daha önce değil insanın yaratılmasıyla yaratıldığını söylemenin bir başka yoludur.

Yeni bir şeyin başlamakta oluşu, başlangıcın doğasından ileri gelir; öyle ki ondan, daha önce olmuş hiçbir şey beklenemez. Beklenilmez olanda bulunan bu ürkütücü yan, bütün başlangıçlara ve bütün ilklere içkin bir niteliktir. Öyle ki yaşamn inorganik maddeden doğması; bütün bir evrendeki oluşumlar gözönüne alındığında, dünyanın ya da insanın hayvanî yaşamdan evrilerek ortaya çıkışında olduğu gibi, inorganik süreçlerin sonsuz olasılıklarının [bir ürünüdür]. Yeni [olan] her zaman, pratik, gündelik hedeflerin nokta-i nazarından kesinlik arzeden istatistik yasalara ve olasılıklara hayret verici bir tuhaflık olarak görünür; o nedenle, yeni, daima bir mucize kılığında ortaya çıkar. İnsanın eyleyebilir olması, ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması, sonsuz olasılıklardan birini gerekleştirebilir olması demektir. Böyle bir şey her insanın benzersiz olmasından ötürü mümkündür, öyle ki her doğumla benzersiz biri dünyaya gelir. Bu benzersiz kişi için, kendisinden önce kimsenin varolmadığını [bile] söylemek mümkündür. Şayet başlangıç/başlamak olarak eylem, doğmak gerçeğine karşılık geliyorsa, bu insanî doğarlık durumunun somutlanması demektir; o zaman konuşmak da farklılık olgusuna tekabül eder ve insanın çoğulluk durumunun, yani eşitler arasında farklı ve emsalsiz yaşamının fiilleşmesidir.

Eylem ile söz birbiriyle çok yakından ilişkilidir, çünkü insanın ilksel ve ona özgü eylemi, aynı anda yeni gelene sorulan "kimsin sen" sorusuna bir yanıtı da içermek zorundadır. Kişinin söz ve eylemlerinde kim olduğuna dair zımnen böyle bir dışavurum vardır; ancak konuşmak ile açığa vurma arasında, eylem ile açığa vurma arasında olduğundan çok daha

yakın bir ilişkinin olduğu açıktır.[4] Aynı şekilde eylemlerin çoğu konuşma şeklinde olmakla birlikte, eylem ile başlamak arasında, konuşmak ile başlamak arasında olduğundan çok daha yakın bir ilişki söz konusudur. Her halükârda konuşmanın eşlik etmediği eylem yalnızca açığa çıkarıcı özelliğini yitirmekle kalmaz, aynı mantıkla öznesini de yitirebilir; böylece eyleyen insanlar değil, yerine getiren robotlar insanî açıdan düşünülemez olarak kalacak olan şeyi gerçekleştirirlerdi. Konuşmasız eylem, ortada bir eyleyen kalmayacağı için artık eylem değildir ve eyleyen yani edimlerin faili, [ancak] eğer aynı anda sözler de sarfediyorsa varolabilir. Eyleyenin başlattığı eylem sözle, insanî yoldan dışlaşır ve her ne kadar sözel bir eşlik olmadan kaba fizikî tezahürü içerisinde algılanabilirse de bir edim sadece, yapmakta olduğu, yaptığı ve yapmaya niyetlendiği şey[ler]i bildirerek kendini içinde bir eyleyen olarak tanımladığı sözler yoluyla anlamlı hale gelir.

Başka hiçbir insanî icraat, konuşmaya duyduğu ihtiyaç bakımından eylemle boş ölçüşemez. Diğer bütün icraatlarda konuşmak, bir iletişim aracı olarak veya sessizlik içinde de yapılabilecek bir şeyin basit bir eşlikçisi olmak gibi, talî bir rol oynar. Konuşmanın son derece yararlı bir iletişim ve haberleşme aracı olduğu doğrudur ama böyle görüldüğünde, matematik ve diğer bilimsel disiplinlerde ya da ekip çalışmasının belli biçimlerinde olduğu gibi, belli anlamların ifade edilmesinde daha yararlı ve kullanışlı olduğunu gösterebilecek bir işaret dilinin konuşmanın yerini alması pekâlâ mümkündür. Aynı şekilde insanın eyleme, özellikle birlikte eyleme melekesinin, kendini savunma ya da çıkarını izleme açısından son derece yararlı olduğu da doğrudur; ama burada sözü edilen eylemin bir amaç için araç olarak kullanılmasından başka bir

---

4 Platon'un, *lexis*'in ("konuşmak") hakikatle *praxis*'ten daha yakın ilişkisi olduğunu söylemesinin nedeni budur.

şey değilse, aynı amaca sessizlik olarak şiddet ile ulaşmanın çok daha kolay olacağı açıktır; salt yarar açısından bakıldığında, konuşmanın yerini eylemin alması nasıl ters bir ikameyse, bu bakımdan şiddet yerine eylemde bulunmak da son derece etkisiz bir ikame gibi gözükmektedir.

İnsanlar eylemde bulunarak ve konuşarak kim olduklarını gösterir, benzersiz kişisel kimliklerini etkin bir biçimde ortaya koyarlar ve bu sayede insanî dünyada boy gösterirler. Oysa ki fiziksel kimliğin, bedenin benzersiz hali ve sesin tonuyla kendini ortaya koyması için herhangi bir etkinlikte bulunulması gerekmez. Kişinin "ne" olduğunun -gözler önüne serebileceği veya gizleyebileceği özellikleri, yetenekleri, istidadı ve kusurları- aksine "kim" olduğundaki bu dışavurucu yan, söylediği ve yaptığı her şeyde zımnen yeralır. ["Kim"i] yalnızca tam bir suskunluk ve kararlı bir edilgenlik halinde gizlemek/saklamak mümkündür; öte yandan ["kim"in] ifşasına, sanki sahip olunan ve kullanılabilen niteliklerle aynı şekilde bu "kim"e de sahip olunabilirmiş ve kullanılabilirmiş gibi, iradî olarak, amaçlanarak varılamaz. Tersine, Yunan dininde her insana yaşamı boyunca eşlik eden, hep omuzundan geriye bakan, o yüzden sadece karşıdakinin görebileceği *daimon* gibi, başkalarına açık seçik görünen "kim"in, kişinin kendisinden saklı/gizli kalması çok daha muhtemeldir.

Konuşma ve eylemin bu ifşa edici niteliği insanlar ne onlara karşı ne de onlar adına değil, başkaları *ile* birlikte olduklarında günyüzüne çıkar -yani salt insanî biraradalık durumunda. Kişi kendini edimle ya da sözüyle dışlaştırdığında ortaya [bir şeyler] sermekte olduğunu kimse bilmese de, açığa çıkma tehlikesini göze almalıdır; bu ne kendinden de, anonimliğin zırhından da yoksun olması gereken iyi işler failinin, ne de başkalarından saklanması gereken suçlunun göze alabileceği bir şeydir. Bunların her ikisi de yalnız simalardır; biri bütün insanlar adına [davranır], öteki bütün insanlara karşıdır. Bu

nedenle insanî etkileşim alanının dışında kalırlar ve siyaseten tarih sahnesine genellikle çürüme, çözülme ve siyasî iflas zamanlarında çıkan marjinal simalardır. Eylemde faili[ni] açığa vurmak gibi içkin bir eğilim bulunduğundan eylemin, tam anlamıyla bir tezahür olması için bir zamanlar görkem dediğimiz ve sadece kamu alanında mümkün olabilen aydınlatıcı ışığa ihtiyacı vardır.

Fail eylemde ifşa olmazsa, eylem kendine mahsus özelliğini kaybeder ve başkalarının karşısında bir başarı biçimi halini alır. Bu durumda, bir amaca araç olmak bakımından aslında bir nesne üretmenin aracı olan yapmadan aşağı kalır bir yanı kalmaz. İnsanî biraradalık yitirildiğinde, yani örneğin insanların kendi tuttukları taraf için ve düşmana karşı belli amaçları gerçekleştirmek üzere eyleme geçtikleri ve şiddet araçlarını kullandıkları modern savaşlarda olduğu gibi, insanların başka insanlar için ya da onlara karşı olduğu hallerde, durum budur. Elbette her zaman varolagelmiş bu gibi durumlarda konuşma, gerçekte de "salt konuşma" haline, [yani] ister düşman aldatmaya isterse propagandayla insanların kafalarını bulandırmaya hizmet etsin, bir kere daha basitçe amaca yönelik bir araç haline gelir. Burada kelimeler hiçbir şey ortaya sermez, ifşa edene edimin kendisinden gelir ve bu başarı, diğer bütün başarılar gibi "kim"i, failin benzersiz ve farklı kimliğini dışlaştıramaz.

Bu gibi hallerde eylem, basit kullanım nesneleri yapımından, esinli sanat eserleri yaratımına kadar, bitmiş üründe ortaya konandan daha fazla bir anlamı olmayan ve üretim sürecinin sonunda gözle açıkça görülebilir olandan daha fazlasını göstermek gibi bir niyet barındırmayan salt üretici etkinliği aşmasını sağlayan niteliği yitirmiştir. Adsız [yani] kendisine bağlı bir "kim"den yoksun eylem anlamsızdır, oysa bir sanat eseri, ustasının adını bilsek de bilmesek de münasebetini sürdürür. I. Dünya Savaşı'ndan sonra yapılan "meçhul asker"

anıtları, yüceltme ihtiyacının, dört yıl süren bir kitle katliamını ortaya sermesi gereken tanımlanabilir birilerini, bir "kim"i ortaya çıkarmak ihtiyacının hâlâ mevcut olduğuna tanıklık etmektedir. Bu isteğin uğradığı hüsran ve savaşın failinin aslında kimse olmadığı [doğrultusundaki] kaba ve vahşî gerçeğin bir türlü kabul edilememesi, savaşın tanınmalarını/bilinmelerini sağlayamadığı ve dolayısıyla başarılarını değil ama insanlık onurlarını hırsızladığı "meçhul" insanlar için anıt dikilmesi fikrini esinlemiştir.[5]

5 William Faulkner'in *A Fable*'ı (1954), idrak ve açıklık bakımından I. Dünya Savaşıyla ilgili neredeyse bütün edebiyatı bastırır; zira kahramanı Meçhul Asker'dir.

25

İLİŞKİLERİN DOKUSU VE HİKÂYELERİN CANLANDIRILMASI

Konuşan ile eyleyenin benzersiz kim'liklerinin beyanında, ayan beyan görünür olsa da, sarih bir biçimde sözel olarak ifadelendirmeye yönelik bütün çabaları bulandıran garip bir elle tutulmazlık vardır. Birilerinin kim olduğunu anlatmak istediğimizde sözcüklerimiz bizi ayartır ve *nc* olduğunu anlatmaya başlarız; o kişinin benzerleriyle paylaşmakta olduğu niteliklere ilişkin betimlemeler içersinde yuvarlanıp dururuz. Kelimenin eski anlamıyla bir "karakter" ya da bir tip tarifi yapmaya başlarız; sonuçta o kişinin özgül benzersizliğinin elimizden kaymasına manî olamayız.

Bu hüsranın, insanın bir tanımını yapmanın malûm felsefi olanaksızlığı ile yakından bir ilgisi vardır. İnsanın *ne* olduğuna ilişkin belirlemelerde ve yorumlarda bulunan bütün tanımlar, insanın diğer canlı varlıklarla paylaştığı nitelikleri ele alır.

Oysa [onun] özel farklılığı ne cins bir "kim" olduğunun belirlenmesinde bulunacaktır. Ancak kişinin eylem ve konuşmalarında kendini ortaya koyan canlı özünü kelimelere dökmede karşılaşılan bu felsefî karışıklıktan, tabir-i caizse olanaksızlıktan öte, [insanın özgüllüğünün] aslen eyleyen ve konuşan varlıklar olarak varolduğumuz bütün bir beşerî meseleler alanı üzerinde de büyük etkisi vardır. Bu, adlandırmaya muktedir olduğumuzdan tasarrufumuzda bulunan şeyleri idare de ettiğimiz gibi bu meseleleri de idare edebilmeye muktedir olduğumuzu ilke olarak dışarda bırakan bir etkidir. Mesele şuradadır; "Kim"in beyanı, Heraklet'e göre "ne gizlemek ne de açığa vurmak için kelimeleri kullanan, onun yerine imalı işaretler veren" [orakl]* güvenilmezlikleriyle kötü şöhret yapmış Antik kahinlerin inanılması güç beyanlarıyla aynı tarzda vuku bulur.[6] Yalnızca bütün siyasî meselelerde değil, aracısız, şeylerin stabilize edici ve katılaştırıcı etkileri olmadan doğrudan insanlar arasında cereyan eden bütün meselelerde de aynı şekilde böyle bir namlı belirsizliğin bulunmasındaki temel neden budur.[7]

Bu, eylemi ve sonuçta insanların biraradalıklarını ve karşılıklı etkileşimlerini hırpalayan pek çok hüsrandan sadece ilkidir. Ama imalat veya tefekkür ya da bilme hatta emek gibi daha emin ve üretken etkinliklerle karşılaştırıldığında değil, kendi amaçları

(*) *Orakl* ve *daimon* için bkız. Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Kabalcı yayınları, çev. Nusret Hızır, s. 31 ve 35]

6 *Oute legei oute kryptei semainei* (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [4. baskı, 1922], fragman B93.

7 Sokrates de kendi *daimonion*'unu [tanrısal ses, çin] (Kseneſon *Memorbilia*, i. 1, 2, 4) ifade ederken Heraklit'le aynı kelimeyi *semainein*'i [işaret etme, verme; (..) anlamına gelme] ("göstermek ve işaretlerde bulunmak") kullanmıştır. Kseneſon'a güvenecek olursak, Sokrates kendi *daimonion*'unu kâhinlere benzetmiş ve her ikisinde de herşeyin ongörülebilir olduğu sanat ve zanaatla ilgili sorunlarda değil, sadece herşeyin belirsiz olduğu meselelerde kullanılması gerektiğini ileri sürmüştür (*age.*, 7-9).

bakımından eylemi hüsrana uğratan bir şeyi gösteriyor olması bakımından, ele alacaklarmız arasında belki de en temel olanıdır. Sözkonusu olan, eylem ile konuşmanın onsuz bütün insanî öncmini yitirebilecekleri, ifşacılık vasfıdır.

Eylem ve konuşma insanlara yöneltildiğinden insanlar arasında cereyan ederler ve içerdikleri münhasıran "nesnel", insanların hareketlerini içinde sürdürdükleri, fiziken aralarında bulunan ve özgül, nesnel, dünyevî ilgilerine kaynaklık eden şeyler dünyasına ait meselelerle sınırlı olduğunda bile, özneyi ortaya çıkartıcı özelliğini devam ettirirler. Bu ilgiler, aralarında yeralarak insanları birbirleriyle ilişkilendirecek ve biraraya getirecek, kelimenin tam anlamıyla *en-arada** şeyi oluştururlar. Her insan grubuna göre değişkenlik arzeden eylem ve konumların çoğu, bu "arada oluş" haliyle bağlantılıdır, öyle ki sözlerin ve edimlerin büyük bölümü, eyleyen ve konuşan failin bir destekçisi olmanın yanında, belli bir nesnel dünyevî gerçeklik *hakkındadır*. Öznenin bu ifşası, bütün, hatta en "nesnel" etkileşimin bile ayrılmaz bir parçasını oluştursa da [öznenin] kendi ilgileri dolayında seyreden fiziksel, dünyevî arada-lık, söz ve edimlerden oluşan ve varlığını/kökenini insanların bilhassa eylemlerini ve konuşmaların doğrudan birbirlerine *yöneltiyor* olmalarına borçlu olan tamamen farklı bir aradalık-la örtülür ve tabir-i caizse onun gölgesinde kalır. Bu ikinci, öznel arada-olma-hali elle tutulur değildir, çünkü burada içine dökülüp [katılaşabileceği] elle tutulur hedefler yoktur; konuşma ve eylemde bulunma sürecinin arkasında herhangi bir sonuç ve amaç-ürün bırakması sözkonusu olamaz. Ama bütün elle tutulmazlığıyla bu arada-olma-hali yine de hepimizin gözleri önünde uzanan şeyler dünyasından daha az gerçek değildir. Bu gerçekliğe insan ilişkilerinin "doku"su adını verebiliriz. Bu

---

(*) *inter-est*: en-arada; *interest*: çıkar ve ilgi -ç.n.

metaforla, söz konusu "arada-olma-hali"nin sahip olduğu elle tutulmaz niteliği göstermek mümkün olabilir.

Elbette bu dokunun şeylerin nesnel dünyasına olan bağlılığı, canlı bir bedenin mevcudiyetine olan bağlılıktan daha az değildir; ama buradaki ilişki duvarla sıvası arasındaki gibi ya da Marksist terminolojiyle söylersek binanın temel yapısıyla ona eklenmiş aslen yüzeysel bir üstyapının ilişkisi gibi değildir. Tamamıyla dünyevî, maddi bir nesne üzerinde adamakıllı yoğunlaştıklarında bile insanların kendilerini özneler, farklı ve benzersiz kişiler olarak dışlaştırmalarının kaçınılmazlığını görememeleri, siyasetteki bütün materyalizmlerin -bu Marksist hatta doğuşu itibarıyla modern de değil, siyaset teorisi tarihimiz kadar eski bir materyalizmdir-[8] temel hatası olmuştur. Şayet mümkün olabilseydi bu dışlaştırmayı ortadan kaldırmak, insanları hiç olmadıkları bir şeye dönüştürmek anlamına gelirdi; öte yandan bu dışlaşmanın gerçek olduğu ve kendisine ait sonuçları bulunduğunu inkâr etmek, en basit tarifle gerçek dışı bir tutum olur.

İnsanî meseleler alanı, tam söylersek, insanların birlikte yaşadıkları hemen her yerde varolan insan ilişkilerinin do-

---

8 Siyaset teorisindeki materyalizm, en azından -sadece aile yaşamı ya da sayısız hanenin ortak yaşamı (*oikiai*) değil- siyasal toplulukların da (*polis*) mevcudiyetlerini maddî zorunluluğa borçlu/bağlı kılan Platoncu-Aristocu varsayım kadar eskidir. (Platon için *Republic* 369'a bakın. Platon burada polisin köklerini ihtiyaçlarımızda ve kendine yeterli olmadaki eksiklikte görür. Başka yerlerde olduğu gibi burada da Yunan kanaatine Platon'dan daha yakın duran Aristo için ise *Politics* 1252b29'a bakın; "polis yaşamı güvence altına almak için ortaya çıkmıştır ama devamlılığını iyi yaşamda bulur" [İngilizce aslına göre çevrilmiştir -ç.n.]. Daha sonraları Cicero'nun *utilitas*'ında [yarar, fayda] rastgeldiğimiz Aristocu *sympheron* kavramını bu bağlamda anlamak gerek. Her ikisi de kendi yolunda, Bodin'le -krallar halkları, çıkarlar da kralları yönetir şeklinde- tam gelişimine ulaşan sonraki çıkar teorisinin öncüleridirler. Modern evrede, materyalizminden ötürü değil, maddî çıkar teorisini tanıtlamalı bir biçimde maddî insan etkinliğine, çalışmaya/emeğe -yani insan bedeninin maddî metabolizmasına- dayandırarak yeterince tutarlı davranan yegâne siyasî düşünür olduğundan Marx göze batmaktadır.

kusundan oluşmaktadır. "Kim"in konuşmak suretiyle ifşası da, eylem yoluyla [yapılan] yeni bir başlangıç da daima sonuçlarının dolaysızca hissedilebileceği önceden mevcut bir dokuya dahil olurlar. Eylem ve konuşmak birlikte, nihayetinde her yeni doğan insanın benzersiz yaşam hikâyesi olarak ortaya çıkan, temasa geçtiği herkesin yaşam hikâyesini benzersiz bir biçimde etkileyen yeni bir süreci başlatırlar. Birbirleriyle çatışan sonsuz sayıda irade ve niyetlerle [yüklü] bu önceden mevcut insan ilişkileri dokusu yüzünden, eylem neredeyse hiçbir zaman hedefine varamaz; ama aynı zamanda yalnızca eylemin gerçek olduğu bu aracı-ortam sayesindedir ki, imalatın doğal olarak elle tutulur şeyler üretmesi gibi, amaçlanmış olsun olmasın hikâyeler "üretir". Bu hikâyeler sonradan belgelere veya anıtlara geçebilir ya da kullanım nesneleri veya sanat eserlerinde görselleşebilir ya da anlatılabilir, yeniden anlatılabilir ve çeşitli biçimlerde işlenebilir. [Ancak] canlı gerçeklikler oldukları sıradaki doğaları, bu şeyleştirmelerden tamamen farklıdır.

Öznesine, her hikâyenin odağındaki "kahraman"a dair, insan elinden çıkma herhangi bir ürünün onu yapan ustası hakkında söylenebileceklerden çok daha fazlasını anlatırlar, ama lâyıkıyla söylersek ürün değildirler. Herkes yaşamına, eylem ve konuşmak aracılığıyla kendini insanî dünyaya dahil ederek başlasa da, kimse kendi yaşam öyküsünün üreticisi ya da yazarı değildir. Başka bir deyişle hikâyeler, eylem ve konuşmanın neticeleri, bir faile işaret eder ama bu fail [kendi hikâyesinin] yazarı ya da üreticisi değildir. Hikâyeyi başlatan, kelimenin ikili anlamıyla, yani tam söylersek eyleyen ve kurban olarak onun öznesidir, ama kimse kendi hikâyesinin yazarı değildir.

Doğum ile ölüm arasındaki her bireysel yaşamın, nihayetinde başı ve sonu bulunan bir hikâye halinde anlatılabilir olması, başı ve sonu olmayan bir büyük hikâye olan tarihin, siyaset ve tarih öncesi koşuludur. Ama her insan yaşamının kendi

hikâyesini anlatıyor olmasının ve yığınla eyleyeni ve söyleyeni ile ama somut yazarlarından yoksun olarak tarihin sonuçta bir hikâye kitabı haline gelmesinin nedeni, her ikisinin de eylem ürünü olmalarından ileri gelir. Bu anlamda modern çağda tarih felsefesini onca uğraştırmış olan tarihteki büyük meçhûllük, sadece tarihe bir bütün olarak bakıldığında ve öznesi olan insanlığın asla etkin bir fail durumuna gelmesi mümkün olmayan bir soyutlama olduğunun görülmesiyle birlikte baş göstermez; bu aynı meçhûllük, Antikite'de başladığından beridir siyaset felsefesini uğraştırmıştır ve Platon'dan bu yana filozofların insanî meseleler alanına karşı duydukları horlayıcı tutumda da hissesi vardır. Karışıklık şuradadır: Birlikte, benzersiz anlamı olan bir hikâye oluşturan herhangi bir dizi olay içinden en iyi halde bütün süreci harekete geçiren faili ayırdetmemiz mümkündür; ve bu fail çoğunlukla özne olarak yani hikâyenin "kahramanı" olarak kalsa da, onun hikâyenin nihaî vargısının da faili [ve yazarı] olduğunu tereddûde kapılmadan söyleyemeyiz.

Bu nedenle Platon, insanî meselelerin (*ta ton antropon pragmata*), [yani] eylemin (*praxis*) vargısının çok da ciddiye alınmaması gerektiğini düşünmüştü; insanların eylemleri, görünmez bir elin sahne gerisinden oynattığı kuklaların hareketlerine benzemektedir; öyle ki insan sanki tanrının oyuncağıdır.[9] Modern tarih kavramı konusunda en ufak bir fikri olmayan Platon'un, eyleyen insanların arkasında durup ipleri oynatan ve hikâyenin gerçek sorumlusu olan sahne gerisindeki bir eyleyen metaforunu ilk icat eden olması dikkat çekici bir durumdur. Bizim icat etmiş olduklarımızdan tamamen ayrı olarak Platonik tanrı, gerçek hikâyelerin yazarının bulunmadığı gerçeğinin bir simgesinden başka bir şey değildir;

9 *Laws* 803b ve 644c.

demek ki [Platonik tanrı], Hıristiyan ve modern tarih filozoflarının, tarihin varlığını insanlara borçlu olmakla birlikte yine de kesinlikle insanlar tarafından "yapılmamış" olmasından kaynaklanan karmaşık sorunu çözmeyi denerken yarattıkları Tanrısallığın, "görünmez el"in, Doğa'nın, "dünya ruhu"nun, sınıf çıkarının vs. öncüsüdür. (Aslında hiçbir şey tarihin siyasî doğasını -yani eğilimler, güçler ya da fikirlerden ziyade, eylem ve edimlerin bir hikâyesi olması-, bütün tarih felsefelerinde bulduğumuz ve salt bu nedenle bile onları kılık değiştirmiş siyaset felsefeleri olarak görülmesini sağlayan, sahne gerisinde görünmez bir eyleyenin işe koşulması [özelliğinden] daha açık bir biçimde gösteremez). Aynı mantıkla Adam Smith'in pazardaki ekonomik mübadeleleri yönlendirmek için bir "görünmez el"e ihtiyaç duyması gibi basit bir gerçek, mübadelede salt ekonomik etkinliklerden başka şeylerin de sözkonusu olduğunu ve "ekonomik insan"ın pazara çıktığında eyleyen bir varlık olduğunu, ne münhasıran bir üretici ne de bir tüccar, bir trampacı olduğunu açıkça göstermektedir.

Sahne gerisindeki görünmeyen eyleyen, zihnî bir karmaşadan doğan, gerçek deneyime karşılık gelmeyen bir icattır. O sayede eylemden doğan hikâye yanlış bir şekilde, aslında ipleri oynatan ve oyunu yönlendiren bir yazarın varolduğu hayalî bir hikâyeye döner. Tıpkı bir sanat eserinin onu yapan birine açıkça işaret etmesinde olduğu gibi, hayalî hikâye de bir yapanı gösterir; bu, bizzat hikâyenin örgüsüne değil, hikâyenin ortaya çıktığı hale aittir. Gerçek ve hayalî hikâyeler arasındaki ayrım kesinlikle ikincisinin "yapıntı" olmasında yatar. Yaşadığımız müddetçe içinde bulunduğumuz gerçek hikâyenin, yapılmış olduğu için, ister görülür ister görünmez olsun bir yapanı yoktur. Gösterdiği yegâne "kişi" kahramanıdır ve sadece başlangıçta elle tutulur olan benzersiz bir farklı "kim"in beyanının, eylem ve konuşma yoluyla *ex past facto* [geriye yürüyen; makabline şamil] elle tutulur hale gelebileceği

bir ortam sunar. O birinin *kim* olduğunu yalnızca kahramanı olduğu hikâyeyi -başka bir deyişle biyografisini- bilerek öğrenebiliriz; üretmiş ve ardında bırakmış olabileceği eser/iş de dahil hakkında bildiğimiz her şey bize onun sadece *ne* olduğunu anlatır. Bu anlamda, tek bir satır yazmamış ve arkasında hiçbir eser bırakmamış olan Sokrates hakkında, Platon ya da Aristo hakkındaki bildiklerimizden çok daha azını bilsek de, hikâyesini bildiğimiz için kim olduğunu, [ayrıca] yargıları ve kanaatleri hakkında çok daha fazla bilgi sahibi olduğumuz Aristo'nun kim'liğinden çok daha fazlasını bilmekte, Sokrates'i çok daha yakından tanımaktayızdır.

Hikâyede ifşa olunan kahramanın ille de kahramanca hasletleri olması gerekmiyor; "kahraman" kelimesi başlangıçta, yani Homeros'ta Truva seferine katılmış,[10] anlatılacak hikâyeler olan her özgür insana verilen bir isimden başka bir şey değildi. Bugün bizlerin kahramanlığın ayrılmaz bir hasleti olarak gördüğümüz cesaretin anlamı aslında zaten eylem ve konuşmada, kişinin kendini dünyaya dahil edişinde ve kendine ait bir hikâyeyi başlatmadaki istekliliğinde mevcuttur. Bu cesaret fazladan bir zorunluluk gerektirmediği gibi, sonuçlara katlanmakla da aslında ilgisi yoktur; kişinin gizlendiği özel/kişisel yerden çıkarak kim olduğunu, kendini ifşa ve teşhir ederek göstermesinde zaten bir cesaret hatta gözüpeklik mevcuttur. Eylemin, konuşmanın ve dolayısıyla Yunanlılara göre özgürlüğün onsuz asla mümkün olamayacağı bu ilk cesaret azımsanacak bir şey olmadığı gibi; "kahraman" şayet korkak biriyse, daha da övgüye değer olabilir.

Bir eylemi ya da başarıyı yücelten ve olağandışı bir olayı

---

10 Homeros'ta *heros* kelimesinin farklılık koyucu bir anlamı olduğu açıktır ama yine de bu her özgür insanın ihtiyarında olan bir şeydir. Belki de Antik epik kahramanların tanrılaştırılmasının neticesi olabilecek sonraki "yarı-tanrı"laştırıcı bir anlamlandırma [Homeros'un] hiçbir yerinde görülmez.

dönüştürmek ve yoğunlaştırmak suretiyle bütün anlamıyla ortaya koyan sanat eserlerinde, eylem ile konuşmanın genel anlamının yanında özgül içerik de muhtelif şeyleştirme biçimleri alabilir. Ancak eylem ile konuşmanın özgül açığa vurucu niteliği, [yani] fail ile konuşanın kendini zımnen ortaya koyuşu, eylemin ve konuşmanın canlı/anında akışı ile öylesine içiçe geçmiştir ki; sadece belli bir tekrar, taklit ya da Aristo'ya göre bütün sanatlar için geçerli olan ama esas olarak tam da (Yunanca "eylemek" anlamındaki *dran* fiilinden gelen) adıyla oyun/rol oynamanın/yapmanın aslında eylemenin bir taklidi olduğuna işaret eden *drama*'ya uygun düşen *mimesis* [taklit] tarzıyla temsil edilebilir ve "şeyleştirilebilir".[11] Ama taklit unsuru sadece aktörün sanatında değil, en azından dramanın tiyatroda oynanmakla drama olabileceği düşünülürse, oyunun hazırlanması ya da yazılmasında da bulunmaktadır. Kendilerini hikâyede ortaya koyan "kahramanlar"ın taşıdıkları anlamı, hakkıyla, hikâyenin kendisinden çok hikâyenin akışını yeniden canlandıran aktörlerle konuşmacılar aktarabilir.[12]

Yunan trajedisi açısından bu, hikâyenin evrensel olduğu kadar doğrudan anlamının da, taklitte bulunmayan[13] ve yorumları saf şiirsel olan koro tarafından ortaya konduğu; oysa

---

11 Aristo zaten *drama* kelimesinin, *drontes*'in ("eyleyenler") taklit edilmesinden ötürü yeğlendiğini söylemektedir (*Poetics* 1448a28). Bu ele alış tarzından da anlaşılacağı gibi Aristo sanattaki "taklit" hakkındaki modelini dramadan aldığı için bu kavramın bütün sanatlar için geçerli olacak şekilde genelleştirilmesinin oldukça yakışıksız kaçacağı açıktır.

12 O nedenle Aristo genellikle eylemin (*praxis*) değil, faillerin (*prattontes*) taklidinden sözeder (bakın *Poetics*, 1448a1 ve devamında; 1448b25, 1449b24 ve devamında). Ancak bu konuda tutarlı değildir (karşılaştırın 1451a29, 1447a28). Belirleyici nokta şudur: trajedi insanların hasletleriyle, *poiotes* ile değil, başlarına gelenlerle, eylemleriyle, yaşamlarıyla, iyi ya da kötü talihleriyle ilgilidir (1450a15-18). O nedenle trajedinin içeriği bizim karakter dediğimiz şey değil, eylem ya da hikâye akışıdır.

13 Koronun "pek az taklitte bulunduğu", Ps. Aristocu *Problemata*'da (918b28) geçmektedir.

bütün genellemelerin ve dolayısıyla şeyleştirmeden kaçtıkları için hikâyede yeralan faillerin elle tutulamayan kimliklerinin, sadece eylemlerinin bir taklidi yoluyla aktarılabileceği anlamına gelmektedir. Muhtemelen tiyatronun bir siyasî sanat olmasının nedeni de budur; insan yaşamının siyasî kertesinin sanata aktırıldığı tek yer orasıdır. Aynı nedenle tiyatro, insanın başkalarıyla ilişkilerinde benzersiz bir özne olduğu tek sanattır.

26

İNSANİ MESELELERİN [BEŞERİ MASLAHATIN] KIRILGAN YAPISI

Eylem, imalattan farklı olarak, yalıtık halde asla mümkün olamaz; tecrit hali, eylemde bulunma melekesinden yoksun olmak demektir. Eylemde bulunmak ve konuşmak için, civarda başkalarının bulunuşuna gerek vardır ve bu, imalatın, malzemelerini edinebilmek için civarında doğanın ve bitmiş ürünün içinde yerini alacağı bir dünyanın varlığına duyduğu ihtiyaçtan daha az değildir. İmalat [böyle bir] dünya ile çevrilidir ve onunla biteviye temas halindedir; başka insanların eylem ve sözlerinin oluşturduğu bir doku da eylem ile sözü çevreler ve [bunlar] sürekli bir ilişki halindedirler. Başkalarından tecrit halde yaşayan, takatini sadece kendinde bulan "güçlü insan"a duyulan popüler inanç, ya insanî meselelerin oluşturduğu alanda - örneğin masa ve iskemle yapar gibi kurumlar ve yasalar veya insanları "daha iyi" ya da "daha kötü" "yapmakta" olduğu gi-

bi-[14] "yapmada" bulunabileceğimiz yanılsamasına dayanan salt bir hurafedir ya da insanların birbirlerini birer "malzeme" olrak görmelerinin mümkün olabileceği şeklinde ütopik bir umutla perçinlenmiş, siyasal olsun olmasın bütün eylemlere duyulan bilinçli bir umutsuzluğu anlatır.[15] Bu takat ister entellektüel isterse salt maddi güçle ilgili olsun, eylem sözkonusu olduğunda, bireyin her üretim sürecinde ihtiyaç duyduğu kudretin burada hiçbir hükmü kalmaz. Tarih, hemcinslerinin yardımlarını ve eylem ortaklığını nasıl sağlayacağını bilmeyen güçlü ve üstün insanların basiretsizlik örnekleriyle doludur. [Oysa] başarısızlıkları genellikle yığının vahim düşkünlüğüne yorulur ve mümtaz kişilerin yaşadıkları bu küskünlük, alelâde kişilere ilham kaynağı olur. Ancak böyle durumlar vaki bile olsa, meselenin aslıyla hiç ilgileri yoktur.

Burada aslında neyin sözkonusu edildiğini açıklığa kavuşturmak için Yunanca ile Latincede, modern dillerden farklı olarak, "eylemek" fiilini karşılayan birbirinden tamamen farklı ama ilişkili iki kelime bulunduğunu hatırlatarak işe başlayabiliriz. Yunanca *archein* ("başlamak", "baş çekmek", son olarak "hakîm olmak") ile *prattein* ("kotarmak", "erişmek", "bitirmek") fiilleri, Latince *agere* ("harekete geçirmek/hareket vermek", "baş çekmek"/önayak olmak) ile (özgün anlamı "taşımak/götürmek" olan) *gerere* fiillerine karşılık gelmektedir.[16] Öyle görünüyor

---

14 Platon da Atinalılar Perikles'ten sonra öncekinden daha da kötü durumla düştükleri için Perikles'i, "yurttaşlarını daha iyi yapma"makla, kınamıştır (*Gorgias*, s. 515)

15 Yakın dönem siyaset teorisi, "insan malzemesi" tabirinin zararsız bir metafor olmadığını gösteren örneklerle doludur. Aynı şey, hepsi de insan malzemesini herhangi bir madde gibi yoğurmak ve değiştirmek eğiliminde olan toplumsal mühendislik, biyokimya, beyin cerrahisi vs.deki modern bilimsel deneyimlerin külliyatı için de doğrudur. Bu mekanistik yaklaşım modern çağa özgü bir durumdur; benzer amaçları izlediğinde Antikite [de] insanları evcilleştirilmeye ve terbiyeye muhtaç vahşi hayvanlar olarak görme eğilimindeydi. Her iki durumda da sağlanan tek başarı, insanı, canlı bir organizma olarak değil, insan *sıfatıyla* katletmektir.

16 *Archain* ile *prattein* için özellikle Homeros'taki anlamlarına bakınız (karşılaştırın C. Capelle, *Wörterbuch des Homeros und der Homeriden* [1889]).

ki burada her eylem, tek bir kişinin yaptığı bir başlangıç ile sözkonusu teşebbüsü "bitirmek" üzere çok sayıda kişinin "işi bir ucundan tutarak" katıldıkları bir başarım gibi iki kısıma ayrılmaktadır. Benzerlik sadece kelimeler arasında değildir; bu kelimelerin kullanılmaya başladıkları tarihler de birbirlerine son derece yakındır. Her iki örnekte de başlangıçta sadece eylemin ikinci kısmını, başarımını *-prattein* ve *gerere-* anlatan kelime, genelde eylemi ifade edecek şekilde kabul edilmeye başlanırken, eylemin başlamasını gösteren kelimeler anlam bakımından, en azından siyaset dilinde özelleştiler. *Archein* kelimesi belirli maksatla kullanıldığında esas olarak "yönetmek" ve "baş çekmek/önayak olmak" anlamına ve *agerere* kelimesi de "harekete geçmek"ten ziyade "önayak olmak/baş çekmek" anlamına gelir oldular.

Böylelikle, bir *primus inter pares* (Homeros'ta, krallar arasında bir kral) olan başlatanın ve baş çekenin/öncünün rolü, hakîmin rolüne dönüştü. Eylemin özündeki [orjinal] karşılıklı bağımlılık [teması], yani başlatıcının ve öncünün yardım için başkalarına bağımlılığı ile kendilerine eylemde bulunma fırsatı sunması bakımından takipçilerininin öncüye olan bağımlılıkları bütünüyle farklı iki işleve bölünmektedir: Hakîmin bir imtiyazı haline gelen buyruk verme işlevi ile tebasının ödevi haline gelen, bu buyrukları yerine getirme işlevi. Başlatıcının, henüz kendisine katılacak birilerini bulmazdan önce, başlangıç anında kendi inisyatifi ile başbaşa oluşundaki gibi, hakîm de bu güç yüzünden başkalarından soyutlanmış, yalnız haldedir. Ne var ki başlatıcı ile öncünün kudreti kendini sadece göstermiş olduğu inisyatifte ve üstlendiği riskte duyurur, yoksa fiilen eylemin yapılması sırasında değil. Başarılı olması durumunda hakîm, aslında yığının başarımı olan bir şeyi kendine yorabilir -bir hakîm değil, bir kral olan Agamemnon'un asla cevaz vermeyeceği bir şey. Bu iddialarıyla hakîm, yardımları olmadan asla bir şeyi başaramayacağı insanların kudretlerini şahsında toplar. Böylece

olağanüstü bir kudret vehmi, onunla birlikte de güçlü insanın yalnız olduğu için kudretli olduğu yanılgısı ortaya çıkar.

Eyleyen, eylemde bulunan başka varlıklar arasında hareket ettiği ve onlarla ilişkide bulunduğu için hiçbir zaman sadece bir "fail" değil, her zaman ve aynı zamanda bir kurbandır da. Yapmak ile [yapılanlara] maruz kalmak madalyonun iki yüzü gibidir ve bir eylemin başlattığı hikâye, bu eylemin doğurguları olan edim ve katlanmalardan oluşur. Bu doğurguların bir sınırı yoktur, çünkü eylem, çıktığı belli bir yer olmasa bile, her reaksiyonun zincirleme bir tepkime yarattığı ve her sürecin yeni süreçlere sebep olduğu bir ortamda geçer. Eylem, kendi eylemlerini yapmaya muktedir varlıklara etki ettiğinden, kendisinden çıkıp başkalarını etkileyen eylem cevap/karşılık olmaktan ziyade daima bir tepki hüviyetindedir. O nedenle insanlar arasındaki eylem ve reaksiyon, asla iki ucu kapalı bir dairede hareket etmez ve iki eşle sınırlı kalacağından hiçbir suretle emin olunamaz. İnsanî ilişkisellikteki bu sınırsızlık, sanki sadece içerdiği sonsuz sayıda insanın bir sonucuymuş da, koşulları sınırlı, kavranabilir bir çerçeve arzeden bir eylemselliğe çekilerek bu durumdan kaçınmak mümkünmüş gibi, kelimenin dar anlamıyla sadece siyasî eyleme özgü bir durum değildir; en sınırlı koşullardaki en küçük eylem bile sınırsızlığın tohumunu taşır, zira bir edim, kimi zaman bir kelime, bütün bir kümelenişi değiştirmeye yeter.

Üstelik, özgül içeriği ne olursa olsun eylem daima ilişkiler üretir, dolayısıyla yapısında, bütün tahditleri kaldırmaya ve tüm sınırları çapraz kesmeye yönelik bir eğilim bulunmaktadır.[17] İnsanî meselelerin oluşturduğu alanda da sınırlar ve

---

17 Yasalarla değil, feyzini yasaların ruhundan alan eylemlerle ilgilenen Montesquieu'nun yasaları, farklı varlıklar arasında varolan *münasebetler* olarak tanımlanmış olması dikkat çekicidir (*Esprit des lois*, 1. Kitap, 1. bölüm; karşılaştırın XXVI. kitap, bölüm 1). Bu tanımdaki şaşırtıcılığın nedeni, yasaların sürekli olarak sınırlamalar ve tahditlere göre tanımlanmış olmasındadır. Bunun nedeni Montesquieu'nun -

tahditler vardır ama her yeni nesilin kendini dahil ederken mecburen yönelttiği saldırılara güvenle karşı koyabilecek bir iskelet yoktur. İnsanî kurumlar ve yasalarda, aslına bakılırsa insanların yaşamlarına nüfuz eden her konuda varolan kırılganlık, insanın doğarlık durumundan kaynaklanmaktadır ve insan doğasının kırılganlığından tamamen bağımsızdır. Özel mülkü kuşatan ve her bir hanenin sınırlarını teminat altına alan çitler, bir halkın fizikî kimliğini koruyan ve mümkün kılan teritaryol [ülkesel] sınırlar ile o halkın siyasî mevcudiyetini koruyan ve mümkün kılan yasalar; insanî meselelerin oluşturduğu alanın kendisinde cereyan eden etkinliklerden bu tür koruyucu ve sınırlayıcı ilkeler ortaya çıkmadığı açık olduğu için, insanî meselelerin istikrarı açısından büyük önemi haizdirler. Yasaların getirdiği sınırlamalar, kaynağını siyasî bünyeden alan eylem karşısında hiçbir zaman tam anlamıyla güvenilir koruyucular olmazlar; aynı şekilde ülkenin sınırları da, siyasî bünye olmadan eylem karşısında tam anlamıyla güvenilir koruganlar değildir. Eylemdeki sınırsızlık hali, ilişkiler oluşturmada sahip olduğu devasa yeteneğin, yani kendine özgü üretkenliğinin sadece öteki veçhesidir; eskiden ılımlılığın yani haddini bilmenin, mükemmel siyasî meziyetlerden biri olmasının nedeni budur; aynı şekilde en mükemmel siyasî iğva şekli de, inanmak isteyeceğimizin aksine güç istemi değil, (eylemin taşıdığı potansiyelleri tam anlamıyla müdrik olan Yunanlıların pek yakından bildikleri) *hubris*'tir.*

Ancak her siyasî bünyede rastlayabileceğimiz muhtelif sınırlar ve tahditler, eylemde içkin olarak varolan sınırsızlığa

---

ister cumhuriyet isterse monarşi olsun- "hükümetin doğası" dediği şeyle, "[hükümetin] eylemini ona göre düzenlediği...insanî tutkuları harekete geçiren ilke"den daha az ilgilenmiş olmasındadır. (III. Kitap, bölüm 1).

(*) Haddini bilmeme, taşkınlık, aşırılık olarak karşılanabilecek bu kavram için bkz. Miitoloji Sözlüğü, Azra Erhat (Hybris)

bir set çekebilir olsa da, eylemin ikinci belirgin özelliğini karşılamak konusunda tümüyle acz içindedirler; yapısında içkin olarak bulunan öngörülemezlik özelliği. Bu, basitçe, geleceği okuyabilen bir elektronik bilgisayardaki gibi, belli bir eylemin bütün mantıkî sonuçlarının önceden tespitiyle ilgili bir sorun değildir; edim anı geçer geçmez, kendini eylemin sonucu olarak, başlatan ve kuran hikâyeden kaynaklanmaktadır doğrudan. Sorun şuradadır: Yapısı ve içeriği ne olursa olsun, yani ister özel isterse kamu alanında geçsin, ister çok sayıda isterse pek az eylemci barındırsın, hikâyenin bütün anlamı kendini yalnızca [edimi] takiben, [edim] sona erdiğinde ortaya koyabilir. Bitmiş bir ürün hakkındaki yargının, işe koyulmadan önce zanaatkârın kafasındaki imge ya da örneğe göre verildiği imalatın tam tersine; eylemi, dolayısıyla da bütün tarihsel süreçleri aydınlatacak olan ışık, sona ermeleriyle, ekseriyetle o süreçlerde yeralanların ölmeleriyle ortaya çıkar. Eylem kendini tam anlamıyla sadece hikâye anlatıcısına, yani aslında olan bitenleri, olaylara katılanlardan her zaman için çok daha iyi bilen tarihçinin geriye dönük bakışına sunar. Nadir durumda tümüyle güvenilir niyet beyanları olmakla birlikte, bizzat eylemcilerin anlattıkları tarihçi için salt yararlı kaynak malzeme haline gelir, anlam ve doğruluk bakımından hiçbir zaman tarihçinin hikâyesine denk tutulmazlar. Hikâyeyi anlatanın anlattığı şeyin, en azından eylemde bulunduğu ya da sonuçlarına maruz kaldığı sürece, mecburen eylemcinin kendisine kapalı kalmış bir şey olması gerekir. Çünkü onun için eyleminin anlamı onu izleyen hikâyede değildir. Hikâyeler eylemin kaçınılmaz sonuçları olsalar da, hikâyeyi algılayan ve "yapan" eyleyen değil, hikâye anlatıcısıdır.

27

YUNAN'IN ÇÖZÜMÜ

Sonucun bu öngörülemezliğinin [eylem kastolunarak], kişinin ya kendisini tanımadan ya da kendini ortaya koymadan önce [bu sonuçları] hesaplama gücünden yoksun olarak kendini içinde dışavurduğu eylem ile sözün ifşa ve teşhir edici yapısıyla yakından bir ilişkisi vardır. Kimseye ölmeden önce *eudaimon* [mutlu, talihli] denilemeyeceği doğrultusundaki Antik sözü, 2500 yıldan sonra hâlâ ilk anlamıyla işitebiliyorsak nedeni budur: Her ne kadar Katolik Kilisesinin tanrının rahmetine kavuşan azizlerini kutsama ritüellerine ilham kaynağı olmuşsa da, Roma'da da dile bir darbımesel halinde pelesenk olmuş [bu Antik sözün] Latince tercümesi -*nema ante mortem beatus esse dici potest* [hiç kimseye ölmeden önce mutlu denemez]- bile bu anlamı taşımamaktadır. Dolayısıyla *eudaimonia*, ne mutluluk ne de azizlik mertebesine ulaşmaktır; karşılığı bulunamayacağı gibi belki açıklamak bile mümkün değildir.

Hiçbir dinsel renk taşımayan mutluluk gibi bir anlamı vardır ve tam kelime karşılığı, her insana yaşamı boyunca eşlik eden, onun ayırıcı kimliğini oluşturan ama sadece başkalarına görünen, başkalarının görebileceği *daimon*'un gönencini belirtir.[18] O nedenle geçici bir ruh hali olan mutluluktan ve kişinin yaşamın belli dönemlerinde sahip olabileceği ve başkalarının sahip olmadıkları iyi talihten farklı olarak *eudoimania*, yaşamın kendi gibi, ne değişime maruz kalan ne de değişimi etkilemeye muktedir, sonul bir varoluş durumudur. *Eudaimonia* olmak ile *eudaimon*'a sahip olmak Aristo'ya göre aynıdır, tıpkı yaşarken "iyi yaşamak" *(eu dzen)* ile "iyi yaşamış" olmanın aynı olması gibi; öğrenmek ile öğrenmiş olmanın aynı kişinin farklı zamanlardaki birbirinden tamamen farklı durumlarına işaret etmesi gibi; bunlar da bir bireyin niteliğini değiştiren durum ya da etkinlikler değildir.[19]

Kişinin bu değiştirilemez kimliği, kendini elle tutulur olmayan bir şekilde eylem ve konuşmada açığa vursa da, yalnızca eylemcinin ve konuşanın yaşam hikâyesinde elle tutulur hale gelir; ancak bu sayede bilinebilir, yani sadece nihayete erdikten sonra besbelli bir kendilik olarak kavranabilir. Başka bir deyişle insanî öz -bu, genelde insan doğası olmadığı gibi (böyle bir şey yoktur), bireydeki nitelik ve unsurların özet toplamı da değildir; birinin kim'liğinin özüdür- ancak yaşam defteri arkasında bir hikâyeden başka bir şey bırakmadan kapandığında, ortaya çıkabilir. Bu nedenle bilinçli olarak "özsel" olmayı, ardında bir hikâye ve "ölümsüz bir ad" bırakmayı amaçlayan kimse sadece yaşamını riske atmakla kalmayacak, Aşil'de olduğu gibi göz göre göre kısa bir yaşamı ve vakitsiz

---

18 *Daimon* ile *eudaimonia*'ya ilişkin bu yorum hakkında Sofokles'in *Oedipus Rex* 1186 ve devamına bakın. Özellikle şu dize: *Tis gar, tis aner pleon / tas eudaimonias pherei / e tosouton hoson dokein / kai doxant' apoklinai.* [... Hangi, hangi insan mutluluğu bir rüyadan -görüldükten sonra yitip giden bir rüyadan- daha fazla elde tutabilir.]

19 Aristo, *Metaphysics* 1048a23 ve devamında.

bir ölümü seçecektir. Tek bir yüce eylemden sağ çıkamayan biri, yalnızca [o] kimliğinin ve olası büyüklüğünün tartışılmaz efendisi olarak kalır, çünkü onu ölümün kollarına götürecek olan şey kendi başlattığı şeyin uzantısı ve muhtemel sonucudur. Aşil'in hikâyesinin paradigmatik anlamı, *eudaimonia*'nın bedelinin yalnızca yaşamla ödenebileceği ve [eudaimon'dan] emin olmanın yegâne yolunun, kişinin kendisini yaşamın [normal] seyri içinde parça parça ortaya koymaktan vazgeçmesinden, bütün yaşamını eylemin hikâyesine son noktayı ölümüyle koyacak şekilde tek bir edimde yoğunlaştırmasında yatmaktadır. Hatta Aşil bile yaptığı her şeyin boşa gitmiş olmaması için, bir hikâye anlatıcısına, şaire ya da tarihçiye bağımlıdır; o sadece bir "kahraman"dır, dolayısıyla mükemmel bir kahraman, ediminin bütün anlamını anlatıcının ellerine bırakandır, öyle ki yaşamının hikâyesini canlandırmakla kalmamış aynı zamanda "yapmış" da olacaktır.

Bugünkü dille, bu eylem anlayışının son derece bireyci olduğuna kuşku yok.[20] Diğer etkenler pahasına kendini ortaya koymak yönünde bir itkiyi vurgulamakta ve o nedenle öngörülemezlik sıkıntısından nispeten uzak kalmaktadır. Bu haliyle Antik Yunan açısından eylemin prototipini oluşturmuş ve agonal bir ruh içinde, kent devletlerinde muteber siyaset anlayışının temelini oluşturan kişinin kendini başkalarıyla ölçüştürerek ortaya koyması yönünde tutkulu bir isteğin doğmasına yol açmıştır. Yunanlıların, sonraki bütün gelişmelerden farklı olarak, [salt] yaşamayı siyasal etkinlikler arasında saymayışları bu hakim etkinin belirgin göstergelerinden birini oluşturmaktadır. Onların kanaatine göre yasa koyucu, işini kent duvarlarını yapan bir duvarcı gibi yapmak

---

20 Yunanca "her bir kişi" anlamına gelen *hekastos* kelimesinin *hekas*'tan ("uzak, uzakta") gelmesi bu "bireyciliğin" köklerinin ne denli derinde olduğunu gösteriyor gibidir.

ve [bu işi] siyasal etkinlik başlamadan önce bitirmek zorunda olan biriydi. O nedenle herhangi bir zanaatkâr ya da memur gibi görülmekte ve bu iş için kent dışından kimseler çağrılıp, kendilerine yurttaşlık verilmeden görevlendirilebilmekteydi. Oysa *politeusthai* hakkı, yani nihayetinde polis içerisinde süregelmekte olan pek çok etkinliğe katılmak hakkı tümüyle yurttaşlarla sınırlıydı. Sadece yurttaşlara tanınmaktaydı. Onların gözünde yasalar, tıpkı kenti çevreleyen duvarlar gibi eylemin sonuçları değil, yapıp etmenin ürünleriydi. İnsanlar eylemeye başlamadan önce polisin kamu alanını oluşturacak kesin tanımlı bir mekân sağlanmalı ve sonraki bütün eylemlerin sergilenebileceği yasa anlamında bir yapı kurulmalıydı. Yasa koyucu ile mimar aynı kategoriye dahildiler.[21] Ama siyasetin içeriğini bizzat bu elle tutulur kendilikler oluşturmuyordu (polis olan Atina değil Atinalılardı[22] ve [yurttaşlarının] Romalı vatanseverlikte rastladığımız türden bir sadakat göstermelerini gerektirmiyordu.

Platon ile Aristo yasa koyuculuk ile kent inşasını siyasî yaşamın en yüksek mertebesine çıkarmış olsalar da bu onların eylem ve siyaset konusunda Yunanlıların aslî deneyimlerini, daha sonra Roma'nın siyasî dehası olarak boy gösterecek olan şeyi, yani yasama ile imarı da kapsayacak şekilde genişlettiklerini göstermez. Tam tersine, Sokratik okulun bakışını Yunanlılar için siyaset öncesi olan bu tür etkinliklere çevirmiş olmasının nedeni, siyaset ile eylemden yüz çevirme isteğinde

---

21 Örneğin bakın Aristo, *Nicomachean Ethics* 1141b25. Yunan ile Roma arasında, toprak/ülke ve hukuk/yasa konusunda takındıkları tutumdan daha temelli bir fark yoktur. Roma'da kentin kuruluş temeli ile [kent] yasalarının tespiti, sonraki bütün edim ve başarıların siyasî geçerliliğe ve meşruiyete sahip olabilmeleri için ilişkili olmak zorunda oldukları önemli ve belirleyici bir eylem olarak kaldı.

22 Bakın M.F. Schachermeyr, "La formation de la cite Grecque", *Diogenes*, sayı 4 (1953). Schachermeyr, kelimenin Yunanî anlamını Babil ile karşılaştırmaktadır: "Babilliler" deyince, Babil kenti sınırları dahilinde yaşayanlar anlaşılır.

olmalarıydı. Onların gözünde yasa koyuculuk ile kararların oylamayla yürürlüğe konması, içlerindeki "zanaatkârane" özellikten dolayı en meşru siyasî etkinliklerdendi; bu durumda insanların eylemlerinin elle tutulur bir sonucu ve sürecin de açık seçik görülür bir amacı vardı.[23] Bu, tam olarak söylersek artık -ya da daha doğrusu ancak- eylem (*praxis*) değil, 'yapmak'tı (*poiesis*). İkincisini yeğlemelerinin nedeni daha fazla güvenilir oluşundandı. Sanki şunu söylüyor gibiydiler: İnsanî meselelerdeki kırılganlığın çaresi ancak insanların, bütün abesliği, sınırsızlığı ve belirsiz sonuçlarıyla eyleme melekesinden vazgeçmeleriyle bulunabilir.

Bu çarenin tam da insan ilişkilerinin özünü nasıl yok edebileceğinin belki de en iyi açıklamasını, Aristo'nun örneğini özel yaşam alanından aldığı nadir durumlardan birinde, velinimet ile yardım gören arasındaki ilişkide bulmak mümkündür. Roma'nın değilse bile Antik Yunan'ın nişanesi olan, o ahlâkçılıktan kesin olarak uzak [tutumu] ile Aristo öncelikle, velinimetin yardım ettiği kişileri, onların kendisini sevdiklerinden daha çok sevmesinin tabi bir durum olduğunu ifade eder; velinimet bir iş, bir *ergon* yaptığı, yardımgören ise velinimetin hayrına hedef olduğu için, bunun son derece doğal olduğunu belirtir. Aristo'ya göre velinimet "iş"ini, [yani] yardım görenin kendi "yaptığı" yaşamını, şairin şiirlerini sevmesi gibi sever; bu arada da [Aristo] okuyucularına, şairin işine duyduğu sevginin en az annenin çocuğuna duyduğu sevgi kadar tutkulu olduğunu da anımsatır.[24] Bu açıklama şunu açıkça göstermektedir ki Aristo eylemi, yapmak olarak, eylemin

---

23 "Demek ki [yasa koyucular] olsa olsa zanaatkârlar *[cheirotechnoi]* gibi davranırlar", çünkü eylemlerinin elle tutulur bir amacı, mecliste kabul edilen karar (*psephisma*) anlamında *eschaton* gibi elle tutulur bir sonucu vardır. (*Nicomachean Ethics*, 1141b29).

24 *Age.*, 1168a13 ve devamında.

sonucunu [yani] insanlararası ilişkiyi, (eylem ile imalat, *praxis* ile *poiesis*'i ayırdetmek için gösterdiği ısrarlı girişimlere rağmen) bitirilmiş bir "iş" gibi ele almaktadır.[25] Nankörlük olgusunu, hem velinimetin hem de yardım görenin eylemi yapmak olarak yorumlamakta hemfikir oldukları varsayımına dayanarak psikolojik olarak açıklamaya çalışsa da, bu yorumun eylemin kendisi ile gerçek sonucunu, [yani] oluşturması gereken ilişkiyi fiilen bozmakta olduğu son derece açıktır. Yasa koyucu örneğinin bize hemen hiç anlaşılır gelmeyişi, görev kavramı ile yasa koyucunun kamu alanındaki rolüne dair Yunan zihniyetinin bizimkine tamamıyla yabancı oluşundandır. Her halükârda Yunan anlayışına göre bir iş olan yasa koyucunun etkinliği, sadece daha ileri bir eylemin istenir olmaması ya da mümkün olmaması koşuluyla eylemin içeriğini verir hale gelebilir; eylem sadece kendi otantik, katı olmayan ve her zaman son derece kırılgan olan anlamının yok olması koşuluyla bir nihai-amaç ürün verebilir.

Bu kırılganlığa Yunanlıların bulduğu özgün, felsefî çare, polisi kurmak olmuştur. Polis köklerini Antik Yunan'ın polis öncesine uzanan deneyiminden ve [polisi] insanların birarada yaşaması (*syzen*; yani "sözlerin ve işlerin paylaşılması"[26]) bakımından zahmete ve kayda değer bulan bir değerlendirmeden aldığı ve oradan serpildiği için, polisin iki yanlı bir işlevi vardı. Birincisi polisten, insanların hanelerinden ayrılmalarını olağanüstü ve dolayısıyla nadiren mümkün bir durum olmaktan çıkartarak belli sınırlamalar dahilinde de olsa, sürekli hale getirmenin olanağını yaratması beklenmekteydi. Polisin, insanların önüne "adlarını ölümsüzleştirme"leri için çok daha fazla fırsat çı-

---

25 *Age.*, 1140.

26 Bir zamanlar Aristo'nun dediği gibi *Logon koi pragmaton koinoncin* [konuşmalara ve işlere katılmak] (*age.*, 1126b12)].

kartacağı, herkesin kendi farkını koyma, kim'liğindeki benzersizliği edim ve sözlerle gösterme şansını artıracağı varsayılmaktaydı. Gerek kent devletinin pek de şaşırtıcı olmayan hızlı düşüşünün, gerekse Atina'da ihsan ile dehada görülen muazzam gelişmenin başlıca olmasa da bir nedeni, en başından beri asıl amacın gündelik yaşamın sıradan seyrini olağanüstüleştirmek olmasıydı. Polisin, yine ortaya çıkışından önce eylemde mevcut tesadüfî niteliklerle yakından ilgili ikinci işlevi de, eylemin ve konuşmanın fanîliğine bir çare olmasıydı; zira ünlenmeyi hakeden bir edimin unutulmama, yani "ölümsüzleşme" şansı pek fazla değildi. Homeros sadece şairin siyasî işlevinin parlak bir örneği değil, aynı zamanda şu gerçeğe işaret ediyor olması bakımından da "bütün Hellas'ın öğretmeni"ydi: Truva Savaşı gibi bir büyük seferin, yüzlerce yıl sonraya kalmak üzere ölümsüzleştirecek bir şair [Homeros] varolmasaydı, unutulabilecek olması, kalıcılığı için bir tek şaire güvenilecek olduğunda insanî haşmeti bekleyen akıbete iyi bir örnekti.

Bizi burada Yunan kent devletinin ortaya çıkışına ilişkin tarihsel nedenler ilgilendirmiyor; Yunanlıların kendileri, kent devleti ile onun *raison d'êtrei* [varoluş nedeni] hakkında düşüncelerini asla yanılgıya yer bırakmayacak şekilde ortaya koymuşlardır. Perikles'in Cenaze Söylevi'ndeki ünlü sözlerine kulak verecek olursak: Polis, bütün denizleri ve karaları cengâver iradelerinin sahnesi haline koyanların şahitsiz kalmamalarını ve onları göklere yükseltecek kelimeler bulup çıkarmasını bilen ne Homeros'a ne de bir başkasına gerek duyar halde olmamalarını temin etmekteydi; [bu sayededir ki] eylemde bulunanlar, başkalarının yardımı olmadan, gerçekleştirdikleri iyi ile kötü edimlerin ezelî hafızasını birlikte oluşturabilecekler, bugün ve gelecekte de hayranlık konusu olmayı sürdürebileceklerdi.[27] Başka bir deyişle, insanların

27 Tukidides, ii. 41.

birarada polis biçimi altında sürdürdükleri yaşam, insanî etkinlikler içerisinde en geçici nitelikte olan eylem ile konuşmanın, ve insan elinden çıkma en az katı ve en kısa ömürlü "ürünler" olan edimler ile bunlardan doğan hikâyelerin yokolup gitmemelerinin teminatıydı sanki. Fizikî bakımdan kenti çevreleyen duvarlarla tahkim olmuş ve psigonomik olarak da -kimliği sonraki nesillerce kabul edilebilir boyutların ötesine taşırılmasın diye- yasalarla güvence altına alınmış olan polis örgütlenmesi, bir tür örgütlenmiş bellektir. Varlığının fanîliği ve haşmetinin uçuculuğu ile ölümlü eylemciye polis dışında sadece eylemin yapıldığı o kısa anda ulaşılabilen, dolayısıyla o an orada bulunmayanlar nezdinde de temsil edilmek üzere Homeros veya "onun zanaatından başka birileri"ni gereksinen [durumdan farklı olarak], hemşehrilerinin oluşturduğu bir dinleyici topluluğu önünde boy göstermekten, onlarca dinleniyor ve görülüyor olmaktan ileri gelen gerçeklikten asla mahrum kalmamasını sağlamaktadır.

[Yunanlıların] kendileri hakkındaki değerlendirmelerine göre siyasal alan, doğrudan birlikte eyliyor olmaktan, "sözleri ve edimleri paylaşmak"tan doğmaktadır. Bu anlamda eylem, hepimizce ortak olan [bir] dünyanın kamusal yanıyla en sıkı ilişkide olmakla kalmaz, bizzat kamu alanını kuran etkinliktir de. Polisin duvarları ile yasanın getirdiği sınırlamalar, önceden de mevcut olmakla birlikte, böylesi istikrar kazandırıcı bir kurumsal korugan olmadan sözün ve eylemin gerçekleşme anının ötesinde varlığını sürdürmesi mümkün olamayacak bir kamusal mekânın etrafını çevirmiş gibidirler. Elbette tarihsel olarak değil ama metaforik ve teorik olarak söylersek, Truva Savaşından geriye dönenler edimleri ve çileleriyle dolu eylem mekânını kalıcılaştırmak, "evli evine köylü köyüne" döndüğünde bu mekânın da kaybolup gitmesini önlemek ister gibidirler.

Tam söylersek polis, fizikî konum itibarıyla kent-devlet

değildir; insanların, birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan bir örgütlenmedir ve [polisin] gerçek mekânı, başlarına ne gelirse gelsin bu amaçla birarada yaşayan insanların arasında yer alır. "Nereye gidersen git yanında polisi de götüreceksin": Bu ünlü sözler sadece Yunan kolonizasyonunun parolası değildi; aynı zamanda konuşmanın ve eylemin, her an ve her yerde kendilerine yer açtığı katılımcılar arasında bir mekân oluşturabildiği yolundaki yerleşik kanaati de ifade etmekteydi. Kelimenin en geniş anlamıyla bir tezahür sahası; yani başkaları bana nasıl görünüyorsa benim de onlara öyle göründüğüm, insanların salt başka canlılar ya da cansız şeylerin varoldukları gibi olmadıkları, görünümlerini açık ve seçik kıldıkları bir mekân.

Bu mekân hep var değildi ve bütün insanlar edimde bulunma ve konuşma yeteneğine sahipseler de, çoğu -Antikite'deki köleler, yabancılar, barbarlar, modern çağdan önceki emekçiler ya da zanaatkârlar, içinde yaşamakta olduğumuz çağda iş sahipleri ile işadamları gibi- bu mekânda yaşamamışlardır. Üstelik hiçbir insanın zamanının tümünü burada geçirmesi de mümkün değildir. Ne var ki ondan yoksun olmak, insanî ve siyasî olarak düşünüldüğünde, görünümle aynı şey olan gerçeklikten yoksun olmak demektir. İnsanlara dünyanın gerçekliğini garanti eden başkalarının bulunuşu, [bu gerçekliğin] herkese görünmesidir; "çünkü herkese görünen şeye varlık deriz"[28] ve bu görünümden yoksun olan her ne varsa, sıkı sıkıya ve bilhassa bize ait ama gerçeklikten uzak, bir hayal gibidir; gelir ve geçer.[29]

---

28 Aristo, *Nicomachean Ethics*, 1172b36 ve devamında.

29 Heraklit, dünya uyanık olan herkes için bir ve ortaktır, oysa uyuyanlar ona arkasını döner (Diels, *age.*, s. 389) derken Aristo'nun yukarıda zikrettiğimiz sözleriyle aynı şeyi söylemektedir.

28

GÜÇ VE TEZAHÜR SAHASI

Tezahür sahası, insanların birlikte konuştukları ve eyledikleri her yerde ortaya çıkar; bu nedenle kamu alanının biçimsel kuruluşunu ve çeşitli yönetim biçimlerini, yani kamu alanının örgütlenmesini mümkün kılan çeşitli biçimleri önceler. Özgüllüğü şuradadır: Bizim elimizden çıkma mekânlardan farklı olarak, onu meydana getiren, ama sadece -bir halkın siyasî teşkilâtının yerle bir olduğu büyük felâket anlarında tanık olunduğu gibi- insanların [oraya buraya] dağılmalarıyla değil, etkinliklerin kendilerinin ortadan kalkması ya da etkinliklere ket vurulması ile de silinip giden hareketin gerçekleşme esnası dışında varolamaz. İnsanların biraraya toplandıkları heryerde kuvve *[potansiyel]* halinde, ama zorunlulukla ve ebediyyen değil, sadece kuvve olarak bulunur. Uygarlıkların doğuş ve çöküşlerinin, güçlü imparatorlukların ve göz kamaştırıcı

kültürlerin, ortada dışsal bir felâket yokken -zaten dışsal "nedenler"den evvel, gözle görülmeyen ve felâkete neredeyse davetiye çıkartan içsel bir çöküş sözkonusudur- silinip gitmelerinin sebebi, kamu alanının nihaî olarak eylem ve konuşmaya dayanan, kuvve olma vasfını asla tümden kaybetmeyen bu özgül niteliğinde yatmaktadır. Güç kaybı ve nihayetinde kuvvetsizlik, siyasî toplulukların temellerini aşındırarak sonunda ortadan kalkmalarına sebep olur; gücün şiddete dayalı araçlar gibi, âcil durumlarda kullanılmak üzere biriktirilip yedeklenmesi mümkün değildir; o ancak fiilleştirmekle [kuvveten fiile çıkartmak suretiyle] varolabilir. Fiilleştirilmediği yerde güç eriyip gider ve tarih, en büyük maddî zenginliklerin bile bu kaybı telâfi edemeyeceğini gösteren örneklerle doludur. Güç, söz ile edimin birbirinden ayrılmadığı, kelimelerin boş, edimlerinse zalîmâne olmadığı, kelimelerin niyetleri gizlemek için değil, gerçekleri açığa vurmak için kullanıldıkları ve edimlerin de ilişkileri bozmak ve yıkmak için değil, kurmak ve yeni gerçeklikler yaratmak için kullanıldıkları yerde gerçekleşir. Güç, eyleyen ve konuşan insanlar arasında kuvve halinde bulunan tezahür sahasını, kamu alanının varlığını sürdürmesini sağlar. Çeşitli modern türetimleriyle Latince *potentia* ya da Almanca *Macht* (*machen*'den değil, *mögen* ve *möglich*'den [yapmak'tan değil, sevmek'ten ve mümkün'den] gelir) gibi, Yunanca karşılığı *dynamis** olan kelimenin kendisi, "kuvve"lik vasfına işaret etmektedir. Bugünkü ifadeyle güç, kuvvet ve takat [kudret] gibi değişmeyen, ölçülebilir ve güvenilir bir kendilik değil, her zaman için kuvve halinde bulunan bir güçlülüktür. Takat, yalıtık durumdaki bir bireyin doğal niteliği iken güç, insanlar birlikte eylemde bulundukları zaman boy verir ve dağıldık-

(*) Dynamis ya da *dunamis*; güç, kapasite, yeti, etki/nüfuz, potansiyellik (*energia*'nın zıttı), işlev.

larında yokolur. Gücün asla tümüyle maddileştirilmeyip sadece fiile çıkartılabilen bütün kuvvelerle paylaştığı bu özgülülük nedeniyle, ister sayı ister araç olarak olsun güç maddî etkenlerden şaşırtıcı ölçüde bağımsızdır. Öyle ki küçük ama çok iyi örgütlenmiş bir grup insan, büyük ve güçlü imparatorluklara neredeyse dilediğince hükmedebildiği gibi, tarihte küçük ve yoksul ülkelerin büyük ve zengin ülkelere galebe çaldığı durumlar hiç az değildir. (Davud ile Golyad'ın hikâyesi yalnızca metaforik açıdan doğrudur; bir avuç kişinin gücü, yığının gücünden daha büyük olabilir, ama iki insan arasındaki çekişmede belirleyici olan güç değil, takattir ve akıllılık yani beyin gücüyle kas gücü sonuç üzerinde maddeten aynı düzeyde etkili olur). Öte yandan maddî bakımdan kuvvetli olan yönetenlere karşı bir halk isyanı, maddî bakımdan fersah fersah üstün zorlar/zorluluklar karşısında şiddete başvurmaktan geri dursa bile, neredeyse karşı konulmaz bir güç yaratabilir. Buna "pasif direniş" demek kesinlikle ironik olur; [zira] ona, sonuçta yenenin de yenilenin de belli olacağı bir dövüşle değil, olsa olsa kimse ölüleri yönetemeyeceğine göre yenenin de yenildiği ve ödülünü alamadığı bir kitle katliamıyla cevap verilebileceği için, şimdiye dek tasarlanmış en etkili eylemlerdendir. Gücün doğuşundaki tek elzem maddî şart, insanların birlikte yaşıyor olmalarıdır. Güç sadece, insanların eylemin daima kuvve halinde mevcut olacağı biçimde birbirine yakın yaşadıkları yerde vardır ve dolayısıyla bütün Batı siyasal örgütlenmesi açısından paradigmatik değerini muhafaza etmiş olan kentlerin kent-devletler şeklinde kurulmaları, gücün gerçekten de en önemli maddî ön gereğini oluşturmuştur. İnsanları eylem anının geçmesinden sonra da birarada tutan (bizim bugün "örgütlenme" dediğimiz) ve insanlara biraradalıkları esnasında hayat veren şey güçtür. Ve hangi nedenle olursa olsun kendini geri çeken ve bu biraradalıkta yerini almayan kimse, takati ne kadar büyük ve nedenleri ne denli geçerli de olsa gücünü

ve kuvvesini yitirerek iktidarsızlaşır.

Şayet güç, biraradalıktan doğan bu kuvveden daha fazla bir şey olsaydı, şayet çok sayıda irade ile niyetin güvenilmez ve sadece geçici özelliklerdeki uyuşumuna bağlı olmak yerine, zor/zorluluk gibi uygulanabilir ya da takat gibi sahiplenilebilir [bir şey] olabilseydi, insan için kadir-i mutlaklık somut bir imkân halini alabilirdi. Çünkü güç de eylem gibi sınır tanımaz; takat gibi, insanın bedensel varoluşuyla, doğasıyla fiziken sınırlanmış değildir. Karşılaştığı tek mania, başka insanların mevcudiyetidir ki bu durum, insanî güç evvel emir çoğulluk durumuna tekabül ettiğinden arızî değildir. Demek ki aynı nedenle gücü, hiçbir azalmaya uğramadan bölmek mümkündür; en azından bu etkileşim devam ettiği, bir tıkanma olmadığı sürece hatta güçlerin denetlenmesi ve ayarlanması daha fazla gücün doğmasına bile sebebiyet verebilir. Takat ise tersine bölünemez. O da başkalarının bulunuşu ile denetlenebilir ve dengelenebilirse de, bu durumda çoğulluğun bireyin takati üzerindeki etkisi, çoklukta kuvve halinde bulunan güç tarafından bireyin takatten düşürüldüğü ve etkisiz kılındığı bir sınırlama anlamına gelir. Şeylerin üretilmesi için zorunlu olan kudretin, eylem için zorunlu olan güçle özdeşliği, sadece [tek] bir tanrının ilahî vasfında anlaşılabilir bir durumdur. O yüzden çoktanrıcılıkta, tanrıların kudreti insanların zorundan/zorluluğundan ne denli üstün olursa olsun, kadir-i mutlaklık asla tanrıların vasıflarından birini oluşturmaz. Tam tersine kadir-i mutlaklığa duyulan arzu her zaman için -ütopyacı *hubris*'inden ayrı- çoğulluğun yokedilmesi gibi bir ima taşır.

İnsanî yaşam durumunda gücün yegâne seçeneği -güç karşısında çaresiz kalan- takat değil, aslında tek başına bir kişinin de hemşehrilerine karşı kullanabileceği, bir ya da birkaç kişinin şiddet araçlarını ele geçirmek suretiyle tekellerine alabilecekleri zordur. Ama şiddet, gücü yokedebilirse de asla onun yerini alamaz. Buradan, kendilerini şaşaa ve debdebeyle

ama iliğine dek abeslik içinde tüketen, arkalarında hatırlanmaya değecek tek bir anı, anıt ya da hikâye bırakmayan bir kuvvesiz zor düzeninin, zor ile güçsüzlükten mürekkep bir siyasî terkibin, nadirattan olduğu anlamı çıkmaz. Bu şekliyle tanınmış olmasa da, tarihsel deneyim ve geleneksel teoride bu terkip tiranlık olarak bilinir ve bu yönetim biçiminden duyulan kadim korkunun nedeni, -yığınla alîcenap tiran ve aydınlanmış despotun varlığından da anlaşılacağı gibi- bilhassa tiranlığa atfolunan ama kaçınılmaz özellikleri arasında yeralmayan zalîmlik değil, yönetilenleri olduğu kadar yönetenleri de mahkûm kıldığı kuvvesizlik ile boşluktur.

Bildiğim kadarıyla yalnızca yönetim biçimleri sorunuyla yakınen ilgilenen son siyasî düşünür olan Montesquieu'nun keşfi bu bakımdan çok önemlidir. Montesquieu, tiranlığın en belirgin özelliğinin yalıtlanma -tiranın tebasından ve tebanın da karşılıklı korku ve şüpheler yoluyla birbirlerinden tecrit-olduğunu ve bu anlamda tiranlığın diğerlerinin yanısıra bir yönetim biçimi değil, bütün siyasî örgütlenme biçimlerinin koşulu durumundaki, insanın özsel çoğulluk (birlikte eylemek, birlikte konuşmak) koşuluyla tezat teşkil eden bir yönetim biçimi olduğunu görmüştü. Tiranlık, yalnızca kamu alanının belli bir bölümünde değil, bütün varlığı içinde gücün gelişmesini engeller; başka bir deyişle öteki siyasî teşekküllerin doğallıkla güç yaratması gibi kuvvesizlik yaratır. Montesquieu'nun yorumunda bu durum, siyasî teşekküller teorisinde tiranlığa özel bir yer bahşetmeyi gerektirmektedir; yalnızca onun gücü, tezahür sahasında, kamu alanında tutunmaya yetmez; aksine ortaya çıktığı andan itibaren kendi yıkımının tohumlarını yeşertmeye başlar.[30]

---

30 Tiranlık ile despotizm arasındaki farkı gözardı eden Montesquieu'nun kelimeleriyle "Despotik rejimin temeli durmaksızın kokuşur, zira doğası gereği kokuşmuştur.

Garip olan şu ki şiddet de gücü, gücün takati yokettiği kadar kolaylıkla yokeder ve bir tiran her zaman için, birlikte eylemek ve konuşmak hususundaki insanî melekelerini yitirmiş olan tebaasının kuvvesizliğinin izini taşısa da, bu ille de onun zayıflık ve kısırlık ile malûl olmasını gerektirmez; hatta egemenin onları kendi yalnızlıklarıyla başbaşa bırakacak denli "alîcenap"lık gösterdiği durumlarda zanaatlar ve sanatlar, pekâlâ bu koşullar altında serpilip gelişebilir de. Öte yandan bireyin başkalarıyla paylaşmadığı Tanrı vergisi takat, ya ölüm kalım mücadelesine girerek kahramanca bir yoldan ya da dünyadan elini eteğini çekip kendi başına bütün acı ve kedere tahammül gösterip bütün felâketlere göğüs gererek Stoik yoldan, şiddetle başetmede güçten daha başarılı olabilir; [çünkü] her iki halde de bireyin bütünlüğü bozulmamış, takati azalmamış olarak kalır. Ancak güç takati fiilen yıkabilir, o nedenle çokluğun birleşik zor'u, takat için daima bir tehdit oluşturur. Aslında zayıfın kuvvetliyi yıkmak üzere biraraya toplanmasıyla (daha önce değil) güç [de] kokuşmaya başlar. Hobbes'dan Nietzsche'ye dek modern çağın övgüyle ya da yergiyle kavradığı biçimiyle kuvvetlinin bir özelliği olmaktan uzak olan güç istemi, gıpta ve haset gibi, zayıfın kötülüklerinden, hatta belki de en tehlikelilerinden biridir.

Tiranlığı, gücü şiddetle ikameye yönelik vakitsiz bir teşebbüs olarak görmek mümkün olduğu gibi; tiranlığın tam tersi olan achlocracy'i ya da kalabalığın/kitlenin yönetimini de, gücü takatin yerine geçirme hususunda çok daha vaadkâr bir teşebbüs olarak görmek mümkündür. Güç gerçekten de bütün takati yerle yeksân edebilir ve biliyoruz ki asıl kamu alanını toplumun oluşturduğu yerde -oy, baskı ve hizip katakullileri

---

Diğer rejimler, kimi aksaklıklar temellerini zedelediğinden çökerler. Despotizmin çöküşü ise özü gereğidir. Hiçbir rastlantısal neden bu rejimin doğasından gelen 'kokuşma' vasfını engelleyemez." (*agy.*, Kitap VIII, Bölüm 10)

gibi- sapkın bir "birlikte eylemek" biçimi altında hiçbir şey bilmeyenlerin ve hiçbir şey yapamayacak olanların sivrilmesi tehlikesi her zaman mevcuttur. Modern çağın en yaratıcı sanatçıları, düşünürleri ve zanaatkârlarından bazılarına çok belirgin bir şekilde damgasını vurmuş olan, şiddete duyulan ateşli özlem, toplumun takatlerini hırsızlamaya kalktığı insanların doğal bir tepkisidir.[31]

Güç, kamu alanını ve tezahür sahasını korur; bu anlamda aynı zamanda insan eseri [dünyanın] da can damarıdır; eylem ve konuşmanın [sergilendiği], insanî konular, ilişkiler ve bunların sebep olduğu hikâyelerle donanmış bu sahne olmasaydı, insan eseri [dünya] nihaî *varoluş nedenini* yitirirdi. İnsanların hakkında konuşmadığı, onlara barınak olmayan dünya, insan elinden çıkma bir dünya değil, yalıtık durumdaki her bireyin bir nesne daha katmakta özgür olduğu ilgisiz şeyler yığını olurdu; kendilerine barınak teşkil edecek bir insanî dünya olmadan insanî meseleler, göçebe kabilelerin ordan oraya seğirtişlerindeki gibi seyyal, fani, anlamsız olurlardı. *Ecclesiastes*'in şu melankolik bilgeliğinin -"Kibir, kibir; her yerde kibir... güneşin altında yeni bir şey yok; artık eskileri hatırlayan da yok; ne de sonrakileri hatırlayan olacak", ille de dini özellikli bir deneyimden kaynaklanması gerekmiyor. Bu hissiyat, insanî tezahür, eylem ve konuşmak için uygun bir yer olarak dünyaya beslenen güvenin ortadan kalktığı bütün durum ve zamanlarda kesinlikle kaçınılmazdır. Her insanı doğmuş olma hasebiyle ehil olduğu dünya sahnesine yeni bir başlangıç getirme eylemi olmadan, "güneş altında yeni bir şey [de] olmaz"; tezahür eden ve [güneş altında] parlayan "yeni

---

31 Güç istemine övgüler düzen Nietzsche'nin bu tür modern entellektüel deneyimlerden ne denli esinlenmiş olduğunu şu aşağıdaki sözlerden anlamak mümkündür: "Çünkü, doğa karşısındaki acz değil insanlar karşısındaki aczdir, varoluş karşısında en umutsuz huşüneti yaratan." (*Wille zur Macht*, no. 55)

şeyleri" geçici de olsa maddileştiren ve anılaştıran konuşma olmadan, "mazi [de] olmaz; ne de insan eseri bir dünyanın süregelen kalıcılığı olmadan "sonrakileri hatırlayan olacaktır" ve güç olmadan da, kamu önünde eyleyerek ve konuşarak varedilen tezahür sahası, yapılan edim, edilen söz kadar hızla silinip gidecektir.

Tarihimizde belki de hiçbir şey güce duyulan güven kadar kısa ömürlü, hiçbir şey tezahür sahasının ihtişamına beslenen Platonik ve Hıristiyan güvensizlik kadar kalıcı ve -son olarak modern çağda- yine hiçbir şey, "güç yozlaştırır" yargısı kadar beylik olmamıştır. İnsanların [dünya sahnesindeki oyunlarını] aynı anda ve tabir-i caizse bir ve aynı jestle oynayabileceklerine ve büyüklüklerini de koruyabileceklerine; böyle bir icraatın *dynamis* yaratmaya yeteceğine; dolayısıyla gerçekliğine gerek olmadığına duyulan yüksek inancı dile getirmek bakımından, Tukidides tarafından aktarılan Perikles'e ait sözlerin bir benzeri yoktur.[32] Atinalıların en içsel kanaatlerine karşılık geldiği ve bu kanaatlerin bir dışavurumu olduğu kesinse de Perikles'in konuşması, bu sözlerin sonun başladığı bir sırada edildiklerini bilen insanlarca her zaman gelecekten bakmanın zehir bilgeliği ile okunmuştur. Ancak *dynamis*'e (ve sonuçta siyasete) duyulan inancın ömrü çok kısa sürmüş olsa da -zaten ilk siyaset felsefelerinin formüle edildikleri sırada bu inanç da son nefesini vermek üzereydi- sadece yalın mevcudiyeti bile, eylemi, *vita activa*'daki hiyerarşinin en yüksek mertebesine çıkarmaya ve konuşmayı da, insan ile hayvan yaşamını ayırdetmenin kesin ölçüsü saptamaya yetmiştir. Bugün bile bu iki özellik siyasete, henüz tümüyle ortadan kalkmamış bir değer bahşetmektedir.

Perikles'in formülasyonlarında bu son derece açıktır -ge-

---

32 Cenaze Söylevi'nden aktarılan yukardaki paragrafta (n. 27) Perikles bilinçli olarak polisin *dynamis*'i ile şairlerin zanaatkârlığını karşı karşıya koymaktadır.

çerken söyleyelim ki bu, Homeros'un şiirlerinde de aynı açıklıkla bulunur-: Eylenen edim ile söylenen sözün içsel anlamı yengi ve yenilgiden bağımsızdır ve ister iyi ister kötü olsun, yarattıkları fiilî sonuçlardan ayrı tutulmaları gerekir. Bütün uygar halklar gibi Yunanlıların da bir yandan saik ve niyetleri öte yandan sonuçlarını gözönüne alarak "ahlakî ölçütler"e göre yargıladıkları insan davranışlarından farklı olarak eylem; ortak kabul görmüş sıradan şeyleri doğası gereği aştığı ve onda varolan herşeyin benzersiz ve *sui generis* [kendine özgü] olması yüzünden, ortak ve gündelik yaşamdaki doğruların artık geçerlilik taşımadığı olağandışılığa uzandığı için, ancak büyüklük ölçütüyle değerlendirilebilir.[33] Tukidides ya da Perikles, Atinalıların şerefini, geçtikleri her yerde "eyledikleri iyi ve kötü edimlerden silinmez izler *[mnemeia aidia]*" bırakmakta gördüklerinde, gündelik davranış için geçerli olağan ölçütlerin dışına çıkmakta olduklarının pekâlâ farkındaydılar. Siyaset sanatı insanlara büyük ve parlak olanı nasıl ortaya koyacaklarını öğretir -Demokritos'un sözleriyle *ta megala kai lampra*; polis insanlara olağanüstüyü göze almayı telkin ettiği için, her şey güvenlikte demektir; polis yok olursa, her şey biter.[34] Saikler ve amaçlar ne denli safiyâne ya da haşmetli olursa olsunlar, hiçbir zaman benzersiz değildirler; psikolojik vasıflar gibi, farklı kişilerde gözlenecek şekilde tipiktirler. O nedenle büyüklük ya da her edimin özgül alanı, saiklerde ya da sonuçlarda [başarıda] değil, sadece [edimin] gerçekleştirilmesinde bulunur. Edim anının ve söylenen

---

33 Aristo *Poetics*'de, dramatik bir oyunun bir öngereği olan büyüklüğü (*megethos*), dramanın eylenini taklit etmesinde ve eyleninin değerlendirme ölçütünün büyüklük-sıradan ayrımında yatıyor olmasında görür (1450b25). Geçerken belirtelim ki aynısı parçaların biraraya getirilişindeki büyüklük ve *taxis*'de [düzen] bulunan güzellik için de doğrudur (1450b34 ve devamında).

34 Demokritos'un Diels'deki B157 sayılı fragmanına bakın, *age*.

sözlerin insanın ehliyetinde bulunan en büyük başarılar olduğu vurgusu, Aristo'nun, bir amacın takipçisi olmayan (*atelcis* olan), arkasında bir eser/iz bırakmayan (*par autas erga* olmayan), aksine bütün anlamını gerçekleştirilme anında tüketen tüm etkinlikler için ileri sürdüğü *energia* ("aktüellik" [fiiliyat/esna'da oluş]) nosyonunda kavramsallaştırılmıştır.[35] Paradoksal [bir kavram olarak] "kendinde amaç", özgün anlamını bu tam/eksiksiz fiiliyatla olan deneyiminden alır; zira eylem ile konuşmanın sözkonusu olduğu durumlarda[36] amaç (*telos*) izlenmez, ama bir *entelecheia* [içkin neden] haline gelen fiiliyatın/esnadalığın kendisinde bulunur ve iş/eser, süreci takip eden ve onu tamamlayan, nihayete erdiren bir şey değil, sürece gömülü bir şeydir; icraat iştir/eserdir, *energia*'dır.[37] Yine de Aristo siyaset felsefesinde, siyasetteki *ergon tou anthropou*'dan[38] (insan sıfatıyla "insanın işi/eseri") hiç de aşağı kalır yanı olmayan bir şeyin sözkonusu olduğunun tamamen farkındaydı ve bu "iş/eser"in "iyi yaşamak" (*eu zen*) biçiminde tanımladığında, buradaki "iş/etki"nin, bir iş ürünü değil sadece yalın bir fiiliyat [an'da oluş] halinde varolduğunu açıkça belirtmekteydi. İnsana özgü bu başarı, amaç-araç kategorisinin tümüyle dışındadır. "İnsanın bu iş"i amaç değildir, çünkü ona

---

35 *Energia* kavramı için *Nicomachien Ethics*'e 1094a1-5; *Physics* 201b31'e; *On the soul* 417a16, 431a6'ya bakın. En sık kullanılan örnekler bakmak/görmek ve flüt çalmaktır.

36 Aristo'nun, "aktüalite"nin [an'da oluş] en yüksek olanağını eylem ve konuşmada değil, tefekküre dalmakta ve düşünmekte [yani] *theoria* ile *nous*'da görmüş olması bizim bağlamımız açısından çok önem taşımıyor.

37 İki Aristocu kavram olan *energia* ile *entelechia* birbirileriyle çok yakından ilişkilidir (*energia... synteingi pros ten entelecheian*) [etkinlik ... kendinde taşıdığı amaca götürür]; tam/eksiksiz fiiliyat (*energia*) kendinden başkasını etkilemez ve yaratmaz, yine tam/eksiksiz gerçekliğin dışında başka bir amacı (*entelechia*) yoktur (bakın *Metaphysics*, 1050a22-35). [Ruh Üzerine 417, çev. Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık]

38 *Nicomachean Ethics* 1097b22.

erişmenin araçları -erdem ya da *aretai*- fiiliyata dökülecek nitelikler değil, kendileri bizzat "fiiliyat"tırlar. Başka bir deyişle amaca erişmenin araçları zaten bizzat amaç olmaktadır; ve bu "amaç" başka bir noktadan araç olarak görülemez, zira bizzat bu fiiliyattan daha yüksek bir şey sözkonusu değildir.

Demokritos ile Platon'dan sonra zaman zaman rastladığımız siyasetin bir *techne* olduğu, sanatlara dahil olduğu, dansçı ya da tiyatro oyuncusunun sanatını icrasındaki gibi, "ürün"ün icra olunan eylemin kendisiyle aynı olduğu sağlık tedavisi veya denizcilik türü etkinliklerle ilişkilendirileceği fikri; saf bir etkinlik olarak eylem ile konuşmaya ilişkin felsefe öncesi Yunan deneyiminin soluk bir yansısı gibidir. Ancak modern toplumun o ilk evrelerine özgü keskinlik ve uzlaşmazlıkla haklarında söylediklerini duyduğumuzda, yalın fiiliyat olan, dolayısıyla siyasal olanın en yüksek etkinlikleri olan eylem ile konuşmanın başına gelenleri tahmin etmek zor olmasa gerek. Öyle ki Adam Smith, -profesyonel askerlik, "kilise azalığı", avukatlık, doktorluk ve opera şarkıcılığı gibi- özünde icraata dayalı bütün meslekleri, en aşağı ve üretken olmayan emeği oluşturan "süflî hizmetler"le bir tuttuğunda, eylem ile konuşma da zarurî olarak irtifa kaybediyordu.[39] Halbuki bunlar -hastalıkları iyileştirmek, flüt çalmak, oyunculuk yapmak-, Antik düşünce için insanın en yüksek ve en yüce etkinliklerine örnek oluşturmuş mesleklerdi.

---

39 *Wealth of Nations* (Everyman Yayınları) II, s. 295.

29

HOMO FABER VE TEZAHÜR SAHASI

Siyasete ilişkin Antik yargı köklerini, insan sıfatıyla insanın, benzersiz farklılığıyla her bireyin, kendini konuşma ve eylem içinde gösterdiği ve olumladığı ve maddeten boş, nafile olmalarına karşın, bu etkinliklerin, kendi belleklerini yarattıkları için kendilerine özgü bir kalıcılığa sahip oldukları kanaatinden almaktadır.[40] O nedenle insanların bu dünyada görülebilmek için gerek duydukları mekânı oluşturan kamu alanı, insan elinden çıkma bir eserden [insanın elinin işinden] ya da bedeninin emeğinden çok daha "insana [özgü] bir iş"tir.

İnsanın erişebileceği en büyük [mertebenin] kendini

40 *Arete*'nin, "erdem"in (*virtue*) bulunduğu yerde unutulmanın varolamayacağı fikri, Romalı olmasa bile, Antik Yunan açısından kesinlikle ayırdedici bir özellik oluşturur. (Karşılaştırın Aristo, *Nicomachean Ethics*, 1100b12-17).

göstermek ve gerçekleştirmek [fiiliyata geçirmek] olduğu kanısı "doğal" denebilecek bir husus değildir. Zira bir yandan insanın [ürettiği] ürünleri kendisinden -sadece daha uzun süreli değil- daha da [değerli] addeden *homo faber*'in yargısı, öte yandan da yaşamı bütün malların en yücesi konumuna yerleştiren *animal laborans*'ın kararlı imanı ile karşıtlık arzetmektedir. O yüzden, kesin bir dille ifade edersek bunların her ikisi de siyaset dışıdır; eylem ile konuşmayı tembellik, işgüzarlık ve boşboğazlıkla suçlama temayülü içinde olacaklardır ve genelde kamusal etkinlikleri -*homo faber* örneğinde dünyayı daha yararlı ve daha güzel, *animal laborans* durumunda da yaşamı daha kolay ve daha uzun kılmak gibi- önceden varsayılan birtakım ulvî amaçlara göre taşıdıkları yararlılık ölçüsünde değerlendireceklerdir. Ancak bu kamu alanını tümüyle gözden çıkarabilecekleri anlamına gelmez, çünkü bir tezahür sahası olmadan ve eylem ile konuşmaya birarada olmanın bir biçimi olarak itimat duyulmadan ne bireyin kendi gerçekliğini, ne kimliğinin gerçekliğini, ne de [onu] çevreleyen dünyanın gerçekliğini bütün kuşkuların ötesinde [bir gerçeklik olarak] oluşturabilmek mümkün olabilir. İnsanın gerçeklik duygusu, insanların, varlıklarının salt pasif nitelikli verililiğini, yani değiştirmek üzere değil ama belirtikleştirmek, aksi halde nasıl veriliyse öylecene katlanmak durumunda kalabilecekleri şeyi, bütün mevcudiyetiyle ortaya çıkarmak üzere gerçekleştirmelerini [fiiliyata dökmelerini] gerektirir.[41] Bu gerçekleştirmenin yer alacağı ve vuku bulacağı yer, ancak yalın gerçekleme [fiiliyat] olarak varolan bu etkinliklerdir.

41] Bu bölümün başında Dante'den yapılan alıntının son cümlesinin anlamı budur; Latince orjinalinde son derece acık ve basit olmakla birlikte bu cümlenin [aynı şekilde] çevirisi mümkün değildir. ·

Dünyanın, gerçekliğini ölçebileceğimiz yegâne özelliği, hepimiz için ortak bir varlık oluşundadır; ve sağduyu da, bir bütün olarak gerçekliğe uygun düşen tek duyu olduğundan siyasî hasletler hiyerarşisinin en yüksek mevkisini işgal eder. Çünkü diğer beş duyu bireyseldirler ve belli, özgül verileri algılarlar. Sağduyu sayesindedir ki, öteki duyu algılarının basitçe sinirlerimizin bir uyarılışından ya da bedenimizin direncinden ibaret kalmayıp, gerçekliği açığa vurdukları düşünülür. O nedenle herhangi bir topluluğun sağduyusunda gözlenecek bariz bir azalma ile hurafelerde ve bönlükte görülecek belirgin bir artış, dünyadan yabancılaşmanın belki de en şaşmaz emarelerini oluşturur.

Elbette bu yabancılaşma -tezahür sahasının daralması, sağduyunun dumura uğraması- bir emekçiler toplumunda, üreticiler toplumundan çok daha uç noktalarda seyreder. Sadece başkalarınca rahatsız edilmemekle kalmayıp, yine onlarca görülmeyen, duyulmayan ve olumlanmayan kendi yalıtılmışlığı içindeki *homo faber,* sadece üretmiş olduğu ürünle değil, kendi ürünlerini aralarına dahil edeceği [bir] şeyler dünyasıyla da biraradadır; bu yolla, bu dünyayı yapan ve aynı zamanda bu şeyleri imal etmiş olan kimselerle dolaylı da olsa yine biraradadır.

Zanaatkârların mübadele piyasasında kendi akranlarıyla buluştuğundan ve herbirinin ona belli bir şey katmış olması hasebiyle pazarın kendileri için ortak bir kamu alanı oluşturduğundan daha önce sözetmiştik. Ancak bir mübadele piyasası olarak kamu alanı imalat etkinliğine son derece uygun düşmekle birlikte, mübadelenin kendisi eylem alanına aittir ve hiçbir suretle üretimin basit bir uzantısı değildir; yiyecek ya da diğer tüketim araçlarının satın alınmaları emek açısından zorunlulukla arızî olduğundan otomatik süreçlerin basit bir işlevi bile değildir. Marx'ın, ekonomik yasaların doğa yasalarına benzediği, insan tarafından mübadele eylemlerini düzenlemek

üzere özgürce yapılmayıp, bir bütün olarak toplumun üretici koşullarının işlevi oldukları görüşü, yalnızca bütün etkinliklerin insan bedeninin doğal metabolizmasına indirgendiği, mübadelenin değil sadece tüketimin sözkonusu olduğu bir emek toplumu için doğrudur.

Ancak insanlar mübadele piyasasında kişiler olarak değil, ürünlerin üreticileri olarak karşılaşırlar ve sergiledikleri, asla kendileri hatta ortaçağın "gösterişli üretimi"nde olduğu gibi bilgi ve becerileri olmayıp, sadece ürünleridir. İmalatçıyı kamusal pazar yerine götüren dürtü, insanlara değil ürünlere duyduğu istektir ve bu piyasayı birarada tutan ve var eden eylem ve konuşmayla biraraya geldiklerinde, aralarında doğan [şey] kuvve değil, taraflardan her birinin yalıtık halde edindiği "mübadele gücü"nün (Adam Smith) bir terkibidir. Aslında insanı insan *sıfatıyla* dışlayan ve kamu ile özel arasındaki Antik ilişkinin bariz şekilde tersyüz edilişiyle insanlardan kendilerini sadece aile yuvalarında ya da dost meclislerinde ortaya koymalarını isteyen, Marx'ın gayriinsanîleşme ve ticari toplumun kendine yabancılaşması olarak yerdiği, ötekilerle olan bu ilişkisizlik ve aslen mübadele mallarına duyulan ilgidir.

İnsan kişisinin, bir üreticiler topluluğunda ama daha da fazla ticarî bir toplumda uğradığı kaçınılmaz hüsranı belki de en iyi açıklayacak olan görüngü, 19. yüzyılın sonuna dek modern çağın en yüksek ideası olarak görülen Rönesans'ın deha olgusudur. (İnsanî büyüklüğün özsel ifadesi olarak yaratıcı deha, Antik ya da ortaçağlarda hemen hiç bilinmemekteydi). Sadece bu yüzyılın başlarında büyük sanatçılar, şaşırtıcı bir biçimde neredeyse oybirliğiyle "dahî" olarak adlandırılmaya karşı çıktılar ve zanaatkârlık, ehliyet ve sanatla elsanatı arasındaki yakın ilişkiye dikkatleri çektiler. Elbette bu protesto, bir açıdan dahî kavramının vülgerizasyonuna ve ticarîleştirilmesine karşı bir tepkiydi; ama yakın zamanda ortaya çıkan ve kendisi için üretkenliğin ya da yaratıcılığın bir ideal oluşturmadığı, tam

da büyüklük anlayışının ortaya çıkışına imkân sağlayacak bütün deneyimlerden yoksun emek toplumu da bir başka sebepti. Bizim bağlamamız açısından önemli olan zanaatkârın ürününden farklı olarak bir dehanın eserinin, kendi dolaysız anlatımlarını sadece eylem ve konuşma içinde bulabilecek olan farklılık ve benzersizlik unsurlarını sanki kendi içinde bulunduruyormuş gibi görünmesidir.

Modern çağın, her sanatçının imzasındaki benzersizliğe duyduğu düşkünlük ile üslûba gösterdiği şimdiye dek görülmemiş hassasiyet, her kişinin kendinde taşıdığı benzersizliğin, onun niteliklerinin özet toplamını aşmasına benzer bir biçimde, sanatçının da becerisini ve işçiliğini onlar aracılığıyla aştığı özelliklerle meşgul olunduğunu göstermektedir. Aslında büyük sanat eserini insan elinden çıkma diğer bütün ürünlerden ayırdeden bu aşkınlıktan ötürü, yaratıcı deha olgusu, bir insanın elinden çıkan ürünlerin onu yapanın kendisinden daha fazla ve özsel olarak daha büyük olabileceğini söyleyen *homo faber*'in yargısının en yüksek meşrulaştırıcısı gibi görünmekteydi.

Ne var ki, modern çağın dehaya zaman zaman putperestlik sınırlarını zorlayacak raddede gösterdiği bu büyük itibarın; herhangi birinin kim'liğine dair özün, yine kendisi tarafından şeyleştirilmesinin mümkün olamayacağı temel gerçeğini değiştirmesi imkânsızdı. İster bir sanat eseri isterse sıradan bir el yazısı örneği olsun, "nesnel" olarak bakıldığında kişinin kimliğini ortaya koyar, dolayısıyla yazarın tanınmasına yarar, ama sahibi hakkında hiçbir şey söylemez, suskun kalır ve onu yaşayan birinin aynası olarak yorumlamaya kalktığımızda elimizden kayar. Başka bir deyişle, ticarî bir toplumda geçerli diğer akideler gibi dahînin putlaştırılması da insan bireyinin değer kaybını içinde taşır.

Kim'liğinin, yapabileceği ve üretebileceği her şeyi önem ve büyüklük bakımından aştığına inanmak, insanî gururun

vazgeçilmez bir unsurudur. "Bırakın doktorlar, dikimciler, görkemli evlerin hizmetkârları yaptıklarıyla, hatta yapma istidadında oldukları şeylerle değerlendirilsinler; büyük insanlar ne olduklarıyla yargılanacaklar".[42] Sadece vülger irade, yaptıklarından gurur duymaya tenezzül edecektir; bu tenezzül edişle, kendi melekelerinin "köleleri ve mahkûmları haline gelecekler. Ve sonunda elde avuçta aptalca bir kibirden başka bir şey kalmadığında, kişinin kendi kendisinin kölesi ve esiri olmasının, başkalarının hizmetkârı olmaktan daha az acı verici olmamak bir yana, hatta daha da utanç verici olduğunu anlayacaklardır. Gerçekten de insanın eseri karşısında sahip olduğu üstünlük ilişkisinin tersine dönmesi, yaratıcı deha/dahî açısından şeref değil, aksine tatsız bir duruma vesile olur; öyle ki capacanlı bir yaratıcı olarak kendini, nihayetinde yaşamasını sağlıyor bile olsalar kendi hayatından çıkarmış olduğu yapıtlarıyla bir yarışma ve rekabet içinde bulur. Yaptıkları işler karşısında duydukları üstünlük hissini, en azından yaratıcılığın kaynağı kurumadığı müddetçe sürdürebilmenin yükünü hep taşıyabiliyor olmak, gerçekten bütün büyük kabiliyetlere bağışlanmış ilâhî bir lütuf olmalıdır; zaten bu kaynak da onların kim'liklerinden doğar ve erişebilecekleri şey'den bağımsız olmanın yanında, gerçek/fiilî iş sürecinin de dışındadır. Buna karşın, dehadan kaynaklanan rahatsızlığın her şeye rağmen (yine de) gerçek bir rahatsızlık olduğu, insanla ürünü arasındaki tersine dönmüş düzenin tam anlamıyla gerçekleştiği *literati* [edebiyatçı] örneğinde açıkça ortaya çıkar.

Literati'nin durumunda sözkonusu gelişme öylesine çığırından çıkmış, edepsiz bir hal almıştır ki, hatta yarattıkları

---

42 Burada Isak Dinesen'in *Seven Gothic Tales*'de (Modern Library yayınları) yeralan "The Dreamers" adlı mükemmel hikâyesinden yararlandım; özellikle 340. sayfa ve devamında.

en kötü ürünün bile bizatihî kendilerinden daha iyi olması son derece mümkündür (geçerken belirtelim ki bu hal, halkın nefretini, sözde entellektüel üstünlükten çok daha fazla çekmektedir). Gerçek bir sanatçı ya da yazarın çalışırken, kendini içinde "bir aynada gibi, sınırlı vs."[43] görmeye mahkûm olduğu "işinin çocuğu haline geldiğini hissettiren korkunç bir aşağılanma"dan asla muzdarip olmamak "entellektüel"in alâmet-i farikasıdır.

43 Paul Valery'nin burada aktarılan aforizmalarının tam metni şöyledir: "*Yaratıcı yaratır*: Uzun bir çabanın ardından, kişi, önceden arzulamadığı, tasarlamadığı türden bir nihaî ürünle karşılaşır. Bu nihaî ürünün yaratıcısı kendisi olduğundan, tam da bu yüzden kendi yapıtının çocuğuna dönüşmesinin, ona bu yadsınamaz özellikleri bir benzerliği, taşkınlıkları, sınırları vermiş olmanın, daha da kötüsü kendi sınırlarını bu aynada görmenin aşağılayıcılığıyla bunalır." (*Tel quel* II, 149).

30

EMEK HAREKETİ

Her ne kadar iş etkinliği, insanların insan olma *sıfatıyla* ortaya çıkabilecekleri özerk bir kamu alanı oluşturabilmekten uzak olsa da, yine de bu tezahür sahasının mekânıyla pek çok bakımdan bağlantılıdır; hiç olmazsa ürettiği elle tutulabilir şeyler dünyasıyla ilişkisini sürdürür. O yüzden iş-çilik belki siyaset dışı bir yaşam tarzı olabilir ama siyaset karşıtı değildir. Oysa çalışma durumunda sözkonusu olan kesinlikle siyaset karşıtlığıdır; [zira] insan bu etkinlik içinde ne dünyayla ne de başka insanlarla birliktedir, yaşamını sürdürmek gibi çıplak bir zorunluluk karşısında bedeniyle yalnız ve başbaşadır.[44]

---

44 Emekçinin emekçi *olmak sıfatıyla* yalnızlığının konuyla ilgili yazında es geçilmesi adettendir. Emeğin toplumsal koşulları ve örgütlenmesi herhangi bir verili görev için yığınla emekçinin aynı anda birarada bulunuşunu gerektirdiği için, bu durumun bütün yalıtım duvarlarını yıktığına inanılır. Ancak M. Halbwachs (*La classe ouvriere et les niveaux de vie* [1933] bu durumun farkındadır. Şöyle yazıyor:

Hiç şüphesiz emekçi de yaşarken başkalarıyla bulunur, onlarla biraradadır ama bu biraradalıkta gerçek çoğulluğun hiçbir ayırdedici belirtisi bulunmaz. Bu biraradalık (benzersiz kişiler arasındaki ilişkileri geçelim) iş-çilikte olduğu gibi farklı beceri ve meslekler arasında amaçlı bir terkibi içermez; bu biraradalıkta canlı organizmalar olarak bulunduklarından, temelden birbirlerine benzeyen türdeşlerden oluşma bir çokluk halinde vardırlar.

Aslında, belli sayıda bireyin "sanki tek kişiymiş gibi birlikte çalıştıkları"[45] bir çalışma ekibi halinde insanların biraraya getirilmeleri, çalışmanın doğasında varolan bir durumdur ve bu anlamda biraradalığın çalışmaya, diğer herhangi bir etkinlikten çok daha içten nüfuz etmesi daha mümkündür.[46] "Çalışma ekibinin her üyesi nezdinde kabul edilebilir, tanımlanabilir bir gerçeklik kurmaktan uzak olan bu "emeğin kollektif doğası",[47] aksine bireysellik ile kimliğe dair farkındalığın fiilen bütünüyle yitirilmesine sebebiyet verir; ve

---

("İşçi, emeğiyle ve emeği içinde, insanlarla değil, maddeyle temas halindedir") ve bunca özerk bir sınıfın bir bütün olarak toplumun dışına atılmasının nedenini bu içkin temas noksanlığında görmektedir (s. 118).

45 Alman psikiyatrist Viktor von Weizsäcker çalışırken emekçiler arasında husule gelen ilişkiyi şöyle anlatıyor: "Öncelikle kayda değer olan, iki işçinin beraber, tek bir işçiymiş gibi davranmalarıdır... Burada, iki bireyin zâtiyetlerinin birbirine yaklaşması veya birleşmesiyle bir kollektifin oluştuğunu görüyoruz. İki kişinin, böylece oluşturdukları bir üçüncü kişiliğin içinde eridikleri de söylenebilir; ama bu üçüncünün çalışmasına yön veren kurallar, hiçbir noktada, tek bir kişinin çalışmasındaki kurallardan ayrılmaz." ("Zum Begriff der Arbeit", *Festschrift für Alfred Weber* [1948], s. 739-740)

46 Etimolojik bakımdan "tarihin ilk basamaklarındaki insanlar açısından iş ile topluluk arasında geniş içeriksel kesişim alanları bulunması"nın nedeni buymuş gibi görünmektedir. (Emek ile topluluk arasındaki ilişki için bakınız Jost Trier, "Arbeit und Gemeinschaft", *Studium Generale*, Cilt III, sayı 11 [Kasım, 1950].

47 Bakın R.P. Genelli.... Genelli "emek sorununa ilişkin yeni bir çözümün, emeğin kollektif doğası"nın gözönünde bulundurulmasıyla bulunabileceğine, dolayısıyla tekil üreticiye değil grup mensubu olarak üreticiye hitap edilebileceğine inanmaktadır.

bu nedenle, yaşama süreci içindeki tartışılmaz işlevinin ötesinde, emekten türeyen bütün "değer"ler tamamıyla "toplumsal"dır ve özünde birlikte yiyip içmekten alınan ek hazdan farklı değildir. İnsan bedeninin doğal metabolizmasından doğan etkinliklerden zuhur eden bu toplumsallık eşitliğe değil aynılığa dayanır ve bu görüş açısından şu, mükemmelen doğru bir teşhistir: "Doğası itibarıyla bir filozofun deha ve kabiliyet bakımından bir hamaldan farkı, bir çoban köpeği ile tazı arasındaki farktan fazla değildir." Marx'ın keyifle zikrettiği[48] A. Smith'in bu sözleri, aslında, üreticilerin beceri ve hasletlerini gün yüzüne çıkartan ve böylelikle her zaman [bireylerin benzersizliğine dayalı bir] ayrımlama için belli bir temel sağlayan mübadele piyasasında biraraya gelinmesinden çok, bir tüketici toplumuna uygun düşer.

Emeğe ve tüketime dayalı bir toplumda geçerli olan ve ifadesini uylaşımda bulan aynılık [durumunun], çalışmanın biyolojik ritminin o emekçiler topluluğunu, içlerinden her birinin kendini artık bir birey olarak değil bütün herkesle fiilen tek ve aynı hissedebileceği kertede birleştirdiği, birarada çalışmanın bedensel deneyimi ile yakından bir ilgisi vardır.

---

48 A. Smith, *age.*, I, s. 15 ve Marx, *Das Elend der Philosophie* (Stuttgart, 1885), s. 125; A. Smith " 'bireylerin doğal donanımları arasındaki farklılığın gerçekte bizim sandığımızdan çok daha az olduğunu' gayet iyi görmüştür... Yaradılış itibarıyla bir hamalla bir filozof arasındaki fark, çoban köpeğiyle tazı arasındaki farktan daha azdır. İkisi arasında uçurum açan, işbölümüdür." Marx, "iş bölümü terimini ayrım yapmadan, hem meslekî uzmanlaşma hem de bizzat emek sürecindeki bölümlemeler için kullanmaktadır ama burada kastedilen elbette birincisidir. Meslekî uzmanlaşma aslında bir ayırdetme biçimidir ve zanaatkâr veya profesyonel iş-çi, başkalarından yardım da görse, işini özünde yalnız halde yapar; yalnızca ürünlerini değiştirmeye gittiklerinde başkalarının karşısına iş-çi *sıfatıyla* çıkar. Gerçek bir "iş" bölümünde emekçi hiçbir şeyi yalnız halde tamamlayamaz; mesaisi, görevi aralarında bölüsen bütün emekçilerin mesaisinin bir parçası ve işlevidir sadece. Ama diğer emekçiler, emekçi *sıfatıyla*, kendinden farklı değildir, hepsi de aynıdır. Bu anlamda, sokaktaki hamal ile filozof arasında "uçurum oluşturan", nispeten yakın zamanda gerçekleşmiş emek bölümü değil, uzun bir geçmişe sahip meslekî uzmanlaşmadır.

Marş ritmiyle yürümenin her bir askerin yürümesini kolaylaştırmasına çok benzer bir biçimde, bu durum da çalışmanın zorluk ve meşakkatini hafifletir. O nedenle *animal laborans* için "emeğin anlamı ve değeri, tümüyle toplumsal koşullara", yani emek ile tüketim sürecine, "tam söylersek [bu sürecin] meslekî tutumlar"dan bağımsız, pürüzsüz ve kolayca işlemesine tanınan imkânın ölçüsüne "bağlı"dır;[49] sorun sadece, en uygun/iyi "toplumsal koşullar"ın aynı zamanda kişinin kendi bireysel kimliğini de yok etmesi muhtemel koşullar olmasındadır. Çokluğun bir içinde/halinde bu birleşmesi, temelinden siyaset karşıtıdır; Bu durum, -Aristo'nun örneğini alırsak- iki doktor arasında değil, bir doktor ile bir çiftçi arasında "ve genelde eşit olmayan ve farklı olanlar arasındaki" bir birliğin *(koinonia)*, yani, siyasal ya da ticarî topluluklarda geçerli olan biraradalığın tam tersidir.[50]

Kamu alanında temin edilen bu eşitlik, bazı bakımlardan ve belli amaçlar için "eşitleştirilmeleri" gereken eşitsizlerin zorunlu bir eşitliğidir. Öyleyse eşitleştirici unsur insanın "doğa"sından değil, tıpkı -Aristo'nun örneğine devam edersek- doktor ile çiftinin denk olmayan etkinliklerini eşitlemek için dış bir etken olarak paraya gerek duyulmasında olduğu gibi, dışardan gelir. O nedenle siyasal eşitlik, insanlık durumundan ileri gelen, bütün insanların ortak kaderi olarak ölüm karşısındaki eşitliğinin ya da en azından Hıristiyan yaşamında, insan doğasının yaradılışında varolan günahkârlıktan ötürü Tanrı nezdindeki eşitliğin tam tersidir. Bu tür durumlarda, her hülakârda bir aynılık sözkonusu olduğundan [ayrıca dışardan bir] eşitleyici gerekmez; ancak aynı mantıkla bu aynılığın fiilî deneyimi, ölüm ve yaşam deneyimi, sadece yalıtık halde değil, birlik ve topluluk [hali] bir yana gerçek yanıyla

---

49 Alain Touraine, *L'evolution du travail ouvrier aux usines Renault*, (1955), s. 177.

50 Aristo, *Nicomechaen Ethics*, 1133a16.

bir iletişimin bile mümkün olmadığı düpedüz bir yalnızlık durumunda vuku bulur. Dünyadan ve kamu alanından bakıldığında, ölüm ile yaşam ve aynılığa delâlet eden her şey dünya dışıdır, siyaset karşıtıdır, gerçektende aşkın deneyimlerdir. Antik ve modern zamanlarda ciddi köle isyanlarına rastlanmayışı, *animal laborans*'ın ayrım koyma [ve kişisel farklılığı ortaya koyma] konusunda, dolayısıyla da eylem ve konuşma bakımından gösterdiği kifayetsizliği doğrular gibidir.[51] Ancak emek hareketlerinin modern siyasal yaşamda sergiledikleri ani ve ekseriyetle olağandışı noktalara varan üretken rol hiç de az rastlanan bir durum değildir. 1848 devrimlerinden 1956 Macar devrimine kadar Avrupa işi sınıfı, sadece örgütlenmesi ve bu sayede halkın öncü kesimini oluşturmasıyla bile yakın tarihin en görkemli ve belki de en vaadkâr bölümlerinden birini yazmıştır. Siyasî örgütler ile sendikalar arasında çizgi oldukça bulanık olmakla birlikte, siyasal ve ekonomik taleplerin yine de birbirleriyle karıştırılmaması gerekir. İşçi sınıfının çıkarlarını savunan ve onun adına savaşan sendikalar kendilerini [işçi sınıfının] sonuçta modern topluma dahil edilmesi, özellikle de ekonomik güvenlik ve toplumsal saygınlıkta belirgin bir artış sağlanması ve siyasî iktidar bağlamında sorumlu görmektedirler. Sendikalar, toplumla birlikte, bu toplumun temsil olunduğu siyasî kurumlarda bir dönüşüm yaratma arzusu bağlamında devrimci değildirler ve işçi sınıfının siyasî partileri de, öteki sınıfları temsil eden partilerden hiçbir farkı olmayan çıkar partileri olmuşlardır çoğu zaman. Farklılık sadece nadir durumlarda, o da şayet insanlar devrimci süreçte resmî parti programı ile

---

51 Belirleyici nokta şudur: Modern isyanlar ve devrimler her zaman herkes için adalet ve özgürlük talebinde bulunmamışlardır, o nedenle bir biçimde toplu bir eylemle köleliği kaldırmak yönünde bir girişime rastlanmamaktadır" (W.L. Westermann, "Sklaverei", Pauly-Wissowa içinde, Ek. VI, s. 981).

ideolojilerin yönlendiriciliğinde değil iseler, birdenbire modern koşullarda demokratik hükümet olasılıklarına dair kendilerine ait fikirlerin ortaya çıktığı dönüm anlarında boy göstermiştir. Başka bir deyişle bu ikisi arasındaki ayırıcı hat, uç toplumsal ve ekonomik taleplere değil, sadece yeni hükümet biçiminin ne olacağına dair sorunda yatmaktadır.

Totaliter sistemlerin ortaya çıkışı karşısında, özellikle de Sovyetler Birliği'ndeki gelişmeleri ele alırken modern tarihçiler, modern kitleler ile liderlerinin totalitarizmle en azından geçici olarak tamamen yıkıcı olmakla birlikte yeni, otantik bir yönetim biçimi ortaya koymayı başarmış olmalarının yanında; halk devrimlerinin de yüz yıldan uzun bir zamandır, asla başarıya ulaşmamış olmakla birlikte, Kıta Avrupası parti sistemi yerine daha ortaya çıkmadan şansını yitirmiş olduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimiz yeni bir hükümet biçimini, halk konseyleri sistemini öne sürmüş olduklarını kolayca es geçmektedirler.[52] İşçi sınıfı içindeki sendikal hareket ile halkın siyasî emellerinin oluşturduğu bu iki eğilimin yıldızlarının barışması mümkün değildi; sendikalar, yani modern toplumu meydana getiren sınıflardan biri olma hasebiyle işçi sınıf zafer üstüne zafer kaza-

---

52 Kıta Avrupası parti sistemi ile gerek İngiliz gerekse Amerikan sistemleri arasında öz olarak ve siyasî işleyiş bakımından keskin bir fark bulunduğunu akıldan çıkarmamak önemlidir. Konsey (Sovyet, Konseyler, vs.) sloganlarının, örgütlenmelerinde parmağı bulunan parti ve hareketlerce ortaya atılmayıp, her zaman için kendiliğinden ayaklanmalar sırasında doğmuş olmaları, Avrupa'daki devrimlerin gelişiminde pek az dikkat çekmiş olmakla birlikte belirleyici bir gerçektir; öyle ki konseyler, önceden düşünülmüş hükümet biçimini halka dayatmak için devrimi kullanmak isteyen muhtelif hareketlere mensup ideologlarca ne layıkıyla anlaşılmış ne de hoş karşılanmıştır. Rus devriminin dönüm noktalarından biri olan Kronstadt ayaklanmasının öncü sloganı "komünizmsiz Sovyetler"dir; ve burada zımnen şu da ifade olunmaktadır: Partisiz sovyetler. Totaliter rejimlerde yeni bir hükümet biçimiyle karşı karşıya olduğumuz tezi *Review of Politics*'de (Haziran, 1953) yayınlanan "İdeoloji ve Terör; Yeni bir hükümet biçimi" adlı yazımda epey uzunca bir şekilde açıklanmaktadır. Macar Devrimi ile Konsey sistemi hakkında daha ayrıntılı bir tahlil *Journal of Politics*'deki (Şubat 1958) geçenlerde yayınlanan makalede bulunabilir.

nirken, bu arada emeğin siyasal hareketi, parti programlarından ve ekonomik reformlardan ayrı olarak kendi taleplerini öne çıkarmaya yeltendiği her seferinde bozguna uğramaktaydı. Şayet Macar Devrimi trajedisi bütün görünümlerine ve yenilgisine rağmen dünyaya bu siyasî şevkin henüz ölmediğini gösterebilmişse, verdiği kurbanlar boşuna olmamış demektir.

Tarihsel gerçek -işçi sınıfının siyasal üretkenliği- ile çalışma etkinliğinin çözümlenişinden edinilen görüngüsel veriler arasındaki bu görünüşteki feci uyuşmazlık, emek hareketinin gelişmesine ve özüne daha yakından bakıldığında muhtemelen ortadan kalkacaktır. Köle emeği ile modern özgür emek arasındaki başlıca fark, emekçinin kişisel özgürlüğe -hareket özgürlüğü, ekonomik etkinlik ve kişisel dokunulmazlık- sahip olması değil, ama siyasal alana girmek suretiyle bir yurttaş olarak tamamen kurtulmuş olmasındadır. Oy kullanma hakkı üzerindeki mülkiyet sınırlamalarının kaldırılması, emeğin tarihinde dönüm noktası olmuştur. O zamana dek özgür emeğin statüsü, Antikite'de sayıları sürekli artan azatlı kölelerle son derece benzerdi; kent-devletinde ikamet etmekte olan yabancıların statüsüne dahil olan bu insanlar özgürdü ama yurttaş değildi. Kölenin köleliği sona erdiğinde kural olarak emekçi olmaktan da çıktığı, dolayısıyla kurtulan köle sayısı ne olursa olsun köleliğin çalışmanın toplumsal koşulu olarak kaldığı Antik köle özgürleşmelerinin aksine, emeğin modern özgürleşmesinde bizzat emek etkinliğini yüceltmek amaçlanmaktaydı ve bu, emekçiye bir kişi olarak kişisel ve sivil hakların verilmesinden çok önceleri gerçekleşmiştir.

Ancak emekçilerin fiilî kurtuluşunun önemli yan etkilerinden biri, nüfusun yeni bir kesiminin şöyle ya da böyle ansızın kamu alanına kabulü, yani kamusal tezahürü oldu.[53]

---

53 Seneca'nın Roma İmparatorluğu'ndan aktardığı bir anekdot, saf kamusal tezahürün ne denli tehlikeli addedildiğini göstermesi açısından önemlidir. Bir ara senatoya

Ama aynı anda bu tezahür, topluma kabul edilmeden, bu toplumun bütün önemli ekonomik etkinliklerinde herhangi bir yönlendirici rol üstlenmeden, dolayısıyla toplumsal alan tarafından soğurulmadan ve kamudan kaçırılarak gerçekleşti. Yalın tezahürün, insanî meseleler alanında alenîleşmenin rolünü belki de bütün açıklığıyla ortaya koyan olgu, emekçilerin, tarih sahnesine girdiklerinde, kendilerine ait bir kostüme, Fransız Devrimi'nde adlarını bile kendisinden aldıkları *sans-culotte*'a gerek duymuş olmalarıydı.[54] Bu kostümle kendilerini diğer herkesten farklı kılan bir ayrım çizgisi çektiler.

İlk evrelerinde emek hareketinin yolu -kapitalizmin tam gelişmediği bütün ülkelerde ilk evrelerinde bulunan hareketle örneğin Doğu Avrupa'da, ama bu arada İtalya, İspanya hatta Fransa'da da hâlâ böyledir- tam da bir bütün olarak topluma karşı yürüttüğü savaştan geçmekteydi. Bu hareketlerin, nispeten kısa bir süre içinde ve çoğu zaman son derece uygunsuz koşullarda elde ettiği devasa güç potansiyeli, bütün sözlere

---

bir yasa önerisi getirilir. Buna göre kölelerin kamu önüne çıkarken, özgür yurttaşlardan olmadıkları hemen anlaşılacak şekilde, bir örnek kıyafetler giymeleri önerilmektedir. Teklif son derece tehlikeli bulunarak geri çevrilir, zira kölelerin birbirlerini tanımaları ve potansiyel güçlerinin farkına varmaları gibi bir olasılık sözkonusudur. Tabii modern yorumcular bu hadiseden, o zamanlar köle sayısının çok büyük miktarlara ulaştığı gibi bir sonuç çıkarma temayülü göstermişlerdi, oysa böyle bir sonucun son derece yanlış olduğu anlaşılmıştır. Romalıların öneriyi tehlikeli addetmelerinin ardındaki siyasî saik, sözkonusu insanların sayısından tamamen bağımsız olarak, sadece tezahür olgusunun kendisiydi. (Bakın Westermann, *age.*, s. 1000).

54 A. Soboul ("Preblemes de travail enl'an II", *Journal de psychologgie normale et pathologique*, cilt LII, sayı 1 [Ocak-Mart, 1955], işçilerin tarih sahnesinde ilk görünüşlerini çok güzel anlatır: "Emekçiler toplumsal işlevlerine değil giysilerine göre adlandırılırlar. İşçiler ceketle iliklenmiş pantolonu benimsediler ve bu giysi halkın ayırdedici özelliklerden birine dönüştü: *Sans-culottes* (donsuzlar). 10 Nisan 1793 Konvansiyon'unda *sans-culottes* ifadesi, soylular ve aristokratlar dışındaki tüm yurttaşlara değil, sahip olanlarla aralarındaki farkı vurgular bir tarzda mülksüzlere işaret eder."

ve teoriye rağmen, yalnızca kendi ekonomik çıkarlarını savunmakla kalmayıp siyaset sahnesinde tam teşekküllü bir siyasî savaşı sürdüren tek sınıf olması gerçeğinden kaynaklanmaktaydı. Başka bir deyişle emek hareketi, kamu sahnesine çıktığında, toplumun fakirleri olma *sıfatıyla* değil insanların insan olma *sıfatıyla* eyledikleri ve konuştukları tek hareketti.

Mensuplarının ekonomik etkinliklerinin ikincil olması nitcliği ve çekim alanının hiçbir zaman işçi sınıfı saflarıyla sınırlı kalmaması, bütün imkânlarıyla sonuna gelip dayanmış olan emek hareketinin siyasî ve devrimci rolü açısından belirleyici özelliktedir. Şayet belli bir süre hareket en azından kendi saflarında yeni siyasî ölçütler geliştiren yeni bir kamusal mekân oluşturmayı başarmış gibi göründüyse; bu yöndeki çabalar -ister emek etkinliğinin kendisi isterse yaşamın zorunluluğuna karşı kadim ütopyacı bir ayaklanma olsun - menşeini emekte değil, sınıf toplumunun kitle toplumuna dönüşmesinde ve günlük ya da haftalık ücretin yerini görünüşte yıllık ücrete bırakmasıyla görülür olmaktan çıkan adaletsizlik ve ikiyüzlülüklerde bulmaktaydı. Bugün işçiler artık toplumun dışında değillerdir; toplumun mensubu ve herkes kadar işsahibidirler. Bugün emek hareketinin taşıdığı siyasî anlamın herhangi bir başka grubunkinden farkı yoktur; -eğer *le peuple*'dan [halk], toplumdan olduğu kadar nüfustan da farklı bir siyasî bünyeyi anlıyorsak- [emek hareketinin] neredeyse yüzyıl boyunca bir bütün olarak halkı temsil edebildiği zamanlar artık çok gerilerde kaldı.[55] (Macar Devrimi'nde işçilerin halkın geri kalanından hiçbir farkı yoktu; 1848'den 1918'e kadar neredeyse işçi sınıfının tekelinde

55 18. yüzyılın sonlarında gündeme gelmiş olan *le peuple* terimi başlangıçta basitçe mülk sahibi olmayanları ifade ediyordu. Önceden de söylediğimiz gibi, böyle tümden fakr-u zaruret içindeki insanların oluşturduğu bir sınıf, modern çağdan önce bilinmiyordu.

bulunan, partiler yerine konseylere dayanan bir parlamenter sistem anlayışı bu kez bütün bir halkın anonim talebi haline gelmişti). Başlangıcından itibaren içeriği ve amaçları bakımından ikircikli bir nitelik arzeden emek hareketi, Batı dünyasının en gelişkin ekonomilerinde olduğu gibi toplumun bütünleyici bir parçası, topluma ait toplumsal ve ekonomik bir güç haline geldiği ya da Rusya'da olduğu gibi yahut totaliter olmayan durumlarda da pekâlâ görülebilecek olan bütün nüfusun bir emek toplumuna dönüştürülmesinin "başarıldığı" her yerde hem bu temsiliyeti hem de dolayısıyla siyasî rolünü aynı anda kaybetti. Bu koşullar modern çağın bütününde son derece aşikar bir biçimde bir solma ve kuruma sürecine giren kamu alanının ve hatta yokolmakta olan mübadele piyasasının zevalini olsa olsa kolaylaştırabilecektir.

31

YAPMANIN EYLEMEYİ GELENEKSEL İKAMESİ

Özelde eylem ve konuşmayı genelde de siyaseti ilk kez kimseye hayrı dokunmayan tembel işi olarak yeren, başlarda elle tutulur ürünlere ve tanıtlanabilir kazançlara yönelik ilgisi, daha sonraları da pürüzsüz işleyişe ve toplumsallığa olan takıntısıyla modern çağ değildi.[56] Sebep olduğu üç yönlü hüsrandan -sonuçlarının öngörülemezliği, sürecin tersine çevrilemezliği ve faillerinin anonimliğinden- ötürü eyleme duyulan kızgınlık, neredeyse yazılı tarih kadar eskidir. İnsanî meseleler alanını, faillerin çokluğunda içkin olarak varolan tesadüfîlikten ve siyasî sorumluluktan kurtarabileceği umuduyla, eylemi ikame

56 Bu konunun da klasik denebilecek yazarı, hükümetin tek meşru işlevini, "zenginin yoksula karşı savunulmasında ya da mülk sahiplerinin mülk sahibi olmayanlara karşı savunulmasında" gören Adam Smith'dir.

edecek bir şey bulmaya kalkmak, eylem adamları için olduğu kadar düşünce adamları için de içine çekildikleri bir tuzak olmuştur. Bütün yazılı tarihimiz boyunca [bu ikameyle ilgili olarak] önerilen çözümlerde varolan belirgin tekdüzelik, konunun esasında ne denli basit olduğuna tanıklık eder. Genel konuşursak, sözkonusu çözüm önerileri daima, insanın, başkalarından yalıtık bir durumda, işin başından sonuna dek kendi yaptıklarının efendisi olarak kalacağı bir etkinlik içinde, eylemin belâlarına karşı bir sığınak oluşturma arayışından ibarettir. Daha tutarlı ve daha iyi temellendirildiğinde siyasetin temellerine karşı bir argüman halini alabilecek olan bütün demokrasi karşıtı savlarda, eylemi yapmakla ikameye çalışan bu teşebbüsün gölgesi vardır.

Eylemin sebep olduğu bütün belâlar, kamu alanı demek olan tezahür sahasının *sine qua non* [olmazsa olmaz] koşulunu oluşturan insanî çoğulluk durumundan doğarlar. O anlamda bu çoğulluğu ortadan kaldırmaya yönelik her teşebbüs, her zaman için kamu alanının kendisini lağvetmekle aynı kapıya çıkar. Çoğulluğun sebep olduğu tehlikelerden kurtulmanın en kesin yolu monarşi ya da tekadam hakîmiyetidir. Bu hakîmiyetin, bir kişinin herkese karşı düpedüz tiranlığından tutun da, hamiyetli despotizme ve, halkın "bir kişide birleşmiş çokluk" teşkil ederek kendini bir "monark" olarak kurmasına olanak verecek şekilde yığının kollektif bir bünye oluşturduğu demokrasi biçimlerine kadar pek çok türü vardır.[57] Platon'un,

---

57 Bu tiranlığın demokratik biçimi içinde Aristocu yorumudur (*Politics* 1292a16 ve devamında). Ancak krallık tiranik hükümet biçimlerine dahil olmadığı gibi, tekadam yönetimi ya da monarşi olarak da tanımlanamaz. "Tiranlık" ile "monarşi" kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmak mümkün olmakla birlikte, "tiran" ile *basileus* ("kral") kelimeleri tam tersi durumlar için kullanılmaktadır (örneğin bakınız Aristo *Nicomachean Ethics* 1160b3; Platon *Republic* 576D). Genel konuşursak, Antikitede tek adam yönetiminden sadece haneyle veya savaşla ilgili konularda övgüyle sözedilir ve bazı askerî veya "ekonomik" hallerde şu dizeyi zikretmek adettendir: "*iliad, ouk apathon polykoiranie, heis koiranos esta, heis*

sanki bunlar bilişsel bakımdan çözülebilir sorunlarmışcasına eylemin sebep olduğu karışıklıkları "bilgelik" yoluyla çözen filozof-kral önerisi, tek-adam yönetiminin sadece -üstelik hiç de daha az tiranik olmayan- bir türüdür. Sorun bu hükümet biçimlerinin zalimliğinde değil -zaten ekseriyetle öyle değillerdir-, aksine gayetle iyi çalışmalarında yatmaktadır. Şayet işlerini bilirlerse tiranlar, tıpkı Antikite'de yönetimi "Kronos'ların Altın Çağı"na benzetilen Peisistratus gibi, "her konuda ılımlı ve müşfik" olabilirler;[58] aldıkları tedbirler, özellikle de Antikite'deki köleliği -başarısız da olsa- ilk kaldırma teşebbüsünün Korinth Kralı Periandros'tan geldiğine şahit olduğumuzda, modernlere son derece "tiranlık dışı" ve âlicenapça gelecektir.[59] Ama yurttaşların kamu alanından sürülmeleri dolayısıyla "kamu işlerini hakîmin görmesi", bu arada yurttaşların da kendi özel kazançlarına bakmalarına bir vurgu yapılmaktadır.[60] Elbette bu durum özel çalışmanın ilerlemesi için biçilmiş kaftandır, ama yurttaşlar bu politikayı olsa olsa kendilerini kamu meselelerine katılmak için gereken [boş] zamandan mahrum kılmaya dönük bir girişim olarak görürler. [Yine de] Nispeten uzak bir gelecekte gerçek bir yıkım ihtimal dahilinde olmakla birlikte ve kaçınılmaz bir güç kaybına yolaçacak bile olsa, yurttaşlar kesinlikle kısa vadede

---

basileus -"yığının hakîmiyeti iyi değildir; efendi tek, kral tek olmalıdır" (ii. 204). (Aristo'nun *Metaphysics*'te, Homeros'un deyişini metaforik anlamda siyasî topluluk yaşamına *[politeuesthai]* uygulaması bir istisna oluşturmaz [1076a3 ve devamında]. Yine Homeros'un dizesini zikrettiği *Politics* 1292a13'de, yığının iktidara "bireyler olarak değil, kollektif şekilde" sahip olmasına karşı çıkar ve bunun tek adam yönetiminin sadece kılık değiştirmiş bir hali ya da tiranlık olduğunu ifade eder). Tersine sonraları *polyarkhia* adını alacak olan yığın yönetimi, savaşta komuta kargaşasını anlatmak üzere olumsuz anlamda kullanılır (örneğin bakın Tukidides vi. 72; karşılaştırın Ksenofon *Anabasis* vi. 1.18.

58 Aristo, *Athenian Constitution*, xvi. 2, 7.

59 Bakın Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (1938), I, 258

60 Aristo (*Athenian Constitution*, xv. 5) bunu Peisistratos'dan aktarır.

tiranlığı üstün kılan istikrar, güvenlik ve üretkenlik gibi avantajların üzerine titreyeceklerdir. İnsanî meselelerin kırılgan yapısından, dinginliğin ve düzenin katılığına kaçış, aslında Platon'dan sonraki siyaset felsefesinin büyük bir bölümünün rahatlıkla, siyasetten tümüyle kaçış için teorik temeller ve pratik usuller icat etmeye yönelik çeşitli girişimler olarak yorumlanabileceğini akla getiriyor. Bütün bu kaçışların alamet-i farikası yönetim kavramındadır; yani insanların siyaseten ve hukuken birlikte yaşayabilmelerinin, ancak komuta işinin birilerinin selâhiyetine bırakılması, ötekilerin de [buna] boyun eğmek zorunda olmaları halinde mümkün olabileceği anlayışında yatmaktadır. Platon ve Aristo'da da rastladığımız, her siyasî topluluğun yöneten ve yönetilenlerden meydana geldiği beylik anlayışı (ki bu varsayımın kendisi de o zaman revaçta olan hükümet biçimleri -tek kişinin yönetimi yani monarşi, birkaç kişinin yönetimi yani oligarşi, çoğunluğun yönetimi yani demokrasi- tanımlarına dayanır), insanlara karşı duyulan bir küçümsemeden ziyade, eyleme dönük kuşkulardan kaynaklanmakta ve bir sorumsuzluk ya da tiranik bir güç istemi olmaktan çok, eylemin yerini alacak [bir şey] bulmak gibi ciddi bir arzudan doğmaktaydı.

Eylemden "yönetim"e kaçış, en kestirme ve en temelli teorik yorumunu Platon'un, Yunan anlayışına göre karşılıklı bağlantılı addedilen iki eylem halini oluşturan *archein* ile *prattein* ("başlamak" ve "erişmek") arasında bir mesafe koyduğu *Statesman*'da bulur. Asıl sorun, Platon'un da dediği gibi, başlatanın, işi tamama erdirmek için başkalarının yardımına gerek duymadan başlattığı şeye tamamen hakim olduğundan emin hale getirilmesindedir. Eylem alanında böyle yalıtık halde bir hâkimiyete [efendiliğe] erişebilmenin yolu, başkalarının söz konusu teşebbüse kendi saik ve hedefleriyle usullerince katılmalarına artık ihtiyaç duyulmayıp, emirlerin yerine getirilmesinde kullanılmalarından ve öte yandan inisyatifi alan

başlatıcının, kendini sözkonusu eyleme bulaştırmaktan uzak tutmasından geçebilir. Böylelikle başlamak *(archein)*, birbirlerinden tamamen farklı iki etkinlik durumuna getirilebilmiş ve başlatıcı da hiçbir suretle eylemde bulunmak *(prathein)* zorunda olmayan, tersine yürütmeyi [emirleri uygulamaya] ehil kişileri yöneten *(archein)* bir hakîm (kelimenin her iki anlamında da bir *archon)* olmuştur. Bu koşullar altında siyasetin özü, en vahim konularda yerine ve zamanına uygun olarak [işe] nasıl başlanacağını ve nasıl yönetileceğini bilmek demeye gelir.[61] Platon, eylemin başlamak ile erişmek halindeki eski eklemlenişini bir yana bırakarak, ne yapılacağını bilmekle yapmayı birbiriyle hiçbir igisi bulunmayan iki farklı uygulama haline sokacak şekilde, bilen ve eyleyenler ile eyleyen ve bilmeyenler arasında ayrım yapan ilk kişiydi. Bizzat Platon düşünce ile eylemi birbirinden ayıran çizgiyi, yönetenleri yönetilenlerden ayıran uçurumla dolaysız bir şekilde özdeşlediği için, bu Platonik bölümlemeye kaynağını veren deneyimin, şayet efendisi yapılması gerekeni bimez ve hakkında hiçbir malûmatları olmadan emirleri yerine getiren kölelere talimat veremezse tek bir yaprağın bile kıpırdayamayacağı hane yaşamından alındığı kesindir. Gerçekten de burada [hanede] bilen, yapmak durumunda olmadığı gibi, yapanın da düşünmesi ve bilmesi gerekmez. Ancak Platon, iyi düzenlenmiş bir haneye ilişkin genel kabul görmüş maksimleri polis yönetimine uygulamakla, poliste devrimci bir dönüşüm önerdiğinin pekâlâ farkındaydı.[62] (Platon'un sanki aileyi ve haneyi kaldırmak istiyormuş gibi yorumlanması sıkça yapılan bir hatadır; oysa ki Platon'un niyeti bu yaşam

---

61 *Statesman*, s. 305.

62 *Statesman*'daki belirleyici kanaat şudur: büyücek bir hanenin hukuku ile polisin hukuku arasında bir fark yoktur (bakın 259), öyle ki siyasal konularla, "ekonomik" ya da hanevle ilgili konular aynı bilim tarafından ele alınabilir.

tarzını, bütün yurttaşlar tek bir aile oluşturacak şekilde genişletmekti. Başka bir deyişle, hane topluluğunu sahip olduğu özel niteliğinden soymayı istiyordu; özel mülkiyetin ve bireysel/kişisel medenî halin kaldırılmasını bu amaçla önermişti.[63] Yunan anlayışına göre yöneten ile yönetilen, emreden ile boyun eğen arasındaki ilişki, tanım gereği efendi ile köleleri arasındaki ilişkinin aynısıydı, dolayısıyla da hiçbir eylem olanağını içinde taşımıyordu. O nedenle Platon'un, kamuyu ilgilendiren meselelerde benimsenecek davranış kurallarının, iyi düzenlenmiş bir hanedeki köle-efendi ilişkisinden çıkartılması gerektiği hakkındaki anlayışı fiilen, insanî meselelerde eylemin hiçbir rol üstlenmeyeceği anlamına gelmekteydi.

Platon'un tasarısının, İnsanî konularda kalıcı bir düzenin tesisi bakımından, tiranın kendisi dışında başka herkesi kamu alanından tasfiye etme çabalarından daha şanslı [bir tasarı] olduğu açıktır. Her yurttaşın kamu işlerinin görülmesinde hâlâ bir payı bulunmakla birlikte, gerçekte, bırakalım hizipler arası çekişmeleri, kendi içinde bile en ufak bir çatışma yaşamayan tek bir insanmış gibi "eyleyeceklerdir"; hakîmiyet eliyle, cismanî görünümü haricinde "çokluk, her bakımdan bir 'bir' haline gelir".[64] Köklerini hane ve aile alanından almış olmakla birlikte, hakîmiyet düşüncesi tarihsel olarak kamuyu ilgilendiren konuların örgütlenmesinde son derece belirleyici bir rol oynamıştır ve bizim için siyasetle şaşmaz bir ilgisi mevcuttur. Elbette bu durum bizi, Platon açısından sözkonusu kavramın çok daha genel bir kategori oluşturduğu gereğini ihmale götürmemelidir. Platon bu kavramda, insanî konuların

---

63 Bu özellikle *Republic*'in 5. kitabında son derece açıktır; Platon burada, [kişinin/gencin] oğluna, kardeşine ya da babasına saldırıyor olma ihtimalinden duyacağı korkunun ütopik cumhuriyetinde genel barışı nasıl ilerleteceğini anlatır. Çünkü kadın cemaati haricinde kimse yakınlarını tanımayacaktır (özellikle bakınız 463C ve 465B).

64 *Republic*, 443E.

her bakımdan düzenlenmesinin ve değerlendirilmesinin aslî aracını görmekteydi. Bu, sadece kent devletini "insanlık ilâmı" olarak görmedeki ısrarlı tutumundan ve fiilen ütopik devlet tasarımındaki kamu düzenini izleyerek psikolojik bir düzen oluşturmasından değil; daha da bariz olarak olağanüstü bir tutarlık örneği gösterip tahakküm ilkesini insanın kendisiyle olan ilişkisine de sokmasından bellidir. Platon'da ve Batının aristokratik geleneğinde başkalarını yönetmeye lâyık olmanın en üst ölçütü, kişinin kendisini yönetme ehliyetine sahip olmasıdır. Filozof-kral'ın kente hükmetmesi gibi, ruh bedene, akıl da tutkulara hükmeder. Platon'un gözünde tiranın [filozof-kral'ın], insana dair her hususta, başkalarına olduğu kadar kendine karşı tutumunda da sahip olduğu meşruiyet, köklerini yine hem başlamak/başlatmak hem de yönetmek anlamına gelen *archein* kelimesinin çifte anlamından almaktadır; *Laws*'ın sonunda da açıkça dile getirdiği gibi, sadece başlatanın/başlayanın *(arche)* yönetmeye *(archein)* selâhiyeti olması, Platon için belirleyici önemdedir. Platonik düşünce geleneğinde yönetmek ile başlamanın/başlatmanın, kök bakımından, dilsel olarak önceden belirlenmiş özdeşliğinin şöyle bir sonucu oldu: Başlamak/başlatmak unsuru, sonunda hakîmiyet düşüncesinden tümden silininceye kadar hakîmiyetin meşrulaştırıcısı olarak anlaşıldı. Onunla birlikte, insan özgürlüğünü anlamanın en otantik ve en temel yolu da siyaset felsefesinden silinmiş oldu.

Bilmek ile yapmak'ı birbirinden ayıran Platonik ilke, salt indirgenemez ve sorumsuz olan güç istemini haklılaştırmaktan ibaret olmayan bütün tahakküm teorilerinin kökeni olarak kalmaya devam etti. Kavramsallaştırmanın ve felsefî temellendirmenin keskin gücüyle, bilginin buyruk ve hakîmiyetle, eylemin de itaat ve [emirleri] uygulamakla Platonik özdeşliği, siyaset alanında mevcut bütün önceki deneyimleri ve eklemlemeleri bastırdı ve hatta Platon'un kavramlarını türettiği

deneyimin kökleri çoktan unutulup gittikten sonra bile bütün siyasî düşünce geleneği için bir otorite olmayı sürdürdü. [Platon'un] düşüncelerinin yüzyıllara direnmesinde en büyük pay sahibi olan derinlik ile güzellik arasında kurduğu Platonik bileşim bir yana, Platon'un eserinin özellikle bu bölümünün bu denli uzun ömürlü oluşunun nedeni, eylemin hakîmiyetle ikamesini, yapmak ile imalata ilişkin geliştirdiği çok daha akla yatkın bir yorumla pekiştirmesinden ileri gelmektedir. Aslında eylem alanına son derece yabancı olan ve düşünce ile eylemin yollarının ayrıldığı noktada geçerliliği ve anlamlılığı da yokolan bilmek ile yapmak arasındaki bölünmenin, süreçlerin bariz şekilde iki kısma, ilk önce üretilecek ürünün imgesini ya da biçimini *(eidos)* algılamak, sonra da araçları saptayarak işe koyulmak şeklinde ayrıldığı imalata her günkü deneyimini *sağladığı* doğrudur -ve felsefesinin anahtar kavramı olan "idea"yı imalat sürecindeki deneyimden türetmiş olan Platon da bunu farkedecek ilk kişi olmalıydı. İşin ve imalatın yapısında varolan katılığı insanî meseleler alanına da kazandırmak için eylemin yerine yapmayı geçirmek isteyen Platonik arzu, tam da felsefenin merkezine, idealar kuramına gelindiğinde, iyice görünür bir hale gelir. Platon (*Symposium*'da ve başka yerlerde olduğu gibi) siyaset felsefesiyle ilgilenmediğinde, ideaları [güneş altındaki] "en parlak" *(ekphanestaton)* şey, dolayısıyla da güzelliğin çeşitlemeleri olarak tarif eder. İdealar sadece *Laws*'da, hepsi de kelimenin Yunanca anlamında "için iyi" veya uyum [uygunluk] anlamında "iyi" ideasının çeşitlemeleri ve türevleri olan ya da bu ideadan türetilmiş kıstaslar, ölçüler ve davranış kurallarına dönüşürler.[65] İdealar kuramının

---

65 *Ekphanestaton* kelimesi, *Phaedrus*'ta (250), güzelliğin aslî özelliği olarak yeralır. *Republic*'de (518) benzer bir niteleme, *phanotaton* denen iyi ideası için ileri sürülür. Her iki kelime de *phainesthai*'den ("ortaya çıkmak/görülmek" ve "ışık saçmak") gelmektedir ve her ikisinde de abartılı sıfatlar kullanılır. Işık saçıcılık niteliğinin iyiden ziyade güzel için geçerli olduğuna şüphe yok.

siyasete uygulanması için bu dönüşüm zorunluydu ve özünde siyasî amaçla [yani] insanî konulardan kırılganlık vasfını kaldırmak amacıyla Platon, güzelin değil iyinin en yüksek idea olduğunu belirtmek gereğini duydu. Ama bu iyilik ideası, Varlık'ın gerçek özü üzerine murakabede bulunmak isteyen, dolayısıyla ideaların parlak göğü adına insanî meselelerin karanlık mağarasını terkeden filozofun en yüksek ideası değildir; hatta *Laws*'da filozof, iyiliğin değil güzelliğin aşığı olarak tanımlanır. İyi, insanla ilgili meselelere hükmetmek arzusundaki *filozof-kral*'ın en yüksek ideasıdır, çünkü yaşamını insanların arasında geçirmek zorundadır ve hiçbir zaman idealar göğünün altında soluklanamayacaktır. Sadece bir kez daha hemşehrileriyle birarada yaşamak için insanî konuların karanlık mağarasına döndüğünde, yığınla insanî edim ve sözlerden mürekkep çeşitliliği; zanaatkârın yapmasındaki, bilgisiz insanın tekil kötülük hallerini ebed müddet değişmez bir model çerçevesinde genelde kötü "idea"sı uyarınca yargılamasındaki mutlak, "nesnel" kesinlikle ölçeceği ve sınıflandırmaya tabi tutacağı ölçütler ve kurallar olarak bu "idealar"ın rehberliğine ihtiyacı vardır.[66]

Teknik bakımdan idealar kuramının siyasî alana bu tahvil edilişinden ve uygulanışından sağlanan en büyük yarar, kişisel ögenin Platonik ideal hakîmiyet anlayışından çıkartılması

66 Werner Jaeger'in (*Paideia* [1945], II, 416 n.) "ölçme"nin yüce bir sanat olduğu ve filozofun değer (*phronesis*) bilgisinin ölçme işine ehil olduğu fikri, başından sonuna dek Platon'un bütün çalışmalarında yeralmaktadır" sözleri, sadece "güzel" ideasının yerini "iyi" ideasına bıraktığı Platon'un siyaset felsefesi için geçerlidir. *Republic*'de anlatılan mağara meseli, Platon'un siyaset felsefesinin tam da merkezinde yeralır; ama orada yeraldığı şekliyle idealar kuramı siyasete uygulanmış olarak anlaşılmalıdır, yoksa burada ele alamayacağımız özgün, sırf felsefî bir gelişme olarak değil. Jarger'in "filozofun değerler [hakkındaki] bilgisi"ni *phronesis* olarak nitelemesi, aşlında bu bilginin [hem] siyasî [hem de] siyaset dışı doğasını göstermektedir. Çünkü tam da bu *phronesis* kelimesi Platon'da ve Aristo'da filozofun görüşünden ziyade devletadamının sahip olduğu içgörüyü belirtir.

oldu. Platon, efendi-köle ya da çoban-sürü gibi, hane yaşamından devraldığı gözde analojlerinin, kölelerin efendiden ya da koyunun çobandan ayrı olması gibi insanların hakîmini de tebaasından kesin bir biçimde ayırdedecek yarı-tanrısal bir vasıf gerektirdiğinin çok iyi farkındaydı.[67] Yani kamu alanının imalat ürünü bir nesne imgesini göre kurulması, cebrî unsuru sanatkârın ya da zanaatkârın kişisinde değil ama sanatının ya da zanaatının gayrışahsi nesnesinde bulan diğer bütün sanatlara olduğu gibi siyaset sanatına da sıradan bir efendilik deneyimini sokmak gibi bir sonucu oldu. *Laws*'da filozof-kral, ideaları, zanaatkârın kendi kural ve ölçütlerini uygulaması gibi uygular; devletini/kentini, bir heykeltraşın heykel yapması gibi "yapar",[68] hatta Platonik işin/eserin sonunda bu fikirler, sadece yerine getirilmeyi bekleyen yasalar durumuna gelmişlerdir.[69]

Bu atıf çerçevesinde ortaya çok doğal olarak insanla ilgili işlerin [görülme] tekniklerine vâkıf birilerince [tasarlanan] bir modele göre yorumlanabilecek ütopik bir siyasî sistem çıkacaktır; siyasî teşekküllerin inşası için bir taslak geliştirmiş ilk kişi olan Platon, daha sonraki bütün ütopyaların da esin kaynağı olmuştur. Her ne kadar hiçbir ütopya tarihte dikkate değer bir rol oynayamamış olsa da, -gerçekleşme imkânı buldukları birkaç durumda da ütopik tasarılar en az dış ko-

---

67 Platon'un esas olarak bu düşünce çizgisini izlediği *Statesman*'de şu sonuca varması ironiktir: İnsanları bir çobanın koyunlarını gütmesi gibi gütmeye uygun birini ararken karşımıza "ölümlü bir insan yerine bir tanrı" çıktı. (275).

68 *Republic*, 420.

69 Platon'un siyaset felsefesinde aşağıdaki gelişmeyi saptamak ilginç olacaktır: *Republic*'deki yöneten ile yönetilenler arasındaki ayrımda uzman ile bilgisiz kişi arasındaki ilişkiyi esas alır; *Statesman*'de örneklerini, bilmek ile yapmak arasındaki ilişkiden almaktadır; ve *Laws*'da, devletadamına düşen tek iş, değişmez yasaları uygulamak ya da kamu alanını çalışır vaziyette tutma gereğidir. Bu gelişmede en fazla göze çarpan şey, siyasete hükmetmek için gerekli maharetlerin sürekli azalmakta olmasıdır.

şullar kadar, denetleyemedikleri insanî ilişkilerin gerçekliğinin yarattığı baskıya da dayanamayarak silinip gittiler-, bilinçli ya da bilinçsiz, eylem kavramını, yapma ve imalat sürecine uyarlı bir şekilde yorumlayan siyasî bir geleneğin muhafazası ve gelişimi bakımından en etkili araçlardan biri olmuştur.

Ancak bu gelişimde üzerinde durulmaya değer bir nokta vardır. Onsuz hiçbir imalatın gerçekleşme olanağı bulamayacağı şiddet unsurunun, eylemin yapmaya göre yorumuna dayanan siyasî tasarılarda ve düşüncede her zaman için önemli bir rol üstlendiği doğrudur; ancak modern çağa kadar şiddet unsuru kesinlikle araçsaldı, [şiddeti] haklılaştıran ve sınırlayan bir amaç için gerek duyulan bir araç olarak kaldı. Öyle ki modern çağdan önceki siyasî düşünce geleneğinde şiddete dair en ufak bir yüceltici ifadenin izine bile rastlamak mümkün değildir. Genel konuşursak, zaten tefekkür ile akıl insanın en yüksek melekeleri olarak görüldüklerinden, [şiddete ilişkin] böylesi yüceltmeler mümkün de değildi, zira bu varsayım altında *vita activa*'nın bütün ifade biçimleri, emek bir yana, eylem ve ondan aşağı kalmamak kaydıyla imalat da ikincil ve araçsaldır. Siyaset teorisinin daha dar alanı içinde bunun şöyle bir sonucu oldu; hakîmiyet anlayışı ve bunun doğal sonucu olarak meşru ve adil otorite sorunları, eylemin kendisini anlamak ve yorumlamaktan çok daha belirleyici bir rol üstlendiler. Modern çağın, insanın yalnızca yaptığını bilebileceği, sahip olduğu iddia olunan yüksek yetilerinin yapmaya dayandığı ve o nedenle insanın *animal laborans* değil *homo faber* olduğu yargısı, olsa olsa, insanî konuların oluşturdğu alanın yapmadan ibaret bir alan olarak yorumlanışında varolan şiddetin çok daha eski içerimlerini gün yüzüne çıkarmıştır. Bu, modern çağa özgü olan ve -Amerikan Devrimi hariç- hepsi de eski Roma'da yeni bir siyasî yapının kuruluşu karşısında duyulan o büyük coşkuyla [bu siyasî yapıyı] "inşa etmenin" yegâne aracı olarak göklere çıkarılan şiddetten oluşan aynı

terkibi sergileyen bir dizi devrimde özellikle belirgindi. Marx'ın "şiddet yeni topluma gebe her eski toplumun", yani tarihteki ve siyasetteki bütün değişmelerin "ebesidir" sözleri,[70] sadece modern çağın bu yargısını özetlemekte ve Tanrının doğayı "yapması" gibi, insanın da kendi tarihini "yaptığına" duyulan en derin inançtan çıkan bir sonuçtur. Gerçekten de bu tür konuları amaç-araç kategorisini kullanmadan ve araçsallık bağlamında düşünmeden ele almayı neredeyse imkânsızlaştıran bütün bir siyaset teorisi ve siyasî düşünce terminolojisi, eylemin bir yapma tarzına dönüştürülmesinde gösterilen sebata ve sağlanan başarıya tanıklık etmektedir. Bütün modern dillerde yer etmiş ve bize "amacı isteyen aracı da ister" ve "yumurtayı kırmadan omlet yapılmaz"ı telkin eden halk deyişlerindeki ortaklık belki de bu noktada çok daha ikna edicidir. Ve bizler, amaç olarak ortaya konmuş bir şeye ulaşmak için, etkili olmak kaydıyla bütün araçların mübah ve haklı olduğunu kabule zorlanan bir düşünce çizgisinde içkin olarak varolan caniyane sonuçların idrakine varmış belki de ilk kuşağız. Ne var ki bütün araçlara gözyumulamayacağı ya da belli koşullar altında araçların amaçlardan daha önemli olabileceği gibi birtakım sınırlamalar koymak da bu gidile geline aşınmış düşünce yollarından kurtulmaya yetmemektedir; bu sınırlamalar ya ahlâki bir sistem olarak veri addedilmektedir, ki tam da bu yöndeki hararetli teşviklerden de görüleceği gibi böyle addedilmeleri mümkün değildir, ya da kullandıkları dil ve kurdukları analojilerle söz konusu sınırlamalar boğuntuya getirilmektedir. Zira amaç tanımlaması tam da

---

70 Bu alıntı *Capital*'dendir (Modern Library yayınları), s. 824. Marx'ın başka yazılarından da anlaşılan o ki bu saptama, ekonomik ya da toplumsal güçlerin gelişme düzeyleri ile sınırlı değildir, örneğin fiili tarihte, fethin, köleleştirmenin, hırsızlığın, cinayetin, özetle şiddetin büyük bir yer işgal ettiği bilinmektedir" (*age.*, s. 785)

araçların haklılaştırılması demek olduğu için araçları haklı kılmayan amaçlara dair bir önermede bulunmak paradoksaldır ve paradokslar çözmedikleri, o yüzden asla ikna edici olamayacakları karmaşalara işaret ederler daima. Siyaset alanında amaç ve araçlarla uğraştığımıza inandığımız sürece, herhangi bir kimseyi kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için bütün araçları kullanmaktan alıkoymamız mümkün olamayacaktır.

Yapmanın, eylemin yerine geçirilişi ve bunun sonucu olarak siyasetin güya "yüksek" bir amaca varmanın bir aracı derekesine düşürülmesi -Antikite'de iyi insanların genelde kötünün yönetiminden korunmaları ve özel olarak da filozofun güvenliği,[71] ortaçağlarda ruhun selameti, modern çağda da toplumun üretkenliği ve ilerlemesi-, siyaset felsefesi geleneği kadar eskidir. Sadece modern çağın, insanı esas olarak *homo faber* şeklinde, alet yapan, şeyler üreten bir varlık biçiminde tanımladığı ve bu sayede bütün bir imalat alanına aşağılama ve şüpheyle bakan o köklü geleneğin üstesinden gelmeye muktedir olduğu doğrudur. Ancak aynı gelenekte, -[modern çağ kadar] uluorta değil ama tesiri bakımından hiç de aşağı kalır yanı olmayan bir biçimde- eylemden uzaklaştığı ölçüde, aynı anda eylemde bulunmayı yapmaya göre yorumlamak zorunda kalmıştı; dolayısıyla 'yapmaya/imalata karşı beslediği bütün şüphe ve horgörüye rağmen siyaset felsefesine modern çağın da sırtını dayayabileceği belli düşünce eğilimleri ve kalıplar sokmuştu. Bu bakımdan modern çağ sözkonusu geleneği tersine çevirmedi, daha ziyade onu, zanaatkârın işinin/eserinin, insanî konuların oluşturduğu alanı meydana getiren "nafile" kanaatlerden ve uğraşlardan mertebece daha

---

71 Platon'un, bir filozofun başkalarını yönetme arzusunun sadece kötülerce yönetilme kuşkusundan ileri gelebileceğine ilişkin sözlerini (*Republic*, 347), hükümetin işlevini "iyiler"in "kötüler" arasında daha dingin yaşamalarını sağlamaya dayandıran Augustine'nin sözleriyle karşılaştırın (*Epistolae* 153.6).

yüksekte olması gerektiğini açıkça beyan etmekten alıkoymuş olan "önyargılar"dan kurtardı. Asıl mesele, siyasî konuların ele alınışında ve siyasî yapıların idaresinde, imalat usûlünün model alınmasını ilk öneren kişilerin Platon ile, daha az ölçüde olmakla birlikte zanaatkârları kâmil yurttaşlığa lâyık bile görmeyen Aristo olmasıydı. Görünüşteki bu çelişki açıkça insanın eylem yetisinin doğasında varolan otantik karmaşanın derinliğini ve bunun yarattığı risk ile tehlikeleri, insan ilişkilerinin dokusunda karşılaştığımız ve insanî yapıdan müteşekkil dünyayı inşa ederken kullandığımız etkinliklerin doğalarında varolan daha güveniir ve katı ketegorileri dahil ederek ortadan kaldırma iğvasının gücünü ortaya koymaktadır.

32

EYLEMİN SÜREÇ OLMA VASFI

Eylemin araçsallaştırılması ve siyasetin başka bir şeyin aracı durumuna düşürülüşü kuşkusuz eylemi tasfiye etmeyi, belli başlı insanî deneyimlerden biri olmaktan çıkarmayı ya da insanla ilgili meselelerin oluşturduğu alanı tümüyle yoketmeyi gerçek anlamıyla asla başaramadı. Önceden de gördüğümüz gibi, bizim dünyamızda bütün insan yaşamının bağlı bulunduğu meşakkatli bir mesai olmak sıfatıyla emeğin görünüşteki tasfiyesinin, her şeyden önce, işin artık çalışma usûlünde yapılması ve iş ürünlerinin yani kullanım amaçlı nesnelerin sanki salt tüketim nesneleriymişcesine tüketilmesi gibi bir doğurgusu olmuştur. Benzer şekilde, içerdiği belirsizlikten ötürü eylemi ortadan kaldırmanın ve insanî konuları, sanki yapma'nın dolaysızca planlanmış ürünleriymiş ya da olabilirlermiş gibi ele almak suretiyle kırılganlıklarından

kurtarma gayretlerinin de, her şeyden önce, onlarsız insanların da asla var olamayacakları eylemi, yani yeni ve kendiliğinden süreçleri harekete geçirmek konusundaki insanî yetiyi, doğaya yönelik bir tutuma yani modern çağın en son evrelerine dek doğa yasalarını araştırmak ve doğadan birtakım nesneler üretmekle [sınırlı] bir tutuma kanalize etmek gibi bir sonucu olmuştur. Bu anlamda, geçenlerde bir bilimadamının "temel araştırma ne yaptığımı bilmeden yaptığım zamanki araştırmadır" şeklinde tesadüfen ettiği sözler, kelimenin tam anlamıyla doğada da eylemeye başladığımızın belki de en açık ifadesidir.[72]

Bu oldukça zararsız bir deneyim ile başladı; insanlar, doğanın kendi görünümü içinde sergilediklerini gözlemek, kaydetmek ve düşünmekle yetinmeyip, koşulları kendileri saptamaya ve doğal süreçleri kışkırtmaya yöneldiler. Daha sonra ise, insan müdahalesi olmayaydı uyuklayacak ve belki de hiç ortaya çıkmayacak olan temel süreçleri dizginlerinden çözme konusunda sürekli gelişen bir beceri halini alarak, sonunda hakiki bir doğa "yapma" sanatıyla, yani onlarsız insanların asla varolamayacağı ve her ne kadar bunlara benzer ya da aynı süreçler dünyayı çevreleyen evrende her zaman meydana gelen sıradan görüngüler olsalar da, yeryüzü doğasının kendi başına yaratmaya kadir olmadığı "doğal" süreçleri yaratma sanatıyla sonuçlandı. İnsan düşüncesinin koşullarını doğal süreçlere vaz'ederken ve onları insanyapımı kalıplara girmeye zorlarken elde ettiğimiz deneyim sayesinde sonunda "güneşte cereyan eden sürecin nasıl tekrar edileceğini", yani yeryüzündeki doğal süreçlerden bizsiz sadece evrende ortaya çıkabilecek olan enerji kaynaklarına nasıl sahip olabileceğimizi öğrendik.

Tam da doğa bilimlerinin bilhassa süreç bilimleri haline

---

72 Bu alıntı 16 Aralık 1957 tarihli *New York Times*'da yayınlanan, Werner von Braun'la yapılmış bir söyleşiden alınmıştır.

gelmeleri üstelik son evresinde de potansiyel olarak tersine döndürülemez, telâfisi mümkün olmayan "geri dönüşsüz süreçler"in bilimi haline gelmeleri açıkça şunu göstermektedir: Onları harekete geçirmek için ne denli beyin gücü gerekirse gereksin, bu gelişmenin ortaya çıkmasını sağlayacak insan yeteneğinin temelinde bulunan gerçek, ister tefekkür ister akıl olsun "teorik" bir yetenek değil insanın eyleme yetisidir -ister insanî isterse doğal alanda serbest bırakılsınlar, sonuçları belirsiz ve öngürelemez kalmaya mahkûm, daha önce tanık olunmamış yeni süreçleri başlatma yetisi.

Eylemin -modern çağ için, onun evvelce bilinmeyen tarih kavramı ve bilinci yanında, devasa ölçülere vardırdığı insanî yetenekler için de son derece önemli taşıyan- bu özeliğiyledir ki, sonuçları öngörülebilir olmayan süreçler harekete geçirilir, sonuçta insanla ilgili meselelerin belirleyici niteliği kırılganlık değil, belirsizlik olur. Eylemin bu hususiyeti Antikite'nin dikkatinden kaçmıştır, ya da en azından bizim tarih düşüncemize tümüyle yabancı olan Antik felsefede yeterince dile getirilmediğini söylemek mümkündür. Modern çağın bütünüyle yeni iki biliminin, en az tarih bilimi kadar doğa biliminin de merkezi kavramı, süreç düşüncesidir ve bunun temelini oluşturan fiilî insan deneyimi, eylemdir. Hem doğayı hem de tarihi süreçler sistemi olarak kavramamızı mümkün kılan şey sadece eylemeye muktedir oluşumuz, kendimizle ilgili süreçleri hareketi geçirebiliyor oluşumuzdur. Modern düşüncenin bu özelliği ilk olarak Vico'dan bu yana bilinçli bir biçimde "yeni bir bilim" olarak sunulan tarih biliminde gün yüzüne çıkmıştır; oysa tam da doğa bilimlerinin muzaffer ilerleyişinin sonuçları onları geçkin bir kavramsal çerçevenin yerine tarihsel bilimlerde kullanılana son derece benzer bir lügat koymaya zorlanıncaya kadar, yüzlerce yılın geçmesi gerekecekti.

Hep var da olsa, kırılganlığın insanî konuların aslî vasfı

olarak kendini duyurması belli tarihsel koşulların varlığını gerektirmiştir. Yunanlılar, [insanlarla ilgili konuları] bütün doğal şeylerde varolan ezelî-bulunuşa ya da ebedî tekrara göre tartarlardı; ölümlülerin sahip olmadıkları ama insanları kuşatan ölümsüzlükle boy ölçüşmek ve ondan pay almak Yunanlıların başlıca ilgisini oluşturmaktaydı. İnsanî konulardan müteşekkil alan, ölümsüzlüğe böyle bir ilgiyle yaklaşmayan insanlara, tümüyle farklı hatta bir ölçüde [onunla] çelişen bir açıdan, yani zaman içindeki direnci ve sürekliliğini sağlayan gücü [itibariyle] şeylerin katı dünyasının sabit süreselliğinden fersah fersah üstün, olağanüstü bir esneklikten görünmek durumundadır. İnsanlar insan elinden çıkma her nesneyi yokedebilirler, hatta bugün kendi eserleri olmayan şeyi -bu yeryüzünü ve yeryüzü doğasını- bile potansiyel manâda ortadan kaldırmaya muktedirler, ancak eylem yoluyla harekete geçirdikleri süreçlerden tekini bile ne iptal edebilmiş ne güvenle denetleyebilmişlerdir ne de bunu yapmaya muktedirler. Edimlerin kökenlerini ve onlarla ilgili sorumlulukları örtbas etmenin en etkili yolları olan unutuş ve zihin bulanıklığı bile, ne gerçekleşmiş bir edimi gerçek dışı kılabilir ne de edimin sonuçlarına mani olabilir. Bu yüzden bir kez yaydan çıkmış olan oku döndürememenin aczine, bir de neredeyse aynı ölçüde, herhangi bir edimin sonuçlarını önceden söyleyememenin ya da hatta saikler hakkında güvenilir bilgiye sahip olmamanın aczi eşlik eder.[73]

Üretim sürecinde [bireyin] takati nihai/amaç ürün tarafından tümüyle tüketilir ve yutulur, oysa eylem sürecinde takat hiçbir zaman tek bir edimde tüketilmeyeceği gibi, tersine sebep olduğu sonuçlarla birlikte büyür; insanî konular alanında

---

73 Nietzsche'nin bir zamanlar, sadece filozofun eyleme karşı beslediği mâdî dohmuş şüpheyi yansıladığının pek de farkında olmadan söylediği gibi: "Kökeni bilinmez, sonuçları bilinmez... [eylemin değeri] bilinmez." (*Wille zur Macht*, no. 291)

devamlılık halinde olan bu süreçler, tıpkı insanların ölümlülüğünün insanlık karşısındaki durumunda olduğu gibi, maddenin bozulabilirliğinden bağımsız, sınırsız süregelirler. Bir eylemin sonucu ve amacı hakkında belli bir kesinlikle önceden konuşamamamızın nedeni, basitçe eylemin bir sonunun/amacının olmayışındandır. Tek bir edimin süreci, bizzat insanlık sona erinceye kadar zaman içinde sürüp gider.

Edimlerin, insan eseri diğer bütün nesneleri aşan böylesine devasa bir devamlılık yeteneğine sahip oluşu gurur vesilesi olabilirdi, velev ki insanlar bu yükü, eylem sürecinin zaten takatini kendisinden aldığı, tersine çevrilmez ve öngörülemez olmanın yükünü kaldırabilselerdi. Ne var ki insanlar bunun mümkün olmadığının farkındadırlar. Eyleyenin yaptığı şeyin tam anlamıyla idraki içinde olmadığını, her zaman, hiçbir suretle amaçlamadığı hatta tahmin bile etmediği sonuçların "sorumlusu" durumuna düştüğünü, yolaçtığı sonuçlar ne denli feci ve umulmadık olsa da [edimini] geriye almasının mümkün olmadığını, harekete geçirdiği süreci asla tek bir edimle salimen sonuna erdiremediğini ve edimin anlamını, eyleyene değil kendisi o edimin eyleyeni olmayan tarihçinin geriye dönük bakışına açtığını bilmekteydiler. Bütün bunlar, insanın özgürlük melekesini horgörmek ve çaresizliğe kapılarak insanî meseleler alanından yüzgeri etmek için yeterlidir, zira [edimler] yarattıkları insan ilişkileri dokusuyla, [edimin] müsebbibini, yaptıklarının faili olmaktan çok kurbanı ve mağduru [amili] gibi görünmesine neden olacak ölçüde içinden çıkılmaz bir dolaşığın içine sokmuş gibidirler. Diğer bir deyişle insan tam da özü gereği özgür olan bu tür etkinliklerde ve varlığını kimseye ve insan dışında hiçbir şeye borçlu olmayan bu alanda, başka her yerde, gerek yaşamın zorunluluğuna tabi olan emekte gerekse verili malzemelere bağımlı olan imalat işinde olduğundan daha az özgür görünmektedir.

İnsanı cezbeden özgürlüğü zorunlulukla itham etmek; sebep olduğu sonuçlar, daha kullanılmaya yeltenildiğinde özgürlüğü failinin elinden [ceza olarak] alıyormuş gibi görünen, dolayısıyla faili de peşisıra sürükleyen önceden belirlenmiş bir ilişkiler ağına düştüğü için eylemi, [yani] kendiliğinden yeni bir şeye başlama yetisini- mahkûm etmek -bütün bunlar Batı düşüncesinin büyük geleneğine uygun düşünce çizgileridir. Bu tarz bir özgürlükten kurtulmanın tek yolu eylememekte, kişinin kendi hükümranlığını ve bütünlüğünü korumanın tek yöntemi olarak, bütün insanî meseleler alanından elini eteğini çekmesinde yatıyor gibi gözükmektedir. (Sadece Stoacılıkta insan davranışına ilişkin tutarlı bir sistem haline konmuş olan) bu tavsiyelerin, sebep olacakları yıkıcı sonuçları bir yana koysak bile, [kendi eylemlerinin sonuçlarına hakîm olmak anlamında] hükümran olmak ile [eylemde bulunmak suretiyle başlatıcı olmak anlamında] özgür olmayı özdeşlemek gibi temel bir hata işledikleri görülür. Bu özdeşlik felsefî düşünce kadar siyasî düşünce tarafından da her zaman veri olarak alınmıştır. Şayet hükümranlık ile özgürlüğün özdeş oldukları doğruysa, o zaman hiçbir insanın gerçekten özgür olması mümkün değil demektir; zira kendine yeterlilik ile efendilik arasındaki uzlaşmazlığın ideali olan hükümranlık tam da çoğulluk durumu ile çelişki halindedir. Yeryüzünde tek bir insan değil insanlar yaşamakta olduğundan, hiçbir insanın hükümran olması mümkün değildir -ve Platon'dan beridir geleneğin savunduğu gibi, bir insanı başkalarının yardımına bağımlı kılan, sınırlı bir kudrete sahip olması değildir. Geleneğin, "hükümran olamama" durumunun üstesinden gelmek ve insan kişisinin bütünlüğünün bozulmamasını sağlamak amacıyla ileri sürdüğü bütün bu tavsiyeler, çoğulluğun fıtratında bulunan "zayıflığı" telafi etmeye dönüktür. Ancak bu tavsiyeler izlenerek çoğulluk durumunun yarattığı sonuçların üstesinden gelmede başarı sağlanacak

olursa, sonuç, başkalarının üzerinde [bir] keyfî tahakküm halinde kişinin kendi üzerinde hakîmiyet tesisinden ya da Stoacılıkta görüldüğü gibi gerçek dünyanın yerine başka hiçbir insanın varolmadığı muhayyel bir dünyanın geçirilmesinden farklı olmayacaktır.

Başka bir deyişle burada sözkonusu olan kendine yeterlilik noktasında zayıf veya kudretli olmak değildir. Örneğin çok tanrılı sistemlerde ne denli güçlü olursa olsun tek bir tanrının hükümran olması mümkün değildir; hükümran olmak ile özgür olmak, sadece tek tanrı varsayımı altında ("bir birdir ve daima öyle kalacaktır") özdeş olabilir. Diğer bütün durumlarda hükümranlık sadece, bedeli gerçeklik olan bir muhayyilede mümkündür. Epiküryenlerin *Phaloric Dull*'da canlı canlı yakılırken mutluluk hayaline yaslanmaları gibi, stoikler de köleleştirildiklerinde özgürlük hayaline sarılırlar. Her iki yanılsama da muhayyilenin psikolojik gücüne işaret eder ama bu güç kendini ancak, kişinin ya mutlu ya da mutsuz, ya köle ya da özgür olduğu ya da öyle göründüğü dünya ile canlı insanların gerçekliği, artık hatta kendi yanılsamalarının izleyicisi olmalarına bile izin verilmeyecek bir derecede yokolduğunda duyurabilir.

Şayet özgürlüğe, özgür olmayı hükümran olmak ile özdeşleyen gelenek içinden bakarsak özgürlük ile hükümran olamamanın, [yani] yeni bir şeye başlama imkânı ile onun sonuçlarını değil denetim altına alabilmek önceden dile getirmenin bile olanaksızlığının *aynı anda* birlikte bulunuşu bizi neredeyse insanî varoluşun saçmalığı gibi bir sonuca varmaya zorlar gibidir.[74] İnsan gerçekliği ve bunun görüngüsel

---

74 Bu "varoluşçu" sonuç, göründüğünden çok daha az geleneksel kavram ve ölçütlere ilişkin gerçek bir revizyonun neticesidir; aslında [varoluşçuluk] belli bir başkaldırı ruhuna sahip olmakla birlikte yine de fiilen gelenek içinde kalmıştır ve geleneksel kavramlarla işgörmektedir. O nedenle her ne kadar köklerini artık otantik dini deneyimlerden ya da inançlardan değil, birer mübadele değeri olan bütün modern

apaçıklığı açısından ise, eyleyen kendi eyleminin efendisi değil diye insanın eyleme özgürlüğünü reddetmek, insanî hükümranlığın, insanî özgürlüğün tartışılmaz bir gerçek olgu olmasından dolayı mümkün olduğunu ileri sürmek kadar gerçek dışıdır.[75]

O halde ortaya şöyle bir sorun çıkmaktadır: Gerçeklik, özgür olmak ile hükümran olamamanın karşılıklı birbirlerini dışladıkları yolundaki kanaatimizi boşa çıkarmıyor mu? Ya da başka bir şekilde ifade edersek, eylem yetisi kendi içinde, hükümran olamamanın yolaçtığı yetersizlikleri aşmasına imkân verecek belli potansiyeller taşımıyor mu?

---

manevî "değerler" gibi onun da özgüllüğü ıskartaya çıkartılmış umutsuzlukla ilgili "değerler"den almış da olsa "dinî değerler"e yaptığı geri dönüş bu başkaldırı açısından son derece tutarlıdır.

75 İnsan gururunun hâlâ korunduğu yerde, insanî varoluşa damgasını vuran, saçmalıktan ziyade trajedidir. Bunun da en büyük temsilcisi Kant'tır; her ne kadar eylemi, doğal yasaların determinizmine dahilse de ve yargısı, mutlak gerçekliğin gizine (*Ding an sich* [kendinde şey]) nüfuz edemese de, ona göre eylemin kendiliğinden niteliği ve bunun neticesinde yargı gücü de dahil pratik aklın yetileri, insanın bellibaşlı nitelikleri olmaya devam ederler. Kant, sadece saiklerinin saflığını [iyi niyeti] vurgulayarak insanı, ediminin sonuçlarından muaf kılma cesaretini göstermiş ve bu da onu insana ve [insanın] gizil büyüklüğüne beslediği inancı yitirmekten korumuştur.

33

TERSİNE ÇEVRİLEMEZLİK VE BAĞIŞLAMANIN GÜCÜ

Animal laborans'ın, yaşam sürecinin sürekli yinelenen döngüsüne tutsaklıktan ve ebediyen çalışma ve tüketme zaruriyetine tabi olmaktan ile gelen kötü durumdan, yalnızca başka bir insanî yetinin, bir aletyapıcısı olarak çalışmanın acı ve meşakkatlerini hafifletmekle kalmayıp kalıcılığa sahip bir dünya da kuran *homo faber*'in yapmak, imal etmek ve üretmek yetisinin harekete geçirilmesiyle [kefaretini ödeyip] kurtulabildiğini gördük. Yaşamın çalışmakla ödenen kefareti, imalatla sağlanan dünyevîliktir. Üstelik *homo faber*'in, anlamsızlık, "değerlerin kaybı" ve amaç-araç kategorisince belirlenmiş bir dünyada geçerli ölçütler bulmanın olanaksızlığının yarattığı sıkıntıdan, yalnızca, imalatın kullanım nesneleri üretmesi kadar doğal biçimde anlamlı hikâyeler üreten birbirleriyle ilişkili eylem ve konuşma yetileri aracı-

lığıyla kurtulabileceğini de gördük. Şayet buradaki değerlendirmelerin kapsamı dışına düşmeseydi, düşüncenin yolaçtığı rahatsız durumu da bu örnekler arasına katmak mümkün olabilirdi; zira düşünce de, tam da düşünme etkinliğinin sebep olduğu hallerin dışında "kendisini düşünmek" yeteneğinde değildir. Bu durumların her birinde -*animal laborans, homo faber,* [ve] düşünür *sıfatıyla*- insanı esirgeyen şey, dışardan gelen tamamen farklı bir şeydir; bu elbette insanın değil, her bir etkinliğin kendi dışından gelir. *Animal laborans* açısından bakıldığında, onun aynı zamanda hem bir dünyada yaşayıp hem de bu dünyayı bilmesi mucizevî bir durumdur; *homo faber* açısından bakıldığında, bu dünyada anlam diye bir şeyin de olabilmesi bir tür mucize, tanrının bir lütfu gibi görünecektir.

Eylem ile eylemin yolaçtığı sıkıntılar örneğinde ise durum tamamen farklıdır. Burada, eylemin harekete geçirdiği sürecin geriye döndürülmezliğinin ve öngörülemezliğinin kefareti başka ve muhtemelen daha yüksek bir yetiden gelmez, bizzat eylemin kuvvelerinden [potansiyel] biri olarak vardır. Geriye döndürülemezlik halinden -ne yaptığını bilmese de, bilmesi mümkün olmasa da yapılanı yok sayma aczinden- çıkışı mümkün kılan, bağışlama yetisidir.

Öngörülemezliğin, geleceğin kaotik belirsizliğinin çaresi ve kefareti de, söz vermek ve sözü yerine getirmek yetileridir. Bağışlama melekesinin, "günahlar"ı her yeni kuşak üzerinde Demokles'in kılıcı gibi sallanan geçmişin edimlerini yok saymaya hizmet ediyor olması; söz vererek kendini kayıt altına sokma yetisinin de, tanım gereği gelecek demek olan belirsizlikler okyanusunda, insanlar arası ilişkilerde onsuz bırakalım herhangi bir süreselliği, sürekliliğin kendisinin bile mümkün olamayacağı güvenlik adaları kurmaya yaraması hasebiyle, bu iki yeti de birbirlerini gerektirmektedirler. Bizleri yaptıklarımızın sonuçlarından muaf kılarak salıverecek ba-

ğışlanma olmasaydı, eylem yetimiz, tabir-i caizse hiçbir zaman başımızı kendisinden kurtaramayacağımız tek bir edimle mahdut olurdu; tıpkı tılsımı çözecek büyülü formülden yoksun bir büyücü çırağı gibi, ebediyen bu edimin sonuçlarının kurbanı olarak kalırdık. Verilen sözleri tutmak gibi bir mecburiyet olmayaydı, kimliğimizi korumamız asla mümkün olamazdı; yalnız yüreğin karanlıklarında, çelişkilere ve bulanıklıklara kapılarak yönünü yitirmiş, umutsuzca savrulmaya mahkûm olurduk -o karanlık ki, söz verenle sözü yerine getirenin aynılığını olumlayan başkalarının bulunuşu sayesinde kamu alanını aydınlatan ışıkla ortadan kaldırılabilir sadece. O nedenle bu iki yeti de çoğulluk [şartına], başkalarının bulunuşuna ve eylemliliğine bağlıdır, çünkü bir insanın kendini bağışlaması mümkün olmadığı gibi, kendini salt kendine verdiği bir sözle bağlı hissetmesi de mümkün değildir. Yalnız ve yalıtıkken verilen sözler ve yapılan bağışlamalar gerçeklikten yoksundur ve olsa olsa kişinin kendisiyle oynadığı bir oyuna delâlet eder. İnsanî çoğulluk durumu ile son derece yakın ilgileri bulunduğundan, bu yetiler siyasetin üstlendikleri rollerle, Platoncu hakîmiyet anlayışında içkin olarak varolan "moral" ölçütlerden diametrik olarak farklı bir dizi yönlendirici ilke oluştururlar. Öyle ki, meşruiyetini kendi'nin tahakkümüne dayandıran Platoncu hakîmiyet, -aynı zamanda başkaları üzerindeki iktidarı da haklılaştıran ve sınırlarını belirleyen- kendi yönlendirici ilkelerini, ben ile kendisi arasında kurulan bir ilişkiden çıkartır. Öyle ki kişinin başkaları ile olan ilişkilerindeki doğrular ve yanlışlar, kendisine karşı tutumunca belirlenir, ta ki kamu alanının bütünü, "insanlık ilâmı" imgesine, insanın bireysel akıl, ruh ve beden kapasiteleri arasındaki doğru hiyerarşik düzen imgesine göre görülsün. Öte yandan, bağışlama ve söz verme yetilerinden çıkartılan ahlâkî kod, kimsenin hiçbir zaman kendisiyle kuramayacağı, aksine tamamen başkalarının varlığına dayanan deneyimlere yas-

lanmaktadır ve nasıl ki kişinin kendini yönetmesinin ölçüsü ve türü başkaları üstündeki hakîmiyetini haklılaştırıp belirliyorsa -kendisini nasıl yönetiyorsa başkalarını da öyle yönetecektir-, bağışlamanın ve söz vermenin ölçüsü ve türü de, kendisine tanıyabileceği bağışlamanın ya da *sadece* kendisiyle ilgili olan sözleri yerine getirmenin ölçü ve türlerini belirlemektedir.

Eylem süreçlerinde içkin olarak bulunan devasa kudret ve esnekliğe karşı bulunmuş çareler yalnızca çoğulluk koşulu altında işlev görebileceklerinden, bu yetiyi insanî konular dışında bir alanda kullanmak son derece tehlikelidir. Çoktandır doğal süreçleri gözlemlemeyi, malzemelerini doğadan almayı ya da bu süreçleri taklit etmeyi bırakmış olan modern doğa bilimi ile teknoloji, artık fiilen onun içinde eyler gibi görünmektedir; dolayısıyla yapılanı telâfi edebilecek hiçbir çarenin olmadığı doğa alanına, geriye döndürülmezliği ve insanî öngörülemezliği taşımıştır. Benzer şekilde, yapma halinde ve bu halin kategorik amaç-araç çerçevesi dahilinde eylemde bulunmanın en büyük tehlikelerinden biri, böyle bir durumda yalnızca eylemde içkin olarak bulunan telâfi edici çarelerden yoksun kalınmasında yatmaktadır. Öyle ki kişi her imalat faaliyeti için zorunlu olan şiddet araçlarını *kullanmak*'la kalmaz, eğer nesne umulduğu gibi olmamışsa yaptığını da yoketmek suretiyle *bozmak* durumundadır. İnsanî meseleler alanında bağışlamanın rolünü keşfetmiş olan ilk insan Nazarethli İsa'dır. Keşfin bağlamının dinî olması ve keşfin dinsel bir dille ortaya konmuş olması, tamamen lâik olanıyla karşılaştırıldığında daha az ciddiye alınması için bir neden oluşturmaz. Son derece seçici davranmak ve aralarında çok temel bir niteliğe sahip olanlarına da rastladığımızda hiç de şaşırmamamız gereken yığınla otantik siyasî deneyimi ayrıntılı kavramsallaştırmalardan dışlamak (burada açıklayamayacağımız nedenlerden ötürü), siyasî düşünce geleneğimizin

doğasında varolan bir temayüldür. Hıristiyanlığın dinî mesajıyla aslen bir ilgisi bulunmayan, İsrail'deki kamu otoritelerine karşı başkaldırı içindeki küçük ve birbirine son derece yakından bağlı mürid gruplarındaki deneyimlerinden doğmuş olan Nazarethli İsa'nın öğretisinin belli veçheleri, güya dışlayıcı bir dinî doğaya sahip olduklarından ihmale uğramış olsalar da, kesinlikle bu türdendir. Bağışlamanın, eylemden kaynaklanan kaçınılmaz zararların zorunlu bir düzelticisi olabileceği fikrinin rüşeym halindeki ilk işareti, Roma'nın, mağlubun canını esirgeme (*parcere subiectis*) -Yunanlıların hiç bilmedikleri bir bilgelik türü- ilkesinde ya da hemen bütün Batılı devlet reislerinin selâhiyetinde bulunan, muhtemelen keza Roma kökenli olan ölüm cezasını [başka bir cezaya] dönüştürme yetkisinde görülebilir.

Bizim bağlamımız açısından belirleyici olan, İsa'nın "yazıcılara ve Farisîler"e karşı ilk olarak sadece Tanrının bağışlama kudretine sahip olduğunun doğru olmadığını[76] ve ikinci olarak da bu kudretin Tanrıdan gelmediğini, tersine -insanlar değil, insanoğlunun aracılığıyla ancak Tanrı bağışlayabilirmiş gibi- Tanrı tarafından da bağışlanmayı umut etmeden önce, bağışlamanın insanlar tarafından birbirlerine yöneltilmesi gerektiğini savunmuş olmasıdır. *İncil*'de insanın, Tanrı bile bağışladığı için "bağışlamak" zorunda olduğu söylenmez, ama "sen kalpten bağışlarsan" Tanrı da "öyle yapar" denir.[77] Ba-

---

76 Bu, İsa'nın, "Adamoğlu'nun yeryüzünde günahları bağışlama gücünü kanıtlayan bir mucizede bulunduğu" *Lukaya göre* 5:21-24'de (karşılaştırın *Mattaya göre* 9:4-6 ya da Mark 12: 7-10) kesin olarak belirtilir. Burada "yeryüzünde" vurgusuna dikkat edilmeli. İsa'nın "bağışlama gücü" üzerinde duruşu, insanları, gerçekleştirdiği mucizelerden bile daha fazla şaşkınlığa uğratmıştı. Öyle ki "onunla birlikte sofrada oturanlar: Bu kim ki, günahları da bağışlıyor? diye içlerinden söylenmeye başladılar" (*Lukaya göre* 7:49)

77 *Mattaya göre*, 18:35 [aslında Türkçe *Kitab-ı Mukaddes*'de bu ifade olumsuz cümle yapısıyla verilmektedir; "Eğer her biriniz kardeşine yüreklerinizden *bağışla-*

ğışlama ödevi üzerinde bu ısrarın nedeni açıkça belirtilir: "Çünkü ne yaptıklarını bilmezler". Ama suç işlemek ve bilerek isteyerek kötülük yapmak gibi uç durumlarda bağışlamak sözkonusu değildir, çünkü o zaman şu öğretinin bir gereği kalmazdı: "Eğer sana karşı günde yedi kere suç işler ve yedi kere: Tövbe ederim diyerek, sana dönerse, onu bağışlayacaksın".[78] Suç ve kasten yapılan kötülükler, hatta belki de iyi edimlerden bile *nadir*dir; İsa'ya göre Tanrı onlarla, yeryüzündeki yaşam üzerinde hiçbir etkisi bulunmayan Son Yargı gününde ilgilenecektir ve son yargıya özelliğini veren bağışlama değil, cezalandırmadır *(apodounai)*.[79] Ama sürçmek/günaha girmek *vaka-i adiye*dendir; eylemin, bir ilişkiler ağının ortasında, devamlı suretle yeni ilişkiler kurucu doğasından ileri gelir; insanları bilmeden yapmış oldukları işlerden tamamen sıyırmak suretiyle yaşamın devamını mümkün kılmak için, bağışlanmaları, haklarındaki suçlamaların düşmesi

---

mazsanız Semavî Babanı da size öyle yapar" -ç.n.] karşılaştırın *Mark* 11:25: "Ve duaya durduğunuz zaman, kimseye karşı bir şeyiniz varsa, ona bağışlayın ki, göklerde olan Babanız da size suçlarınızı bağışlasın". "Çünkü insanlara suçlarını bağışlarsanız Semavî Babanız da size bağışlar. Fakat siz insanlara suçlarını bağışlamazsanız, Babanız da sizin suçlarınızı bağışlamaz" (*Mattaya göre*, 6:14-15). Bütün bu örneklerle bağşlama gücü, aslen insanî bir güçtür: "Biz bize borçlu olanları bağışlarsak" Tanrı da "bizim borçlarımızı" bağışlar.

78 *Lukaya göre* 17: 3-4. Metinde yeralan üç anahtar kelimenin -*aphienai, metanoein* ve *hamartanein*- Yunanca *Yeni Ahid*'de bile tam anlamıyla karşılanamayan belli bazı yan anlamları olduğunu bilmekte yarar var. *Aphinai* kelimesinin özgün anlamı "bağışlamak"tan ziyade "yol vermek" ve "salıvermek"tir; *metanoein*, psikolojik, duygusal izler taşıyan "tövbe"den ziyade "kafayı değiştirmek" ve "geri gitme", "geri adım atma" anlamına gelir; dolayısıyla söylenen şudur: Kafanı değiştir ve "daha fazla günah işleme". Bu, kefaret ödemenin neredeyse karşıtıdır. Son olarak *Hamartanein*, aslında daha çok "kusur işlemek" anlamına geldiği ölçüde "suç işlemek" [sürçmek] deyişleri çok güzel karşılamaktadır (bakın Heinrich Ebeling, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente* [1923]). Burada standart çeviriden aktardığım bu ibare şöyle de ifade edilebilir: "Ve sana karşı suç işlerse....ve.... *kafamı değiştirdim* diyerek sana dönerse, onu *salıvermelisin*".

79 *Mattaya göre* 16:27.

gerekir.[80] Yaptıklarına bağışlanmaları sayesindedir ki insanlar, özgür failler olarak kalabilirler ve sürekli kafalarını değiştirmek ve yeniden başlamak arzusuyladır ki, yeni bir şeylere başlayabilme gücünü kendilerinde bulabilirler.

Dolayısıyla bağışlama, başta işlenen suça karşılık olarak bir tepki halinde ortaya çıkan, dolayısıyla ilk hatalı edimin sonuçlarına bir son vermek bir yana, her eylemin bu tepkime zincirine yeni bir halka olarak eklenmesine göz yumarak herkesi bu süreçle bağlı kılan öçcülüğün tam tersidir. Günaha doğal, otamatik bir tepki olarak gelişen ve eylem sürecinin geriye döndürülmez oluşundan ötürü de beklenen hatta hesaplanabilen öç duygusunun aksine, bağışlama eylemi asla öngörülebilir bir şey değildir; [ama] beklenmedik bir yoldan ortaya çıkan yine de bir tepkidir, dolayısıyla bir tepki de olsa, kendinde eylemin özgün niteliğinden bir şeyler taşır. Başka bir deyişle, basitçe bir tepki göstermekten ibaret kalmayıp kendisini tahrik ederek ortaya çıkmasına sebebiyet veren eylemce koşullandırılmış olmayan, dolayısıyla hem bağışlayanı hem de bağışlananı o eylemin sonuçlarından özgür kılan yeni ve beklenmedik bir eyleyiş olan yegâne tepki bağışlamadır. İsa'nın bağışlama öğretisindeki özgürlük, hem eyleyen [fail] hem de mağdur [âmil] olan kişiyi, kendi başına bir neticeye varması hiç de zorunlu olmayan eylem sürecinin o amansız otomatizminde boğan hınç duygusundan özgür kılmak anlamına gelir.

Ceza[landırma], bağışlamanın zıttını değil ama seçeneğini

---

80 Öyle görünüyor ki bu yorum bağlamına göre bir haklılık taşımaktadır (*Lukaya göre* 17:1-5): İsa bu sözleri, en azından yeryüzünde bağışlanamaz olan "suçların" (*skandala*) kaçınılmazlığına işaret ederken kullanmaktadır; "Tökezlerin gelmemesi olamaz fakat vay o adama ki onun vasıtasıyla gelir! Bu küçüklerden birini sürçtürmekten ise, boynuna bir değirmen taşı takılıp denize atılması kendisi için kârlı olur" [Türkçe *Kitab-ı Mukaddes*'ten. Buradaki anlamın anlaşılabilmesi için bakın *Matta* 18:6 -ç.n.]. Hemen ardından da "suçun" (*hamartanein*) nasıl bağışlanacağını söyler.

oluşturur ve müdahale edilmediği takdirde sürgit devam edebilecek olan bir şeye son vermek, her ikisinin de ortak özelliğidir. O nedenle insanların, cezalandıramayacakları bir şeyi bağışlamaktan da âciz olmaları ve bağışlanamaz olduğu görülen bir şeyi de cezalandırmaktan âciz olmaları, insanî meselelerin yeraldığı kamu alanının son derece anlamlı bir yapısal ögesidir. Bu, Kant'dan beridir "radikal kötülük" adını verdiğimiz ve kamusal planda son derece nadir görülen patlamalarından birine maruz kalan bizlerin bile hakkında pek az bilgi sahibi olduğu suçların gerçek belirtisidir. Bütün bildiğimiz, bu tür suçları ne cezalandırmanın ne de bağışlamanın mümkün olduğu, dolayısıyla zuhur ettikleri heryerde radikal bir şekilde yıkıma uğrattıkları insanî meseleler alanını ve insan gücünün kuvvelerini aşmakta olduklarıydı. Bizatihî edimin, bütün gücümüzü elimizden çekip aldığı noktalarda olsa olsa İsa'yla birlikte şu sözleri tekrarlayabiliriz; "boynu [muza] bir değirmentaşı bağlanıp denize atılsaydı[k bizim] için daha hayırlı olurdu".

Belki de en akla yatkın sav şudur: bağışlamak ile eylemenin, yıkmak ve yapmak kadar birbiriyle rabıtalı olması, yapılanın yok sayılmasında varolan bağışlayıcılık vasfının, bizzat edimle aynı ifşa ve teşhir edici özelliğe sahipmiş gibi görünmesinden ileri gelmektedir. Bağışlamak ile sebep olduğu ilişki her zaman için (bireysel ya da özel olması gerekmese de) öncelikle kişisel bir meseledir; kişisel meselede, yapılan *şey*, yapanın hatırına bağışlanabilir. İsa da bunu kesin bir dille kabul eder ("çok sevenin çok günahı, az sevenin az günahı bağışlanır") ve yalnızca sevgide bağışlama gücü olduğu yolundaki güncel kanının da nedeni budur. Zira insanî yaşamın en nadir vakalarından biri olmakla birlikte[81] sevgi, gerçekten de kim'in

---

81 Sevgiyi "aşk" kadar beylik sayan genel önyargının sebebi, muhtemelen hepimizin sevgiyle ilk kez şiir aracılığıyla tanışmış olmamızdan ileri gelmektedir. Oysa şairler

ortaya konuşu bakımından benzersiz bir görüş berraklığına ve eşsiz bir kendi'yi açığa vurma gücüne sahiptir. Çünkü sevilen kişinin, kusurları yanında hasletleriyle de, başarılarının yanında başarısızlıkları ve günahlarıyla da *ne* olduğu hakkında, neredeyse dünyadan kopukluk derecesinde kayıtsız kalınır. Tutkusu ile sevgi, bizleri birbirimize bağlayan ve ayıran ara-dalığı yokeder. Sevginin tılsımı devam ettiği sürece, iki sevgili arasına girebilecek tek ara-dalık, çocuk, yani sevginin ürünüdür. Şimdi sevgilileri birbirleriyle rabıtalandıran, ortak sahip oldukları çocuk, aynı zamanda onları ayıran dünyanın da temsilcisidir; varolan dünyaya yeni bir dünya soktuklarının bir göstergesidir.[82] Çocukla birlikte sevgililer, sanki sevgilerinin onları ayırdığı dünyaya geri dönmüş gibidirler. Ama bu yeni dünyevîlik, sevginin olası sonucu ve mümkün olan yegâne mutlu sonu, bir anlamda sevginin de sonudur; çiftlerin bu durumu atlatmak ya da birbirlerini bir başka aidiyet türü doğrultusunda dönüştürmek zorundadırlar. Sevgi tam da doğası gereği gayrı dünyevîdir ve sevginin sadece apolitik değil antipolitik olmasının, bütün antipolitik insanî güçlür arasında belki de en güçlüsü olmasının nedeni, nadirattan oluşundan ziyade, budur.

Dolayısıyla şayet Hıristiyanlığın varsaydığı gibi birinin kim'liğini ne yapmış olursa olsun yaptıklarını her zaman ona

---

bizi aldatır; onlar sevginin sadece yasamsal değil vazgeçilmez bir deneyim anlamına geldiği yegâne kişilerdir; bu da onlara sevgiyi evrenselleştirmek gibi bir hataya düşme hakkını verir.

82 Sevginin bu dünya-yaratıcı vasfı, yaradılış mitlerinin pek çoğunun üzerine dayandığı verimlilik/doğurganlık ile aynı değildir. Aşağıdaki mitolojik öykünün ise tersine, tahayyül dünyasını, sevgi deneyiminden aldığı açıktır: Sema, aralarına doğan ve kendisini yukarı kaldıran hava tanrısına rağmen, yine de uzak düştüğü yeryüzü tanrısının üzerine eğilmiş haşmetli bir tanrıdır. Demek ki havadan oluşan bir dünya mekânı ortaya çıkmakta ve yeryüzü ile gökyüzü arasına girmektedir. Bakın H.A. Frankfort, *The Entellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946), s. 18 ve Mircea Eliade *Traite d'Histoire des Religions* (Paris, 1953), s. 212.

bağışlamaya amade olacak şekilde tamamiyle kabul eden yegâne şey olduğundan, yalnızca sevgi bağışlayıcı olsaydı, bağışlamanın tamamen bizim değerlendirmelerimizin dışında tutulması gerekirdi. Oysa kendi sınırlı alanında sevgi olan, daha geniş insanî konular alanında saygı olarak tecelli eder. Aristocu *philia politike*'den farklı olarak saygı, yakınlığın ve teklifsizliğin söz konusu olmadığı bir tür dostluktur; dünyasal bir mekânın aramıza koyduğu bir mesafeden gösterilen hürmettir ve bu hürmet, hayranlık besleyebileceğimiz hasletlerden, takdir edebileceğimiz başarılardan bağımsızdır. O anlamda modern çağda saygının yitirilmiş olması ya da daha ziyade sadece bizde hayranlık ve takdir hissi uyandıran şeylerin saygıyı hakettiği kanısı, kamunun ve toplumsal yaşamın gittikçe daha çok kişisizleşmekte oluşunun kesin bir belirtisidir. Saygı her halükârda kişiyle ilgili olduğundan, bir kişinin yaptıklarının bağışlanmasına tümüyle yeter. Ama kimsenin kendi kendini bağışlayamayışının temel nedeni, eylem ve konuşmada [kendini] ortaya koyan aynı *kim*'in, aynı anda bağşılamanın da konusu olmasıdır; eylem ve konuşmada olduğu gibi burada da bize, algılayamayacağımız bir mesafeden görünen başkalarına bağımlıyızdır. Kendimize kapanmış olarak, herhangi bir sürçme veya günahtan ötürü kendi kendimizi bağışlamamamız mümkün değildir, zira bu durumda bağışlaması sözkonusu olan kişinin deneyiminden yoksunuzdur.

34

ÖNGÖRÜLEMEZLİK VE SÖZ VERMENİN GÜCÜ

-Belki dinsel bağlamından belki de keşfi sırasında sevgi ile kurulan bağlantıdan ötürü- kamu alanında her zaman gerçekdışı ve yakışıksız görülmüş olan bağışlayıcılığın aksine, söz verme etkinliğinin doğasında varolan düzen ve istikrarın gücünü, geleneğimizin her yanında hissetmek mümkündür. İzlerine, sözleşme ve anlaşmaların ihlâlini yasaklayan (*pacta sunt servanda)* Roma hukuk sisteminde rastlayabileceğimiz gibi, ilk kâşifini, *İncil*'deki hikâyesinde, sanki ülkesinden ayrılmasının tek nedeni, sonunda Tanrı kendisiyle bir akitte bulunmayı kabuledinceye dek vahşi bir dünyada karşılıklı verilen sözün gücün sınamakmışcasına, verilen söze bağlı tutkulu çabalayışı anlatılan Urlu İbrahim'ın şahsında da görebiliriz. Her durumda, Romalılardan itibaren ortaya atılan bir dolu sözleşme kuramı, söz vermenin gücünün, yüzyıllar

boyunca siyasî düşüncenin merkezini işgal ettiğini göstermektedir.

Söz verme eyleminin kısmen de olsa giderdiği öngörülemezlik niteliğinin ikili bir yapısı vardır; aynı anda hem "yüreğimizin karanlık"larından, yani insanların yarın kim olacaklarının güvencesini bugünden veremeyişlerindeki temel güvensizlikten hem de herkesin aynı eyleme yetisine sahip olduğu, eşitlerden oluşan bir toplulukta, bir eylemin sonuçlarını önceden dile getirmenin olanaksızlığından doğar. İnsanın kendinden emin olamayışı ya da kendine tamamıyla inanamayışı (ki aynı şeydir), insanoğlunun özgürlük için ödediği bedeldir; [insanların] yaptıklarının yegâne hakimleri olarak kalmalarının, [yaptıklarının] sonuçlarını bilip gelecekten emin olmalarının imkânsızlığı, çoğulluk ve gerçeklik uğruna, her bir kişi için gerçekliği başka kişilerin mevcudiyetiyle güvence altına alınmış olan bir dünyada başkalarıyla birlikte yaşamanın hoşluğu için ödenmiş bir bedeldir.

Söz verme yetisinin işlevi, insanî meselelerde varolan bu ikili karanlığa hakim olmaktır ve bu anlamda kişinin kendisi üzerindeki tahakkümüne ve başkaları üzerindeki hakîmiyetine dayanan bir efendiliğin tek seçeneğini oluşturur; "hükümran olamama" koşulu altında tam anlamıyla bir özgürlüğün mevcudiyetine karşılık gelir. Egemenliğe ve hükümranlığa dayalı olanlardan farklı olarak, sözleşme ve anlaşmalara yaslanan bütün siyasî teşekküllerde içkin olarak varolan tehlike ve avantaj şudur: Onlar, insanî meselelerdeki öngörülemezliği ve insanların güvenilmezliğini olduğu gibi kabul eder ve tabir-i caizse bunları sadece bir ortam olarak kullanarak, içlerine öngörülebilir olanlardan bazı adacıklar serpiştirir ve bazı güvenilir yön levhaları dikerler. Verilen sözler, bir belirsizlik deryasında yalıtık haldeki kesinlik ve belirlilik adaları olma vasıflarını yitirdikleri an, yani bu yeti bütün bir gelecek anakarasını kapsayacak ve bütün yönlere salimen çıkış

sağlayan bir yolu gösterecek şekilde yanlış kullanıldığında, bağlayıcı güçlerini kaybederler ve bütün teşebbüsler kendi kendini yok eder hale gelirler.

Daha önce gücün, insanların dağılma anını ortadan kaldırarak biraraya toplandıklarında ve "uyum halinde eylediklerin"de ortaya çıktığından sözetmiştik. Bir araya geldikleri tezahür sahasından ve bu kamusal sahaya hayat veren güçten farklı olarak, onları birarada tutan kuvvet, karşılıklı verilen sözlerden ya da yapılan sözleşmelerden gelmektedir. İster bir kişinin bireysel varlığı ister bir ulusun kollektif varlığı olsun, yalıtık durumdaki tek bir varlık tarafından ileri sürüldüğünde her zaman için sahte olan hükümranlık, çok sayıda insanın karşılıklı vaadler yoluyla birbirlerine bağlandığı durumda, sınırları belli, kesin bir gerçeklik haline bürünür. Hükümranlık [varlığını], sınırlarını geleceğin hesaplanamaz oluşundan kaynaklanan bağımsızlıkta bulur ve sınırlar söz verme ile sözü tutma melekesinin bizzat kendisinde varolan sınırlarla aynıdır. Kendilerine şu ya da bu biçimde mucizevî yoldan esin kaynağı olan, ilham veren özdeş bir irade tarafından değil, sadece verilen sözlerin geçerli ve yükümleyici olduğu üzerinde anlaşılmış bir hedefin birbirine bağladığı ve birarada tuttuğu bir grup insanın hükümranlığı kendini bütün açıklığıyla, hiçbir hedef etrafında kayıtlanmamış, hiçbir hedefin bir araya getirmediği, tamamen özgür olan insanlar üzerindeki tartışmasız üstünlüğünde ortaya koyar. Bu üstünlük, gelecek üzerinde sanki şimdiymiş gibi tasarrufta bulunma yetisinden, yani tam da gücün etkin hale gelebileceği bir boyutun devasa ölçülere varmasından kaynaklanmaktadır. Ahlâk görüngüsü karşısında olağanüstü bir hassasiyet sergileyen Nietzsche, gücün bütün kaynağını yalıtık haldeki bireyin güç isteminde görmek gibi bir modern önyargıyı taşıyor olmakla birlikte tam da insanî yaşam ile hayvanî yaşam arasındaki ayrımı, söz verme melekesinde (onun ifadesiyle, "istemin belleği"nde) gör-

müştü.[83] Eğer hükümranlık, eylem ve insanî meseleler alanında; efendilik ise, yapma alanında ve şeyler dünyasında geçerli iseler bu durumda aralarındaki başlıca ayrım, birinin yalnızca biraraya gelmiş yığının elde edilebileceği bir şey olmasında, diğerinin ise yalnızca yalıtılmışlık halinde anlaşılabilir bir şey olmasında yatmaktadır.

Her ikisi de zaman içinde değişen anlaşmalara dayalı muteberlik ile gelenek aracılığıyla katılaşmış davranış ölçütleri, adetler ve geleneklerin toplamının ötesinde bir anlam taşıdığı dikkate alındığında, ahlâklılığın, bağışlamaya ve bağışlanmaya, söz verip sözleri tutmaya hazır olmak suretiyle, en azından siyaseten, eylemin yolaçtığı devasa riskleri karşılamakta genel iradeden daha aşağı kalır bir yanı yoktur. Bu ahlâki akideler yalnızca eyleme dışardan, daha yüksek olduğu varsayılan bir melekeden ya da eylemin erimi/menzili dışındaki deneyimlerden uygulanan akideler değildir. Tersine doğrudan, eylemde bulunma ve konuşma tarzında başkalarıyla bir arada yaşama iradesinden [isteminden] doğarlar; dolayısıyla tam da yeni ve sonu olmayan süreçleri başlatma/harekete geçirme melekesinde bulunan kontrol mekanizmalarına benzerler. Şayet eylem ile söz, doğarlığın bu belirtimleri olmayaydı, oluşun sürekli yinelenen çevriminde ebediyen savrulmaya mahkûm olurduk; yaptıklarımızı bozabilme ve dizginlerini koyverdiğimiz süreçleri en azından ksmen denetim altına alabilme melekemiz olmayaydı, zamanımızdan önceki doğa bilimlerine göre doğal süreçlerin başlıca özelliğini oluşturduğu varsayılan

---

83 Nietzsche, insan olmanın haysiyeti ile insanî vicdan arasındaki münasebete dair kendisini benzersiz bir iç görü geliştirmeye sevkedecek olan, insanî hükümranlık ve söz verme melekesi arasındaki bağlantıyı emsalsiz bir açıklıkla görmüştür. Yazık ki her iki içgörü de, Nietzsche'nin esas kavramı olan "güç istemi" ile ilişkisiz kaldı, hatta Nietzsche sarrafları bile ekseriyetle bu durumu gözden kaçırmaktadırlar. Sözkonusu bi iki içgörü *Zur Genealogie der Moral*'deki ikinci yazının ilk iki aforizmasında yer almaktadır.

değiştirilemez yasaların bütün alâmetlerini taşıyan otomatik bir zorunluluğun kurbanları haline gelirdik. Her ne kadar bu devran belki de sonsuza dek kendi halinde dönecek olsa da, daha önce de gördük, ölümlü varlıklar için bu doğal yazgı ancak bir kıyamet anlamına gelebilir. Şayet yazgının, tarihsel süreçlerin değiştirilemez bir vasfı olduğu doğruysa bu durumda tarihte yapılmış olan her şeyin de kaderin bir eseri olduğu aynı ölçüde doğru olacaktır.

Tabii, belli bir ölçüde doğrudur bu. Eğer kendi başlarına bırakılırlarsa, beşerî maslahat olsa olsa doğum ile ölüm arasındaki yaşam süresinin en belirli ve güvenilir yegâne yasası olan ölümlülük yasasını izlerdi. Bu yasaya müdahale eden, sahip olunan eylem melekesidir; eylem, daha önce gördüğümüz gibi kendisi de biyolojik yaşam sürecinin daireselliğini keser, gündelik yaşamın değiştirilemez otomatik seyrini kesintiye uğratır. Eğer onu kesintiye uğratma, ona müdahalede bulunma ve yeni bir şeye başlama melekesi, ölmekten kaçamasalar bile insanların ölmek için değil yeni bir şeye başlamak için doğduklarının sürekli bir hatırlatıcısı gibi [davranan] eylemde içkin olarak varolan bu meleke sözkonusu olmayaydı, insanın ölüme doğru seyreden ömrünün insanî olan herşeyi harabeye çevirmesi kaçınılmaz olurdu. Ne var ki, doğa açısından bakıldığında, doğum ile ölüm arasında çizgisel bir hareket olan insan ömrü nasıl ki dairesel hareketin doğal kuralından keskin bir sapma gibi görünüyorsa, aynı şekilde, dünyanın gidişatını belirler gibi görünen otamatik süreçlerin açısından bakıldığında da eylem bir mucize gibi boy verir. Doğa biliminin diliyle ifade olunduğunda "düzenli olarak meydana gelen hesaplanamaz sonsuzluk"tur o. Aslında bu meleke hakkındaki içgörüsü, Sokrates'in düşüncenin olanaklarına dair içgörüsüyle mukayese edilebilir bir nitelik arzeden Nazaretli İsa'nın, bağışlama gücünü, herkisini de aynı kefeye koyarak ve her ikisini de insanın erimi/menzili içine dahil ederek, daha genel mucizelerde bulunma

gücüyle ilintilendirirken pekâlâ biliyor olması gerektiği gibi, insanın mucizede bulunma yetisidir.[84]

Dünyayı, insanî meseleler alanını, normal, "doğal" yıkımından selâmete çıkartan bu mucize nihayetinde eylem melekesinin ontolojik olarak köklerini bulduğu doğarlık [doğuyor olmak, doğmuş olmak] olgusudur. Başka bir deyişle bu mucize yeni insanların doğmasında, yeni başlatıcılarını olmasında; doğmak suretiyle muktedir oldukları eylemdedir. Beşerî maslahata, Yunan Antikite'sinin tümden ihmal ettiği insanî varoluşun iki temel özelliğini oluşturan inancı ve umudu kazandıracak olan, yalnızca bu yeteneğin eksiksiz gerçekleşmesidir. Yunanlılar, inancı son derece sıradışı, acayip, hiç de önemli olmayan bir meziyet olarak görüp hesaba katmamışlardı; umudu ise, Pandora'nın kutusundaki aldatıcı kötülükler arasında saymışlardı. Dünyaya duyulan bu inanç ile umut belki de en görkemli ve özlü ifadesini *İncil*'de yeralan şu birkaç sözde bulmaktadır; "Müjdeler olsun": "Bu çocuk bize geldi".

---

84 .77. dipnottaki alıntılarla karşılaştırın. İsa, mucizelerde bulunma gücünün insanî köklerini inançta bulmaktadır. Biz bu konuyu değerlendirmelerimizin dışında bırakıyoruz. Bizim bağlamımız açısından asıl mesele mucizelerde bulunma gücünün ilâhi olarak telâkki edilmemesidir -inanç dağları oynatır, inanç bağışlayıcıdır; ikisi de birbirinden daha az mucizevî değildir ve İsa kendilerinden günde yedi kez bağışlamalarını istediğinde şakirtlerin cevabı: "Rabbim inancımı artır" olur.

VI. Vita Activa ve Modern Çağ

Arşimed noktasını buldu, ama onu kendisine karşılık kullandı; sanki sadece bu şartla bulmasına izin verilmiş gibi.

F. KAFKA

35

YABANCILAŞAN DÜNYA

Modern çağın eşiğinde yeralan ve bu çağın karakterini belirleyen üç büyük olay vardır: Amerika'nın ve ardından bütün yeryüzünün keşfi; kilise ve manastır mülklerinin müsaderesi yoluyla bireysel mülksüzleştirme ve toplumsal servet birikimi gibi iki yanlı bir sürecin önünü açan Reform; teleskopun icadı ve yeryüzünün doğasını evrenin bakış açısından ele alan yeni bir bilimin ortaya çıkışı. Bunlara, Fransız Devrimi'nden beri bildiğimiz şekliyle modern olaylar denmeyebilir ve her ne kadar bir nedensellik zincirine göre açıklanamazsalar da

(çünkü "olay" böyle açıklanamaz) yine de evveliyatları olan, öncüleri isimleriyle belirlenebilecek, kesintisiz bir süreklilik arzeden oluşlardır. Hiçbiri de, güçlerini karanlıkta toplayan ve aniden patlayarak yeryüzüne çıkan yeraltı akıntılarına özgü özelliği göstermez. Adlarını bu olaylarla birlikte andığımız Galileo Galilei ile Martin Luther ve keşif çağının büyük denizcileri, kâşifleri ve maceraperestleri, hâlâ modern öncesi bir dünyaya aittirler. Üstelik 17. yüzyıl sonrasının hemen bütün yazar, bilimadamı ve filozofunda rastlanan, daha önce düşünülmemiş olanı düşündükleri değil de, daha önce görülmedik olan şeyleri gördükleri üzerine neredeyse şiddetli ısrarlara, yeniliğin bu tuhaf *pathos*'una, o insanların hiçbirinde, hatta Galileo da bile rastlamak mümkün değildir.[1] bu öncüler devrimci değildir, saikleri ve niyetleri köklerini hâlâ sıkı sıkıya gelenekten almaktaydı.

Bu olaylar arasında çağdaşlarının gözünde en fazla hayranlık

---

1 Öyle görünüyor ki *scienza nuova* [yeni bilim] terimi, geometrik akıl yürütme tarzını top mermilerinin hareketlerine uygulayan ilk kişi olduğu için kendi keşfi olduğunu ileri sürerek yeni balistik bilimini kuran 16. yüzyıl İtalyan matematikçisi Niccola Tartaglia'nın çalışmalarında ilk kez boy göstermiştir. (Bu bilgiyi profesör Alexandre Koyre'ye borçluyum). Galileo'nun *Sidereus Nuncius*'da (1610), keşiflerinin "mutlak yeniliği"ni ileri sürmüş olması bizim bağlamımızla daha yakından ilgilidir. Ama bu savın, Hobbes'un siyaset felsefesini "kitabı *De Cive* ile yaşıt" tutan iddiasıyla (*English Works*, yayına hazırlayan Malesworth [1839], I, ix) ya da Descartes'in felsefede kendisinden önce hiçbir filozofun başaramadığını başardığı inancıyla hiçbir benzer tarafı yoktur. (*Les principes de la philosophie* için "Önsöz" olarak da okunabilecek çevirmene mektup.) 17. yüzyıldan itibaren mutlak yenilik üzerine ısrar ile geleneğin reddi beylik bir hal aldı. Karl Jaspers (*Descartes und die Philosophie* [2. baskı; 1948], s. 61 ve devamında) "özgün kişiliğe geçerlilik kazandırma itkisinin... yeni olmayı bir taltif nedeni kıldığı" Rönesans felsefesiyle " 'yeni' sözcüğünün nesnel bir sıfat olarak kullanıldığı" modern bilim arasındaki farka dikkati çeker. Aynı bağlamda Jaspers, yenilik savının bilim ve felsefede taşıdığı farklı anlamlara dikkat çeker. Felsefesini bir bilimci gibi sunan Descartes ola ki yeni bir keşifte bulunmuştur. "Konuşmalar" hakkında şöyle yazar: "Bunları bulduğum için, pekçoklarının uzun zaman boşuboşuna arayıp durdukları zengin bir hazineye tesadüfen denk gelen bir talihliden daha fazla şerefe mazhar değilim." (*La recherche de la verité* [Pléiade], s. 669)

uyandıranı herhalde şimdiye dek kimsenin adını bile duymadığı kıtaların, hayal bile edilmemiş okyanusların keşfi olmuş olmalı; en huzursuz edeni de muhtemelen ortodoksiye meydan okumakla ve ruhların sükûnetine yönelttiği dolaysız tehditle Reformun Batı Hıristiyanlığında yolaçtığı onulmaz yarılmaydı. İnsanın zaten haylice olan alet deposuna katılan, şimdiye dek tasarlanmış tamamıyla bilimsel ilk araç olmakla birlikte yıldızlara bakmaktan başkaca faydası olmayan yeni bir aygıt, hiç şüphesiz en az dikkat çekeni oldu. Oysa tarihin ivmesini doğal süreçleri ölçtüğümüz gibi ölçebilseydik şayet, başlangıçta pek az dikkate değer bir etkisi olmuş bu şeyin, [yani] insanın evrenin keşfi yönünde attığı bu ilk deneysel adımın, gerek hız gerekse ivme olarak, sadece nihai sınırını yerkürenin sınırında bulan yeryüzü sathındaki genişleme değil, ama hâlâ sınırsız gibi görünen ekonomik servet birikimi duruncaya kadar geliştiğini görecektik.

Ama bütün bunlar sadece spekülasyondur. Yeryüzünün keşfi, karaların ve denizlerin haritalarını yapmak doğal olarak yüzyıllar aldı ve ancak bugün tamamlanmış sayılır. İnsan, ölümlü ikâmetgahını ancak bugün tam anlamıyla ele geçirebildi ve şimdiye kadar bütün çağların önünde baş döndürücü ve ürkütücü bir biçimde uzanan sonsuz ufku, görkemli hatları ve avucumuzun içi gibi bütün ayrıntılarıyla bildiğimiz yüzeyi ile bir yerküreye döndürdü. Uçsuz bucaksız yeryüzü mekânının keşfi ve yerkürenin (modern çağın bir neticesi olmakla birlikte modern çağın dünyasıyla aynı olmayan) şimdiki dünyamıza varana dek küçülme süreci başladığında, insanların yeryüzünden çok kendi ülkelerinin sakinleri olacakları açıktı. Bugün insanlar, dayanağını parçalar arasında olabilecek en mükemmel devamlılıkta bulan mesafe anlayışının bile, hızın akınları karşısında yelkenlerini indirdiği, dünya çapında kesintisizlik arzeden bir bütünde yaşamaktadırlar. Hız mekânı fethetmiştir; bu fetih nihaî sonlanışını şu aşılamaz

eşikte bulur: Birinin, aynı anda iki farklı yerde bulunamaması. Ama yine de hız mesafeyi anlamsızlaştırmıştır, zira yeryüzündeki herhangi bir yere ulaşmakta insan yaşamı açısından anlamlı sayılabilecek hiçbir zaman diliminin -yıllar, aylar, hatta haftalar- geçirilmesi gerekmemektedir artık.

Elbette hiçbir şeyin, modern çağın başlarındaki kâşif ve denizcilerin amaçları bakımından bu kıstırma süreci kadar yabancı olması mümkün değildi; onlar yeryüzünü genişletmek için yollara düştüler, küçültüp bir top haline getirmek için değil ve mesafenin çağrısına kapıldıklarında, mesafeyi ortadan kaldırmak gibi bir niyetleri yoktu. Ölçülebilen hiçbir şeyin eskisi gibi uçsuz bucaksız kalamayacağı, her çizilen haritanın uzakları birbirine yaklaştırdığı, dolayısıyla önceleri mesafenin hakim olduğu yere yakınlığı koyduğu, ancak sonradan geriye bakıldığında kesin birer gerçek haline alırlar. Bu anlamda bütün yeryüzü mekânını avuç içine sığdıracak olan teknik yeniliklerin önünü, modern çağın ilk evrelerine ait haritalar ve deniz seyir belgeleri açmış oldu. Demiryolları, buharlı gemiler ve uçaklarla mesafenin ortadan kalkması ve mekânın küçülmesinden önce haritalar aracılığıyla insan aklının yeryüzüne ait fizikî mesafeyi sayılar, semboller ve modellerden yararlanmak suretiyle yoğunlaştırarak, insanın doğal bedensel duyusu ve idealince ölçülebilecek bir oyluma indirgeme yeteneğinin ortaya çıkardığı çok daha büyük ve etkili bir küçülme sözkonusudur. Daha dünyanın etrafını nasıl dolaşacağımızı, insanlığın yaşama alanlarını günlere ve saatlere nasıl sığdıracağımızı bilmeden, yerküreyi oturma odamıza kadar soktuk ve gözlerimizle evirip çevirdik.

Bu meselenin ileride göreceğimiz gibi bizim açımızdan çok daha önem taşıyan bir başka yanı daha vardır. İnsanın harita çizme, ölçme yeteneği, doğası gereği ancak çevresindeki bağlardan ve elinin altındakine ilgisinden sıyrılıp, yakınındaki her şeye karşı mesafe aldığında işleyebilir. Kendisi ile çevresi,

dünya ya da yeryüzü arasındaki mesafe arttıkça, harita çizme ve ölçme yeteneği de gelişecek ve ayaklarını basacağı dünyevî, toprağa bağlı mekân gittikçe azalacaktır. Uçağın icadıyla yani yeryüzü sathından tümden kopmakla yeryüzünde belirgin bir küçülmenin ortaya çıkışı, toprak üzerindeki mesafede yaşanan her azalmanın ancak insan ile yüryüzü arasına kesin bir mesafenin girmesi, yani insanın kendi dolaysız yeryüzü muhitinden yabancılaşması pahasına sağlanabildiği genel gerçeğinin bir belirtisi gibidir.

Tümüyle farklı bir olay olan Reform da bizleri nihayetinde benzer bir yabancılaşma görüngüsüyle karşı karşıya getirir; hatta Max Weber'in "içsel asketizm" adıyla, yeni kapitalist zihniyetin en içsel menşei olarak tanımladığı bu görüngü, tarihçilerin hayaletlere, ruhlar ve *Zeitgeists*'e [zamanın/dönemin ruhu] inanmalarını oldukça güçleştiren sayısız tesadüften biri gibidir. İç dünyadaki bu yabancılaşmanın olabilecek en ayrıksı durumla olan benzerliği ise hem çok çarpıcı hemde rahatsız edicidir. Zira yeryüzünün keşfi ve mülk edilişinde içkin olarak varolan dünyadan yabancılaşma ile ne içerik ne de amaç bakımından bir ilgisi bulunmaktadır. üstelik Max Weber'in malûm kitabında tarihî olgusallığını ortaya koyduğu bu içsel yabancılaşma, kendini sadece Luther ile Calvin'in, Hıristiyan inancının hiçbir uzlaşmaya gelmeyen ötedünyalık vasfını ihya gayretlerinden doğan yeni ahlâkilikte ortaya koymaz; tümüyle farklı bir düzeyde de olsa, feodal sistemin çöküşünde tek başına en önemli unsuru oluşturan kilise mülklerine el konmasının öngörülemeyen sonucu olarak köylülüğün mülksüzleştirilmesinde de, en azından aynı ölçüde sözkonusudur.[2] Batı insanlığını, bu el koyma süreciyle, bütün bir

2 Bu, Max Weber'in, ötedünyalıktan kaynaklanıp bu dünyaya yönelen devasa bir güç bulunduğuna dair keşfinin büyüklüğünü inkâr etmek anlamına gelmez (bakın Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, *Religionssoziologie* [1920], cilt 1). Weber,

mülkiyetin yokedildiği, herşeyin üretime adandığı ve dünyevî istikrarın kesintisiz bir değişim süreci içinde aşınmaya uğradığı bir gelişmeye sürüklemek gibi bir etkisi olan böyle bir olay vaki olmasaydı bugünkü ekonomimizin hali nice olurdu diye spekülasyonlarda bulunmak tabii ki saçmadır. Ne var ki bu tür spekülasyonlar, tarihin, seyirleri öngörülebilir güçler veya fikirler değil, olaylar tarihi olduğunu hatırlatması bâbında anlamlıdır. [Yoksa] gerçekliğin karşısına birer sav olarak çıkartılıp olumlu potansiyellere ve seçeneklere işaret etmek amacıyla kullanıldıklarında saçma hatta tehlikelidirler, çünkü tanım gereği sonsuz sayıda olmakla kalmayıp, olanın ele gelir beklenmedikliğinden de yoksundurlar ve salt akıl yürütme aracılığıyla onun yerini tutabilirler. Dolayısıyla ne denli sıradan üslûpla sunulursa sunulsunlar salt hayaletler olarak kalırlar.

Neredeyse dizginsiz bir gelişme halinde geçen yüzlerce yıldan sonra bu sürecin ulaştığı ivmeyi doğru değerlendirmek için, savaş sonrası Almanya'sının, ancak zaman aşımına uğramış bir atıf çerçevesinden bakıldığında [mucize] denebilecek sözde "ekonomik mucizeleri"ne bakmak yararlı olacaktır. Almanya örneği şunu çok açık bir biçimde göstermektedir ki, modern koşullarda halkın mülksüzleştirilmesi, nesnelerin tahribi ve kentlerin yıkılması, sadece eski durumlarına tekrar kavuşmaları bakımından değil, çok daha hızlı ve daha etkili bir servet birikimi süreci açısından da radikal bir uyarıcı olmaktadır -tabii eğer ülke, üretim sürecinin gereklerini karşılayabilecek kadar modern ise. Bugün yaşamakta olduğumuz israf ekonomisinin ala-

---

keşiş etiğinde, bazı bakımlardan Protestan çalışma ethosunun evveliyatını görür. Aslında bu tutumun ilk tohumlarını, Augustine'nin *uti* ile *frui* arasındaki, bu dünyanın kullanılabilir/yararlanılabilir şeyleriyle, gelecek dünyanın kendileri uğruna istenir şeyleri arasında yaptığı ünlü ayrımda görmek mümkündür. İnsanın bu dünyanın şeyleri üzerinde sahip olduğu gücün artması, her iki halde de insanların kendileri ile dünya arasına koydukları mesafeden, yani dünyaya yabancılaşmaktan kaynaklanmaktadır.

met-i farikası olan, bütün dünyevî şeyleri amansızca değersizleştiren bir sürecin yerine, Almanya'da düpedüz ve tam anlamıyla bir yıkım yaşandı. Ama sonuç hemen hemen aynıdır; savaş sonrası Almanyasının da örneklediği gibi, maddî malların bolluğunca ya da kalıcı ve verili herhangi bir şeyce değil, üretim ve tüketim sürecinin kendisince beslenen bir refah patlaması. Modern koşullarda yıkımı anlatan kelime yoketmek değil tersine muhafaza etmektir. Çünkü muhafaza edilen nesnelerin süreselliklerı tam da sürekli kâr artışı sadece kârın süratle elden çıkartılmasına bağlı olan [sermayenin] geri dönüş sürecinin önündeki en büyük engeli oluşturmaktadır.[3]

Mülkiyetin, servet ve el koymadan farklı olarak, ortak bir dünyadan kişinin özel olarak kendi payına düşen hisseyi ifade ettiğini ve bu nedenle insanın dünyevîliği açısından en temelli siyasî durumu oluşturduğunu daha önceden görmüştük. Dolayısıyla mülksüzleşme ile dünyadan yabancılaşma, aynı mantıktan ötürü birbiriyle çakışır ve modern çağı başlatan, tam da bu oyunda yeralan aktörlerin niyetlerinin hilâfına, nüfusun belli tabakalarının dünyadan yabancılaşmasıdır. Adet olduğu üzere modern çağın lâik karakterini öne çıkarttığımız ve lâiklik kavramını dünyevîlik ile özdeşlediğimizden, bu yabancılaşmanın modern çağ açısından taşıdığı merkezî önemi gözardı etme eğilimindeyizdir. Oysa ki elle tutulur tarihsel

---

3 Almanya'nın [savaştan sonra] şaşırtıcı bir biçimde eski durumuna dönmesi hakkında sıkça dile getirilen neden -askerî harcamalarda bulunmak zorunda kalmayışı-, iki bakımdan ikna edici olmaktan uzak görünmektedir. Birincisi: Almanya yıllar yılı işgalin maliyetini ödemek zorunda kalmıştır. Bu da neredeyse tam teşekküllü bir askerî bütçeye denk meblâğlara varmaktaydı. İkincisi, savaş ekonomisi öteki ülkelerde savaş sonrası refahın tek başına en büyük faktörünü oluşturmaktadır. Öte yandan işaret etmek istediğim noktayı şu beylik ama son derece garip durum pek güzel açıklamaktadır: Refah, [hiçbir] "yararı olmayan" yıkım araçlarının, ya yoketme işinde kullanılmak üzere ya da -ki bu çok daha beylik bir durumdur- çok geçmeden eskiyecekleri için kendi kendilerini yoketmek üzere üretilmiş malların imalatıyla yakından ilgilidir.

bir vaka olarak laikleşme, kilise ile devletin, din ile siyasetin ayrılmalarından başka bir şey değildir ve dinsel bakış açısından, bir inanç ya da aşkınlık kaybı ya da bu dünyanın şeylerine karşı yeni ve anlayışlı bir ilgiden ziyade, ilk Hıristiyanlığın "Sezarın hakkını Sezar'a, Tanrının hakkını Tanrıya vermek" tutumuna bir geri dönüşü ifade eder. Modern inanç kaybı köken bakımından dinî değildir -[dolayısıyla] izlerini, modern çağın iki büyük dinî hareketini oluşturan Reform ve Karşı-Reform'da aramak da mümkün değildir-, etki sahası da hiçbir biçimde dinî alanla sınırlı kalmaz. Üstelik modern çağın, aşkın olanda, inançta ani ve esrarengiz bir tutulmayla başlayıp sürdüğünü teslim etsek bile bundan, bu kaybın insanı dünyaya fırlattığı gibi bir sonucun çıkması gerekmez. Tam tersine, tarih şunu açıkça göstermektedir ki, modern insan dünyaya değil kendine [doğru] fırlatılmıştır. Descartes'den bu yana modern felsefedeki en tutarlı eğilimlerden ve belki de felsefeye en özgün katkılardan biri, ruh ya da kişi veya genelde insandan ayrı olarak, başka insanlarla olduğu kadar bu dünyayla da yaşanan deneyimlerin tümünü insan ile kendisi arasındaki deneyimlere indirgemek çabasından ibaret olan, münhasıran kendi'ye duyulan ilgi olmuştur. Max Weber'in kapitalizmin kökenlerine dair yaptığı keşfin büyüklüğü, tam anlamıyla dünyaya ait olan bir etkinliğin, ancak dünyayı sakınmaya ya da ondan zevk almaya yönelik bir tutumun sözkonusu olmadığı hallerde mümkün olabileceğini, zira böylesi bir etkinliğin en derin saikini, yukarıdakinin aksine, endişeden ve kendine yönelik bir ihtiyattan aldığı tanıtlamasında yatmaktadır. Modern çağın alâmet-i farikası, Marx'ın düşündüğü gibi[4] kendine değil

4 Genç Marx'ın yazılarında, kapitalist ekonominin, dünyaya yabancılaştırıcı içerimlerinden bir miktar haberdar olduğunu gösteren birkaç işaret vardır. Örneğin 1842 tarihinde yazdığı "Debatten über das Holzdiebstahlgesetz" adlı yazıda (bakın Marx-Engels *Gesamtausgabe* [Berlin, 1932], bölüm 1, cilt 1, s. 266 ve devamında) hırsızlığa karşı bir yasayı, sadece mal sahibi ile hırsız arasındaki biçimsel zıtlığın

dünyaya yabancılaşmadır.

Belli grupların bu dünyadaki yerlerinden yoksun bırakılmaları, [yani] mülksüzleştirilmeleri, dolayısıyla yaşamın zaruriyeti karşısında üryan kalmaları, hem ilk servet birikiminin hem de bu servetin emek aracılığıyla sermayeye dönüştürülmesinin olanağını yarattı. Bunlar beraberce kapitalist bir ekonominin ortaya çıkışının koşullarını oluşturdular. Mülksüzleştirmeyle başlayan ve beslenen bu gelişmenin insanî üretkenlikte devasa bir artışa sebebiyet vereceği daha en başından, Sanayi Devrimi'nden yüzyıllarca önce belliydi. Kelimenin tam anlamıyla elden ağıza yaşayan yeni çalışan sınıf, doğrudan yaşamın zorunluluğunun[5] yakıcı aciliyeti altına girmekle kalmadı, aynı zamanda dolaysızca yaşam sürecinin

---

"insan ihtiyaçları"nı -odundan yararlanacak olan hırsızın oduna duyduğu gereksinimin, onu satacak olan odun sahibinden daha yakıcı olması- hiç kaale almayışıyla, dolayısıyla odunu kullanan ile odunun sahibi olarak odun satıcısını eşitlemek suretiyle insanları gayrinsanileştirmekle değil, aynı zamanda bizzat odunu da kendi doğasından koparmakla eleştirir. İnsanları salt mal sahibi olarak kabul eden bir yasa, şeyleri de kullanım nesneleri olarak değil, sadece mülk ve değişim konusu olan mallar olarak görür. Marx, değişim amacıyla kullanıldıklarında şeylerin kendi doğalarından [da] koptukları fikrini muhtemelen Aristo'dan almıştır. Şöyle diyordu Aristo: Her ne kadar bir ayakkabıya ihtiyaç duyulmasının nedeni ya kullanmak ya mübadele etmek de olsa, mübadele edilmek bir ayakkabının doğasına aykırı bir durumdur; "zira bir ayakkabı değiştirilmek amacıyla üretilmez" (*Politics*; 125708). (Yeri gelmişken belirtelim ki, Aristo'nun Marx'ın düşünme tarzı üzerindeki etkisi, Hegel'in felsefesinin etkisi kadar karakteristik ve belirgindir). Ne var ki modern çağın uç öznelciliğindeki köklerine sıkı sıkıya bağlı olan Marx'da bunlar seyrek rastlanan mütalaalardır. İnsanların insanî olarak üretimde bulunacakları Marx'ın ideal toplumunda, dünyadan yabancılaşma [olgusu], eskinin toplumundan bile daha belirgindir; çünkü bu durumda insanlar kendi bireyselliklerini ve özgüllüklerini kendi gerçek varlıklarını olumlamak ve fiilleştirmek üzere dışlaştırıyor olacaklardır (*vergegenständlichen:* "Ürettiklerimiz de, varlığımızın yansıyıp ışıdığı aynalar olacaktır." ("Aus den Exzerptheften" [1844-45], *Gesamtausgabe*, Part 1, Vol. III, s. 546-47).

5 Elbette durum bugün belirgin şekilde farklıdır. Bugün gündelikçi çoktandır haftalık ücretliye dönüşmüştür; muhtemelen çok uzak olmayan bir gelecekte de, başlangıçtaki şartlarla olan alâkasını tümden kesecek şekilde garantili yıllık ücret halini alacaktır.

kendinden doğmayan bütün özen ve endişeler karşısında da yabancılaştı. Tarihteki ilk özgür çalışan sınıfın gelişiminin ilk evrelerinde özgürleşmiş olan şey, "emek gücü"nde yani bütün doğal güçlerde -çalışmak kadar doğurmakta da- olduğu gibi, eskiyi/yaşlıyı dengelemek için gencin yeniden üretiminin ötesinde ve üstünde cömert bir artık sağlayan biyolojik sürecin saf doğal bereketinde içkin olarak varolan güçtü. Modern çağın başlarında bu gelişmeyi geçmişteki benzer örneklerinden ayrı kılan, mülksüzleştirme ile servet birikiminin basitçe yeni bir mülkiyetin sebebi almak ya da yeni bir servet dağılımıyla sonuçlanmak yerine daha fazla mülksüzleşmeye, daha büyük üretkenliğe ve daha fazla el koymaya giden bir süreci beslemiş olmasıydı.

Başka bir deyişle, doğal bir süreç olarak emek gücünün özgürleşmesi toplumun belli sınıflarıyla sınırlı kalmadığı gibi, istekler ve ihtiyaçların tatmini de el koyma [sürecinin] sonu olmadı; o nedenle sermaye birikimi, modern öncesinin zengin imparatorluklarından aşinâ olduğumuz o durgunluğu yolaçmadı, aksine emin adımlarla bütün topluma yayılarak, giderek artacak olan servet dolaşımını başlattı. Ama, Marx'ın onu tarif etmek üzere kullandığı gibi aslında "toplumun yaşam süreci" olan ve zenginlik üretme yeteneği itibariyle, olsa olsa çoğalma yoluyla herhangi bir sayıda insanı üretmek için bir kadın ile bir erkeğin yaratılmış olmasının yeteceği doğal süreçlerin verimliliği ile karşılaştırılabilecek olan bu süreç, içinden doğduğu dünyaya yabancılaşma ilkesine bağlı kalır; sözkonusu süreç sadece, dünyanın süreselliğine ve istikrarlı yapısına müdahaleye izin verilmediği takdirde, [dolayısıyla] bütün dünyevî şeyler, üretim sürecinin tüm amaç/nihai ürünleri her daim artan bir hızla onu beslemeyi sürdürdüğü müddetçe devam edebilir. Başka bir deyişle bildiğimiz şekliyle, yaşam süreci tarafından uyarıldığı gibi kendisi de insanî yaşamı uyaran servet birikimi süreci, sadece

bu dünyanın ve tam da insanın dünyevîliği kurban edildiği takdirde mümkündür.

Bu yabancılaşmanın ilk evresinin belirgin özelliği, zalimliği, sefaleti ve maddî perişanlığı idi; ki, bu mülksüzleştirmenin, aile ile mülkiyetin, yeni ailenin bu dünyada sahip olduğu, modern çağa dek bireysel [nitelikteki] yaşam sürecini ve bu sürecin zorunluluklarına maruz kalan çalışma etkinliğini barındıran özel hissesinin sağladığı iki yanlı korumadan yoksun bırakılmış "yoksul emekçilerin" sayısında sürekli bir artış anlamına gelmekteydi. Toplum, ailenin yerine bu yeni yaşam sürecinin öznesi haline geldiğinde, ikinci evreye varılmış oldu. Şimdiye dek bir aileye mensubiyetin sağladığı korumanın yerini bir toplumsal sınıfa olan mensubiyet aldı ve toplumsal dayanışma aileye hâkim olan eski, doğal dayanışmanın yerini tam bir ehliyetle doldurdu. Üstelik bir bütün olarak toplum, yaşam sürecinin bu "kollektif öznesi", elle tutulmaz bir kendilik, klasik ekonomistlerin ihtiyaç duyduğu o "komünist faraziye" olarak kalmadı: Tıpkı ailenin özel olarak sahip olunan bir dünya parçasıyla, [o parçanın] mülkiyetiyle özdeşleştirilmesinde olduğu gibi, toplum da kollektif sahiplik sözkonusu olsa bile bir mülkiyet parçasıyla, yoksul sınıfın yoksun bırakıldığı, özel olarak sahip olunan hanenin yerine bütün sınıflar için bir ikame sunan millî devletin, 20. yüzyılda çöküşüne kadar, elle tutulur olan ülkesiyle özdeşleştirildi.

Organik milliyetçilik teorilerinin tümü, özellikle de Orta Avrupalı yorumları, millet ile fertleri arasındaki ilişkiyi aile ve aile ilişkileriyle özdeşlemeye dayanır. Toplum ailenin yerini aldığından, toplumun fertleri arasındaki ilişkinin kuralını "kan ile toprağın" koyduğu varsayılır; nüfusun türdeşliği ile köklerinin belli bir ülkenin toprağında bulunuyor olması her yerde millî devletin gerekleri haline gelmektedir. Ne var ki, bu gelişme şüphesiz [başlangıçtaki] zalimane sefalet durumunu hafifletmese de, kollektif mülkiyet tanımından ötürü çelişkili

olduğundan, mülksüzleşme süreci ile dünyaya yabancılaşmayı hemen hiç etkilemeyecektir.

Avrupa millî devlet sisteminin çöküşü; yeryüzünün, refahı ve bunalımı dünya çapında bir görüngü durumuna sokacak boyutta ekonomik ve coğrafî olarak küçülüşü; zamanımıza kadar soyut bir anlayış ya da sadece humanistler için yön verici bir ilke olan insanlığın, yerkürenin en ücra yörelerindeki mensuplarının, buluşmak için daha bir nesil önce bir milletin fertlerine göre bile zaman bakımından daha şanslı oldukları, gerçekten mevcut bir kendilik haline dönüşmesi -bütün bunlar bu gelişmenin evresine damgasını vuran özelliklerdir. Aile ile mülkiyetinin yerini sınıf mensubiyeti ile milli ülkenin alması gibi, insanlık da şimdi millî temelde bölünmüş toplumları yerinden etmeye, sınırlı devlet toprakları da yerlerini yeryüzüne bırakmaya başlıyor. Ama gelecek ne getirirse getirsin, mülksüzleştirmeyle başlayan ve her an daha da yükselen bir zenginlik artışının karakterize ettiği dünyaya yabancılaşma sürecinin, şayet kendi içkin yasalarını izlemesine izin verilecek olursa daha da radikal boyutlara varacağını tahmin etmek güç değildir. Zira insanlar ve toplumsal insanlar ülkelerin vatandaşı olur gibi dünyanın vatandaşı olamazlar ve toplumsal insanlar da aile ile hanede yaşayanların yaptığı gibi kendi özel mülklerine kollektif olarak sahip olamazlar. Toplumun yükselişi, özel alan kadar kamunun da çöküşünü getirmiştir. Yalnız kitle insanının oluşumu açısından son derece hayatî ve modern ideolojik kitle hareketlerinin gayrı dünyevî zihniyetinin oluşumu bakımından da son derece tehlikeli bir durum olan ortak kamu dünyasındaki tutulma, bu dünyada özel olarak sahip olunan payın [bunların hepsinden] çok daha elle tutulur olan kaybıyla başlamıştır.

36

ARŞİMED NOKTASININ KEŞFİ

"Yemlikte bir bebek bulunduğundan beridir bu kadar az şaşkınlık yaratmış böylesine büyük bir olay daha olmamıştı".* Bunlar Whitehead'in Galile'yi ve teleskopun keşfini "modern dünya"ya tanıtırken kullandığı kelimelerdir.[6] Bu ifadede hiçbir abartma yok. Antikite'nin sonunu değil ama hakkında ne umut ne de korku beslenmeyecek kadar beklenmedik ve öngörülmedik birşeyin başlangıcını [bir alâmet olarak] haber veren yemlikte bulunmuş bebek gibi, aynı anda hem insanî duyu organlarına uygun olarak düzenlenmiş hem de kesinlikle ve ebediyen bu duyuların ötesinde olması gerekeni açığa çı-

(*) "Yemlikteki bebek" ve kerâmetiyle ilgili olarak Kitab-ı Mukaddes, Lukaya göre 2:7-12-18'e bakın -Ç.n.

6 A.N. Whitehead, *Science and the Modern World* (Pelican yayınları, 1926), s. 12.

karmaya hasrolunmuş bir araçla evrene atılan bu tecrübevî bakışlar sahneyi tamamen yeni bir dünyaya hazırlamış ve çok daha büyük bir heyecan ve şaşkınlıkla yeni çağın gelişini müjdeleyen diğer olayların seyrini belirlemişti. Sayıları az, siyasî bakımdan da tutarsız eğitimlilerden -astronomlar, filozoflar ve teologlar- oluşan bir çevre haricinde teleskop pek bir heyecan yaratmamıştı; kamunun ilgisi daha ziyade, (sonraları Newton tarafından -bugün bile astronomi ile fiziğin modern karışımının en görkemli örneklerinden biri -evrensel yerçekimi yasasına dönüştürülmeseydi, kendi başına yeni astrofizik bilimine yolaçması epey şüpheli olan) modern doğa bilimlerinin başlangıcı olarak kabul edilen düşen cisimler hakkındaki yasaya Galile'nin getirdiği dramatik tanıtlama üzerinde toplanmıştı. Bu anlamda yeni dünya görüşünü yalnızca Antikite'den veya Orta Çağlardan değil, Rönesansın dolaysız deneye duyduğu o müthiş açlıktan da kesin bir biçimde ayırdeden şey, yer çekiminde de, gök cisimlerinin hareketlerinde de aynı türden bir dış gücün kendini duyurmakta olması gerektiğine ilişkin varsayımdı.

Öte yandan selefleri ve emsalleriyle olan yakın ilişkisi Galile'nin keşfinin yeniliğine gölge düşürmüştü. Sadece Cusa'lı Niicholas ile Giordano Bruno'nun felsefî spekülasyonları değil, Kopernik ile Kepler gibi astronomların matematiğe dayalı tahayyülleri de, insanların hatırlanamayacak kadar eski bir tarihten beridir taşıdıkları sonlu ve yer merkezli dünya görüşüne karşı bayrak açmıştı. Bir yeryüzü ve onun üstünde yer alan bir gökyüzü arasındaki dikotomiyi ilk olarak yürürlükten kaldıran Galile değil filozoflar olmuştu. Filozoflar yeryüzünü düşüncelerinde "soylu yıldızlar mertebesine" yükseltmiş ve onu, bu ebedî ve sonsuz evrende bir yuva olarak görmüşlerdi.[7] Ve öyle

7 Burada Alexandre Koyre'un "17. yüzyıl devrimi"nde felsefî ve bilimsel düşüncenin içiceliği hakkında yaptığı mükemmel tarihsel sunumu izliyorum (*From the Closed World to the Infinite Universe* [1957], s. 43 ve devamında.

anlaşılıyor ki, bütün duyusal deneyimlerin aksine güneşin yeryüzünün etrafında değil, yeryüzünün güneşin etrafında döndüğünü ileri sürmek için astronomların teleskopa ihtiyaçları yoktu. Hatta başlangıçta yer alan bu gelişmeleri, bugünden bakıyor olmanın sağladığı o bilgelik ve önyargı içinden değerlendiren tarihçi, Ptolemosçu Sistemi ortadan kaldırmak için ampirik bir olumlamaya ihtiyaç olmadığı sonucuna varacaktır. Daha ziyade -bütün duyusal deneyimin inkârına bile götürecek olsa- doğanın basitliğine ilişkin Antik ve Ortaçağcıl ilkeyi ve Kopernik'in kendini yeryüzünün ötesine, güneşe yerleştiren ve oradan dünyaya bakan tahayyülündeki cüretkârlığı izleyebilecek spekülatif cesaretin gösterilmesiyle ilgili bir eksiklikti sözkonusu olan. Yine tarihçi, Rönesanstan sonra etkili olmuş "zahirî bir Arşimedçi rota"nın Galile'nin yaptığı keşifleri öncelemiş olduğunu farkettiğinde de, vardığı sonuçta iyiden iyiye haklı olduğunu düşünecektir. Leonardo'nun [Arşimed'i] tutkulu bir ilgiyle incelemiş olması, Galile'nin de onun bir tilmizi olması bu kanıyı doğrulayacaktır.[8]

Ancak ne filozofların spekülasyonları ne de astronomların tahayyül güçleri birer "olay"dır. Galile'nin teleskopla yaptığı keşiflerden önce, Giordano Bruno'nun felsefesi eğitimliler arasında bile pek az bir ilgi toplamıştı ve bu keşiflerin Kopernik devrimine sağladığı olgusal doğrulama olmasaydı sadece teologlar değil ama "duyarlı insanlar [bile].... onu...[olsa olsa] kontrolden çıkmış bir hayalgücünün vahşî bir çağrısı olarak değerlendireceklerdi".[9] Fikirler alanında mutlak, nesnel yenilik değil, sadece her ikisi de kişisel vasıflar olan özgünlük ve derinlik bulunur; fikirler gelir ve giderler; zaman ve tarihten

---

8 Bakın P-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie* (1947), s. 28-29.

9 E.A. Burt, *Metaphysical Foundations of Modern Science* (Anchor'un yayınladığı), s. 38 (Bruno'nun etkisini ancak Galile'nin teleskopla yaptığı büyük keşiflerden sonra duyurduğunu belirten Koyre, *age.*, s. 55'e bakın)

bağımsız, açıklayıcılık güçlerine bağlı bir kalıcılıkları, hatta kendilerine özgü bir ölümsüzlükleri vardır. Üstelik fikirler olaylardan farklı olarak asla evveliyatsız değillerdir ve yeryüzünün güneş etrafındaki hareketine ilişkin ampirik olarak doğrulanmamış spekülasyonlar, deneysel dayanaklarından ve olgusal dünyaya dair doğurgularından yoksun bırakılsalardı atom hakkındaki çağdaş teorilerin içine düşecekleri durumdan daha evveliyatsız olmayacaklardır.[10] Daha önce kimsenin değil ama ilk olarak Galile'nin yaptığı şey, teleskopu, evrenin sırlarını "duyu-algısı kesinliğiyle"[11] insanî bilişe açacak, yani ebediyen [insanın] menzili dışında kalacakmış gibi görünen bir şeyi, yeryüzü doğumlu bir canlının kavrayışına ve bedeniyle sınırlı duyularına sunacak, en iyi halde spekülasyon ile tahayyülün belirsizliklerini çözecek şekilde kullanmak oldu.

Astronomlar onu matematik amaçlar açısından yararlı bir hipotez olarak kullandıkları sürece güneşi hareketsiz dünyayı ise hareketli olarak değerlendiren Galile öncesi teoriye hiçbir itirazı olmayan Katolik Kilisesi, Kopernik sistemi ile Galile'nin keşifleri arasındaki bu rabıtayı ve [ve bu rabıtanın yolaçtığı] farkı hemen farketti; ama Kardinal Bellarmine'nin Galile'ye ifade ettiği gibi, "bu hipotezin.... görünümleri kurtardığını göstermek, yeryüzünün hareket etmekte olduğunu tanıtlamakla kesinlikle aynı şey değildir".[12] Bu sözlerin ne denli

---

10 "Göğün hareketsiz olduğunu ama yeryüzünün meyilli bir yörüngede aynı anda da kendi ekseni etrafında döndüğü varsayımıyla görüngüyü kurtaran" ilk kişi MÖ. 3. yüzyılda yaşamış olan Samozlu Aristarchus'du. Maddenin atomik yapısını ilk anlayan kişi MÖ. 5. yüzyılda Abdera'lı Democritos'tu. S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks* (1956) adlı kitabında modern bilimin bakış açısından Yunan Fizik dünyasına ilişkin son derece bilgilendirici bir anlatım sunmaktadır.

11 Bu noktayı bizzat Galile (*age.*) vurgulamıştır: "Herkes duyu-algısal bir kesinlikle ayın yüzeyinin düz ve parlak olmadığını bilebilir" (Koyre *age.*, s. 89'da zikredilmektedir).

12 Kopernik'in ölümünden sonra yayınlanan *On the Revolutions of Celestial Bodies* (1546) adlı çalışmasına giriş yazısını yazmış olan Lutherci teolog Nürnbergli

üsturuplu olduğunu, Galile'nin keşfiyle olumlandıktan sonra [dönemin] ruh halinde ortaya çıkan ve [o zamana kadar] bilinen dünyayı ortada bırakan ani değişiklikte de gözlemek mümkündü. O andan itibaren Giordano Bruno'nun evrenin sonsuzluğuna nüfuz ederken duyduğu coşku; Kepler'in güneşi, "bütün varlığı safî ışıktan başkaca bir şey olmayan evrendeki bütün cisimlerin en mükemmeli"ni, dolayısıyla ona göre "Tanrı ile kutsal melekler"in[13] ikâmetine en uygun bu yeri tefekkür ederken kapıldığı dinî vecd hali; veya Cusa'lı Nicholas'ın yeryüzünü, yıldızlarla kaplı göğün ortasında nihaî bir yuva olarak görürken kapıldığı daha ölçülü rehavet, hepsi de bir bir ortadan silindiler. Seleflerini "olumlamak" suretiyle Galile, kendinden önce esinli spekülasyonların cirit attığı yere tanıtlanabilir bir olgu getirdi. Bu gerçekliğe karşı gösterilen dolaysız felsefî tepki, sevince kapılmak değil, aksine modern felsefeyi temellendirecek ve "bundan böyle ruhun meskeni olsa olsa iflâh olmaz bir umutsuzluğun sağlam temelleri üzerine kurulabilir" kanaatiyle son bulan Kartezyen şüphe -Nietzsche'nin bir zamanlar dediği gibi "şüphe okulu"- olacaktı.[14]

Bu olayın sonuçları yüzyıllar boyunca, İsa'nın doğumunun sebep olduğu sonuçlardan hiç de farklı olmayan bir çelişki ve belirsizlik içinde kaldı; hatta bugün bile olayın kendisi ile dolaysız sonuçları arasındaki çatışma çözüme kavuşmuş olmaktan uzaktır. Doğa bilimlerinin ortaya çıkışı, insanî bilgi ve güçte tanıtlanabilir ve görülmemiş bir hızda gerçekleşen

---

Osiander'de de benzer bir tutum vardı: "Bu kitabın varsayımlarının doğru hatta mümkün bile olmaları gerekmez. Burada sadece tek bir şey sözkonusudur. Hesaplamak suretiyle gözlenen görüngüyle uyuşum halinde sonuçlara yol açmaları gerekir". Her iki alıntı da Philipp Frank'tan alınmadır, "Bilimin Felsefi Yararları", *Bulletin of Atomic Scientists*, Cilt XIII, Sayı 4 (Nisan 1957)

13 Burtt, *age.*, s. 58

14 Bertrand Russell, "özgür insanın inancı", *Mysticism and Logic*'i içinde (1918), s. 46.

bir artışla şereflendirilir; modern çağdan kısa bir süre önceki Avrupalı insanlık MÖ. 3. yüzyıldaki Arşimed'den haberdar bile değildi; oysa ki yüzyılımızın ilk elli yılı, yazılı tarihin tümünde görülenlerden daha önemli keşiflere tanık olmuştur. Ancak aynı görüngü insanın umutsuzluğunda ya da daha özel olarak nüfusun giderek daha geniş kesimlerine yayılan modern nihilizmde gözlenen, tanıtlanması çok daha az mümkün olan bir artıştan da aynı haklılıkla sorumlu tutulmaktadır. Genelde umutsuzluk özelde de nihilizm [diye tanımlanan bu olgunun] belki de en anlamlı yanı, 19. yüzyılda sağlam temelli iyimserlikleri hâlâ düşünürlerin ve şairlerin aynı ölçüde hak verilebilir kötümserliğine karşı göğüs gerebiliyor olan bilimcileri de artık enterese etmeye başlaması oldu. Galile'yle başlamış olan modern astrofizik dünya görüşü ve onun, duyu organlarının gerçeği ortaya çıkarma yeterliliğine yönelttiği meydan okuma bizi, nitelikleri haklarında ölçme araçlarımızı nasıl etkilediğinden daha fazlasını bilmediğimiz bir evrenle başbaşa bıraktı ve -Eddington'un deyişiyle- "birincisinin [ölçme araçlarımızın] ikincisiyle [evrenle] olan ilişkisi bir telefon numarasının aboneyle olan ilişkisine benzemekte"ydi".[15] Başka bir deyişle elimizde nesnel nitelikler yerine araçlar bulunmaktadır ve insan, doğa veya evren yerine -Heisenberg'in kelimeleriyle- sadece kendiyle yüzyüze gelmektedir.[16]

Bizim bağlamımız açısından asıl mesele, hem umutsuzluğun hem de zaferin aynı olayda birarada bulunuşunda yatmaktadır.

---

15 W.N. Sullivan tarafından zikrolunmaktadır, *Limitations of Science* (Mentor baskısı), s. 141.

16 Alman fizikçi Werner Heisenberg düşüncelerini son zamanlarda yayınlanmış çok sayıda eserde ortaya koymuştur. örneğin: "Modern doğa biliminin durumundan yola çıkarak, [hayatın, dünyanın] hareket halindeki temel esasları[nı] kavramaya çalışınca... tarihin akışı boyunca ilk kez insanın bu dünyada sırf kendi kendisiyle karşı karşıya olduğunu... bir anlamda sadece kendi kendimizle karşılaştığımız izlenimi oluşuyor." (*Das Naturbild der heutigen Physik* [1955], s. 17-18)

Şayet bunu tarihsel bir perspektiften ifade etmek istersek, Galile'nin keşfi, sanki insanî spekülasyona dair en berbat korku ile en mağrur umudun her ikisinin de; [yani] duyu organlarımızın, tam da gerçekliği alımlama organlarımızın bize ihanet edebilecekleri konusundaki Antik korkunun ve dünyayı yerinden oynatmak için dünyanın dışında gerçeği ortaya çıkartabilecek bir Arşimed noktasına duyulan Arşimedçi isteğin, sanki bu istek sadece gerçekliği yitirme pahasına elde edilebilir ve korku, telâfisini, dünya ötesi güçler edinmekte bulabilirmiş gibi, her ikisinin de tanıtlanabilir bir gerçek olduğunu göstermişti. Bu anlamda bugün fizikte yapmakta olduğumuz her şey -ister normal olarak sadece güneşte meydana gelen enerji süreçlerini açığa çıkartalım, ister kozmik evrim süreçlerini bir test tüpünde gerçekleştirmeye çalışalım; ya da teleskopun yardımıyla kozmik uzaya iki, hatta altı milyar ışık yılı diliminde nüfuz edelim veya yeryüzü doğasının kucağında bilinmeyen enerjiler üretecek ve kontrol altına alacak makinalar yapalım ya da atomik akümülatörlerde ışık hızına yaklaşan hızlara ulaşalım veya doğada bulunmayan elementler üretelim ya da kozmik radyasyondan yararlanarak kendi yarattığımız radyoaktif partikülleri yeryüzüne saçalım- her halükârda doğaya yeryüzü dışından, evrende bulunan bir noktadan yaklaşmaktır. Arşimedlerin bulunmak istediği yerde fiilen bulunmayan *(dos moi pou sto)* hâlâ insanlık durumundan ötürü yeryüzüne bağlı olmaya devam eden bizler, yeryüzü üzerinde ve yersel doğada, sanki onun üzerinde değil dışardan, Arşimedyen bir noktadan tasarrufta bulunuyormuşuz gibi eylemenin bir yolunu bulduk. Ve hatta doğal yaşam sürecini tehlikeye atarak yeryüzünü, doğanın bünyesine yabancı evrensel, kozmik güçlere maruz kıldık.

Kimse daha önceden bu başarıları öngörmemişken ve yakın zamanın teorileri de modern çağın ilk yüzyıllarında formüle edilmiş olan bu teorilerle açıkça karşıtlık arzederken, bu

gelişmeyi mümkün kılan şey, başlangıçtaki yeryüzü ile gökyüzü arasındaki eski dikotominin kaldırılması ve dolayısıyla evrenin birliğinin gerçekleştirilmesi oldu; öyle ki o andan itibaren yeryüzü doğasında meydana gelen hiçbir şey, salt yeryüzünde olan bir şey olarak görülmedi. Bütün olaylar, insanî duyusal deneyimlerin (hatta usta araçların yardımıyla sağlanan duyusal deneyimlerin bile); insanî hafızanın, yeryüzünde insanlığın ortaya çıkışının; hatta organik yaşamın ve bizatihî yeryüzünün ortaya çıkışının da ötesinde kelimenin en eksiksiz anlamıyla evrensel geçerliliği haiz bir yasaya tabi tutuldular. Yeni astrofizik biliminin bütün bu yasaları Arşimed noktasından formüle edilmektedir ve muhtemelen bu nokta yeryüzünden fersah fersah ötelerde bulunmakta, yeryüzü üzerinde Arşimed ile Galile'nin bile düşünmeye cüret edebileceklerinden çok daha büyük bir yetki kullanmaktadırlar.

Günümüzde bilimcilerin, yeryüzünün güneş ya da güneşin yeryüzü etrafında döndüğünü aynı geçerlilikle varsayabileceğimizi, her iki varsayımın da gözlenen görüngülerle uyuşmakta olduğunu, aralarındaki farklılığın sadece referans noktasının seçiminden kaynaklandığını belirtiyor olmaları, astronomların sadece hipotezlerle uğraştıkları Kardinal Bellarmine'nin veya Kopernik'in konumuna geri dönüş anlamına gelmekten ziyade, Arşimed noktasını yeryüzünden fersah fersah ötelere, ne güneşin ne de yeryüzünün evren sisteminin merkezi olduğu bir noktaya taşıdığımızı gösterir. Bu, artık düşüncemize güneşin bile tahdit koymadığı evrende serbestçe seğirttiğimiz, belli bir özel amaç açısından neresi uygunsa orayı referans noktası olarak aldığımız anlamına gelmektedir. Modern bilimin fiilî başarıları açısından, önceki güneş-merkezli sistemden sabit merkezi bulunmayan bir sisteme doğru gerçekleşen bu değişiklik, şüphesiz yer merkezli bir dünya görüşünden güneş merkezli bir dünya görüşüne doğru gerçekleşen ilk kayma kadar önem taşımaktadır. Kendimizi

sadece şimdi "evrensel" varlıklar olarak; doğası ve özü gereği değil, yaşayan bir canlı olmak bakımından yersel olan ve bu nedenle sadece akıl yürütme sayesinde kurgulayarak [kurgu düzeyinde] değil fiilen de bu koşulun üstesinden gelebilen yaratıklar olarak kurduk. Ancak güneş merkezli alandan merkezsiz bir dünya görüşüne doğru gerçekleşen bu kaymadan otomatik olarak ortaya çıkan -ki, "belirli, tanımlı bir şimdiki vakitte, bütün madde aynı zamanda gerçektir" postulasını[17] reddeden, dolayısıyla neticede zaman ve mekânda kendini ortaya koyan Varlık'ın mutlak bir gerçekliğe sahip olduğunun reddini içinde taşıyan Einstein'ın görecelilik teorisinde kavramsallaştırılmıştır- genel göreceliliğin önceden de, mavinin "gören gözel ilgili" bir [durum] olduğunu, ağırlığın da "[iki nesnenin] birbirlerine göre ivmeleri"nden başka bir şey olmadığını söyleyen 17. yüzyıl teorilerinde yeri vardı ya da [modern görecelilik kuramı] en azından bu teoriler tarafından öncelenmekteydi.[18] Modern göreceliliğin babalık onuru, Einstein'a değil Galile ve Newton'a aittir.

Modern çağın müjdelediği şey, ne Kopernik'i gezegenlerin hareketlerine dünyadan değil de güneşten bakmaya sevkeden astronomların o miadı dolmuş basitlik, uyum ve güzellik arzuları, ne de Ortaçağ skolastizminin rasyonalizmine başkaldıran Rönesansın yeryüzü ile dünyaya duyduğu yeni yeni filizlenen sevgiydi; tersine modern çağın ilk zaferi, bu dünya sevgisini yabancılaşmış dünyaya kurban vermek oldu. O daha ziyade, Kopernik'in, "güneşten gezegenlere bakan güçlü adam"[19]

---

17 Whitehead, *age.*, s. 120

18 Ernst Cassirer, ilk denemelerinden olan *Einstein's Theory of Relativity*'de (Dover Yayınları, 1953), 20. yüzyıl ile 17. yuzyıl bilimi arasındaki bu sürekliliğin altını çizmektedir.

19 J. Bronowski, "Bilim ve İnsani Değerler" başlıklı yazısında metaforun önemli bilimadamlarının kafasında oynadığı büyük role dikkati çekmektedir. (Bakın *Nation*, 29 Aralık, 1956)

imgesinin bir imge ya da jesten daha fazlasını ifade ettiğini ve aslında insanın dünyada bulunmasına rağmen evreni gözünün önüne getirebilmedeki hayranlık verici yeteneğinin ve belki de çok daha hayranlık uyandırıcı olan, insanın kozmik yasalardan yersel eylem için yönlendirici ilkeler olarak yararlanabilme melekesinin bir göstergesiydi. Modern çağda doğa biliminin sağladığı bütün gelişmenin altında yatan yeryüzünün yabancılaşma [görüngüsü] ile karşılaştırıldığında yersel muhitten bu uzaklaşış, yer kürenin bir bütün olarak keşfinde içerilmekteydi ve elkoyma ile servet birikimi gibi ikili bir süreçten doğan yabancılaşmış dünya onun yanında olsa olsa cüz'i bir önem taşımaktaydı.

Her halükârda, yabancılaşan dünya modern toplumun seyrini ve gelişmesini belirlerken, yabancılaşan yeryüzü de modern bilimin alamet-i farikası halini aldı ve öyle de kaldı. Yabancılaşan yeryüzü başlığı altında sadece fizik ve doğa bilimleri değil bütün bilimler içsel muhteviyatları bakımından öylesine radikal bir değişikliğe uğradılar ki, insanın modern çağdan önce bilim diye bir şeyin olup olmadığı kuşkusuna kapılması işten bile değil. Bu durum belki de en açık ifadesini, yeni bilimin en önemli zihinsel aracı olan modern cebirin gelişmesinde bulmaktadır. Modern cebirde matematik "kendini mekânın [uzamın] zincirlerinden kurtarmıştır"[20] -yani adından da anlaşılacağı gibi yersel ölçü ve ölçümlere bağlı olan geometriden. Modern matematik insanı deneyimini yeryüzü ile kayıtlı kılan bağlardan, bilme gücünü sonlunun zincirlerinden kurtarmıştır.

Burada belirleyici olan, modern çağın başlarında insanların, Platon'la birlikte, evrenin matematik doğasına hâlâ inanmakta olmaları veya bir nesil sonra Descartes'le birlikte kesin bilginin sadece aklın biçim ve formülleriyle uğraşıldığı yerde mümkün

---

20 Burtt, *age.*, s. 44

olacağına inanmaları değildir. Belirleyici olan, geometrinin, tamamıyla gayri Platonik bir tarzda cebirsel muameleye tabi kılınışmdadır, ki bu durum yersel duyu verileri ile hareketleri matematik simgelere indirgeme noktasındaki modern ideali yansıtmaktadır. Mekânsal olmayan bu simgesel dil olmadan Newton, astronomi ile fiziği tek bir bilim içinde bir araya getiremez ya da başka bir şekilde ifade edersek, gökyüzündeki semavî cisimlerin hareketleri ile yeryüzündeki yersel cisimlerin hareketlerini aynı denkleme dahil eden bir yerçekimi yasasını formüle edemezdi. Ancak ondan sonradır ki zaten soluk kesici bir gelişme içinde bulunan modern matematik, mecburen evrenin pek de önemli olmayan bir yerinde önemsiz bir zaman diliminde ömür sürmekte olan ölümlülerin; onlara akıllarının alamadığı bir enginliğe sahip gibi görünen evrenin en fazla olumsuzlamalar olarak, dolayısıyla aklın sınır noktası olarak görünmüş olan boyut ve kavramlarını simgeler halinde kavramaktaki şâyan-ı hayret insanî melekesini keşfetmiştir. Ancak bu yeni zihnî aracın doğayı tamamen yeni bir deneysel yoldan ele almanın yolunu açmış olması, -zihnin gözüyle "görülemeyecek" olan kendilikleri [zâtiyetleri] hesaba dahil etme- imkân ve ihtimalinden bile daha önemliydi ve bu bakımdan sonradan tasarlanmasına yardımcı olduğu bütün bilimsel araçlardan daha yeni ve daha önemliydi. İnsan bu yeni özgürlüğü, deneyimini yeryüzüne bağlayan zincirlerden kurtararak kazanmıştı; doğal görüngüleri kendisine verildiği şekilde gözlemlemek yerine, doğayı kendi zihninin koşulları altına yani evrensel, astrofiziksel bir bakış açısından, doğanın dışında bir kozmik bakış noktasından edinilmiş koşulllar altına getirmişti.

Bu nedenden ötürü matematik modern çağın öncü bilimi haline gelmiştir. Bu yükselişin, matematiğin bütün bilimlerin en soylusu olduğuna hükmeden, öncelikle matematiğin ideal biçimler dünyasıyla bir aşinalık kurmadan kimsenin felsefeye burnunu sokmasına izin verilmemesi gerektiğine inanan

Platon'la hiçbir alâkası yoktur. Çünkü matematik (yani geometri) [Platon için] imgelerle (eidola), gölgelerle, bozulabilir maddeyle sonsuz varlığın görünüşlerinin asla inkıtaya uğratılamayacağı, bu görünüşlerin maddî bozulurluktaki insanî duyusallık ile ölümlülükten arındırılmak suretiyle korunup *(sozein ta phainomena)* güvence altına alındıkları [yer olan] ideaların göğüne en uygun girizgâhı oluşturmaktaydı. Ne var ki matematik ile ideal biçimler anlığın ürünleri değillerdi, duyu verilerinin duyu organlarına verilmesi gibi onlar da zihnin gözüne verilmişlerdi; ve cismanî gözün görüşünden saklı olanı algılamaya eğitimli olanlar ile yığının eğitimsiz aklı gerçek varlığı, daha doğrusu kendi gerçek görünüşü içindeki varlığı algılamaktaydı. Modernitenin doğuşuyla birlikte matematik sadece sonsuz olan ve sonsuz şekilde büyüyen, genişleyen evrenin enginliğine uygulanabilir olmak üzere basitçe muhteviyatını genişletmekle kalmamış, [evrenin] görünüşleriyle olan ilgisini de tümüyle kesmiştir. O artık felsefenin, bütün gerçek görünüşü içinde Varlık'ın "bilimi"nin başlangıç noktası değildir, onun yerine insan zihninin yapısının bilimi haline gelmiştir.

Descartes'in analitik geometrisi uzamı ve [cisimlerin uzamda tuttukları yer olarak] kaplamı, [yani] doğa ile dünyanın *res extensa*'sını "her ne kadar karmaşık da olsa ilişkileri daima bir cebir formülü halinde ifade edilebilecek" şekilde ele almaya başladığında, matematik de insanı, insanî zihinsel yapılarla özdeş olan kalıplara indirgeme ve dönüştürme işini tamamına erdirmeyi başardı. Üstelik aynı analitik geometri "buna mukabil sayısal doğruların... uzamsal olarak da tam anlamıyla temsil edilebilmelerinin mümkün olduğunu" gösterdiğinde, tamamlanması için saf matematiğe ait olanlar dışında hiçbir ilke gerektirmeyen bir fizik bilim de inkişaf etmiş oldu ve bu bilimde insan uzayda hareket edebilir, kendini uzaya bırakabilir ve [orada] kendisinden başkasıyla karşılaşmayacağından,

kendisinde bulunan kalıplara indirgenemeyecek hiçbir şeyle yüz yüze gelmeyeceğinden emin olabilirdi.[21] Şimdi görüngüyü yalnızca matematik bir düzene indirgenebildiği ölçüde korumak mümkün olabilirdi. Bu matematik işlem, insanın zihnini, duyusal olarak verilmiş verilerden ortaya çıkan ideal ölçümlere yöneltmek suretiyle gerçek varlığın ortaya çıkartılışına hazırlamaya değil; tersine, yeterli bir mesafeden, karışılmadan bakılan somutun çeşitliliğini ve zenginliğini zihnin kendi kalıp ve simgelerine göre ölçüp biçerek bu verileri, insanın zihinsel ölçütüne indirgemeye hizmet eder. Bunlar artık zihnin gözüne açık kılınmış ideal biçimler değil, zihnin gözünü de en az cismanî göz kadar görüngünün üzerinden çekmenin, bütün görünüşleri [bilen öznenin görünüşlere takındığı] mesafede içkin bulunan zor yoluyla indirgemenin sonuçlarıdır.

Bu uzaklık koşulu altında her şeyler topluluğu salt bir yığına dönüşecek ve ne denli düzensiz, tutarsız ve karışık olursa olsun her yığın da aynı geçerliliğe sahip ve Leibniz'in bir zamanlar dediği gibi bir kâğıt parçası üzerine rastgele serpiştirilmiş birkaç nokta arasında her zaman için bulunabilecek matematiksel bir eğriden daha önemli ve anlamlı olmayan belli kalıp ve kümelere sokulacaktır. Çünkü eğer "çeşitli nesneler içeren bir evren hakkında belli bir tür matematik bağlantı dokusu kurulabileceği gösterilebilirse (...) bu durumda evrenimizin kendini matematik işleme sunuyor olmasının hiçbir büyük felsefî anlamı kalmaz".[22] Bu ne içkin ve içkin olarak güzel bir doğa düzeninin tanıtlamasıdır ne de insan zihnini,

---

21 *Age.*, s. 106.

22 Bertrand Russel, zikreden J.W.N. Sullivan, *age.*, s. 144. Yine Whitehead'in geleneksel bilimsel sınıflama yöntemi ile modern ölçme anlayışı arasında yaptığı ayrıma bakın: Birincisi, ilkesini doğanın ötekiliğinde bulan nesnel gerçeklikleri izler; ikincisi ise [nesnel] niteliklerden bağımsız, tümüyle özneldir ve nesneler yığının verilmiş olmasından fazlasını gerektirmez.

onun algısallık bakımından duyu organlarını geride bırakma yeteneğini ya da hakikatı alımlamak açısından uygun bir organ olduğunu olumlar.

Modern [bir görüngü olan] *bilimin matematiğe indirgenmesi*, Leibniz'in bir kâğıt parçasının üzerine rastlantısal olarak serpiştirilmiş noktaların kaotik bir yapıdan olduğu şeklindeki [aşikârane] bilgiyi ortadan kaldırması gibi, aynı yoldan doğaya insanî duyu organları ile yakın bir mesafeden tanıklık etmek suretiyle tanıtlama getirme [olanağını] yoketti. Ve Arşimed noktasının tembel bir kafanın boş hayallerinden biri olmadığının keşfedilmesinin hem ilk hem de tinsel bakımdan hâlâ varlığını sürdüren bir sonucu olan şüphe, kızgınlık ve umutsuzluk duygusunun, [kâğıt üzerine] bu noktaların nasıl rastgele ve keyfî bir şekilde, hiçbir önsezide bulunmadan serpiştirildiğini kendi gözleriyle görüp de sonradan bu gördüklerinin [aslında] "yönü bir kural tarafından şaşmaz ve tek biçimli olarak tanımlanan geometrik bir hat"tın[23] tekâmülü olduğu gösterilen ve dolayısıyla bütün duyu organları ile bütün yargı gücünün kendisine ihanet ettiğini kabule zorlanan bir insanın duyacağı umarsız bir güceniklik ve kızgınlık halinden hiçbir farkı yoktur.

---

23 Leibniz, *Discours de metaphysique*, No. 6

37

DOĞA BİLİME KARŞI EVREN BİLİM

Kopernik devrimi ile Arşimed noktasının keşfinin gerçek anlamının ortaya çıkması nesiller ve yüzyıllar aldı. Sadece bizler, o da birkaç on yıldır, tamamıyla nesnel doğruluğunu ve pratik *know-how*'ını [yapma-bilgisini] yersel ve "doğal" olandan ayrı kozmik ve evrensel yasalardan alan ve referans noktası yeryüzü dışından alınmak suretiyle edinilen bir bilginin yeryüzü doğasına ve insan elinden çıkma dünyaya uygulandığı bir bilim ve teknoloji tarafından belirlendiği bir dünyada yaşar hale geldik. Yeryüzünün güneşin etrafında döndüğünü, ne güneşin ne de dünyanın evrenin merkezi olmadığını bilen ve insanın yaratılıştaki ayrıcalıklı konumunun yanısıra yurduna da yitirdiği sonucuna bizden önce varanlarla, hâlâ ve muhtemelen de sonsuza dek yeryüzüne bağlı, yersel doğaya sahip bir metabolizmaya bağımlı yaratıklar olan ve kozmik

kökenli ve muhtemelen kozmik boyutlu süreçleri meydana getirmenin yollarını bulmuş bizler arasında derin bir uçurum vardır. Eğer modern çağ ile içinde yaşamak durumunda olduğumuz dünya arasına bir ayrım çizgisi çekilmek istenirse bu hat, bir yanda doğaya evrensel bir noktadan bakan ve bu sayede onun üzerinde kesin bir efendilik tesis eden bir bilim ile öte yanda kozmik süreçleri doğaya, doğanın kendisini de, onunla birlikte insanın doğa üzerindeki efendiliğini de yoketme riskiyle birlikte ithal eden tam anlamıyla "evrensel" bir bilim arasındaki farkta mükemmelen bulunabilir.

Bu noktada aklımıza ilk olarak, insanın, bizleri yeryüzündeki bütün organik yaşamı yokedebilecek ve ihtimal ki günün birinde bizatihi yeryüzünü de ortadan kaldırabilecek aşamaya vardıran yıkıcılığındaki muazzam artış geliyor. Oysa ki bu gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan ve doğada bulunmayan yeni elementler yapabilmemizi; kitle ve enerji ile onların içsel öz yapıları arasındaki ilişkilere dair salt spekülasyonlarda bulunmakla kalmayıp kitleyi bilfiil enerjiye ya da radyasyonu maddeye dönüştürebilmemizi mümkün kılan bu yeni yaratıcı güçle uyuşmak da bundan daha az ürkünç ve daha az zorlu bir uğraş değildir. Bu arada, yeni semavî cisimler olan uydular suretindeki insan-yapımı yıldızlarla, dünyayı çevreleyen uzayı da iskâna açmaya başladık; çok da uzak olmayan bir gelecekte bizden önceki zamanlarda doğanın en büyük, en derin ve en kutsal gizi olarak kabul edilen hayat mucizesini yaratmayı ve yeniden yaratmayı ummaktayız. "Yaratma" kelimesini, bizden önceki bütün çağların münhasıran ilâhi bir eylemin ayrıcalığına yorumladıkları şeyi fiilen yapabilir olduğumuzu göstermek üzere kasten kullanıyorum.

Bu fikir kulağımıza [zındıklık anlamında] küfür gibi geliyor, ve bütün Batılı ve Doğulu geleneksel filozofik ya da teolojiik referans çerçevesinde bu bir küfür olmakla birlikte, yapmakta olduklarımız ile yapmayı arzuladığımız şeylerin gerçekten

de küfürden aşağı kalır yanı yoktur. Ancak, yeryüzünün dışında bulunan o noktaya nasıl ulaşılacağını bilmemekle birlikte Arşimed'in pek güzel anladığı şeyi bizler de anladığımızda, bu fikir küfür olma niteliğini kaybeder. O da şudur; Evrimlerini nasıl açıkladığımız bir yana, yeryüzü, doğa ve insan, işleyişleri ancak [Arşimedyen] konumda bulunan biri tarafından benzer bir noktadan kavranabilecek belli bir dünya dışı, "evrensel" bir güç tarafından var edilmiş olmalıdırlar. Bize nihaî olarak yeryüzünde vuku bulmayan ve durağan madde üzerinde bir rolü olmayan ama cismin varlığa gelişinde belirleyici olan süreçleri yaratmamızı mümkün kılan gücü veren, yeryüzü dışında, evrende tuttuğumuz yerden başkası değildir. Aslında jeofiziğin değil astrofiziğin, "doğa" biliminin değil "evren" bilimin, yeryüzü ile doğanın son gizlerine nüfuz edebilmiş olması tam da şeyin doğası gereğidir. Evrenin bakış açısından yeryüzü, tıpkı bu bakışa göre her ikisi de "kendiyle özdeş temel bir cevherin sadece farklı biçimleri" olan madde ile enerji arasında belirleyici bir ayrımın bulunmaması gibi özel bir halden başka bir şey değildir ve öyle anlaşılabilir.[24]

"Evren" kelimesi daha Galile'yle birlikte ve ama tam olarak Newton'dan itibaren aslında son derece özgül bir anlam kazanmaya başlamıştı; buna göre evren "bizim güneş sistemimizin dışında geçerli" olanı ifade etmekteydi. Felsefî kökenli bir başka kelimenin başına da buna çok benzer bir şey geldi; "zaman"ın, "uzam"ın, "hareket"in ya da "hız"ın başına getirilen "mutlak" kelimesi, her durumda, yeryüzüne ait zaman ya da uzam ya da hareket ya da hızla karşılaştırıldığında evrende ancak "görece" bir zamanı, uzamı, hareketi, ivmeyi ifade eder oldu. Yeryüzünün evrenle irtibatı bütün ölçümler için referans

---

24 Werner Heisenberg'in sunuşunu izlemekteyim, "Elementarteile der Materie" *Vom Atom zum Weltsystem* içinde (1954)

noktası olarak alınmaya başlandığı için yeryüzünde olup biten her şey göreli hale geldi.

İnsanın yerini değiştirmeden kozmik, evrensel bakış açısından bakabilme melekesi, felsefî açıdan onun evren doğumlu olduğunun mümkün olan en açık ifadesi oldu. Sanki artık teolojinin, hayatını burada da geçirse insanın bu dünyadan olmadığını, bunun mümkün bir şey de olmadığını bize söylemesine gerek kalmamıştı; ve bir gün, insanların bir yandan yeryüzü koşullarında yaşamak zorundayken bu arada da [yeryüzü] dışındaki bir noktadan ona bakabilecekleri ve üzerinde eyleyebilecekleri bir zamanın gelebileceğinin ilk işareti olarak filozofların evren karşısında sanki yalnızca kendilerinin altıncı hissi varmışcasına kapıldıkları o asırlık coşkuya tepeden bakabilir hale gelebiliriz. (Sorun sadece şudur -ya da şimdilik öyle görünüyor-: İnsan şeyleri "evrensel", mutlak bir bakış açısından *yapabilirken*, ki filozofların asla tahayyül bile edemedikleri şey buydu, geleneksel felsefenin ölçüt ve ideallerini aynı anda hem gerçekleştirip hem de aşarak evrensel, mutlak terimlerle *düşünme* melekesini yitirdiler. Yer ile gök arasındaki eski dikotominin yerine şimdi, insan ile evren veya insan aklının anlama kapasitesi ile insanın gerçek bir kavrayıştan yoksun bir şekilde keşfedip kullandığı evrensel yasalar arasında yeni bir dikotomimiz var.) Bu belirsiz geleceğin ödülü ve külfeti ne olursa olsun, bir şey kesindir; [bu yeni dikotomi] mevcut dinlerin sözlüğünü ve metaforik içeriğini büyük çapta hatta belki de radikal bir şekilde etkilemiş olmakla birlikte inancın dini olan bilinmeyeni, ne ilga edebilir ne sürebilir ne de hatta değiştirebilir.

Yeni bilimin, Arşimed noktasının biliminin, bütün potansiyelleriyle gelişimi yüzyıllar ve nesiller alırken, hatta dünyayı değiştirmeye başlayışının ve insan yaşamına yeni koşullar getirişinin üzerinden iki yüz yıl geçmiş olmasına rağmen, insan zihninin Galile'nin keşif, yöntem ve varsayı-

mından belli sonuçlar çıkartışı şunun şurası birkaç on yıllık, aşağı yukarı bir nesillik bir hikâyedir. İnsan aklı, insanî dünyanın yüzyıllar içerisinde uğradığı radikal değişikliği, yıllarla veya onyıllarla ölçülebilecek bir zaman dilimi içinde katetti; ve [insan aklının geçirdiği] bu değişiklik, doğal olarak bütün modern cemiyetler arasında en tuhaf olanına, bilimadamları topluluğu ve edebiyatcumhuruna (bütün kanaat değişikliklerinden ve çatışmalardan, devrimsiz ve "artık inançlarını paylaşmadığı insana onuru"nu [da] bağışlamadan[25] sıyrılmış bu yegâne cemiyete) dahil birkaç kişiyle sınırlı kalırken; bu bilimciler topluluğu, salt eğitilmiş ve kontrollü bir tahayyülün gücüyle zamanımızda ancak siyaseten tanıtlanabilir bir gerçeklik halini alan bütün modern insanların kafasındaki radikal değişikliği pek çok bakımdan öncelemişti.[26] Galile ne kadar modern bilimin atasıysa Descartes da en az

---

25 Bronowski, *age.*

26 Bu bakımdan *Royal Society*'nin [Kraliyet Akademisi] kuruluşu ve ilk dönem tarihi son derece açıklayıcıdır. *Royal Society* ilk kurulduğunda üyeleri, Kral kendilerinden görüş sormadığı sürece, özellikle de dinî ve siyasî meselelerde taraf olmamayı kabul etmek durumundaydılar. Dolayısıyla modern bilimsel "nesnellik" idealinin buradan doğduğu gibi bir sonuç çıkartılabilir. Bu da, söz konusu idealin kökeninde bilimsel değil, siyasî olduğu anlamına gelecektir. Üstelik, bilimadamlarının daha işin başında kendilerini bir cemiyet halinde örgütlenmeyi zorunlu görmüş olmaları da dikkat edilmesi gereken bir husustur ve *Royal Society* çatısı altında yapılan işin, cemiyetin dışında yapılan işlerden çok daha büyük bir öneme sahip olduğunun anlaşılması da, onların ne denli haklı olduğunu kanıtlamaktaydı. İster siyasete karışmamaya yeminli olan bilimadamlarının olsun ister siyasetçilerin, bir örgütlenme her zaman için siyasî bir kurumlaşmadır; insanlar burada eylemek ve güç/iktidar kazanmak niyetiyle biraraya gelirler. Amacı ister toplum üzerinde etkide bulunmak, ister üyelerinin toplum içindeki konumlarını teminat altına almak isterse doğayı fethetmek üzere birlikte ve uyum halinde hareket etmek için olsun, hiçbir bilimsel ekip çalışması, saf bilimsel değildir. Whitehead'in de bir zamanlar dediği gibi, aslında "bilim çağının, örgütlenme çağına evrilmiş olması kazaî bir durum değildir. Örgütlü düşünce örgütlü eylemin temelidir"; çünkü düşünce eylemin temeli olduğundan değil, daha ziyade "düşüncenin örgütlenmesi" olarak modern bilim eylem unsurunu düşünmeye dahil ettiği için, diye eklenebilir. (Bakın *The Aims of Education* [Mentor yayınları], s. 106-107.

onun kadar modern felsefenin babasıdır ve 17. yüzyıldan sonra ve esasında modern felsefenin gelişmesinin bir neticesi olarak bilim ile felsefenin eskisinden çok daha radikal bir biçimde yollarını ayırdıkları doğruysa da[27] -Newton, çabalarını "deneysel felsefe" olarak gören ve keşiflerini "astronomların ve filozofların"[28] düşüncelerine sunan neredeyse son kişiydi; Kant da astronom ve doğa bilimci türündeki en son filozoftu-,[29] modern felsefe kökenini ve seyrini önceki herhangi bir felsefeden çok daha belirgin olarak özel bilimsel keşiflere borçludur. Uzun zaman önce ıskartaya çıkartılmış bir bilimsel dünya görüşünün tam bir muadili olan bu felsefenin bugün modası geçmediyse, bunun nedeni, felsefenin otantik olduğu her yerde tıpkı sanat eserleri gibi daimiliğini ve kalıcılığını muhafaza eden bir doğaya sahip olmasıyla değil, bu özgül durumda, doğruları yüzyıllardır sadece birkaç kişiye açık olan bir dünyanın herkes için birer gerçeklik haline gelmiş olmasıyla yakından ilgilidir.

Modern insanın yabancılaşmış dünyasının, son zamanlardaki fenomolojik varoluşçulukla ve mantıksal ya da epistemolojik pozitivizme uzanan Alman idealizmiyle ve materyalizmiyle olduğu kadar, Descartes ve Hobbes'tan İngiliz duyumculuğuna, ampirizmine ve pragmatizmine dek modern felsefenin öznelciliği arasında da varolan neredeyse mükemmel uyuşumu görememek gerçekten de aptallık olur. Ama ideaların özerk gelişimlerinin filozofun aklını eski metafizik sorunlardan geniş bir çeşitlilik arzeden iç gözleme -duyusal veya bilişsel aygıtları,

---

27 Karl Jasper, Kartezyen felsefeye ilişkin usta işi yorumunda, Descartes'in "bilimsel" fikirlerindeki garabet; modern bilimin ruhunu anlamaktan âcizlik; ve teorileri, elde somut kanıt olmadan elestirisiz kabule -Spinoza'yı da şaşıran- mutemayilliği üzerinde durur. (*age.*, özellikle s. 50 sonrası ve s. 93 sonrası).

28 Newton'un *Mathematical Principles of Natural Philosophy* kitabına bakın. Çeviren Motte (1803), II, s. 314.

29 *Allemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, [Genel Doğa Tarihi ve Gök Teorisi] Kant'ın ilk yayınları arasında yer almaktaydı.

bilinci, psikolojik ve mantıksal süreçleri üzerine bir gözleme- yönelttiğine inanmak, ya da dünyamızın ancak felsefenin geleneğe sıkı sıkı yapışmasıyla farklı olabileceğine inanmak da aynı oranda aptallıktır. Daha önce de dendiği gibi, dünyayı değiştiren fikirler değil olaylardır -bir fikir olarak güneş merkezli sistem Pitagorasçı kurgu kadar eski ve tarihimizdeki neo-Platonik gelenekler kadar kalıcıdır, ama dünyayı da insan aklını da hiçbir zaman değiştirememiştir -ve modern çağın belirleyici olayına damgasını vuran, Descartes'den çok Galile olmuştur. Descartes'in kendisi bunun çok iyi farkındaydı ve Galile'nin mahkemesini [öğrenip] sözünden cayışını duyduğunda bir an için bütün kâğıtlarını yakmak istemişti, zira "eğer yeryüzünün hareket ettiği doğru değilse felsefemin bütün dayanakları da yanlış demek"ti.[30] Ancak Descartes ile filozoflar olmuş olanı uzlaşmaz düşünce katına yükselttikleri için olayın yarattığı müthiş sarsıntıyı da benzersiz bir kesinlikle ortaya koymuş, belgelemiş oldular; onlar, en azından kısmen, zamanımızda kendi işlerine bakmaya, kendi araştırmalarının peşine düşmeye başlayıncaya kadar bilimcileri son derece meşgul etmiş olan insanın yeni bakış açısında içkin olarak bulunan karmaşaları önceden görmüşlerdi. O zamandan beridir modern felsefenin ta başından esas olarak kötümser olan halet-i ruhiyesi ile yakın zamana kadar kaygısız bir iyimserlik sergileyen modern bilimin ruh hali arasındaki bu tuhaf uyuşmazlık bir köprü ile birleştirilmiş oldu. Öyle görünüyor ki her ikisinden de geriye pek az bir sevinç kalmış.

30 Descartes'in, Mersenne'e, Kasım 1633 tarihli mektubuna bakın.

38

KARTEZYEN ŞÜPHENİN DOĞUŞU

Modern felsefe Descartes'in *de omnibus dubitandum est*'iyle, ama ne düşüncenin yanılsamalarına ve duyuların yanılgılarına karşı korunmak üzere insan aklında içkin olarak bulunan bir denetim şeklinde, ne insanların ve zamanın ahlâkına ve önyargılarına karşı şüphecilik olarak, hatta ne de bilimsel araştırma ve felsefî spekülasyonda eleştirel bir yöntem olarak değil, kuşkuyla başladı. Kartezyen şüphenin menzili alan olarak çok daha geniş ve niyet olarak da somut içeriklerce belirlenmiş olmak bakımından son derece fundamental niteliklidir. Modern felsefe ve düşüncede şüphe, olduğu gibi olan her şeye dair merak duymak anlamındaki Yunanca *thaumazein*'in yüzyıllarca oynamış olduğu role çok benzer bir konum işgal etmektedir. Kendisinden sonra apaçık bir doğru olarak kabul edilen, bütün düşünceyi harekete geçiren

sessiz bir motor, bütün düşünmenin etrafında dönendiği gözle görülmez bir eksen haline gelen bu modern şüphe edişi ilk kavramsallaştıran Descartes oldu. Nasıl ki Platon ile Aristo'dan modern çağa dek kavramsal felsefe, en büyük ve en sahici temsilcilerinde merakın belirlenimleri şeklinde tezahür etmişse Descartes'den sonraki modern felsefe de şüphe edişin ifadelerinden ve dallanıp budaklanmasından oluşmuştur.

Radikal ve evrensel özelliğiyle Kartezyen şüphe çıkış olarak yeni bir gerçekliğe, yüzyıllardır küçük ve siyasî bakımdan önemsiz bilimciler ve öğrenimlilerden oluşma bir muhitle sınırlı kalmış olması gerçeğinden daha az gerçek olmayan bir gerçekliğe yanıt olmuştur. Filozoflar şu ikisini aynı anda anladılar: Galile'nin keşifleri salt duyuların tanıklığına bir meydan okuyuş anlamına gelmiyordu ve akıl da artık, Aristarkus ile Koernikus'da olduğu gibi, "duyulara tecavüzde bulunan o akıl değildi"; aslında insanlar böyle bir durumda sadece melekeleri arasında bir tercihte bulunmak ve doğuştan aklı, "kolay kanan bir metres"[31] haline getirmek zorunda kalmış olmalıydılar. Fizikî dünya görüşünü fiilen değiştiren akıl değil, insan yapısı bir alet olan teleskop oldu; yeni bilgiye giden yolu açan, tefekkür, gözlem ve spekülasyon değil, *homo faber*'in, "yapma"nın ve imalâtın işe karışması oldu. Başka bir deyişle insan, bedeninin ve aklının gözüyle gördüğü şeyin doğruluğuna iman ederse hakikatin ve doğrunun kendini duyulara ve akla açık edeceğine güvenmekle yanılmıştı. Duyusal ve rasyonel hakkat arasındaki eski karşıtlık, hakikati sunmada duyuların talî, aklın ise aziz olmadığının, oldukları

---

31 Galile Kopernik'e ve Aristarkus'a olan hayranlığını şu kelimelerle dile getirir: "[Kopernik ile Aristarkus'un] akıl [anlayışları] böylelikle onu kendi kolay kanarlıklarının metresi yapacak olmalarına rağmen kendi duyu organlarına tecavüzde bulunabilmekteydi" (*Dialogues concerning the Two Great Systems of the World*, çeviren Salusbury [1661], s. 301).

gibi görünmediklerinin, gerçek bilgiye ulaşma umudunun yalnızca [onları] görünüşlerinden temizlemek üzere görünümlere müdahale etmekle ayakta kalabileceğine ilişkin bu meydan okuyuş, bu keskin ima karşısında sararıp soldu.

Akıl ile akla inancın, birer yanılsamadan ibaret olabilecek tekil duyu algılarına değilse de insanı çevresindeki gerçekliğe uyduranın bir bütün olarak -altıncı ve en yüksek duyu olan sağduyunun, bir araya getirdiği ve işleyiş ilkesini verdiği- duyu organları olduğu varsayımına ne denli sorgusuz sualsiz bağımlı olduğu ancak şimdi ortaya çıkmıştı. Şayet insan gözü sahibine, güneşin yeryüzünün etrafında döndüğüne nesiller boyu inandıracak kadar ihanet edebilmişse bu durumda "aklın gözü" teşbihinin ayakta kalabilmesi de mümkün olamazdı; bu teşbih, zımnen ve hatta duyularla bir karşıtlık içinde kullanıldığı zaman bile bir uzuv olarak gözün görüşüne olan nihaî bir güvene dayanmaktaydı. Eğer Varlık ile Görünüş yollarını ebediyen ayırdılarsa ve bu -Marx'ın da bir zamanlar dediği gibi- bütün modern bilimin temel varsayımıysa, o zaman geriye inanılacak bir şey kalmamaktadır; her şeyden şüphe edilmesi gerekir. Sanki Demkritos'un kehaneti tutmuş gibiydi; aklın duyular üzerindeki zaferi sadece aklın bozguna uğramasıyla sona erebilirdi. Bu kehanette eksik olan yan, akıl üzerinde de duyular üzerinde de, zaferi bir aletten okunanların elde etmiş olmasıydı.[31a]

Kartezyen şüpenin başlıca vasfı, ister düşünce ister deney konusu olsun, hiçbir şeyin elinden kurtulamayacağı kadar evrensel olmasıydı. Belki de hiç kimse onun gerçek boyutlarını, -düşünürken akıldan değil, ama şüpheden- inanca atlayan, böylelikle de şüpheyi tam da modern dinin yüreğine taşıyan

---

31a Demokritos, "gerçekte ne beyaz ile siyah ne de acı ile tatlı vardır" dedikten sonra ekler; "Zavallı akıl, hem savlarını duyulardan sağlarsın, hem de onları altetmek istersen: Zaferin yenilgindir" (Diels, *Fragmente derr Vorsokratiker* [4. baskı, 1922], fragman B125).

Kierkegaard'dan daha dürüstçe ortaya koymamıştır.[32] [Şüphenin] evrenselliği duyuların tanıklığından aklın tanıklığına, oradan inancın tanıklığına yayılır; çünkü bu şüphe varlığını, nihaî düzeyde kendiliğinden açık ve seçik olanın kaybında bulur, halbuki bütün düşünce her zaman -sadece düşünür için değil herkes için- kendinde ve kendiliğinden apaçık olan şeyden başlar. Kartezyen şüphe basitçe insan anlığının her hakikate açık olmayabileceği ya da gözün her şeyi görmeye yeterli olmayabileceği şüphesine değil, görülür olmanın gerçekliğin yeterli bir kanıtını oluşturmasına olduğu kadar insan anlığının kavrayış gücünün de hakikatin tanıtını sunduğuna ilişkin bir şüpheye dayanır. Bu şüphe "hakikat" denen şeyin varlığından şüphe duyar ve buradan hareketle ister duyu algısına isterse akla ya da ilâhi vahiye olan inanca dayansın geleneksel hakikat kavramının şu iki yanlı varsayıma dayandığını keşfeder: Gerçek olan [kendini] kendiliğinden [olduğu gibi] gösterecektir ve insanî melekeler de onu almaya uygundur.[33] Hakikatin kendini

---

32 Kierkegaard'ın ilk el yazmalarından olan ve belki de Kartezyen şüphenin en derinlikli yorumunun yeraldığı *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est*'e bakın. Burada Descartes'i Hegel'den öğrendiğine ve felsefî çalışmalarına Descartes üzerinde başlamadığına hayıflanışını, tinsel bir otobiyografi şeklinde anlatır. *Seçme Eserler*'in Danca baskısında (Kopenhagen, 1909), cilt IV, bu küçük denemenin Almanca bir çevirisi bulunmaktadır (Darmstadt, 1948).

33 Pascal, geleneksel hakikat kavramında, duyulara duyulan güven ile akla duyulan güven arasında yakın bir ilişki bulunduğunu kabul etmekteydi. Ona göre "Bu iki hakikat ilkesi, akıl ve duyulara güven, her biri içtenlikten yoksun da olsalar, karşılıklı olarak birbirlerini yanıltırlar. Duyulara güven aklı sahte görüntülerle kandırır; bu aldatıştaki hileyi duyular bizzat akıldan alırlar, akıl intikam alır. Ruhun tutkuları duyuları altüst eder ve yanlış kanaatlere yolaçar. Yalan söylerler ve yanılırlar". (Pensées). Pascal'ın ünlü bahsi şudur; Aklî ve duyusal hakikat ile ilâhi vahyin hakikati arasında karşılıklı bir ilişkinin bulunduğuna dair yeterince kanıt bulunmadığına olan inançla karşılaştırıldığında, Hıristiyanlığın ahiret öğretisine inanmak daha az risk taşır. Descartes için olduğu gibi Pascal için de Tanrı *un Dieu caché*'dir (*age.*, No 366, s. 923); Tanrı kendini göstermez, varlığı ve hatta iyilik vasfı, insan hayatının salt bir hayalden ibaret olmadığının (Kartezyen kâbus Pascal'da da vardır, *age.*, No 380, s. 928) ve insanî bilginin de ilahî bir kandırmaca olmadığının farazî teminatıdır.

dolaysızca açık ettiği [düşüncesi], pagan ve Yahudi Antikitesinin, Hıristiyan ve laik felsefenin ortak akidesini oluşturmaktaydı. Yeni, modern felsefenin Antikite'yi coşkuyla yeniden keşfedip canlandıran Rönesans'tan tövbe ederek geleneğe hiddetle -aslında nefrete yakın bir şiddetle- sırtını çevirmesinin nedeni budur.

Descartes'in şüphesindeki keskinliğin hakkı, yeni keşiflerin dünyaya ve evrene beslenen insanî itimada, varlık ile görünüş arasında ortaya çıkan keskin ayrılığın sebep olduğundan çok daha feci bir darbe indirdiği anlaşıldığında teslim edilebilir ancak. Zira burada bu iki şey arasındaki münasebet, görünüşlerin sanki sonsuza dek insanın dikkatinden kaçan gerçek bir varlığı gizliyor ve örtüyor gibi göründüğü geleneksel septisizmdeki gibi statik değildir artık. Tersine bu Varlık son derece faal ve enerjiktir: Görünüşler yanıltıcı da olsa, yarattıkları kendi görünüşleridir. İnsanın duyu organlarının algıladığı ne varsa hepsi görülmeyen, gizli güçlerce meydana getiriliyor ve bu güçler belli marifetli aletler sayesinde keşfedilmekten ziyade -bir hayvanın kendi iradesi ve niyeti hilâfına tuzağa düşmesi ya da bir hırsızın yakalanmasında olduğu gibi- eylem halinde yakalanıyorlarsa, buradan bu son derece faal Varlık'm şöyle bir doğadan olduğu ortaya çıkar: Dışavurumları birer yanılsama, görünüşlerinden çıkartılan sonuçlar da hayalî olmak zorundadır.

Kartezyen felsefe tarafından derinlemesine nüfuz edilmiş olduğu için değil, modern dünya görüşünün gerçek kapsamı bir kere idrak olunduğunda ortaya çıkmaları neredeyse kaçınılmaz olduğu için, bir anlamda bütün bir modern çağın kâbusları halini almış bulunan iki karabasan Descartes'in felsefesenin yakasını bırakmaz. Bu kâbuslar son derece basit ve bildik şeylerdir. Birinde, gerçeklik, insanî yaşamın olduğu kadar dünyanın da gerçekliği şüphelidir; ne duyulara, ne akla ne de sağduyuya itimad edilebilecekse şayet, gerçek diye kabul ettiğimiz her şey de düpedüz birer rüya olacaktır. Diğeri de yeni keşiflerde ve insanın duyularına ve aklına güvenmenin

olanaksız hale gelmesinde ifadesini bulan genel insanî durumla ilgilidir; bu koşullar altında insana inatçı ve kindar bir şekilde ihanet ederek onu dalâlete sürükleyenin evrenin hâkimi olan tanrıdan ziyade şerir bir ruh, *Dieu trompeur* olması çok daha mümkün görünmektedir. Bu şerir ruhun zalimliğinin telâfisi, kendinde bir hakikat anlayışı taşıyan ama bunu hiçbir zaman hiçbir hakikate ulaşamayacak ve asla hiçbir şeyden emin olamayacak başka [insanî] melekelere tevdi eden bir Yaradan yaratmaktan ibaret olacaktır.

Aslında bu son nokta, kesinlik [emin olma] meselesi, modern ahlâkın bütün gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır. Elbette modern çağda yitirilen şey doğruluk veya gerçeklik ya da inançla ilgili melekeler ya da bu melekelerin kaçınılmaz olarak beraberinde bulundurdukları duyular ile aklın tanıklığının kabulü değil, bu melekelerin beraberinde taşıdığı kesinlik duygusu oldu. Dinde de dolaysızca yitirilen şey kurtuluşa ya da öte-dünyaya olan inanç değil *certitudo salutis* [kurtuluştan emin olmak duygusu] idi -Katolik Kilisesi'nin çöküşüyle, otoritesine meydan okunmadığı her yerde modernitenin [sarsıcı] etkileri ile müminlerin arasında duran geleneğe bağlı bu son kurumun da yerle yeksân olduğu bütün Proteston ülkelerde durum buydu. Nasıl ki [inançla ilgili] kesinlik [duygusunun] yitirilişinin dolaysız sonucu, sanki [yaşam] uzun bir sigaya çekilme dönemiymişcesine,[34] bu dünyada iyi olmaya dönük yeni bir gayretkeşliğin doğması olmuşsa, hakikatle ilgili kesinlik

---

34 Ayrıntıdaki bugüne dek tashih edilmiş olan bazı hatalara rağmen, bütün derinliğince ve önemine denk gelen bir ilgiyle modern çağ sorusunu ortaya atan ve aynı zamanda da iş ve emek/çalışmanın takdir edilişinde yaşanan tersyüz oluşu basitçe bir iman kaybının değil ama kurtuluştan emin olma *[certitudo salutis]* hissinin kaybedilmesinin neden olduğunun farkında olan belki de tek kişi, tarihçidir. Bizim bağlamımızda, bu konuda emin olmanın, modern çağın ortaya çıkmasıyla birlikte yitirilmiş yığınla kesinlikten yalnızca biri olduğu ortaya çıkmaktadır.

[duygusunun] kaybı da -sanki insan ancak bütün yalanlarına rağmen kalımlılığını sürdürecek kesin bir nesnel hakikatin varlığından emin olduğu müddetçe yalancı olabilirmiş gibi- doğruculuk [hakikat isteği] yönünde daha önce hiç görülmemiş, tamamen yeni bir gayretkeşliğe yol açtı.[35] Modern çağın ilk yüzyılında ahlâki ölçütlerde ortaya çıkan radikal değişiklik, ilhamını, çağın en önemli topluluğunu oluşturan yeni bilimcilerin ihtiyaç ve ideallerinden almıştı; başlıca modern değerler -başarı, çalışmak ve doğruculuk- aynı zamanda modern bilimin de en büyük değerlerini oluşturmaktaydı.[36]

Eğitimli topluluklar ve Kraliyet Akademileri, bilimcilerin, deney ve araçlar eliyle doğayı kapana düşürüp sırlarını dökmeye mecbur edecek usulleri ve yolları bulmak üzere örgütlendikleri, ahlâken nüfuz sahibi merkezler durumuna geldiler. Tek bir insanın aklıyla değil ancak insanlığın en iyi akıllarının kollektif mesaisiyle halli mümkün olabilecek bu devasa görev, yargının [yargı gücünün] yeni kıstaslarını ve davranış kurallarını saptadı. Eskiden, Yunanlılardan beridir hakikatin, bütün çıplaklığıyla önünde açılan gerçeklikle ilgilenen ve onu alımlayan seyredenin mütefekkir bakışı anlamına gelen "teori"deki yerini başarı melekesi aldı ve teorinin sınanması -işleyip işlemediği- "pratik" bir mesele haline geldi. Teori hipotez, ve hipotezin başarısı da hakikat demek oldu. Ne var ki bu her şeyden önemli başarı ölçütü, belli bilimsel keşiflere eşlik etmesi de etmemesi de mümkün olan teknik gelişmelere ya da pratik mülâhazalara bağlı değildir. Başarı kıstası, uygulanabilir olma vasfından ta-

---

35 Zerdüştcülük dışında büyük dinlerin hiçbiri yalanı bu biçimiyle ölümlülerin günahları arasına dahil etmemiştir. "Yalan söylemeyeceksin" olsa olsa sadece bir emirdir ("komşuna karşı yalan yere şahitlik etmeyeceksin"in elbette emir olmak bakımından farklı bir doğası vardır), ama pürüten ahlâktan önce de sanki kimse yalanı ciddi suçlardan mutalâ etmiş gibi görünmemektedir.

36 Bu, Bronowski'nin yukarda zikredilen yazısının ana temasıdır.

mamen ayrı olarak modern bilimin tam da özünde ve ilerleyişinde içkin olarak bulunmaktadır. Başarı burada, burjuva toplumu içinde düşürüldüğü şu kof put konumundan tümüyle uzak, insanî marifetin boğucu düzensizlikler karşısındaki gerçek zaferini ifade etmekteydi ve bilimlerdeki yeri o zamandan beridir öyle olmuştur.

Kartezyen evrensel şüphenin çözümü ya da bu şüphenin içiçe geçmiş o iki kâbustan -her şey bir rüyadır ve gerçek yoktur ile dünyayı yöneten ve insanı maskara eden Tanrı değil şer ruhtur- kurtulması, yöntem ve içerik bakımından hakikatten [hakikatin varlığından] doğruculuğa ve gerçeklikten [gerçekliğin varlığından] inanılabilirliğe dönüşle aynıydı. Descartes'in "aklımız şeylerin ya da hakikatin ölçüsü olmasa da, olumladığımız ya da inkâr ettiğimiz şeylerin ölçüsü olmalıdır"[37] [savı] yankısını bilimcilerin apaçık bir belirtikleştirme olmadan genel şekilde keşfetmiş oldukları şeyde bulmuştur; hakikat [diye bir şey] olmasa da insan doğrucu olabilir ve güvenilir bir kesinlik olmasa da insan inanılır olabilir. Şayet kurtuluş diye bir şey varsa bizzat insanın kendisinde olmalıdır ve şüphe edişin yolaçtığı soruların bir çözümü varsa, bu çözüm de şüpheden gelmelidir. Eğer herşeyden şüphe edilebiliyorsa o zaman en azından şüphe ediş kesindir ve gerçektir. Duyulara ve akla verildiği şekliyle gerçeklik ve hakikat durumu ne olursa olsun "kimsenin şüphe ettiğinden kuşku duyması mümkün değildir ve şüphe etse de etmese de belirsizlik [gerçeklikten emin olamama hali] sürer".[38] Ünlü *cogito ergo sum* ("düşü-

---

37 Descartes'den Henry More'a bir mektuptan; zikreden Koyre, *age.*, s. 117.

38 Descartes'in, teknik formalitelerden uzak, temel içgörülerini serimlediği *La recherche de la verité par la lumiere naturelle* adlı diyalogunda şüphenin işgal ettiği merkezi konum, diğer bütün çalışmalardan çok daha barizdir: Aklınız sayesinde duyularınızla bildiğiniz, tanıdığınız her şeyden kuşku duyabilirsiniz: ancak kuşkunuzdan kuşku duyabilir misiniz ve kuşku duyup duymadığınıza kayıtsız kalabilir misiniz? Kuşku duyan siz varsınız ve eğer bu doğruysa daha fazla kuşku duyabilirsiniz.

nüyorum öyleyse varım") deyişi Descartes için, herhangi bir düşüncenin düşünce olma sıfatıyla özsel kesinliğinden doğmuş değil -öyle olsaydı düşünce insan için yeni bir değer ve anlam kazanabilirdi-, ama sadece *dubito ergo sum*'un [şüphe ediyorum öyleyse varım] yalın bir genelleştirimiydi.[39] Başka bir deyişle herhangi bir şeyden şüphe ederken, kendi bilincimde şüphe işleminin farkında olmakla sahip olduğum saf mantıkî kesinlikten Descartes, bizzat insanın aklında süregelen bu işlemlerin kendilerine ait kesinklikleri olduğu, içe bakışta sorgulama nesnesi haline gelebilecekleri sonucuna varmıştı.

39 Kuşku duyuyorum, öyleyse varım, düşünüyorum öyleyse varım'la aynı şeydir. Aslında Descartes'de düşünce salt türevsel bir karakterdedir: "Kuşku duyduğumdan kuşku duyamayacaksam, bu doğruysa, düşündüğüm de doğrudur; dolayısıyla kuşku duymak düşünmenin bir başka biçimi değil midir?" Bu felsefenin sürükleyici fikri asla "varolmadan düşünemem" değil ama ... "varolmadan kuşku duyamayız ve bu, elde edilebilecek ilk kesin bilgidir." Elbette bu savın kendi yeni değildir. Örneğin Augustine'nin *De libero arbitrio*'sunda (bölüm 3) harfiyen bulmak mümkündür, ama Augustine'de böyle bir kapsam yoktur; sadece bir *Dieu trompeur* olasılığından emin olmak [anlamına gelir] ve felsefî bir sistem temelinden yoksundur.

39

İÇE BAKIŞ VE SAĞDUYUNUN YİTİRİLMESİ

Esasında insan zihninin, ruhunun ya da bedeninin bir durumunun üzerine düşünmesi [reflection] değil bilincin, kendi içeriğine duyduğu saf bilişsel bir ilgi (ve bu, *cogito*'nun daima *cogito me cogitare* anlamına geldiği Kartezyen *cogitatio*'nun özüdür) olan içe bakışın; burada aklın kendini üretmesi dışında hiçbir şey sözkonusu olmadığı, ürünü üretenin haricinde [süreci] akamete uğratan bulunmadığı, insan burada kendinden başka hiçbir şeyle ve kimseyle yüzyüze gelmediği için, kesinlik sağlaması gerekir. Doğa ve fizik bilimlerin, insanın kendisi dışında bir şeyi karşısına alma, onu bilme ve kavrama melekesinden şüphe duymaya başlamasından çok önceleri modern felsefe içe bakışta insanın sadece kendiyle ilgilenmekte olduğuna kaniydi. Descartes, kendi yeni içe bakış yönteminin yarattığı kesinliğin, "var-ım"ın kesinliği olduğuna inan-

maktaydı.[40] Başka bir deyişle insan kendi kesinliğini, varlığının kesinliğini kendi içinde taşımaktadır; her ne kadar duyulara ve akıla verilmiş olan dünyasal bir gerçeklikten emin olması mümkün olamasa bile, bilincin saf işleyişi, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde algılamanın ve akıl yürütmenin gerçekliğini, yani zihinde süregelmekte olan işlemlerin gerçekliğini olumlar. Bunların bedende süregelen ve farkına varıldıklarında aynı zamanda kişiyi bedenin çalıştığına ve gerçek olduğuna inandıran biyolojik süreçlerden farkları yoktur. Hatta bir rüya ile rüya göreni varsaydıklarından ötürü rüyaların da gerçek olmaları ölçüsünde, bilincin dünyası yeterince gerçektir. Sorun sadece şuradadır: Nasıl ki bedensel işlemlerin farkına varmakla, kişinin kendisininki de dahil herhangi bir bedenin fiili biçimine müdahalesi mümkün değilse; duyumların duyumlandığı, hatta duyumlanan nesnenin duyumlama [sürecinin] bir parçası haline geldiği duyumlamaların saf bilincinden, nesnenin biçimi, şekli, rengi ve kümelenişiyle ilgili bir gerçekliğe ulaşmak imkânsızdır. Rüyadaki ağacın, rüya devam ettiği müddetçe rüya gören için yeterince gerçek olması gibi, gözle görülen ağaç da görme duyumu için yeterince "gerçek" olabilir, ama her ikisi de gerçek bir ağaç haline gelemezler.

Descartes ile Leibniz'in Tanrının varlığını değil ama dünyayı şerir bir ruhun yönetmediğini ve insan ile ötekinin [doğanın] bu ruhun oyuncağı olmadığını, insan da dahil bu dünyanın bütün mümkün dünyaların en iyisi olduğunu göstermenin bir yolu olarak Tanrının iyiliğini kanıtlama ihtiyacı duymalarının nedeni bu karmaşıklıklardır. Leibniz'den bu yana teodise* olarak bilinen bu münhasıran modern haklılaştırmada

---

40 *Cogito ergo sum*, Nietzsche'nin de işaret ettiği mantıkî bir hata taşır. Şöyle okunması gerekir: *Cogito, ergo cogitationes sunt* ve o nedenle *cogito*'da ifade edilen zihni farkındalık ben'in değil sadece bilincin varolduğunu gösterir, ki bu bizi burada ilgilendirmeyen ayrı bir mevzudur (Bakın Nietzsche, *Wille zur Macht*, No. 484).

(*) Tanrının iyiliği ve adaleti ile dünyadaki kötülük ve acıyı bağdaştırarak Tanrıyı

şüphe en yüksek varlığın mevcudiyetini konu etmez (tersine O var kabul edilir) ama *İncil* geleneğinde verildiği şekliyle Tanrı kelâmı [vahiy], insan ile dünya hakkında [Tanrının] ne niyet beslediği ya da daha ziyade insan ile dünya arasındaki ilişkinin uygunluğu konu edilir. Bu iki konuda *İncil*'in ya da doğanın ilahî vahyi içlerinde barındırdıklarından şüphe duyulması tabiidir, zira görülmüştür ki vahiy ne gerçekliğin duyulara ne hakikatin akla açık edildiğinin güvencesidir. Ancak Tanrının iyi olma vasfından, *Dieu trompeur* anlayışından şüphe duyulmaya başlanması tam da yeni dünya görüşünde içkin olan yanılsama deneyiminden kaynaklanmıştır. Gezegen sistemimizin güneş merkezli doğası hakkında hiçbir bilgi,her gün güneşin önceden tayin edilmiş bir güzergâhtan doğduğuna, dünya etrafında döndüğüne ve battığına ilişkin gözle görülür gerçeği değiştiremediği için, içtenliğini ve samimiyetini iflah olmaz tekerrüründe bulan bir yanılsamadır bu. Teleskop icat edilmeseydi insanın sonsuza dek bir aldanış içinde olacakmış gibi göründüğü şimdi, yalnızca şimdi, Tanrının halleri gerçekten tamamıyla sual olunmaz bir duruma geldi; insanın evren hakkında bilgisi ve görgüsü arttıkça, evrenin yaratılmasındaki niyete ve amaca dair anlayışı da azalmakta. O nedenle Tanrı'nın teodiselerdeki "iyilik" sıfatı kesinlikle bir *deus ex machina*-vasfıdır; [Tanrının] sual olunmaz iyilik sıfatı, Leibniz'de insan ile dünya arasında önceden tespit olunmuş uyumu koruduğu gibi, Descartes'in felsefesinde de nihaî olarak gerçekliği (zihin ile kaplamının, *res cogitans* ile *res extensa*'nın birlikte varoluşunu) güvenceleyen yegâne şeydir.[41]

---

doğrulamayı amaçlayan çalışma.

41 Evrensel şüphenin yegâne çözümü olarak Tanrı nın, bir *deus ex machina* olma vasfı özellikle Descartes'in *Meditations*'unda açıktır. Üçüncü meditasyonda şöyle der: Eğer Tanrı varsa, incelemeliyim. Eğer bir Tanrı'nın olmuş olduğunu bulursam, onun yanılsama olup olmadığını incelemeliyim; çünkü bir iki hakikatin bilgisinin yokluğunda, hiçbir şeyden emin olamayacağımı düşünüyorum.

Kartezyen içe bakışın marifeti ve dolayısıyla bu felsefenin modern çağın tinsel ve entellektüel gelişimi açısından bu denli önemli hale gelişinin nedeni, öncelikle hakikatin yokluğu kâbusunu, bütün dünyasal nesneleri bilinç ile bilinç işlemlerinin akışı içine almanın bir aracı olarak kullanmasında yatmaktadır. İçe bakış yoluyla bilinçte bulunan "gözle görülen ağaç", artık görmeye ve dokunmaya sunulmuş bir ağaç, kendine ait devredilmez, bir biçime sahip, ayniyle vaki kendinde bir varlık değildir. Sadece hatırlanan veya tümüyle hayal mahsûlü bir şeyle aynı düzeyde bir bilinç nesnesi haline getirilmekle ağaç bizzat bu işlemin, yani sadece sürekli hareket halinde bir akış olarak bilinen bu bilincin bir kısmı ve parçası haline gelir. Zihinlerimizi nesnel gerçekliğin öznel zihin durumlarına ya da daha ziyade öznel zihnî süreçlere dönüştürülmesine belki de en hazır hale getiren şey maddenin nihaî olarak enerjiye, nesnelerin atomik oluşumların çevrimine dönüştürülmesi oldu. Evrensel şüpheye karşı kesinliği sağlamanın ikinci ve modern çağın ilk evreleri açısından belki de en büyük önemi haiz Kartezyen yöntemi bütün açıklığıyla yeni fizik biliminden çıkartılan şu en bariz sonuca tekabül etmekteydi: Hakikatin, verilmiş ve açık edilmiş bir şey olarak bilinmesi mümkün değilse de insan en azından kendi yaptığı şeyi bilebilir. Aslında bu, modern çağın en genel ve en yaygın kabul gören tutumu olmuştur ve üçyüz yıldan fazla bir zamandır nesilleri birbiri peşisıra her geçen an biraz daha hızlanan keşif ve gelişmelere ayak uydurmaya zorlayan, altında yatan şüpheden ziyade bu kanaattir.

Kartezyen akıl tamamen "zihin yalnızca kendi ürettiği ve belli bir anlamda içinde muhafaza ettiği şeyi bilebilir, zımnî varsayımı"na dayanmaktadır.[42] O nedenle bu aklın en yüksek

---

42 A.N. Whitehead, *The Concept of Nature* (Ann Arbor yayınları), s. 32

idealinin matematik bilgi, yani modern çağın ondan anladığı anlamda zihnin dışından verilen ideal biçimlerin bilgisi değil, bu özgül durumda duyu organlarının kendi dışındaki nesnelerce uyarılmasına -ya da daha ziyade taciz edilmeye- bile ihtiyaç duyulmadan zihnin ürettiği biçimlerin bilgisi olması gerekir. Bu teori Whitehead'in dediği gibi kesinlikle "sağ duyunun geri çekilmesinin sonucu"dur.[43] Zira bir zamanlar, tıpkı görmenin insanı görülür dünyaya uydurması gibi, en özel duyumlarıyla diğer bütün duyuların müşterek dünyaya onun aracılığıyla uyduruldukları [bir şey olan] sağduyu şimdi dünyayla hiçbir ilişkisi olmayan içsel bir meleke haline gelmişti. Şimdi insanların müştereken sahip oldukları şey dünya değil kendi zihin yapılarıydı. Ama buna müştereken sahip olunması mümkün değildir; insanlar olsa olsa her biri kendininki olmak üzere aynı akıl yürütme melekesine sahip olabilirler.[44] Hepimizin de önümüze konan "iki artı iki" problemine aynı "dört" cevabını vermemiz bu yüzden tam da sağduyunun akıl yürütüşüne bir misaldir.

Descartes'deki aklın Hobbes'daki akıldan aşağı kalır yanı yoktur; akıl, "sonuçların hesaplanması": çıkarımda bulunma, sonuç çıkarma melekesi, yani herhangi bir anda insanın kendi içinde harekete geçireceği bir süreç haline gelir. Bu insanın zihni -matematik alanında kalmaya devam edersek- "iki kere iki = dört"ü, iki tarafı da apaçık denklik arzeden bir denklem olarak görmez, onu bir sürecin ifadesi olarak şöyle anlar: "İki kere iki", üzerine daha eklemelerde bulunarak neticede

---

43 *Age.*, s. 43. Descartes'de sağduyu noksanlığına dair ilk yorum ve eleştiri Vico'dan gelmiştir (bakın *De nostri temporis studiorum ratione*, bölüm 3).

44 Sağduyunun bir iç duyum haline tahvili bütün modern çağa özgü bir durumdur; Almancada bu dönüşüm eski Almanca *Gemeinsinn* [ortak duyu] ile yakın zamanlarda onun yerini alan *gesunder Menschenverstand* [aklıselim] arasındaki farklılıkla gösterilmektedir.

sonsuza kadar uzayıp gidecek bir işlemin yapılabilmesi bakımından 4 *eder.* Modern çağ bu melekeye sağduyunun akıl yürütmesi adını verip akıl bütün gerçeklikten koparıldığında ve yalnızca kendisini "duyumladığında" ortaya çıkan, aklın kendi kendiyle oynadığı bir oyundur bu. İki insanın zihin yapıları arasında, bedenî durumları arasındaki farktan daha fazla bir farklılık bulunmadığı varsayıldığından, bu oyunun sonuçları mecburen "doğru"dur. Enikonu bütün farklılık, tıpkı beygirgücü gibi sınanıp ölçülebilecek olan, zihnî güçler arası bir farklılıktır. Bu noktada insanın *animal laborans* olan eski tanımı müthiş bir kesinlik kazanır; bir insanın beş hayvanî duyu organını bütün insanlar için müşterek olan bir dünyaya uyduran [altıncı/sağ] duyudan yoksun edilen insanoğlunun aslında, akıl yürütebilen, "sonuçları hesaplayabilen" hayvanlardan hiçbir farkı kalmamaktadır.

Arşimed noktasının keşfinde içkin olarak bulunan karmaşa, yeryüzü dışındaki bu noktanın, sahip olduğu evrensel dünya görüşünü içinde bulunduğu çevreye uygulamaya kalktığında kendini sadece farklı değil ama tepetaklak olmuş bir dünyada buluveren yeryüzü-kayıtlı bir yaratık tarafından bulunmuş olmasında yatmaktaydı ve hâlâ da öyledir. Bu karmaşanın Kartezyen çözümü Arşimed noktasını bizatihî insana taşımak,[45] gerçekliğin kendisini ve kesinliği, kendi ürünü olan matematik formüllerden müteşekkil bir çerçeve içinde temin eden insanî zihnin kalıbını bizatihî nihaî bir referans noktası olarak seçmek oldu. Bu noktada ünlü *reductio scientiae ad mathematicam* [bilimselin matematiğe indirgenmesi] duyusal olarak verilmiş olanın, bütün gerçek ilişkilerin insan yapımı simgeler arasındaki mantıkî ilişkilere çözündürüldüğü matematik

---

45 Arşimed noktasının insanın kendisine taşınışı. Descartes'in bilinçli bir girişimiydi: Evrensel kuşkudan hareketle, sabit bir noktadan hareketle, Tanrı'nın varlığını, kendimden ve dünyada varolan her şeyden türetmeyi kendi kendime önerdim.

denklemlerden oluşma bir sistem tarafından yerinden edilmesine olanak verir. Modern bilime, gözlemlemek istediği görüngüleri ve nesneleri "*üretmek* görevi"ni yerine getirme imkânı veren, bu yerinden etmedir.[46] Ve varsayım şudur: Ne Tanrı ne de şerir bir ruh, iki kere ikinin dört ettiği gerçeğini değiştirebilir.

46 Frank, *age.*'de bilimi, "gözlenmek istenen görüngüler üretme görevi" ile tanımlar.

40

DÜŞÜNCE VE MODERN DÜNYA GÖRÜŞÜ

İnsanın onu, olduğu gibi, gittiği her yere kendi içinde götürebilmesini mümkün kılan, dolayısıyla insanı bütün bir verili gerçeklikten -yani insanı yeryüzünde yaşayan bir varlık olma durumundan- azâde kılan Arşimed noktasının Kartezyen bir şekilde insanın zihnine bu nakli belki de hiçbir zaman içinden doğduğu ve giderileceği varsayılan evrensel şüphe kadar ikna edici olmadı.[47] Her halükârda, bugün en büyük zaferlerinin

47 Ernst Cassirer'in, [bağışlamada olduğu gibi] "olmamış gibi yaparak" şüphe[nin] üstesinden" gelineceği ve görelilik teorisinin insan zihnini en son "dünyevî bakıyesi"nden, yani "zaman ve mekânın ampirik ölçümlerini yapma tarzı"nda (*age.*, s. 389, 382) içkin olarak bulunan insan biçimcilikten kurtaracağı umudu gerçekleşmemiştir; tersine son on yıllarda bilimsel açıklamaların geçerliliği değil, bilimsel verilerin anlaşılırlığından duyulan şüphe artmıştır.

ortasında doğa bilimcilerinin karşısına dikilen bu karmaşada, modern çağın başlangıcından beridir filozofların yakasından düşmeyen aynı kâbusları görmekteyiz. Bu kâbus, kendini şu olguda göstermektedir: Kitle ve enerjiyle ilgili -başlangıçta yazgısı sadece görüngüyü korumak, tıpkı başlangıçta Kopernik ve Ptolameus sistemlerinin sadece basitlik ve uyum bakımından farklılık arzetmeleri gibi, farklı yollardan açıklanabilecek gözlem olgularıyla denk düşmek olan- matematik bir denklem mevcudiyetini tam da kitlenin enerjiye ya da enerjinin kitleye fiilî, gerçek dönüşümüne borçludur. Öyle ki her matematik denklemde zımnen varolan "döndürme" gerçeklikte de bir döndürülebilirliğe tekabül etmektedir; bu kâbus şu tekin olmayan görüngüdedir: Öklitçi olmayan matematik sistemler, uygulanabilir olduklarına dair en ufak bir ön düşünce beslenmeden ya da hatta Einstein'ın teorisinde hiç de beklenmedik şekilde geçerlilik kazanmadan önce ampirik bir anlamdan bile yoksundular. Ama buradan çıkan "saf matematiğin bütün, hatta en kıyıdaki köşede kalmış denklemlerinin bile uygulanabilir olma ihtimali" gibi bir sonuç, daha da ürperticiydi.[48] Eğer bütün bir evrenin ya da bilcümle bütün evrenlerin insan zihninin oluşturmuş olduğu herneyse o genel örüntüyü gerçekleyecekleri ve "sağlayacakları" [matematikteki "sağlama" anlamında] doğruysa bu durumda yeniden "saf matematik ile fizik", zihin ile madde, insan ile evren "...arasında önceden kurulmuş bir uyumun"[49] [varolduğu] iddiasıyla gerçekten de insanın başının bir an için göğe ermesi mümkündür. Ancak daha önce matematik yoldan kavranmış bu dünyanın, pekâlâ, insanın kendisinin yarattığı her hayalî görünüşün yalnızca rüya sürdüğü

48 *Age.*, s. 443

49 Hermann Minkowski, "Raum und Zeit", Lorentz, Einstein ve Minkowski'nin birlikte yazdıkları *Das Relativitatsprinzip*'in içinde (1913); Cassirer tarafından zikredilmektedir, *age.*, s. 419.

müddetçe bir gerçeklik vasfına sahip olabildiği bir hayal dünyası olabileceği kuşkusundan kurtulmak hiç de kolay değildir. Ve insan, sonsuz derecede küçük atomik olay ve oluşumların, sonsuz derece büyük gezegen sistemleriyle aynı yasa ve düzenlilikleri takip ettiğini keşfetmek durumunda kaldığında kuşkuları da güçlenecektir.[50] Bu şu demeye gelir: Eğer doğayı astronominin bakış açısından incelersek gezegen sistemlerini alımlarız, oysa astronomik araştırmalarımızı yeryüzünün bakış açısından yürütürsek yermerkezli, yersel sistemleri alımlarız.

Her halükârda, fizikî dünya görüşümüze göre asla gün yüzüne çıkmayacak kadar gizli ve hâlâ bütün görünüşlerin müsebbibi olacak kadar muazzam bir güce sahip olan Varlık'ın nihaî sırlarını ele geçirmek için, araçların da yardımıyla bütün duyusal deneyimlerin ötesine geçmeye, görünüşü aşmaya çalıştığımız her yerde hem makrokosmosa hem de mikrokosmosa aynı kalıpların hakim olduğunu görüyor, aynı araçsal okumada bulunuyoruz. Yine burada da evrenin birliğinin yeniden bulgulanmasıyla bir an için başımız göğe erebilir, oysa çok geçmeden bulduğumuz şeyin ne makrokosmosla ne de mikrokosmosla hiçbir alâkası bulunmadığı, sadece kendi zihnimizin, araçları tasarlayan ve doğayı deneyin koşullarına sokan -Kant'ın ifadesiyle doğaya yasalarını buyuran- zihnin kalıplarıyla eğleşmekte olduğumuz kuşkusuna yakalanıveririz; öyle ki sanki gerçekten de bizlerle oynayan, bilgiye olan su-

---

50 Buraya bir başka uyarlığın, mantık ile gerçeklik arasındaki uyarlığın dahil edilmesi bu kuşkuyu azaltmaz. Mantıksal olarak şu aslında son derece açık gibi görünmektedir: "Maddenin duyulur niteliklerini açıklayacaklarsa elektronların bu duyusal niteliklere tam anlamıyla sahip olamamaları gerekir çünkü bu durumda bu niteliklerin nedenlerine ilişkin soru sadece bir adım daha ileri götürülmüş ama çözülmemiş olurdu" (Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, s. 66). Kuşku duyar hale gelmemizin nedeni şudur;"Zaman içersinde" bilimciler bu mantıksal zorunluluğun farkına vardıklarındadır ki, "madde"nin niteliklerinin bulunmadığını ve o yüzden artık ona madde denemeyeceğini keşfetmişlerdir.

suzluğumuzu seraplarla oyalayan şerir bir ruhun elinde oyuncak gibiyizdir; onu olmadığı yerde ararız, ararken karşımıza sadece kendi zihnimizin kalıpları çıkar.

Galile'nin keşfinin mantıksal bakımdan en akla yatkın ve kronolojik olarak da en dolaysız sonucu olan Kartezyen şüphe yüzyıllardır, en azından doğa bilimleri açısından, Arşimed noktasının insanın kendisine taşınışındaki ustalıkta teselli bulmuştur. Ancak bilmek için duyulardan mutlak feragatın, fiziğin matematikleştirilmesinin en son evresinde beklenmedik ancak yine de anlaşılır şöyle bir sonucu oldu: İnsanın doğaya yönelttiği her soru, hiçbir modelin hiçbir zaman uygun düşmeyeceği matematik kalıplara göre cevaplandırılmaktadır, çünkü modelin duyusal deneyimlerimizin ardından şekillendirilmesi gerekmektedir.[51] İnsanlık durumunda içkin olarak varolan düşünce ile duyu deneyimleri arasındaki bağlantı bu noktada intikamını alıyor gibidir: Bir yandan teknoloji modern bilimin en soyut kavramlarının "doğruluğu"nu tanıtlarken, [aslında] tanıtladığı insanın daima kendi zihninin [ürettiği] sonuçları uygulayabileceği ve doğal görüngüleri açıklamakta kullandığı sistem ne olursa olsun onu her zaman yapmanın ve eylemenin yönlendirici bir ilkesi olarak benimseyeceğidir. Sonunda sayısal doğruların mekânsal ilişkilere tümüyle dönüştürülebilir olduğunun anlaşıldığı modern matematiğin başlangıcında bile bu olasılık gizil olarak bulunmaktaydı. O nedenle eğer kendi karmaşası içindeki bugünkü bilim, teknik başarıların doğada verili "otantik bir düzen"le iştigal etmekte olduğumuzun bir "sağlaması" olduğuna işaret ediyorsa[52]

---

51 Erwin Schrödinger'in sözleriyle: "zihnî gözümüz, mesafeleri küçülttükçe, zamanı kısalttıkça, doğanın, büyük ölçekli deneyleri takiben oluşturulan hiçbir modelin doğru olamayacağı, çevremizdeki gözle görülür, somut cisimlerde gözlemekte olduğumuz şeylerden tümüyle farklı davrandığını görüyoruz" (*Science and Humanism* [1952], s. 25).

52 Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen*, s. 64.

aşağıdaki gibi formüle edilebilecek bir kısır döngüye düşmüş demektir: Bilimciler varsayımlarını, yapacakları deneyleri çekidüzen vermek için formüle ederler; bütün bu çaba esnasında varsayımsal bir doğayla uğraştıkları da bir o kadar kesindir.[53]

Başka bir deyişle deney dünyası insan yapısı bir gerçeklik haline gelme gücüne her zaman sahipmiş gibi görünür; ve bu, bir yandan insanın yapma ve eyleme, hatta şimdiye kadar her çağın ancak rüya ve fantazi şeklinde hayale cüret edebildiği şeylerin bile fersah fersah ötesinde bir dünyayı yaratma kudretini arttırırken ne yazık ki insanı bir kere daha -ama bu kez çok daha zorlu bir şekilde- geriye, zihnin hapishanesine, kendi yarattığı kalıpların sınırlarına götürmektedir. [Modern] insan tam da kendisinden önceki bütün çağların elde edebilir olduğu şeyi, yani kendisi dışındaki gerçekliği tecrübe etmeyi istediği bir anda, doğa ile evrenin "elinden kaçtığını", doğanın deney şartlarında gösterdiği davranışlara ve insanın tam da teknik olarak işleyen bir gerçekliğe tahvil edebildiği ilkelere göre kavranmış ve anlaşılmış bir evrenin [gündelik dilde] temsil edilme olanağından yoksun olduğunu farkedecektir. Burada yeni olan şey, bir imgesini oluşturamayacağımız şeylerin varolması değil -bu "şeyler" daima bilinmişlerdir, örneğin "ruh"a dair olanlar böyledir- ama gördüğümüz, temsil ettiğimiz ve hakkında imgeler oluşturamayacağımız gayrı maddî şeyleri kendisiyle ölçtüğümüz maddî şeylerin de "tahayyül edilemez" olmasıdır. Duyusal olarak verili olan dünyanın ortadan çekilmesiyle aşkın dünya da ortadan çekilir ve onunla birlikte maddî dünyanın kavram ve düşüncede aşkınlaşma imkânı

---

53 Simone Weil'in (*Cahiers du Sud* [Aralık 1942] içinde "Emil Novalis" takma adıyla ve "Reflexions à propos de la theorie des quanta" başlığıyla yayımlanan) son derece açıklayıcı bir makalesinde zikrettiği Planck'ın bir saptaması bu noktayı çok güzel gözler önüne koymaktadır: "Bir hipotezin yaratıcısı sınırsız olasılıklara dayanır. Hatta fantazisine göre bir coğrafya yarattığı söylenebilir. Bu nedenle hiçbir önleyici bir hipotezi ne doğrular ne yalanlar."

da. O nedenle yeni evrenin sadece "pratik olarak girilemez değil hatta düşünülemez bile" olmasında şaşırtıcı bir yan yoktur, çünkü "düşünülse de yanlıştır; belki "üçgen bir daire" kadar anlamsız değilse bile 'kanatlı bir aslan'"dan pek de farkı yoktur".[54]

Kartezyen evrensel şüphe şimdi bizzat fizik bilimin kalbine yerleşmiştir; çünkü maddî fizikî evrenin sadece, doğa ile varlığın kendini duyulara açık etmediği varsayımı altında çok tabii olan [örneğin tanrı tarafından] "sunulmuş" olmanın ötesinde kalmayıp saf akıl tarafından da kavranılamaz ve düşünülemez olduğu ortaya çıktığında insanın kendi zihnine kaçmasının olanağı da kalmamış olacaktır.

54 Schrödinger, *agc.*, s. 26

41

TEFEKKÜR İLE EYLEM [ARASINDAKİ İLİŞKİNİN] TERSİNE DÖNMESİ

Modern çağdaki keşiflerin tinsel sonuçlarının belki de en önemlisi ve aynı zamanda da Arşimed noktasının keşfini ve bu keşifle birlikte Kartezyen şüphenin ortaya çıkışını yakından izlediği için kaçınmanın da mümkün olmadığı yegâne sonuç, *vita contemplativa* ile *vita activa* arasındaki hiyerarşik düzenin tersine dönmesi oldu.

Bu tersine dönüş yönündeki itkinin ne denli zorlayıcı olduğunu anlamak için, her şeyden önce, modern bilimin gelişmesini, uygulanabilir olması nedeniyle yeryüzündeki insanî yaşamın daha iyileştirilmesi ve koşulların ıslahı yönünde pragmatik bir arzuya yoran bugünkü önyargıdan sıyrılmamız gerekmektedir. Modern teknolojinin köklerini, insan tarafından her zaman çalışma durumunu kolaylaştırmak ve insanî bir dünya inşa etmek gibi çifte bir amaçla tasarlanmış olan

bu aletlerin evriminde değil, tümüyle faydasız bir bilgi peşinde pratik olmayan bir arayışta bulduğu, tarihsel bir gerçektir. Bu anlamda ilk modern gereçlerden biri olan saat, pratik yaşamsal amaçlar nedeniyle değil doğayla ilgili belli deneyleri yürütebilmek gibi son derece "teorik" bir amaçla icadolunmuştur. Tabii pratik yararı ortaya çıktığında bu icat insan yaşamının bütün ritmini ve bütün psigonomisini değiştirmiştir, ama icad edenlerin bakış açısından bu arazî bir durumdu. Eğer yalnızca insanların pratik denen insiyaklarına güvenmek durumunda olsaydık üzerine konuşulabilecek bir teknoloji asla mümkün olamazdı ve şayet kendimizi insanın aslen pratik bir varlık olduğu noktasında ikna etmeyi başarsaydık, her ne kadar bugün zaten mevcut teknolojk icatların belli bir noktaya dek iyileştirmeler sağlayacak belli bir ivmeleri varsa da bizim teknolojik olarak koşullanmış dünyamızın, bırakın daha ilerlemeyi, varlığını koruyabilmesi bile muhtemelen mümkün olmazdı.

Her neyse, tefekkür ile eylemin bu tersyüz oluşunun ardında yatan temel deneyim şuydu: İnsanın bilgiye duyduğu susuzluğu dindirmek ancak elinin marifetine güven duymaya başlamasından sonra mümkün olabildi. Asıl mesele hakikat ile bilginin artık önemli olmamasında değil ama bunların tefekkürle değil yalnızca "eylem"le kazanılabilir olmasındaydı. Sonunda doğayı, daha doğrusu evreni gizlerini dökmeye zorlayan insanın el emeğinin ürünü olan bir alet, teleskop oldu. *Yapma*'ya güvenmekle *tefekkür* ve *gözleme* güvenmemenin nedenleri, ilk etkin araştırmaların neticelerinin alınmasından sonra çok daha ikna edici bir hal aldı. Varlık ile görünüşün yollarının ayrılmasından, hakikatin kendini seyredenin zihinsel gözüne sunduğu, kendini açık edip ortaya koyduğu varsayımının bırakılmasından sonra; artık aldatıcı görünümlerin ardındaki hakikati yakalamak yönünde gerçek bir zorunluluk peydah oldu. Aslında hiçbir şey bilginin elde edilmesi ve

hakikate yaklaşılması hususlarında, pasif gözlem ya da saf tefekkürden daha az güvene lâyık olamazdı. Kesinlik sağlamak için sağlam bilgiye sahip olmak ve bilmek için de yapmak gerekti. Kesin bilgiye yalnızca iki koşul altında ulaşılabilirdi: Birincisi, bilgi sadece kişinin kendi yapmış olduğu şeyle ilgiliydi -o yüzden, yalnızca zihnin ürünü olan kendiliklerle [zatiyetlerle] uğraştığımız matematik bilgi, ideal bilgi oldu- ve ikincisi de, bilginin yalnızca daha çok yaparak sınanabilir bir doğası vardı.

O andan itibaren bilimsel ve felsefî hakikatin yolları ayrıldı; bilimsel hakikatin onsuz olması gerekmediği gibi, hatta kavranabilir ya da insan aklına uygun olması da gerekmiyordu. İnsan zihninin, modernitenin bu kapsamıyla tam anlamıyla yüzleşebilecek cesareti toplayabilmesi için kuşaklarca bilimadamının geçmesi gerekti. Eğer doğa ile evren ilâhî bir yaradanın eserleriyse ve eğer insan zihni, insan elinden çıkmamış, insanın yapmadığı bir şeyi anlamaya muktedir değilse, bu durumda insanın doğa hakkında anlamına vâkıf olabileceği bir şeyler öğrenmesini beklemek mümkün olamazdı. İnsan, kendi marifetiyle doğal süreçlerin işleyiş mekanizmalarını ortaya çıkartabilir ve hatta bunları taklit de edebilirdi ama bu, herhangi bir zamanda bu mekanizmalardan emin olacağı anlamına gelmiyordu -[çünkü bu mekanizmaların] ille de [zihin tarafından] anlaşılır olmaları gerekmemektedir. Tabii, bugüne dek ne varsayımsal bir akılötesi ilâhî yaradan ne de varsayımsal bir çapraşık felsefî hakikat insan aklını modern bilimin kesin sonuçları kadar ağır bir şekilde küstürmüştü: "[Bugün] anlamlı değilmiş gibi görünen şeyin yarın tanıtlanabilir bir hakikat olup olmayacağını Tanrı bilir".[55]

Gerçekten de 17. yüzyılda ortaya çıkan bu değişiklik, te-

---

55 *Science and the Modern World*, s. 116.

tefekkür ile yapma arasındaki yerleşikleşmiş geleneksel düzenin basitçe tersyüz oluşunun ima ettiği şeyden çok daha radikaldi. Kesin bir dille söylersek, bu tersyüz oluş sadece düşünce ile yapma arasındaki ilişkiyle ilgiliydi, oysa özgün anlamı hakikati seyretmek olan tefekkür tasfiye edilmişti. Çünkü tefekkür ile düşünme aynı değildir. Geleneksel olarak düşünme, hakikatin murakabesine [tefekkürüne] götüren en dolaysız ve önemli yol olarak anlaşılmaktaydı. Platon'dan ve muhtemelen Sokrates'ten bu yana düşünmek kişinin kendisiyle sürdürdüğü bir iç diyalog olarak görülmüştü (Platon'un diyaloglarına hakim olan üslubu hatırlayın, *eme emauto* [bizzat kendime, bizzat kendimle]), ve her ne kadar [kişinin kendisiyle sürdürdüğü] bu diyalog dışsal ifadeden yoksunsa da ve hatta diğer faaliyetlerden tam bir çekilmeyi gerektiriyorsa da; [aslında] kendi içinde son derece etkin bir durum oluşturmaktadır. Dışardan bakıldığında [bedenî] hareketsizlikten insana sonunda hakikatin göründüğü [o] edilgenlik halinden, tam dinginlik halinden kesin olarak ayrıdır. Ortaçağ skolastizminin felsefeye lâyık gördüğü teolojinin beslemesi olma rolü, aslında Platon ile Aristo'ya çok daha iyi uyardı; tamamen farklı bağlamlarda olmakla birlikte her ikisi de bu diyalojik düşünme sürecini ruhu hazırlamanın ve zihni düşünce ile sözün ötesindeki hakikatin -Platon'da[56] kelimelerle iletilemeyen, *arrheton* olan ya da Aristo'da konuşmanın ötesinde olan hakikatin- seyrine yöneltmenin yolu olarak mütâlaa etmişlerdir.[57]

Modern çağdaki bu tersine dönüş, sanki bundan böyle yapma, tıpkı o zamana dek *vita activa*'nın bütün etkinliklerinin

---

56 *Onyedinci Mektup*'ta 341C: *rheton gar oudamos estin hos alla mathemata* ("çünkü bu öğrendiğimiz öteki şeyler gibi asla söze dökülemez").

57 Özellikle *Nicomachean Ethics*'e bakın, 1142a25 ve devamında, 1143a36 ve devamında. Mevcut İngilizce çeviri, anlamı bozmaktadır çünkü *logos*'u "akıl" ya da "argüman"la karşılamaktadır.

vita contemplativa'yı mümkün kılma ölçüsüne göre değerlendirilip haklı kılınmasında olduğu gibi, [bu kez] tefekkürün kendisi için icra olunacağı sonul anlamışcasına, ademoğlunun muktedir olduğu en yüksek durum olarak yapmanın, murakabede bulunma mertebesine terfi ettirilmesinden ibaret kalmadı. Bu tersyüz oluş, *ancilla theologiae*'nin [teolojinin hizmetçisi], Ortaçağ felsefesinde murakabe edilen ilâhî hakikatin, Antik felsefede de Varlık'ın seyreylenen hakikatin beslemesi olması gibi, o andan itibaren yapmanın beslemesi olan düşünmekle ilgiliydi sadece. Tefekkürün kendi ise tümden anlamsızlaşmıştı.

"Tersine döndürme" denince ekseriyetle ilk akla gelen ve Platon'dan beridir Batı düşüncesinin tarihine egemen olan başka bir tür tersine döndürme, [yukardaki] tersine döndürmenin radikalliğinin üzerine bir parça gölge düşürdü. Platon'un *Republic*'indeki Mağara eğretilemesini Yunan tarihi ışığında okuyan herkes şunun farkına varmakta gecikmeyecektir: Platon'un filozoftan istediği çareketme/aksiistikamet, *periagoge* [dönme], fiilen Homerik dünya düzeninin tersine döndürülmesine varmaktadır. Bir "mağara"da, yeraltındaki bir dünyada konumlandırılan [şey] Homerik *Hades*'te [öte dünyada] olduğu gibi ölümden sonraki hayat değil, ama yeryüzündeki sıradan hayattır; ruh bedenin gölgesi değil, beden ruhun gölgesidir; ve Homeros'un Hades'te ruhun ölümden sonraki bedensiz varlığına atfettiği, duyulur olmayan, hayaletvari seğirdim, bu kez gökte görülür olan sonsuz fikirleri seyretmek üzere insanî varlığın mağarasını terketmeyen insanların duyulur olmayan yapıp-etmelerine atfolunur.[58]

---

58 Bütün hikâyenin Homer'in bir tersine döndürülmesi şeklinde ve Homer'e bir cevap gibi okunmasını sağlayan şey, özellikle Platon'un Mağara meselinde *eidolon* [(bir cismin) kopya(sı), put, suda yansıyan] ile *skia* [gölge] kelimelerini kullanmasıdır; zira bu kelimeler *Odysses*'te Homer'in Hades'i tarif ederken kullandığı kilit önemdeki kelimelerdir.

Ben bu bağlamda sadece, siyasî düşüncenin yanısıra Platonik felsefî geleneğin de bir tersine döndürme ile başlamasıyla ve hayatiyetini büyük ve özgün bir felsefî itişten almadığı heryerde Batı felsefesinin otomatik olarak içine düştüğü düşünce kalıplarının büyük oranda bu ilk tersine döndürme tarafından belirlendiği gerçeğiyle ilgilenmekteyim. Doğal olarak akademik felsefe o zamandan beridir idealizm ile materyalizm, aşkıncılık ile içkincilik, gerçekçilik ile adcılık, hazcılık ile çilecilik vs. arasında bitip tükenmeyen tersine döndürmelerce belirlenmiştir. Buradaki asıl mesele, bütün bu sistemlerin tarihin herhangi bir anında tersine döndürülebilir olmalarında ve bunun için içerdikleri yapısal unsurlarda bir değişmenin olmasının ya da belli tarihsel olayların gerçekleşmesinin gerekmemesindedir. Kavramların kendileri, bu muhtelif sistematik düzenler içerisinde nereye konurlarsa konsunlar daima aynı kalırlar. En başında Platon, bu yapısal unsurlarla kavramları döndürülebilir kılmayı başardığından, entellektüel tarihte bu ters döndürmeleri yapmak için salt entellektüel bir deneyimden, kavramsal düşünmenin kendi çerçevesi içinde edinilmiş bir deneyimden fazlası gerekmiyordu. Bu tersyüz etmeler geç dönem Antikite'sinin felsefe okullarında başlamıştı ve o zamandan beridir Batı geleneğinin bir parçası olarak süregeldi. Marx'ın Hegelci diyalektiği ayakları üzerine dikişinde ya da Nietzsche'nin, duyusal ve doğal olanı duyularüstü ve doğaüstüne karşı yeniden değerlendirişinde olduğu gibi, tinsel hiyerarşilerin ünlü modern döndürmelerine bir ölçüde hakim olan ikili antitezlerde hâlâ aynı gelenek sözkonusudur, hâlâ aynı entellektüel oyun oynanır.

Bizim burada ele aldığımız Galile'nin keşiflerinin tinsel sonucu olan tersine döndürme, ekseriyetle bu geleneksel döndürmelere göre, dolayısıyla Batılı fikir tarihinin bir tamamlayanı olarak yorumlanmakla birlikte tamamen farklı bir doğaya sahiptir. Nesnel hakikatin insana verilmediği ama

insanın sadece yaptığını bilebileceği kanaati şüpheciliğin değil ama tanıtlanabilir bir keşfin ürünüdür ve bu nedenle tevekküle değil katmerli bir etkinliğe ya da umutsuzluğa yolaçar. Bilinci, kişinin kendi duyumlarını duyumladığı içsel bir.duyu olarak keşfeden ve bunu gerçekliğin yegâne teminatı olarak gören içe bakış [yöntemiyle] modern felsefede dünyanın yitirilişi ile filozofların dünyaya ve bu dünyayı onlarla paylaşanlara besledikleri kadim şüphe arasındaki fark sadece bir derece farkı değildir. Artık filozoflar aldatıcı, bozulur dünyadan ebedî hakikatin dünyasına yönelmezler, tersine her ikisine de sırtlarını dönerek kendilerine rücu ederler. Yine filozofun kendi içinde keşfettiği şey, kalımlılığı üzerine tefekküre dalınacak ve seyredilecek bir imge değil, aksine duyusal algıların sürekli hareketi ile süreklilik bakımından bundan aşağı kalır yanı olmayan zihnin hareketli etkinliğidir.

17. yüzyıldan itibaren felsefe kendine yönelik yüce bir iç-yoklayış çabası ile duyuları ve zihnin süreçlerini sigaya çekerek en az tartışmalı ve en iyi ürünlerini verdi. Bu yönüyle modern felsefenin büyük bölümü aslında bir bilme teorisi ve psikolojisidir. Kartezyen içe bakış yönteminin potansiyellerinin Pascal; Kierkegaard ve Nietzsche gibi kişiler tarafından gerçekleştirildiği birkaç durumda, insan kendini, filozofların kendi ben'leriyle girdikleri deneyimin, bilimcilerin doğayla olan deneyimlerinden hiç de daha az radikal olmadığını ve belki de çok daha korkusuz olduğunu söylemekten alıkoyamaz.

Bütün bir modern çağ boyunca filozofların sergiledikleri cesarete ve olağandışı marifetlere ne denli hayranlık duysak da, sahip oldukları nüfuz ve önemde daha önce görülmemiş bir düşüş olduğunu inkâr etmek de zordur. Felsefenin ikinci ve hatta üçüncü keman durumuna düşmesi Orta Çağ'da değil modern düşüncede oldu. Descartes'in felsefesini Galile'nin keşiflerine dayandırmasından sonra felsefe, doğanın *ex post*

facto [geriye yürüyen] kapsayıcı bir yorumuna ulaşmak ve insan bilgisini bu yoruma uydurmak için yılmadan uğraş verdikleri ilkeleriyle bilimcilerin ve onların her geçen gün hayretten hayrete sürükleyen keşiflerinin bir adım gerisinden gelmeye mahkûm olmuş gibidir. Bu anlamda, -en azından zamanımıza dek- bırakalım "kibar bir bayana ilân-ı aşk etmeye" (Kant) yaramayı bir aşifteye bile sökmeyeceğine inanan bilimcilerin felsefeye ihtiyaçları yoktu. Filozoflar ya bilimcilerin ihtiyaç duymadıkları kapsayıcı bir bilim teorisi peşinde kendilerini harap eden epistemologlar ya da Hegel'in onların olmasını istediği şey, yani *Zeitgeist*'ın [çağın ruhu] organları, çağın ruhunun kavramsal netlikle ifade olunduğu ağızlar haline geldiler. Her iki durumda da, ister doğaya ister tarihe baksınlar, onlarsız olup biteni anlamaya ve bu olup bitene uymaya çalıştılar. Felsefenin herhangi bir insanî girişimden ziyade moderniteden çektiği kesindi; [ama] felsefenin, etkinliğin neredeyse otomatikman hiç beklenmedik ve tanık olunmadık bir itibara kavuşmasından ya da geleneksel hakikatin, yani bütün geleneğimizin altında yatan hakikat kavramının kaybından daha az çektiğini söylemek de pek kolay değildir.

42

VITA ACTIVA İÇİNDEKİ TERSİNE DÖNME VE *HOMO FABER*'İN ZAFERİ

Vita activa içinde yer alan etkinlikler arasında bir zamanlar tefekkürün işgal ettiği konuma ilk yükselen, -*homo faber*'in ayrıcalıkları olan- yapma ile imalat oldu. Bu oldukça doğal bir durumdu, zira modern devrimin yolunu bir alet, o aleti yapan vasfıyla da insan açmıştı. O andan itibaren bütün bilimsel ilerleme, yeni alet ve araçların yapımında her an biraz daha rafineleşen gelişmelerle sık sıkıya bağlı hale geldi. Örneğin Galile'nin ağır cisimlerin düşüşüyle ilgili deneylerini tarihin herhangi bir anında yapmak mümkünken -yeter ki insanlar hakikati deneyler yoluyla bulmaya niyetlensinler-, Michelson'un 19. yüzyılın sonlarında interfometre ile yaptığı deneyler sadece onun "deneysel dehası"na dayanmakla kalmayıp "teknolojide genel bir ilerlemeyi de gerektiriyordu".

O nedenle "daha önce yapılmaları mümkün değildi".[59]

İnsanın, sadece alet-edevatı değil, bu etkinliklerin insanî melekeler hiyerarşisindeki mütevazi yerlerinden [yukarıya] yükselmelerini sağlayacak olan bilgiyi de *homo faber*'den temin etmesi gerekmişti. Hatta daha belirleyici olan, kendi gözlem görüngülerini üreten ve o nedenle en başından itibaren tam da insanın üretici yeteneklerine bağlı olan deneyin kendisinde mevcut bulunan yapma ve imâl etme unsuruydu. Deneyin bilgi amacıyla kullanılması zaten insanın sadece yaptığını bilebileceği kanaatinin bir sonucuydu; çünkü bu kanaat, insanın yapmadığı şeyler hakkında, onların ortaya çıkış sürelerini kavramak ve taklit etmek suretiyle bir şeyler öğrenebileceği anlamına geliyordu. Eski "ne?" ya da "neden?" sorularından yeni "nasıl?" sorusuna yapılan ve bilim tarihinde çokça tartışılan vurgu değişikliği, doğrudan doğruya bu kanaatin bir sonucudur ve yanıtı da yalnızca deneyde bulunabilir. Deney, neredeyse doğanın nesnelerini yapan insanın bizatihi kendisiymiş gibi, doğal süreçleri tekrarlar. Modern çağın ilk evrelerinde sorumluluk sahibi hiçbir bilimci fiilen insanın doğayı "yapma"ya ehil olduğu raddesinde bir hayale kendini kaptırmayacak olsa da, yine de başlangıçta doğaya onu yapan birinin bakış açısından yaklaşıldı; bilgide kesinliğe, teknik uygulanırlığın pratik nedenlerinden ötürü değil, salt "teorik" bir nedenle, başka türlü ulaşılması mümkün olamayacağı için böyleydi bu: "Bana cevher ver, sana ondan bir dünya yapayım; bana cevher ver sana ondan bir dünyanın nasıl geliştiğini göstereyim".[60] Kant'ın bu sözleri, yapma ile bilmenin modern karışımına dair özlü bir ifadedir. Sanki modern insanın bilmek istediği şeyi yapmaya hazır hale gelmesi için, birkaç yüzyıl

---

59 Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 116-17.

60 Kant'ın *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*'inin Önsöz'üne bakın.

boyunca "yapma tarzı"nda bilmenin çıraklığını etmesi gerekiyordu.

İlk evrelerinde modern çağın en yüksek ülküleri, hatta idolleri haline gelmiş olan üretkenlik ile yaratıcılık, *homo faber*'e, bir inşacı ve imalâtçı sıfatıyla insana içkin ölçütlerdir. Ancak bu melekelerin modern yorumunda başka ve belki de daha önemli bir unsur daha vardır. "Neden?" ve "ne?"den "nasıl?"a doğru gerçekleşen kayma artık şeylerin ya da sonsuz hareketlerin değil ancak süreçlerin bilginin gerçek nesneleri olabileceğini ve bu nedenle bilimin nesnesinin artık doğa ya da evren değil tarih, [yani] doğanın, yaşamın ya da evrenin ortaya çıkışının hikâyesi olduğu anlamına gelmektedir. Modern çağın gelişmesinden çok önce, onun geçmiş çağlarda bir emsali bulunmayan tarihsel bilinci ile tarih kavramı modern felsefede baskın hale gelmiş, doğal bilimler tarihsel disiplinlere dönüşmüş, 19. yüzyılın ortalarına dek fizik ile kimya, zooloji ile botanik gibi daha eski bilimlere jeoloji ya da yeryüzü tarihi, biyoloji ya da yaşam tarihi, antropoloji ya da insan yaşamının tarihi ve genel olarak doğa tarihi eklenmişti. Bütün bu örneklerde tarihsel bilimlerin kilit kavramı olan "tarih" fizik bilimlerin de merkezî kavramı haline gelmiştir. Yalnız insan maharetinin, *homo faber*'in üretkenliğinin deneyde tekrarlayabileceği ve yeniden yapabileceği süreçler halinde bilinebileceği için doğa bir süreç[61] haline geldi ve bütün özgül doğal şeyler anlam ve önemlerini bu bütünsel süreç içersinde yerine getirdikleri işlevlerden alır oldular.

Varlık kavramının yerini şimdi Süreç kavramının aldığını

---

61 "Doğanın bir süreç olması", o nedenle "olayın, duyusal bilinçlilik için nihaî gerçeği/olguyu oluşturması", "doğa biliminin, şeylerle değil sadece vakalarla, olanlarla ve olaylarla uğraştığı" ve "olanlardan başka hiçbir şeyin olmadığı" (bakın Whitehead, *The Concept of Nature*, s. 53, 15, 66); bütün branşlarıyla modern doğa biliminin aksiyomları arasında yeralmaktadır.

görüyoruz. Ve görünmek, dolayısıyla kendini açık etmek Varlık'ın doğası gereği iken, görülür olmamak, mevcudiyeti yalnızca belli görüngülerin bulunuşundan çıkarsanabilecek bir şey olmak da Süreç'in doğası gereğidir. Bu "süreç" kökeni bakımından, "üründe sona eren" imalât süreciydi ve bir üretim sürecinin zorunlu olarak her [üretilmiş] nesnenin fiili varlığını önceliediğini bilen *homo faber*'in mevcudiyetine dayanmaktaydı.

Ancak yapma süreci üzerine bu vurgu ya da her şeyi bir imalât sürecinin sonucu olarak görmede bu ısrar *homo faber*'in ve onun deney sahasının en önemli özelliği iken, modern çağın yine yapma sürecine [ama bu kez] şeylere, ürünün kendisine her türden ilgiden sarf-ı nazar ederek yaptığı dışlayıcı vurgu tamamen yenidir. Bu vurgu, üretim sürecinin kendisi için sadece amaca yönelik bir araç anlamı taşıdığı alet-yapan ya da imalâtçı olarak insanın zihniyetini fiilen aşar. Burada, *homo faber*'in bakış açısından sanki araçlar, üretim süreci ya da gelişme, amaçtan, bitmiş üründen daha önemliydi. Bu vurgu kaymasının nedeni açıktır: Bilimi, şeyler üretmek için değil bilmek için yapmıştı ve ürün [sürecin] sadece bir yan-ürünü, yan-etkisiydi. Hatta bugün bütün gerçek bilimciler, yaptıkları şeyin teknik uygulanabilirliğinin, çabalarının sadece bir yan-ürünü olduğu noktasında görüş birliği içerisinde olacaklardır.

Amaç ile araç arasındaki ilişkideki bu tersine dönmenin tam anlamı ve önemi, *homo faber*'in dünya görüşü olan mekanik dünya görüşü tamamen hâkîm olduğu müddetçe gizli kaldı. Bu görüş en akla yatkın teorisini doğa ile Tanrı arasındaki ilişkinin, saat ile saat yapımcısı arasındaki ilişkiye ünlü benzetilişinde bulmuştur. Bizim bağlamımız açısından önem taşıyan husus şudur: Bu durumda henüz sınırlı da olsa doğanın süreç olma vasfı, 18. yüzyıl Tanrı ideasının *homo faber*'in imgesine göre biçimlendirilmiş olması kadar önem taşımaktadır. Bütün özgül doğal şeyler içinden doğdukları süreç

tarafından yutulmuş bile olsalar, bir bütün olarak doğa henüz bir süreç değil ama ilâhi bir yaradanın/yapıcının az çok istikrarlı bir nihaî/amaç ürününü oluşturmaktaydı. Hem saatin hareketlerinde doğada süreç olma vasfı bulunduğuna dair bir anlayış hem de saat ile yapımcısı imgesinde doğanın hâlâ dokunulmamış/bozulmamış bir nesne olduğuna ilişkin bir anlayış bulunduğu için saat ve saatçi imgesi son derece yerinde bir benzetme olmaktadır.

Bu noktada şunu hatırlamak özellikle önemlidir: İnsanın hakikati alımlama melekesine duyulan modern şüphe, verili olana güvensizlik ve buradan insanın bilincinde bilmek ile üretmenin çakışabileceği bir alanın bulunduğu umudunu telkin eden içe bakış ile yapmaya duyulan yeni güven, doğrudan yeryüzü dışında, evrende bir Arşimed noktasının keşfinden ortaya çıkmadı. Bunlar daha ziyade söz konusu keşfin yeryüzüyle sınırlı bir yaratık olduğu ve öyle de kaldığı ölçüde kâşifin kendisi için yarattığı zorunlu sonuçlardı. Modern zihniyet ile felsefî düşünüm *[reflection]* arasındaki bu yakın ilişki, doğal olarak *homo faber*'in zaferinin doğa bilimlerinde, deneyde ve bilimsel araştırmanın matematikleştirilmesinde yeni yöntemlerin kullanılmasıyla sınırlı kalamayacağı anlamını taşımaktadır. Kartezyen şüpheden çıkartılan en akla yatkın sonuçlardan biri doğayı anlama çabasından ve genelde insanın üretmediği şeyler hakkında bilgi edinmekten vazgeçmek ve onun yerine varlığını münhasıran insana borçlu şeylere dönmek oldu. Vico'nun dikkatini doğa biliminden tarihe çeken bu tarz bir argümandı. Vico, sadece insan etkinliğinin ürünleri ile uğraşılması sözkonusu olduğu için tarihin yegâne kesin bilgi edinebilme alanı olduğunu düşünmekteydi.[62] Tarih ve tarihsel bilincin modern keşfi en

62 Vico, (*age.*, bölüm 4), neden doğa biliminden vazgeçtiğini açık bir dille ortaya koymaktadır. Doğayı insan değil Tanrı yarattığı için, doğanın gerçek bilgisine

büyük itkisini ne insanın büyüklüğüne, yapıp ettiklerine, çektiği acılara meyilli yeni bir coşkuculuktan ne de insanî mevcudiyetin anlamının, insanlığın hikâyesinde bulunabileceği inancından değil; sadece insan yapımı nesneler karşısında uygunluk [vasfı] gösteren insan aklına karşı duyulan bu umutsuzluktan almıştır.

17. yüzyıldaki yeni siyaset felsefeleri formüle etmek ya da daha doğrusu bu formüllerle, "*Commonwealth* ya da Devlet denen...yapay bir insan yaratmak" için[63] yeni yollar ve araçlar icat etmek yönünde gözlenen çabalar, tarihin modern keşfinden önce olmakla birlikte itkileri bakımından onunla yakından ilişkilidir. Descartes'de olduğu gibi Hobbes'ta da "harekete geçirici asıl neden şüphe" idi[64] ve onunla, tıpkı "Tanrının, (doğanın sanatıyla) dünyayı yapması/yaratması ve yönetmesi" gibi kendi dünyasını yaratıp/yapıp yöneteceği "insan sanatı"nı oluşturmak için seçilen yöntem içe bakıştı, "kendini tanı" [postülası]ydı; çünkü bu tanıma ona, "bir insanın duygu ve düşüncelerinin bir başkasının duygu ve düşüncelerine olan benzerliği"ni gösterecektir. Burada da insanî "sanat eserleri"[65]

---

erişmek mümkün değildir; Tanrı doğayı, insanın geometriyi bildiği kesinlikle bilebilir: *Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus* ("geometriyi ispatlayabiliriz çünkü onu biz yaptık; fiziksel olanı ispatlamak için onu bizim yapmamız gerekirdi"). *Scienza Nuova*'nın (1725) ilk baskısından onbeş yıl önce yazılmış olan bu küçük deneme, pek çok bakımdan ilgi çekicidir. Vico, bütün mevcut bilimleri eleştirmektedir ama bunu henüz kendi yeni tarih bilimi adına yapmamaktadır; haksız yere ihmale uğradığını gördüğü ahlakî ve siyasî bir bilim üzerine çalışmayı önermektedir. Tarihin insan, doğanın da Tanrı tarafından yaratıldığı/yapıldığı fikri Vico'da çok sonraları doğmuş olmalı. 18. yüzyıl başları için oldukça olağandışı olmakla birlikte bu biyografik gelişme yaklaşık yüzyıl sonra bir kural halini aldı: Modern çağ yeni bir siyaset felsefesi umuduna kapıldığı her seferinde, karşısında bir tarih felsefesi buldu.

63 Hobbes'un *Leviathan*'a yazdığı Giriş'te.

64 Michael Oakeshott'un *Leviathan*'a yazdığı mükemmel Giriş'e bakın (Blackwell's Politicla Texts), s. xiv.

65 *Age.*, s. xiv.

arasında bu en insanî olanını oluşturmanın ve onu değerlendirmenin insanların dışında bulunmayan ölçüt ve kuralları, insanların, duyu organlarıyla veya akılla algıladıkları dünyevî bir gerçeklikte müştereken sahip oldukları türden bir şey değildir. Bu [ölçü ve kurallar] daha ziyade geçerliliklerini tam da insan türünün her mensubunda aynı olan "duyuların nesneleri... değil" duyguların kendileridir varsayımında bulacak şekilde, insanın içselliğine kapatılmışlardır ve sadece içe bakışa açıktırlar. Burada yine, bu kez insan bedenine uygulanan, sonraları duyguların hareketi için de kullanılan [makina olarak] saat imgesini görüyoruz. "Yapay bir insan"ın insanî yaratımı, *Commonwealth*'in tesisi, "bir saat gibi, yaylarla ve çarklarla hareket eden bir otomatın (bir makinanın)" yapımına benzer.

Başka bir deyişle, gördüğümüz gibi deney yoluyla [yani] doğal bir şeyi, varlığa gelişindeki "yapma/yaratma" sürecini yapay koşullar altında taklit etmek suretiyle doğa bilimlerini istilâ eden bu süreç, insanî meseleler alanında da yapmanın ilkesi olarak, hatta belki de çok daha iyi hizmet görür. Çünkü içe bakış yoluyla duygularda ortaya çıkartılan içsel yaşam süreçleri, "büyük Leviathan" olan bu "yapay insan"ın "otomatik hayatı"nın yaratılması için ölçütlere ve kurallara dönüştürülür. Kesin bilgiye ulaşmanın yegâne yöntemi olan içe bakışla edinilen sonuçlar, [duygusal] hareketlerin doğasında bulunurlar; duyu nesneleri sadece, duyumlama eyleminin öncesinde ve sonrasında varolmaya devam ettikleri için vardırlar; sadece belli bir duygusal arzunun hışmına uğrayıp yok edilmedikçe varolmaya devam ederler; [doğal/evrensel] hareketin ve bozulurluğun ötesinde olan, düşünmenin kendisi değil sadece düşüncenin nesneleridir. O nedenle modern çağda *homo faber*'in yapma ve imâl etme faaliyetlerinin rehberini şeylerin biçimleri ve modelleri olan idealar değil, süreçler oluşturur hale gelir.

Hobes'un hesaba-kitaba ve yapmaya ilişkin yeni kavramları siyaset felsefesine sokma çabası -ya da daha ziyade yeni keşfedilmiş bir meleke olarak [insanın] yapmaya olan yatkınlığını insanî meseleler alanına uygulama girişimi- çok büyük bir önemi haizdi; akıl ile duygu arasında veri addedilen antagonizm ile bugün bilindiği şekliyle modern rasyonalizm, O'ndan daha açık ve daha uzlaşmasız bir temsilciyi asla bulamamıştır. Ancak yeni felsefenin insanî meseleler alanında evvelâ bir eksiklik bulguladığı kesindir, çünkü tam da doğasından ötürü bu alanın anlaşılabilmesi hatta gerçekliğine bile inanılması mümkün değildi. "Gerçek olacak olan, yapacak olduğumdur" düşüncesini -imalât alanında mükemmelen doğru ve meşru olan bu fikri-, olayların fiilî seyri yüzünden ekseriyetle hiç beklenmedik olanın gerçekleştiği alanda [yani insanî meselelerin oluşturduğu bir alanda], ebedî bir bozgun beklemektedir. Yapma haliyle eylemek, "sonuçları hesaba katma" haliyle akıl yürütmek, beklenmedik olanı, olayın kendisini* hesaptan düşmek anlamına geldi. Çünkü "ihtimaliyatı sonsuz" olan bir şeyi beklemek akıl dışıdır ya da akla uygun değildir. Ancak, "düzenli olarak tamamıyla ihtimal dışı olanın vücuda geldiği" insanî meseleler alanında tam da gerçekliğin dokusunu meydana getiren şey "olay" olduğu için, onu hesaba katmamak, yani hiç kimsenin güvenle hesaplayamayacağı bir şeyi hesaba katmamak tamamen gerçek dışı bir durumdur. Hobbes'un hali hazırda da en büyük temsilcisi olduğu modern çağın siyaset felsefesi, -bir başka yoldan sadece gerçeklik ile insan aklının yollarının ayrıldığını söylemeye varan- modern rasyonalizmin gerçek dışı ve modern gerçekçiliğin de akıldışı olması gibi çetrefil bir durumun üzerine kuruludur. Hegel'in tin ile gerçekliği

---

(*) Bkz. İstatistik ve modern psikoloji üzerine olan bölüm -ç.n.

uzlaştırma yönündeki devasa teşebbüsü (*den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen*), ki bütün modern tarih teorilerinin en derin ilgisini bu uzlaştırma çabası oluşturmaktadır, modern aklın, gerçekliğin sert kayaları üzerine temellenmiş olduğuna dair bir içgörüye dayanmaktaydı. Modern tutum ve değer-vermeleri, geleneğin tutum ve değer-vermelerinden, hatta tefekkür ile eylem, düşünmek ile yapmak arasında yalın bir tersyüz oluşta ifadesini bulacak olandan bile daha keskin bir şekilde ayıran [etken], modern dünyadaki yabancılaşmanın, insanî faaliyetlerin en dünyevî olanına, işe ve şeyleştirmeye, şeyler yapmaya ve bir dünya inşa etmeye dek sirayet edecek radikallikte olmasıdır. Tefekkürden kopuşu ikmal eden, yaratan/yapıcı-insanın, önceleri mütefekkir-insan tarafından işgal olunan yere yükselmesi değil, ama süreç kavramının "yapma"ya dahil edilmesi olgusudur. Bununla mukayese edildiğinde, *vita activa* içinde önceleri siyasî eylemin bulunduğu mertebeye bu kez imalâtı geçiren yeni hiyerarşik düzenlenmenin pek az bir önemi vardır. Önceden de gördük, açıkça ifade edilmiş olmamakla birlikte bu hiyerarşi, aslında siyaset felsefesinin tam da başlarında filozofların genelde siyasete, özelde de eyleme duydukları derin şüphe tarafından alt üst edilmişti.

Meselenin karışıklığı, Yunan siyaset felsefesinin, ona karşı çıktığında bile hâlâ polis tarafından konulmuş düzeni takip etmesinden ileri gelmektedir; ama Aristo kadar Platon da, (tabii en derunî düşünceleri bilinmek isteniyorsa mutlaka bakılması gereken) tümüyle felsefî nitelikli yazılarında bile, iş ile eylem arasındaki ilişkiyi iş lehine döndürme eğilimi içindedirler. Öyle ki Aristo, *Metaphysics*'inde, farklı bilgi türlerine ilişkin bir değerlendirmesinde *dianoia* ile *episteme praktike*'yi, pratik içgörü ile siyaset bilimini sıralamasının en altına yerleştirir ve *theoria*'ya, hakikatin seyrine [ve tefekkürüne] hemen öngelen ve *theoria*'ya götüren imalât bilimini, *episteme poie-*

tike'yi, onların üzerine yerleştirir.[66] Felsefede ortaya çıkan bu yönelimin nedeni, hiçbir suretle, daha önce sözünü ettiğimiz eyleme karşı beslenen siyasî esinli şüphe değil, tefekkür ile imalâtın (*theoria* ile *poiesis*'in) derinlerde bir yerde bir tür hısımlığa sahip olduklarını, tefekkür ve eylem gibi birbirlerine aynı kesin zıtlıktan bakmadıklarını düşündürten çok daha zorlayıcı mahiyette bir felsefî şüphedir. [Tefekkür ile imalât arasındaki] vurucu benzerlik noktası, en azından Yunan felsefesinde tefekkürün, bir şeyin seyrinin; zanaatkâr işini, imalât süreci başlamadan önce de bittikten sonra da kendisi tarafından seyrolunan bir modelin, "idea"nın yönlendiriciliğinde yaptığı ölçüde, imalâta da içkin bir unsur olarak görülmesindeydi. Çünkü zanaatkâra ne yapacağını ve sonra da o bitmiş ürünü nasıl değerlendireceğini anlatan "o" modeldir, "idea"dır.

Tarihsel olarak, tarifini ilk kez Sokratik okulda bulduğumuz bu tefekkürün kaynağı en azından iki yanlıdır. Bir yanıyla, Aristo'nun da zikrettiği, Platon'un bütün felsefenin başlangıcını *thaumazein*'de, [yani] Varlık'ın mucizesi karşısında kapılınan hayrette gören ünlü iddiasıyla sarih ve tutarlı bir bağlantı içersindedir.[67] Bu Platonik savın, Sokrates'in kendi tilmizlerinin önüne koyduğu ve belki de türünün en çarpıcı örneklerinden birini oluşturan bir deneyimin dolaysız sonucu olması bana son derece mümkünmüş gibi geliyor: Kendi düşünceleri karşısında aklı tutulur ve saatler boyu tam bir

---

66 *Metaphysics* 1025b25 ve devamında, 1064a17 ve devamında.

67 Platon için *Theaetetus* 155'e bakın: *Mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein; ou gar arche philosophias e haute* ("filozofun en çok içine düştüğü durum [varlık karşısındaki] hayrettir/hayranlıktır; çünkü felsefenin bundan başka bir başlangıç noktası olamaz"). *Metaphysics*'in başında Platon'u neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlar gibi görünen Aristo -"insanları felsefe yapmaya başlatan şey, hayranlık/hayret hisleridir"- (982b12 ve devamında), aslında hayranlığı/hayreti tamamen farklı bir biçimde kullanmaktadır; Aristo'ya göre felsefe yapmanın gerçek itkisi "cehaletten kurtulma" arzusunda bulunur.

hareketsizlik halinde murakabeye girer. Öte yandan şu da daha az mümkün değilmiş gibi görünüyor: Bu [Varlık karşısında] hayretten donup kalma halinin özünde sözsüz olması gerekir, yani bu halin fiilî içeriği kelimelere dökülebilir olmamalıdır. En azından bu, *thaumazein*'i felsefenin başlangıcı olarak alan Platon ile Aristo'nun neden belli bir sözsüzlük [sözü dökülememe] durumunu, temelde tefekkürdeki sözsüzlük durumunu felsefenin sonu olarak da gördüklerini açıklamaktadır. Aslında *Theoria*, sadece *thaumazein* anlamına gelen bir başka kelimedir; filozofun sonunda varacağı yer olan hakikatin murakabesi, başlarkenki o nutku tutulmuş [söze dökülemeyen] hayret ve hayranlık durumunun felsefî saflaştırımıdır.

Ancak meselenin, terminolojisi ve örneklerinin yanısıra içeriği bakımından da en seçik haliyle Platon'un idealar kuramında kendini gösteren bir başka yanı daha vardır. [İdealar], nesneyi ona göre üreteceği modelin biçimini önce iç gözüyle gören zanaatkârın deneyiminde bulunmaktadır. Platon için zanaatkârın yaratmayıp sadece taklit edebileceği bu model insan aklının bir ürünü değildir, ona verilmiştir. Demek ki, insanın emeği aracılığıyla maddîleşirken hayat bulmayan, tam tersine bozulmaya uğrayan bir mükemmellik ve kalıcılık derecesine sahiptirler. İş, salt tefekkürün bir nesnesi olduğu müddetçe ebediyyen kalacak olan şeyin mükemmelliğini bozar, murdar eder. O nedenle işe ve imalâta rehberlik eden modeller karşısındaki, yani Platonik idealar karşısındaki uygun tavır onları oldukları gibi, zihnin iç gözüne nasıl görünüyorlarsa öyle bırakmaktır. İnsanlar ancak iş yapma melekelerinden vazgeçerlerse, hiçbir şey yapmazlarsa [idealar] üzerinde murakabeye dalabilir, böylelikle onların sonsuzluklarına katılabilir, dahil olabilirler. Bu bakımdan tefekkür insanın bir bütün olarak Varlık'ın mucizesi karşısında kapıldığı vecd ve mest halindeki hayret ve hayranlık durumundan tamamen farklıdır. Kendini bütün işlerden bütün yapıp etmelerden

koparsa bile [tefekkür] imalatın bir parçası olmayı sürdürür; burada artık murakabe kendisi uğruna, herhangi bir yapıp etmeye rehberlik etmeyen model üzerine yapılmakta, kendi başına haz kaynağı olmaktadır.

· Felsefe geleneğinde öne çıkan bu ikinci tefekkür tarzı olmuştur. O nedenle, nutkun tutulduğu hayret/hayranlık durumunda arızî bir hal alan, murakabe esnasında amaçlanmamış bir sonuç olarak ortaya çıkan hareketsizlik, bu kez *vita activa*'nın koşulu, dolayısıyla en bariz özelliği durumuna gelir. İnsanı alabora eden ve hareketsiz kalmasına yolaçan hayret/hayranlık değil ama bilinçli olarak faaliyeti, yapma faaliyetini durdurmak suretiyle tefekkür haline geçmektir. Eğer tefekkürün verdiği haz ve sevinçle ilgili Ortaçağ kaynakları okunursa görülecektir ki sanki filozoflar *homo faber*'in çağrıya kulak verip sonunda en büyük arzularına, kalıcı ve ölümsüz olma arzularına yaptığı işlerle ulaşmanın mümkün olmadığının, güzel ile ebedî olanın asla yapılamayacağının idrakine vararak silâhlarını [burada; iş aletlerini] atacağından emin olmak için yanıp tutuşmaktadırlar. Platon'un felsefesinde, filozofun ebediyete duyduğu aşk ile zanaatkârın kalıcılığa ve ölümsüzlüğe duyduğu arzuyla birlikte, felsefenin başlangıcını ve sonucunu oluşturan nutku tutulmuş hayret/hayranlık hali, neredeyse ayırdedilemeyecek bir noktaya gelinceye dek birbirlerine nüfuz etmektedirler. Ne var ki zanaatkârların tefekkürâne bakışlarının yığın tarafından bilinmesine karşılık, filozofların nutkun tutulmasına yolaçan hayret ve hayranlık durumunun tam da bir avuç insana hasrolunmuş bir deneyim olması gerçeği, ibreyi esas olarak *homo faber*'in deneyimlerinden kaynaklanan tefekküre doğru belirgin bir şekilde kaydırdı. Genel insanî deneyime daha yakın düştüğü için örneklerini yapma/imalât alanından alan Platon'la birlikte zaten ibre bariz bir şekilde sözkonusu yöne doğru kaymıştı; belli bir tefekkür ile meditasyonun herkes için bir gereklilik haline geldiği Ortaçağ

Hıristiyanlığında ise bu sapma daha kesin oldu.

Demek ki tefekkür ile *vita contemplativa*'nın kavram ve pratiğine kalıbını veren, esas olarak filozof ile felsefî hayretten/hayranlıktan tutulan nutuk değil, daha ziyade tarz olarak *homo faber* oldu: Kendisi için kalıcı bir yuva kurmak için doğaya şiddet uygulamayı iş edinen bugün ise bütün etkinlikten ve onunla birlikte şiddetten vazgeçmeye, şeyleri oldukları gibi bırakmaya ve yuvasını bozulmayanın, ebedî olanın kapı komşusu olan tefekkür konumunda bulmaya veya kurmaya ikna edilmiş bulunan yapan ve üreten insan. Tefekkür ile tefekkürden duyulan sevincin kendi deneyiminden geldiğini bildiği içindir ki *Homo faber*'i bu tutum değişikliğine ikna etmek mümkün olagelmiştir; gönlünü tümden değiştirmesi, gerçek bir *periagoge*'da bulunması ["dönme"si], radikal bir dönüşüm yapması gerekmedi. Bütün yapması gereken, silâhlarını bırakarak, önceleri taklit etmek istediği şimdi ise şeyleştirmeye kalktığı her seferinde elinden güzellik ve mükemmelliklerini bozmaktan ötesinin gelmediğini düşündüğü *eidos* [yani] ebedî biçim ve modeller üzerine seyre dalma eylemini sınırsız bir biçimde uzatmak oldu.

O nedenle eğer tefekkürün her etkinlik türü üzerindeki önselliğine meydan okuyuşun bütün etkisi, yapma ile seyre dalma arasındaki yerleşik düzeni başaşağı getirmekten başkaca bir şey değilse, geleneksel çerçeve içerisinde kalmaya devam edecek demektir. Bizzat imalat/üretim işinin kavranmasında vurgu, üründen, imalat sürecine rehberlik eden kalıcı modelden, neyin ve ne tür bir şeyin üretileceği sorusundan, [ürünün] nasıl ve hangi araçlarla ortaya çıkartılacağı ve üretilebileceği sorusuna kaydığında, bu çerçeve ancak alabildiğine genişletilmiş oldu. Çünkü bu [gelişme] tefekkürün bir yandan hakikate giden yol olduğuna artık inanılmadığına, öte yandan da *vita activa* içindeki ve dolayısıyla sıradan insanî deneyimin menzili içindeki konumunu yitirdiğine işaret etmekteydi.

43

HOMO FABER'İN YENİLGİSİ VE MUTLULUK İLKESİ

Sadece modern çağa yolaçan olaylar gözönüne alındığında ve sırf 17. yüzyılın büyük beyinlerini açık ve seçik doğruluğun zorlayıcı gücüyle derinden etkilemiş olan Galile'nin keşfinin dolaysız sonuçları üzerine düşünüldüğünde, tefekkür ile imalat/yapma arasındaki ilişkinin tersine dönmesinin ya da daha doğrusu tefekkürün anlamlı insanî melekeler safından sürülmesinin neredeyse tabii bir durum olduğu görülecektir. Bu tersine dönüşün, eyleyen olarak insandan ya da *animal laborans* olarak insandan ziyade *homo faber*'i insanî ihtimallerin en yüksek mertebesine yükseltmesi gerekeceği de aynı oranda akla yatkın bir gelişme olarak görünmektedir. Aslına bakılırsa dünyayı araçsallaştırması; iş aletlerine ve yapay nesneler yapan [insanî] üretkenliğe beslediği güven; amaç-araç kategorisinin oluşturduğu menzilin bütüne şamil olduğuna inancı; her meselenin halle-

dilebileceği ve her insanî güdünün yarar ilkesine indirgenebileceği yolundaki kanaati; her şeyi [kendisine] birer malzeme olarak verilmiş olarak gören ve bütün doğayı "gönlümüze göre yeniden biçip dikmek üzere kesip biçebileceğimiz muazzam bir kumaş"[68] olarak düşünüşü; zekâyı marifetle bir tutması yani "yapay nesnelerin özellikle de araç yapan, imalât [sürecini] sonsuz biçimde başkalaştıran araçların imalî için [atılacak].... ilk adım"[69] olarak görmediği bütün düşünceleri mahkûm edişi; ve son olarak çok tabii bir biçimde imalatla eylemi özdeşleyişi gibi *homo faber*'e özgü tutumlar, başlangıcından zamanımıza dek modern çağın en belirgin özellikleri arasında yerini almıştır.

Bu zihniyetin şeyleşmesini izlemek bizi çok uzaklara götürecektir. Zaten bu iz sürme gerekli de değil, çünkü bunları, saf teorik çabanın kaynağını "salt düzensizlik"ten, "doğanın vahşî çeşitliliği"nden[70] düzen yaratmak gibi bir arzudan aldığına inanılan ve o nedenle *homo faber*'in üretilmiş şeyler örüntüsüne olan takıntısının eskinin uyum ve basitlik kavramlarının yerini aldığı doğa bilimlerinde kolayca bulmak mümkündür. Bunu,

---

68 Henri Bergson, *Evolution creatrice* (1948), s. 157. Bergson'un modern felsefe içindeki konumuna ilişkin bir analize girişmek bizi konumuzdan epeyce uzaklaştırabilecektir. Ama *homo faber*'e *homo sapiens* karşısında tanıdığı mantıkî öncelik ile imalatı insan zekâsının kaynağı olarak görmesi son derece düşündürücüdür. Bergson'un felsefesi, modern çağın, yapmanın düşünme üzerindeki görece üstünlüğüyle ilgili önceki kanaatinin sonra nasıl olup da yaşamın diğer her şey üzerindeki mutlak üstünlüğüne ilişkin daha yakın zamanlara ait kanaati tarafından ilhâk edilip yerini ona bıraktığı hakkında bir "vaka incelemesi" olarak da okunabilir rahatlıkla. Bergson'un Fransa'da emekle ilgili teorilerin başlangıcı üzerinde böylesine belirleyici bir etkide bulunabilmesi, hâlâ bu iki unsuru birarada bulunduruyor olmasında yatmaktadır. Sadece Edouard Berth ile Georges Sorel'in daha önceki çalışmaları değil, Adriano Tilgher'in *Homo Faber*'i de (1929) terminolojilerini aslen Bergson'a borçludurlar; her ne kadar Jules Wuillemin, şimdinin neredeyse bütün Fransız düşünürleri gibi temelde Hegelci terimlerle düşünse de, onun *L'Etre et le travail* (1949) adlı çalışması için de aynı durum geçerlidir.

69 Bergson, *age.*, s. 140.

70 Bronowski, *age.*

en aziz ölçütü üretkenlik olan; üretken olmayan etkinlikler hakkındaki önyargısı Marx'ı bile, o da emek harcama/çalışma ile üretken olmayan etkinliğin ancak hatalı bir şekilde iş ve imalat açısından tanımlanması durumunda, emekçiler için adalet talebinde haklı gösterebilecek denli güçlü olan klasik ekonomide de görmek mümkündür. Ama hiç şüphesiz en seçik halini, Kartezyen yabancılaşmış dünyanın yanısıra, fayda kavramını ağız birliği etmişcesine insanî güdü ve davranış meselesini açıklamakta her kapıyı açabilecek bir anahtar olarak benimseyen 17. yüzyıldan sonraki İngiliz felsefesinin ve 18. yüzyıldaki Fransız felsefesinin niteliksel belirleyiciliği altında [oluşan] modern felsefede bulmaktadır. Genel konuşursak *homo faber*'in en eski yargısı -"insan her şeyin ölçüsüdür"- evrensel olarak kabul görmüş, beylik bir söz haline gelmiştir.

Açıklığa kavuşturulması gereken, modern çağda *homo faber*'e gösterilen itibar değil, bu itibarın hemen ardından çalışmanın/emeğin süratle *vita activa*'nın hiyerarşik düzeninde en yüksek konuma yükselmiş olması gerçeğidir. *Vita activa* içindeki bu ikinci ters yüz oluş, genelde tefekkür ile ya da özelde eylem ile imalat arasındaki ters yüz oluştan daha tedricî ve daha az dramatik bir biçimde ortaya çıkmıştır. Emeğin/çalışmanın [*vita activa* içinde] bu yükselişinin öncesinde, aslen modern çağa özgü olan ve tam da modern çağı müjdeleyen olayların doğasından neredeyse otomatik olarak zuhur eden *homo faber*'in geleneksel zihniyetinde sapmalar ve değişiklikler ortaya çıkmıştır. *Homo faber*'in geleneksel zihniyetini değiştiren şey süreç kavramının modernite içinde işgal ettiği merkezî konum olmuştur. *Homo faber* açısından, "ne"den "nasıl"a, şeyin kendisinden o şeyin imal edilme sürecine doğru gerçekleşen bu modern vurgu değişikliği, hiçbir suretle lütûf değildi. Bu değişiklik yapıcı ve kurucu/inşacı insanı, modern çağdan önce kendisine her zaman uğraşlarında rehberlik ve yargılarında ölçüt olarak hizmet etmiş olan sabit ve kalıcı ölçütlerden

yoksun bırakmıştır. İlk olarak [nesnelerin birbirleriyle] karşılıklı değiştirilebilirliği ilkesini, ardından bütün değerlerin nispîliğini ve son olarak da [bu değerlerin] kaybını gündeme getiren, değişim değerinin kullanım değeri üzerine tesis ettiği zafer, ticarî toplumun ortaya çıkışının değil tek, aslî bile olmayan özelliğini oluşturmaktadır. Çünkü modern insanın zihniyetini modern bilimin gelişmesi ve onunla birlikte modern felsefenin tekâmülü belirlediği için, asıl tayin edici olan insanın kendini, doğa ve tarih gibi her ikisi de hiçbir içkin *telos*'a [amaca] varamadan ya da önceden verilmiş bir fikre yaklaşamadan sonsuz bir ilerlemeye mahkûm edilmiş gibi görünen iki insanüstü ve bütüne şâmil sürecin bir parçası, bir cüz'ü olarak görmeye başlaması oldu. Başka bir deyişle her ne kadar sonsuz büyüklüklerle sonsuz küçüklükleri ölçebilecek özellikte aletler tasarlayarak, önceleri hayal bile edilemeyen bir marifete ulaşabilmiş olsa da, modernitenin büyük devriminden doğmuş olduğu içindir ki *homo faber,* imalat sürecini hem önceleyen hem de aşan bu kalıcı ölçütlerden ve imalat etkinliğinde varolan otantik ve güvenilir kesinlikten mahrum edilmiştir. Tefekkürün anlamlı insanî melekeler safından çıkartılmasıyla birlikte, *vita activa*'nın etkinlikleri arasında hiçbirinin, imalat kadar kayba uğramadığı kesindir.

Öyle ki, kısmen süreçlerin zincirlerinden boşanması anlamı taşıyan eylemden ve biyolojik yaşamın metabolik sürecini yakından takip eden emekten/çalışmaktan farklı olarak imalat, tam bilincinde olduğunda süreçlere sadece bir amaca dönük araç olarak, yani ikincil ve türevsel bir şey olarak yaklaşır. Üstelik, dünyanın uğradığı modern yabancılaşma ve içe bakışın doğayı fethetmenin kadir-i mutlak aygıtı durumuna yükseltilmesi karşısında başka hiçbir yetenek, aslen bir dünya kurmaya ve dünyevî şeyler üretmeye yönlenmiş melekeler kadar kayba uğramamıştır.

Homo faber'in, kendi dünya görüşünün tam da özünü

oluşturan yarar ilkesinin bizzat kendisinin himmete muhtaç olduğunun ortaya çıkması ve yerini "en büyük sayının en büyük mutluluğu"[71] ilkesine bırakışı kadar, varlığını sürdürme bakımından uğradığı nihaî başarısızlığı daha açık gösterebilecek bir şey yok gibidir. Bu olduğunda, -*homo faber*'in tam zaferinin en tescilli ifadesi olan- çağın "insan yalnızca kendi yaptığını bilebilir" yargısının, hatta kavram ve kategorileri *homo faber*'in ihtiyaç ve ideallerine tamamen yabancı çok daha modern bir süreç ilkesi tarafından geri plana itileceği ve sonunda ortadan kaldırılacağı açıktı. Çünkü referans noktası, açık bir şekilde, şeyler üretmek için maddeyi kullanan insan olmakla birlikte yarar ilkesi yine de insanı çevreleyen ve insanın içinde hareket ettiği bir kullanım nesneleri dünyasını varsaymaktadır. Eğer insan ile dünya arasındaki bu ilişki artık güvenli değilse, eğer dünyevî şeyler artık esas olarak yararlılıklarına göre değil de, üretim sürecinin nihaî ürününü artık bir amaç olmaktan çıkartacak ve üretilmiş şeyi de önceden belirlenmiş yararı uğruna değil "herhangi bir şey üretmek bakımından" bir değeri olacak şekilde onları vareden üretim sürecinin az çok tesadüfî sonuçları olarak görülüyorsa, bu durumda şöyle bir itirazdan "kaçmak mümkün değildir: .... [üretilen şeyin] değeri sadece talîdir ve birincil değerler barındırmayan bir dünyada ikincil denecek değerler de olmaz".[72] Değerlerin *Homo faber*'in sınırlı referans çerçevesi içinde bu

---

71 Jeremy Bentham'ın *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) içinde yer alan formülü "kendisine Joseph Priestley tarafından sahip verilmiş"tir "ve Beccaria'nın *la massima felicita divisa nel magior numero*'sunu (Laurence J. Lafleur'in Hafner baskısına önsözü) yakından andırmaktadır". Elie Halevy'e göre (*The Growth of Philosophic Radicalism* [Beacon Press, 1955]) Beccaria da Bentham da Helvetius'un *De l'esprit*'ine çok şey borçludurlar.

72 Lafleur, *age.*, s. xi. Bizzat Bentham kitabının son baskısına eklediği bir notta yalın bir faydacı felsefenin kendisini tatmin etmediğini belirtir (Hafner baskısı, s. 1). "*Yarar* kelimesi *haz* ve *acı* fikrine işaret etmek bakımından *mutluluk* ile *saadet* kelimeleri kadar yeterli değil". Başlıca itirazı, yararın ölçülemez, dolayısıyla onsuz

radikal düşüşü, [*homo faber*'in] kendini nesne imalatçısı, insan yapımı dünyanın arîzî olarak aletler icad eden kurucusu olarak tanımlayıp da, kendini aslen bir alet yapıcısı, aynı zamanda da yalnızca arızî olarak şeyler üreten "[özellikle] alet yapan aletler" imalatçısı olarak gördüğünde otomatik olarak vuku bulur. Şayet yarar ilkesi tamamen bu bağlamda kullanılırsa esas olarak kullanım nesnelerine ve yarara değil de üretim sürecine göndermede bulunuluyor demektir. Şimdi, üretkenliğin uyarılmasına ve acı ile mesainin azaltılmasına hizmet eden şey yararlıdır. Başka bir deyişle ölçümün nihaî ölçütü yarar ve kullanım değil ama "mutluluk"tur, yani üretim ya da şeylerin tüketimi esnasında duyulan acı ve haz miktarıdır.

Bentham'ın "acı ve haz hesabı" icadı matematik yöntemi ahlak bilimlerine dahil etmenin avantajı ile tamamen içe bakışa dayanan bir ilke bulmanın yarattığı bir cazibenin/çekiciliğin terkibinden oluşmaktadır. Bentham'ın, haz (-) acı (:) mutluluk denklemi, [yalnızca] kendi etkinliğinin bilincinde olan Kartezyen bilinç kadar, [sadece] duyguları olan ve dünyevî nesnelerle ilişiksizliğini sürdüren içsel bir duyumdur. Üstelik bütün insanların ortak olarak sahip oldukları şeyin dünya değil, hesaplamanın aynılığında, acı ve haz tarafından etkilenmenin aynılığında kendini dışa vuran kendi doğalarının aynılığı olduğu yolundaki temel Benthamcı varsayım doğrudan modern çağın ilk filozoflarından devşirilmiştir. Bu felsefeye "hedonizm" denmesi, modern hedonizmin sadece yüzeysel bir ilişkiye sahip olduğu geç dönem

---

"doğru ve yanlış hakkında bir ölçüt oluşturma"nın mümkün olamayacağı "sayı görüşüne bizi ulaştıramayışı"nadır. Bentham kendi mutluluk ilkesini, yarar kavramını kullanım tabirinden soymak suretiyle (bakın bölüm 1 paragraf 3) yarar ilkesinden türetmektedir. Bu ayırma [işlemi] faydacılığın tarihinde bir dönüm noktası oluşturur. Çünkü yarar ilkesinin esasen Bentham'dan önce ben [ego] ile ilgisi bulunduğu doğru olmakla birlikte yarar fikrini kullanım nesnelerinden oluşma bağımsız bir dünyaya bütün gönderimlerinden radikal biçimde soyan ve faydacılığı gerçek bir "evrenselleşmiş egoism"e (Halevy) dönüştüren tek kişi Bentham'dır.

Antikite'nin Epiküryanizminden bile daha hatalı bir adlandırma olur. Daha önce de gördük; her türlü hedonizmin ilkesi haz değil, acıdan uzak durmaktır ve Bentham'la karşılaştırıldığında hâlâ bir filozof olan Hume, hazzı bütün insanî eylemin nihaî amacı yapmak isteyen birinin kendine gerçek kılavuz olarak hazzı değil acıyı, arzuyu değil korkuyu almak durumunda olacağını gayet iyi bilmekteydi. "Şayet ... [birine] neden sağlıklı olmak istediğini sorarsanız size hastalık acı çekmek demektir diye hazır bir yanıt verecektir. Eğer soruşturmanızı derinleştirir de acıdan neden nefret ettiğini öğrenmek isterseniz bir cevap vermesi mümkün değildir. Bu nihaî amaçtır ve başka hiç bir nesneyle gösterilmez".[73] Buradaki imkânsızlığın nedeni yalnızca acının herhangi bir nesneden tamamıyla bağımsız olmasında yatmaktadır, öyle ki acı çekmekte olan biri kendinden başka hiçbir şeyi duyumsamaz; haz ise kendinden değil kendi dışındaki bir şeyden hoşlanmaktır. Acı, tecrübe edilen nesnelerden bağımsız olarak mantık ile aritmetiğin akıl yürütmelerinin kendiliğinden apaçık kesinliği ile boy ölçüşebilecek olan içe bakışın ortaya çıkardığı yegâne iç duyumdur.

Hedonizmin nihaî temelini acı deneyiminde bulduğu gerek Antik gerekse modern [hedonizm] yorumları için de doğru olmasına karşın modern çağda hedonizm tamamen farklı ve çok daha güçlü bir vurgu kazanmıştır. Çünkü insanın dünyanın çektirebileceği acılardan kaçarak Antikite'den farklı olarak gerek acının gerekse hazzın hâlâ dünyevî anlamlarından pek çoğunu muhafaza ettiği bir durum altında kendine yönelmesine yolaçan şey bu kez asla dünya değildir. -Stoacılıktan epiküryenliğe, hedonizmden kinizme dek bütün çeşitliliği içinde Antik dünyada yabancılaşmayı esinleyen şey dünyaya duyulan derin bir güvensizlik olmuş, dünyevî hercümerçten, sebep olduğu derd ve acılardan, kendinin kendinden başka hiçbir şeye maruz

---

73 Halevy'den alınmıştır, *age.*, s. 13

kalmadığı bir iç alanın güvenliğini çekilmek yönünde hummalı bir itki tarafından harekete geçirilmiştir. Oysa aksine [hedonizmin] modern muadilleri -püritanizm, duyumculuk ve Bentham'ın hedonizmi- ilhamını bu kez insana karşı duyulan eşit ölçüde derin bir güvensizlikten almakta; insanın duyu organlarının gerçekliği, insan aklının doğruyu [ve hakikati] vermeye uygun ve yeterli olamayacağına dair bir şüphe ve dolayısıyla insan doğasının kusurlu ya da hatta günahkâr [yoldan çıkmış] olduğu kanaati tarafından harekete geçirilmekteydi.

Her ne kadar ilk günâha göre yorumlanmışsa da ve püritenlerin insanı [ahlâken] çürümüş olarak mahkûm etmelerinden ya da Benthamcıların her zaman erdemsizlik olarak biline gelmiş şeyleri büyük bir yüzsüzlükle selâmlamalarından daha zararlı ve itici olup olmadığını söylemek güçse de bu yoldan çıkmışlık hali köken olarak da içerik olarak da ne Hıristiyanlığa ne de Kitab-ı Mukaddes'e aittir.

Antikler tahayyüle ve belleğe yaslanır; acının kronik bir hal aldığı durumlarda aslında mutlu olduklarına kendilerini inandırmak için böyle bir durumun mevzu bahis olmadığını hayal ederken ya da geçmişteki hazları hatıra getirirlerken, modernlerin mutluluğa ya da kurtuluşa dair hayali bir matematik kesinliğe ulaşmak için hazza dair hesaplamalar yapmaları ya da püriten ahlâki bir defterde sevapların ve günahların hesabını tutmaları gerekti. (Elbette bu ahlâki aritmetik geç dönem Antikitesi'nin felsefî okullarına hakim olan ruha tamamen yabancıdır. Üstelik bu tarz hedonizm yorumlarını modern püritanizmden, duyumculuktan ve [modern] hedonizmden ayıran mesafeyi anlayabilmek için, Antik stoacılık ya da epikürcülükle halvet olmuş kişilerde son derece bariz olan kişinin kendine vaz'ettiği katı disiplin ile bu durumun yolaçtığı karekter soyluluğu üzerine biraz düşünmek yeter. Bu farklılık açısından bakıldığında, modern karekterin eski dar kafalılık, fanatik bir doğrucu-benlik tarafından mı yontulduğunun yoksa bitmeyen bir nafile sefillikler reper-

tuvarıyla daha yakın zamanlara ait "kendine karşı müsamahakâr bir benciliğin" (egotizm)* ürünü mü olduğunun hemen hiçbir önemi yoktur.) "Doğanın insanlığı iki yüce efendinin, acı ile hazzın yönetimine verdiği"[74] tespitinin ya da "insan ruhunda en kolay çözülebilir gibi görünen bu duyguyu"[75] [yani acıyı] soyutlamak suretiyle ahlâkı kesin bir bilim olarak kurmak gibi saçma bir fikrin bir keşif olma vasfının su götürürlüğünden daha su götürür olmamakla birlikte, "azami mutluluk ilkesi"nin de en büyük zaferini İngilizce konuşan dünyada gerçekleştirmiş olması hayret-i şayan bir durum gibi görünmektedir.

Diğerinin olduğu gibi bunun da ardında, 18. yüzyılda ve 19. yüzyıl başlarında büyük itibar görmüş olan egoizmin kutsallığına ve öz-çıkarın her yana sinmiş gücüne dair çok daha az ilginç çeşitlemeler[in ardında], aslında acı-haz kalkülüsünün verebileceğinden çok daha etkili bir ilke yani bizatihi yaşamın ilkesini oluşturan başka bir istinat noktasının gizlenmiş olduğunu görüyoruz. Bütün bu sistemlerde acı ile hazzın, korku ile arzunun fiilen sağlayacağı varsayılan şey kesinlikle mutluluk değil bireysel yaşamın taltifi ya da insancinsinin bekasının teminidir. Şayet modern egoizm göründüğü gibi (mutluluk denen) hazzın peşinde amansız bir arayışsa, bütün gerçek hedonistik sis-

---

(*) "Egoizm (ben-cilik). Burada bir dizgi hatası yok ve bunu o soysuz kardeşi, o kaba saba, aşağı tabakadan kelimeyle, egoizmle (bencillik) karıştırmamaya çok dikkat etmek gerekir (..) Bu Stendhal'in "kendini-sevme", kendini dünyanın merkezi olarak görme davranışına taktığı yeni addır". *Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar*, Stefan Zweig, T. İş Bankası Yayınları, Çev. Dr. Ayda Yörükân. (Anlaşılacağı üzere Arendt, Zweig ile "egotizm"in değeri konusunda aynı fikirde değil). -ç.n.

74 Bu tabii *Principles of Morals and Legislation*'ın ilk cümlesidir. Bu ünlü cümle şöyledir: "Helvetius'dan neredeyse kelimesi kelimesine alınmış" (Halevy, *age.*, s. 26). Halevy haklı olarak "muteber bir fikrin her yerde sanki bir kalıptan çıkmış ifadelerine rastlanması doğaldır" diyor (s. 22). Bu olgu arızî olarak şunu da açıkça göstermektedir ki burada ele aldığımız yazarlar filozof değildirler; zira belli bir dönemde belli fikirler ne denli muteber olursa olsunlar birbirinden kopya etmeden aynı formülasyonlarda bulunacak iki filozof görmek asla mümkün değildir.

75 *Age.*, s. 15

temlerde vazgeçilmez bir temellendirme unsuru olan şeyden de yoksun olmamalıdır, yani intaharın radikal haklılaştırımı.* Yalnızca bunun noksanlığı [bile] aslında bizim burada "yaşam felsefesi"nin en vülger ve en az eleştirel biçimiyle iştigal etmekte olduğumuzu gösterir. Diğer her şeyin atfedileceği en yüksek ölçüt daima, en son başvuru noktası olarak hayatın kendidir ve insancinsinin çıkarları kadar bireyin çıkarları da daima, sanki yaşamın en yüksek iyi olması son derece tabii bir şeymiş gibi, türün yaşamıyla veya bireyin yaşamıyla eşitlenir.

Homo faber'in varlığını, olağanüstü lütufkâr görünen bu koşullar altında duyuramayışındaki bu tuhaf başarısızlık temel geleneksel inançlarda felsefî bakımdan çok daha önem taşıyan bir başka revizyonca açıklanabilir. Hume'un, daha sonra evrim ilkesinin benimsenmesine giden yolu hazırlayan nedensellik ilkesine yönelik radikal eleştirisi ekseriyetle modern felsefenin çıkış noktalarından biri olarak görülmüştür. İki uçlu merkezi aksiyomuyla -varolan her şeyin bir nedeni olmalıdır *(nihil sine causa)* ile neden en eksiksiz etkisinden bile daha eksiksiz olmalıdır- nedensellik ilkesinin tamamiyle, [yarattığı] ürünler karşısındaki deneyimlere dayandığı son derece açıktır. Bu bağlamda bakıldığında modern çağın entellektüel tarihinde dönüm noktası, kendisinin neden olduğu bütün saatlere üstün olması gereken bir saatyapımcısı imgesinin yerini, organik yaşamın gelişimine dair -daha aşağı bir varlığın örneğin maymunun evrimini daha yüksek bir varlığın örneğin insanın ortaya çıkmasının nedeni olarak gören- bir imgenin almasıyla ortaya çıkmıştır.

Bu değişme mekanik bir dünya görüşünün yaşamdan yoksun katılığına dair saf bir reddiyeden daha fazlasını ifade etmektedir. Sanki 17. yüzyılda Galile'nin keşfinin yolaçtığı iki olası yöntem,

---

(*) Burada, köle yaşamaktansa ölümün evlâ olduğu; kölenin ölmektense kölece yaşamayı seçtiği için doğal olarak köle olduğu Antik fikire gönderme yapılmaktadır.

bir yandan deneydeki ve yapmadaki yöntem öte yandan içebakış yöntemi arasında içten içe sürmekte olan çatışmada ikincisi biraz gecikmiş bir zafer kazanmış gibidir. Çünkü tümüyle içi boş bir kendinin bilincinden ibaret kalmayacaksa içebakışın ortaya koyacağı yegâne elle tutulur nesne aslında biyolojik süreçtir. Ben'in iç gözlemine açık olan bu biyolojik yaşam aynı zamanda da insan ile doğa arasındaki metabolik bir süreç olduğundan sanki artık bilinci gerçeklikten yoksun [kendi içinde girdiği] sarmallanmalar içinde yitirmek için içebakışa gerek yoktur; sanki insanın içinde -zihninde değil ama bedenî süreçlerinde- kendisini yeniden dışındaki dünyaya bağlayacak yeterince dış bir şey bulunmuş gibiydi. İnsan bilincinde içkin olarak varolan ve insanı *res cogitans* [bilen] olarak kendisini çevreleyen *res extensea* [bilinen] dünya ile karşı karşıya koyan Kartezyen karşıtlıkta giderilmesi mümkün olmayan özne ile nesne ayrılığı, bekası tam da dış maddenin [organizmaya] dahil edilişine, tüketilmesine bağlı olan canlı organizma karşısında tamamen silinip gitmiştir. 19. yüzyılın materyalizm yorumu olan Doğalcılık, Kartezyen felsefenin sorunlarının çözümüne ve aynı zamanda felsefe ile bilim arasındaki giderek genişleyen yarığı birleştirmeye giden yolu "yaşam"da bulmuş gibiydi.[76]

---

76 Her üçünün de Yaşam ve Varlık'ı eş koştukları dikkate alınırsa Marx, Nietzsche ve Bergson modern "yaşam felsefesi"nin en büyük üç temsilcisidir. Bu denkliği sağlamak için her üçü de içebakışa dayanırlar ve yaşam da aslında insanın yalnızca kendi içine bakmasıyla farkına varabileceği "varlık"tır. Onlarla modern çağın ilk filozofları arasındaki fark yaşamın, hâlâ tefekküre ve eski hakikat idealine son derece yakın duruyor gibi gözüken bilinçten daha etkin ve daha üretken görünmesindedir. Modern felsefenin bu son evresinin belki de en iyi tarifi bunun felsefeye karşı filozofların isyanı, Kierkegaard ile başlayıp varoluşculukla sona eren, ilk bakışta tefekküre karşı eylemi öne çıkartır gibi görünen bir isyan olmasıdır. Ancak daha yakından bakıldığında Kierkegaard'ı ve onun dünya dışı, içe yönelik eylemini bir tarafa bırakırsak bu filozoflardan hiçbirinin gerçekte eylemle ilgilenmedikleri görülecektir. Marx'ın eylemi yapmaya göre düşünmesi ve çalışmayı iş'e göre tarif etmesi gibi Nietzsche ve Bergson da eylemi insana göre -*homo sapiens* yerine *homo faber*- tarif ederler. Ama nihai referans noktaları iş değil, eylemden çok dünyasallıktır; yaşam ile yaşamın doğurganlığı/üretkenliğidir.

44

EN YÜKSEK İYİ OLARAK YAŞAM

Sırf tutarlı olsun diye modern yaşam kavramını modern felsefeye çok çektirmiş olan karmaşalardan türetmeye kalkmak, modern çağın sorunlarına sadece fikirlerin gelişimi nazarından ve tepeden bakmak gibi bir dalâlet ve bu sorunların ciddiyetine karşı yapılmış devasa bir haksızlık olurdu. *Homo faber*'in yenilgisi ilk olarak fiziğin astrofiziğe, doğa bilimlerinin "evren" bilime dönüşmesi bağlamında açıklanabilir. [Ancak yine de] neden bu yenilginin *animal laborans*'ın zaferiyle sonuçlandığı; *vita activa*'nın yükselişe geçmesiyle birlikte neden emek harcama/çalışma etkinliğinin insanî melekelerin en yüksek mertebesine terfi ettiği ya da başka bir biçimde ifade edersek insanlık durumunun muhtelif insanî melekeler barındıran çeşitliliği arasında neden yaşamın bütün görüş ve mütalâları geride bıraktığı hâlâ açıklanmayı beklemektedir. Modern çağda

yaşamın nihaî referans noktası olarak öne çıkmasının ve modern toplumun en yüksek iyisi olma özelliğini korumasının nedeni, modern tersine çevirme [işleminin], yaşamın kutsallığına dair temel inancı bozulmadan kalmış, hatta sekülarizasyondan ve Hıristiyan inancının genel çöküşünden badiresiz çıkmış, doku olarak Hıristiyan bir toplum içinde cereyan etmiş olmasındandır. Başka bir deyişle modern tersine çevirme [işlemi], Hıristiyanlığı Antik dünyadan koparan en önemli tersine çevirme [işlemini], siyaseten çok daha uzun erimli/menzilli tarihsel olarak ise herhalükârda dogmatik bir içerik ya da akideden daha kalıcı olan bir [işlemi] izlemiş ve ona meydan okumaya kalkmamıştır. Böylelikle bireysel insan yaşamının ölümsüzlüğü hakkındaki Hıristiyan "müjdesi" insan ile dünya arasındaki Antik ilişkiyi tersine çevirmiş ve en ölümlü şeyi, insan yaşamını, o zamana dek kosmosa ayırmış olan ölümsüzlük konumuna yükseltmiştir.

Tarihsel açıdan Hıristiyan inancının Antik dünya karşısında elde ettiği zafer büyük ölçüde, dünyalarını kötü bir akıbetin beklediğini düşünenlere bir umut, aslına bakılırsa bu yeni [Hıristiyan] "mesaj" umut etmeye bile cüret edemedikleri bir ölümsüzlüğü vaad ettiği için umudun da ötesinde bir umut veren bu tersine çevirme [işleminin] bir sonucuydu. [Öte yandan] Bu tersine çevirme [işleminin] siyasî yaşamın itibarı ve değeri açısından anlamı felâketten başka bir şey olamazdı. O zamana dek en büyük ilhamını dünyevî ölümsüzlüğe karşı duyulan istekten almış olan siyasî etkinlik, şimdi bir yandan insanî günahkârlığın kefaretini ödemeye öte yandan da dünyevî yaşamın meşru ihtiyaç ve çıkarlarını temine yazgılı, zorunluluğa tabi bir etkinlik düzeyine düşürülmüştür. Ölümsüzlüğe duyulan istek şimdi yalnızca olsa olsa boş gururla eş koşulabilirdi; bu dünya insandan çok daha kalımsızdı ve yaşamın kendisi ölümsüz olduğu için dünyevî ölümsüzlük için çabalamak anlamsızdı.

Bir zamanlar siyasî teşekkülün "yaşamı"na ayrılmış olan yere bireysel yaşam oturmuştu ve yaşam sonsuza dek sürecek olduğuna göre Pavlus'un "ölüm, günâhların bedelidir" sözü, Cicero'nun ölüm, ebediyete dek sürsün diye kurulmuş siyasî toplulukların işlediği günâhların karşılığıdır sözünü yansılamaktadır.[77] Öyle görünüyor ki ilk Hıristiyanlar -en azından her şeyden evvel bir Roma yurttaşı olan Pavlus- kendi ölümsüzlük anlayışını, bireysel yaşamı siyasî teşekkülün siyasî yaşamının yerine geçirerek bilinçli bir biçimde Roma modeline göre oluşturmuştu. Nasıl ki siyasî teşekkül siyasî suçlarından ötürü yoksun bırakılacağı potansiyel bir ölümsüzlüğe sahipse bireysel yaşam da ölümsüzlüğünü vakt-i zamanında Adem'in işlediği günâhla birlikte yitirmiş ve şimdi bireysel günâhlar yüzünden ikinci kez ölmekle yeniden yitirecek de olsa İsa sayesinde yeni, potansiyel olarak ebedî bir yaşamı yeniden kazanmıştır.

Yaşamın kutsallığı üzerine Hıristiyan vurgunun, yaşamın çalışırken ve doğururken insana dayatmış olduğu eziyetler karşısındaki pagan küçümseme, tanrıların "kolay yaşamları"na beslenen gıpta, istenmeyen çocukları terketme geleneği, sağlıksız bir yaşamın yaşanmaya değmeyeceği (öyle ki sağaltıcılardan sağlığına kavuşturamayacakları yaşamları uzatmalarını istemek havsalaya sığacak şey değildir)[78] ve yük haline gelmiş bir yaşamdan kurtulmak için intaharın soylu bir davranış olduğu inancı vs. gibi Antikite'nin tutumuyla zaten belirgin bir karşıtlık arzeden İbranî mirasının bir parçası

---

77 Cicero'nun sözleri şöyledir: *Civitatibus autem mors ipsa poena est ... debet enim constituta sic esse civitas ut aeterne sit (De re publica* iii. 23). Antikite'deki sağlam temelli bir siyasî teşekkülün ölümsüz olması gerektiği kanaati hakkında yine Platon'un *Laws*, 713'e bakın. Platon burada yeni bir *polis* kuracak olanlara insandaki ölümsüz kısmı taklit etmelerini anlatır (*hoson en hemin athanasias enest*)

78 Bakın Platon *Republic* 405C.

olduğu kesindir. Yine de, her ne kadar bize kabahatlar hakkındaki pagan cetvelden çok daha yakın da dursa İbranî yasal kodun yaşamın muhafazasını Yahudilerin yasal sisteminin bile köşetaşı haline getirmediğini anlamak için On Emir'de herhangi bir özel vurgu getirilmeden öldürmenin öteki günâhlar arasında sayıldığını hatırlamak yeter. İbranî yasal kodun pagan Antikite ile bütün Hıristiyan veya Hıristiyan sonrası yasal sistemler arasında yeralan bu ara/dolayımlayıcı konumu, bir yandan dünya hakkında beslenen pagan ölümsüzlük [anlayışından] öte yandan bireysel yaşama beslenen Hıristiyan ölümsüzlük [anlayışından] farklı olarak [Yahudi halkının] potansiyel ölümsüzlüğünü öne çıkartan İbranî itikatınca açıklanabilir. Herhalûkârda kendi benzersizliğinde yaşama yeryüzüne gelmekle başlayan kişiye bahşedilmiş bu Hıristiyan ölümsüzlüğün sonucu, sadece öte-dünyalılık [hissiyatında] daha belirgin bir artış değil aynı zamanda yeryüzündeki yaşama duyulan önemde de devasa bir artışın ortaya çıkması oldu. Mesele şuradadır; -heretik ve gnostik spekülasyonlar bir yana- Hıristiyanlık her zaman, artık kesin bir bitiş noktası bulunmamakla birlikte yaşamın hâlâ kesin bir tanımı bulunduğunda ısrarlı olmuştur. Yeryüzündeki yaşam olsa olsa ebedî yaşamın ilk ve en sefil evresi olabilir ancak; [ancak] o yine de yaşamdır ve ölümle son bulacak bu yaşam olmadan ebedî yaşam da olamaz. Sadece Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve bireysel yaşamın ölümsüz olduğu düşüncesinin Batılı insanlığın merkezî itikadı haline gelmesiyle yeryüzündeki yaşamın da insanın en yüksek iyisi durumuna yükselmesi arasındaki bu tartışılmaz eşzamanlılığın nedeni bu olsa gerektir.

Yaşamın kutsallığı üzerine Hıristiyan vurgu *vita activa* içindeki Antik ayrım ve eklemlenişleri düzlemek; emek, iş ve eylemi eşit ölçüde şimdiki yaşamın zorunluluğuna tabi kılmak eğilimindeydi. Aynı zamanda da çalışma etkinliğinin yani bizatihi biyolojik sürecin devamı için gerekli olan her

şeyin Antikite'nin reva gördüğü horlamalardan kurtulmasına yardım etmişti. Eskiden yalnızca yaşamın zaruriyetlerine hizmet ettiği, her ne pahasına olursa olsun hayatta kalmak istediğinden efendinin cebrine boyun eğdiği için köleye reva görülen horlayıcı tutumun Hıristiyanlık çağında sürmesi mümkün değildi. Artık Platon gibi, efendiye boyun eğmektense her koşul altında hayatta kalmayı aziz bellediği için intahar etmediğinden dolayı köle aşağılanamazdı ve üstelik de intahar etmek [Hıristiyanlık'ta] adam öldürmekten daha kötüydü. Bir başkasının yaşamına son vermiş bir katil Hıristiyanca defnedilir[ken intahar etmiş olan için böyle bir şey sözkonusu değildi].

Ancak Hıristiyan kaynakları [bu yönde] okumaya çalışan kimi yorumcuların aksine Yeni Ahid'de ya da modern öncesi başka Hıristiyan yazarlarda çalışmanın modern dönemdeki yüceltimini andıran hiçbir emare yoktur. "Çalışmanın havarisi"[79] diye bilinen Pavlus hiç de bu tarz biri değildi ve bu iddianın üzerine dayandırıldığı birkaç pasaj da ya "başkalarının ekmeğini yiyen" tembel kişilere hitap olunmaktadır ya da çalışmak dertlerden kurtulmanın iyi bir yolu olarak tavsiye olunmaktadır. Yani bu pasajlar tamamiyle özel alana ait bir yaşamın buyruğunu pekiştirmekte ve siyasî etkinliklerden uzak durmayı telkin etmektedirler.[80] Hatta daha sonraki

---

79 Bu tanımlama Dominiken Bernard Allo'ya aittir *Le travail d'apres St. Paul* (1914). Çalışmaya dair modern yüceltimlerin Hıristiyan kökenli olanları arasında şunlar bulunmaktadır: Fransa'da Etienne Borne ve François Henry, *Le travail et l'homme* (1937); Almanya'da Karl Müller, *Die Arbeit: Nach moral-philosophischen Grundsatzen des heiligen Thomas von Aquino* (1912). Daha yakın zamanlarda *Travail, propriete* (1946) başlığını taşıyan dördüncü kitabı *Leçons de droit naturel*'de emek/çalışma felsefesine son derece değerli ve ilgi çekici katkılarda bulunmuş olan Louvain'li Jacques Leclercq Hıristiyan kaynaklara ilişkin yanlış anlamaları düzeltmektedir: "Hıristiyanlık emeğe itibar konusunda önemli bir değişiklik yapmamıştır" ve Aquinalı'da [Thomas] iş, "emek nosyonu rastlantısal olarak ortaya çıkmaktadır". (s. 61-62).

80 Bakın I Thess. 4:9-12 ve II Thess. 3:8-12

Hıristiyan felsefesinde ve özellikle Aquinalı Thomas'ta çalışmak hayatta kalmak için elinde başka bir araç olmayanlar için çalışmaktan değil hayatta kalmaktan ibaret bir ödevdir; dilencilikle bile geçimini temin edebiliyorsa evlâdır. Bu [Hıristiyan] kaynakları modern emek/çalışma yanlılarının önyargılarına takılmadan okuyan biri, kilise babalarının çalışmayı ilk günahın bir cezası olarak haklılaştırma yönünde onca fırsata hemen hiç iltifat etmediklerini görerek şaşıracaktır. Öyle ki örneğin Thomas bu meseleyle ilgili olarak *İncil*'i mi yoksa Aristo'yu mu izleyeceği konusunda ve "el emeğini mecburî kılan[ın] sadece hayatta kalma zorunluluğu" olduğunu söylemekte müteredditdir.[81] Ona göre çalışmak insan türünü sürdürmenin doğal bir yoludur ve buradan şu sonuca varır; herkesin maişetini ille de alın teri dökerek temin etmesi gerekmez. Bu, sorunu halletmenin ya da ödevi yerine getirmenin başvurulacak son çaresidir.[82] Hattta çalışmaya aylaklığın yaratacağı tehlikeleri savuşturmanın bir yolu olarak bel bağlamak bile Hıristiyanlığın bir keşfi değildir, Roma ahlâkında dahi yeri vardı. Hıristiyanlığın sık sık çalışmadan özellikle de çalışmanın diğer acı verici talimlerle ve kişinin kendine işkence etmesinin başka biçimleriyle ile aynı rolü oynadığı manastırlarda nefs köreltme işlemlerinde kullanılması, çalışmanın doğasına ilişkin Antik kanaatlerle tam bir mutabakat halindedir.[83]

---

81 *Summa contra Gentiles iii.* 135: *Sola enim necessitas victus cogit manibus operari.*

82 *Summa theologica ii.* 2. 187. 3.5

83 Manastır talimnamelerinde özellikle de Benediktenlerin *ora et labora*'sında çalışmak aylak bir bedenin kapılabileceği iğvalara karşı [bir çare] olarak tavsiye olunur (sözünü ettiğimiz Benedikten talimnamesinin 48. kuralına bakın). Augustine'e ait olduğu söylenen (*Epistolae* 211) bir talimnamede çalışmak ilk günah yüzünden verilmiş bir ceza olarak değil bir doğa yasası olarak telâkki edilir. Augustine el emeğini *-otium*'un karşıtı olarak aynı anlama gelmek üzere hem *opera* hem de *labor* kelimelerini kullanır- üç nedenden ötürü tavsiye eder: Ay-

Yaşamın kutsallığını ve her şeye rağmen hayatta kalma ödevini vurgularken Hıristiyanlığın asla olumlu bir emek felsefesi geliştirmemiş olmasının nedeni, her çeşit insanî etkinlik karşısında *vita contemplativa*'ya sorgusuz sualsiz tanınan önceliktir. *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa* ("tefekkür yaşamı faal yaşamdan daha iyidir; o kadar") ve faal bir yaşamın meziyetleri ne olursa olsun tefekküre adanmış bir yaşamın erdemi "daha etkin ve daha güçlüdür".[84] Bu kanaate Nazarethli İsa'nın vaazlarında rastlamanın kolay olmadığı doğrudur. Bunun nedeni kesinlikle Yunan felsefesinin etkisinde yatmaktadır; ancak çalışmayı yüceltici bir nedeni *İncil*'in ruhuna çok daha yakın düşen Ortaçağ felsefesinde bile bulabilmek kolayca mümkün olamamıştır.[85] Nazarethli İsa'nın vaazlarında tavsiye ettiği yegâne etkinlik eylem ve altını çizdiği yegâne insanî meleke "mucizelerde bulunma" melekesidir.

---

lıklığın neden olabileceği iğvalarla başa çıkmaya yardımcı olur; keşişlerin yoksullara karşı olan hayır işleme ödevlerinin yerine getirilmesini sağlar; ve ticaret gibi aklı lüzumsuz yere meşgul etmediği için tefekkür açısından biçilmiş kaftandır. Çalışmanın manastırlardaki rolü ile ilgili olarak Etienne Delarıelle'nin *Journal de psychologie normale et pathologique*, Cilt XLI, sayı 1 (1948) deki "Le travail dans les regles monastiques occidentales du 4e au 9e siecle" yazısına bakın. Bu biçimsel değerlendirmelerden ayrı olarak, gerçekten etkin cezalandırma araçlarını araştıran Solitaires de Port-Royal'in çalışmanın dolaysızlığı ve aciliyetine ilişkin düşünceleri son derece karakteristiktir (bakın Lucien Febre, "Travail: Evolution d'un mot et d'une idee", *Journal de psychologie normale et pathologique*, cilt XLI, sayı 1 [1948].

84 Aquinalı *Summa theologica* ii. 2.182. 1,2. *Vita contemplativa*'nın mutlak üstünlüğünde ısrar ederken Thomas, *inquisitio, aut inventio veritatis: ut in ea quisque proficiat* -"hakikati birileri ondan faydalanacak şekilde ara ve bul"- (*De civitate* xix. 19) diye salık veren Augustine'den farklı bir özellik göstermektedir. Bu fark biri Yunan felsefesi diğeri Roma felsefesi tarafından biçimlendirilmiş iki Hıristiyan düşünür arasındaki farktan başka bir şey değildir.

85 İnciller, çalışma ya da çalışanlara övgüyle değil yeryüzünde mal sahibi olmanın kötülüğüyle ilgilidirler. (bakın özellikle Mattaya göre. 6:19-32, 19-21-24; Markosa göre 4:19; Lukaya göre 6:20-34. 18: 22-25; Resullerin İşleri 4:32-35).

Hal böyle iken modern çağ insan için dünyanın değil yaşamın en yüksek iyiyi teşkil ettiği varsayımına göre işlemeyi sürdürdü; [ama] geleneksel inanç ve kavramlara yönelttiği en gözüpek ve radikal revizyon ve eleştirilerinde dahi Hıristiyanlığın Antik dünyayı mezara gömen bu temel tersine döndürme [işlemine] meydan okumayı asla aklına bile getirmedi. Modernitenin düşünürleri geleneğe yönelttikleri saldırılarında ne denli vazıh ve bilinçli olurlarsa olsunlar onların gözünde yaşamın başka her şey karşısındaki önceliği hususu "kendinden açık ve seçik bir doğru" konumuna yükseldi ve şimdiden bütün bir modern çağı ardında bırakmaya ve yerine iş sahiplerinden ibaret bir çalışanlar toplumunu geçirmeye başlamış bizim dünyamızda bile varlığını bu biçimiyle sürdürmektedir. Ancak insanın en yüksek iyisini henüz yaşamın değil dünyanın oluşturduğuna inanılan 17. yüzyıl başlarında Arşimed noktasının keşfini takiben ortaya çıkan gelişmelerin farklı bir mecrada akmaya başlamaları tamamen anlaşılabilir bir durumsa da buradan hâlâ Hıristiyan bir dünyada yaşadığımız sonucu asla çıkmaz. Çünkü bugün sözkonusu olan yaşamın ölümsüzlüğü değil yaşamın en yüksek iyi olmasıdır. Bu varsayım köken bakımından kesinlikle Hıristiyan da olsa önemi Hıristiyan inancını bağlayan bir durumla sınırlıdır. Üstelik Hıristiyan dogmasını, ayrıntılarını bir yana koyup sadece inancın öneminde kendini belli eden Hıristiyanlığın genel ruh halini gözönüne alsak bile, modern çağın güvensiz ve kuşkucu ruhundan başka hiçbir şey bu [Hıristiyan] ruhu için bu denli zararlı ve muzır olamazdı. Hiç kuşku yok ki Kartezyen şüphenin en etkili ve felâketli olduğu yer, modernitenin iki büyük dindar düşünürü olan Pascal ile Kierkegaard tarafından gündeme getirilen dinsel inanç alanı olmuştur. (Zira Hıristiyan inancının temellerini oyan 18. yüzyılın ateizmi ya da 19. yüzyılın materyalizmi değil -onların savları büyük bölümüyle vülger ve geleneksel teoloji tarafından

kolaylıkla boşa çıkartılabilecek türdendi-, daha ziyade geleneksel Hıristiyanlığın içerik ve vaadinin bizatihi kendileri için "saçma" bir hal aldığı gerçekten dindar insanların "kurtuluş" konusunda beslemeye başladıkları şüphe oldu).

Arşimed noktası Hıristiyanlığın doğuşundan önce keşfedilseydi neler olabileceğini bilemeyeceğimiz gibi, Rönesans'ın büyük uyanışı bu olayla kesintiye uğramamış olsaydı Hıristiyanlığın ahvalinin ne olabileceği hakkında görüş beyan edecek durumda da değiliz. Galile'den önce bütün yollar henüz açık gibi görünüyordu. Daha da gerilere gidip Leonardo'yu düşünecek olursak teknik bir devrimin insanlığı gelişiminin o noktasında yakalayabileceğini de pekâlâ düşünebiliriz. Bu da pekâlâ insanın en eski ve en takıntılı rüyalarından birinin, uçmanın gerçekleşmesine yolaçabilirdi, ama bu elbette uzaya bir uçuş olmayacaktı; yeryüzünün birleşmesine yolaçabilirdi ama maddenin enerjiye dönüşümüne ve mikroskopik evrende maceralara girişmeye sebep olmazdı. Emin olabileceğimiz tek şey şudur; yapma ve tefekkür ile yaşam ve dünya arasındaki ilişkilerin tersine çevrilmelerinin birbirleriyle çakışmış olması bütün modern gelişmenin kalkış noktası olmuştur. *Vita activa, vita contamplativa* içindeki isnat noktasını yitirmekle kelimenin tam anlamıyla etkin bir yaşam haline geldi; ve bu etkin yaşam yaşama bağlılığı yegâne isnat noktası olarak almaya devam ettiği için insanın doğal metabolizmasına [bağlı olan] çalışma [etkinliği de] etkin bir hale gelerek bütün doğurganlığını/üretkenliğini ortaya serdi.

45

ANİMAL LABORANS'IN ZAFERİ

Şayet sekülarizasyon, Kartezyen şüpheden kaçınılmaz bir biçimde zuhur eden modern inanç kaybı, bireysel yaşamı ölümsüzlüğünden ya da enazından ölümsüzlüğe beslenen kesinlik ve eminlik [duygusundan] yoksun bırakmamış olsaydı *animal laborans*'ın zaferi de asla tamama ermeyebilirdi. Bireysel yaşam yeniden tıpkı Antikite'de olduğu gibi fani hale geldi ve dünya da [Antikite'ye nazaran] daha az istikrarlı, daha az kalımlı, dolayısıyla Hıristiyan çağda olduğundan daha az güvenilir oldu. Gelecek dünyadan eminliğini yitiren modern insan bu dünyaya değil kendine [doğru] "atıldı"; dünyanın potansiyel manada ölümsüz olabileceğine inancından uzaklaşınca onun gerçek olduğundan bile [artık] emin olamazdı. Sürekli ilerlemekte olan bilime duyulan eleştirisiz ve görünüşte tasasız bir iyimserlik duygusu içinden bu dünyanın

gerçek olduğunu varsaydığı ölçüde de, kendini yeryüzünden hiçbir Hıristiyan ötedünya[cı]lığın yapamayacağı kadar uzak bir noktaya taşıdı. "Seküler" kelimesi bugünkü anlamı içinde neyi imlerse imlesin tarihsel olarak "dünyevîlik"le aynı olması mümkün değildir; nereden bakılırsa bakılsın modern insan "öte dünya"yı yitirmekle bu dünyayı kazanmış olmadı. Açık konuşursak her iki yaşamı da [bu ve öteki dünyadaki] kaybetti; gerisin geri, zihnin kendiyle oynadığı, [insandan ve anlamdan yoksun] boş/nafile hesaplama/kitaplama süreçlerinin tecrübe edilecek en ulvî ve yüksek [anlamı] oluşturduğu içebakışın içedönüklülüğüne atıldı, sürüldü. Geriye kalan tek içerik iştiyak ve arzular, [yani] "tutku"* sandığı, "aklî" yani hesaplanabilir bulmadığı için "akıl dışı" olduğuna hükmettiği bedeninin anlamdan yoksun güdüleri/dürtüleri oldu. Şimdi, Antikite'de siyasî teşekkülün, Orta Çağlar'da da bireysel yaşamın ölümsüz olması gibi potansiyel olarak ölümsüz olabilecek yegâne şey bizatihi yaşamdı, yani insan türünün olası ezelî yaşam süreci.

Türün yaşamının kendini nihaî olarak toplumun yükselişi sırasında öne çıkarttığına ve duyurduğuna daha önce değinmiştik. İlk dönemlerinde modern çağın bireysel yaşamın "egoistik" niteliği üzerine ısrarlı tutumundan sonraları "toplumsal" yaşam ile "toplumsallaşmış insan"a yaptığı vurgu kayması (Marx), Marx'ın, klâsik ekonominin -eylemleri söz konusu olduğunda bütün insanlar kendi-çıkarlarından kaynaklanan sebeplerle eylerler, şeklindeki- nispeten kaba anlayışını, toplumun sınıflarını bilgilendiren, harekete geçiren ve yönlendirenin çıkara bağlı güçler olduğu ve bir bütün olarak topluma bu güçler arasındaki çatışmaların yön verdiği an-

---

(*) Tutku için H. Arendt'in "Devrim Üzerine"sine ve yine Alper Oysal'ın *Yaratma Cesareti*, Rollo May, Metis Yayınları Sunuş yazısının 28-30. sayfalarına bakın. -ç.n.

layışına dönüştürmesiyle gerçekleşti. Toplumsallaşmış insanlık, yalnızca tek bir çıkarın hakîm olduğu [bir] toplum durumudur ve bu çıkarın öznesi insan ya da insanlar değil, sınıflar ya da insan cinsidir. Mesele şudur; şimdi insanın yaptığı şeyde bulunan en son eylem izi [yani] öz-çıkar [kavramında] ima olunan saik bile silinmektedir. Geriye "doğal bir güç", bütün insanların ve bütün insanî etkinliklerin eşit olarak kendisine boyun eğdikleri -("düşünce sürecinin kendisi bile doğal bir süreçtir")-[86] ve eğer bir amaçtan söz edilebilirse yegâne amacı bir hayvan türü olarak insanın bekasını temin olan bizzat yaşam sürecinin gücü kalmıştır. Artık bireysel yaşamı türün yaşamıyla ilintilendirmek için insanın yüksek melekelerinden hiçbiri gerekli değildir; bireysel yaşam yaşam sürecinin bir parçası haline gelmiştir ve bütün gereken kişinin kendisinin ve ailesinin yaşamını sürdürmek için çalışması, emek harcamasıdır. Gerekli olmayan, yaşamın doğal metabolizmasının gerektirmediği her şey ya lüzumsuzdur ya da ancak insanı hayvanî yaşamdan [hayvanî yaşamla ortaklığından] ayırdeden insanî bir özgülük olma bakımından meşru görülebilir -öyle ki Milton'un *Paradise Lost*'u, ipek böceğini ipek üretmeye iten aynı güdülerle ve aynı sebeplere dayanarak yazdığı düşünülür.

Modern dünyayı geçmişin dünyasıyla karşılaştırırsak bu gelişmede en göze batıcı husus, insanın [anlamı ve insanîliği] "tecrübe etme" [vasfını] yitirmiş olmasıdır. Tamamıyla anlamsız bir deneyim haline gelmiş olan sadece, hatta esasen tefekkür de değildir. "Sonuçlarıyla hesaplanabilir" hale geldiğinde düşüncenin kendisi de beynin bir işlevine dönüştü; bu dönüşümün söz konusu işlevleri biz insanlardan çok daha iyi yerine getirilebilecek elektronik aygıtların bulunması gibi

---

86. Kugelman'a Marx'ın yazdığı mektup, Haziran 1868.

bir sonucu oldu. Çok geçmeden eylem de neredeyse tümden yapma ve imâl etme bağlamında anlaşılmaya başlandı ve hâlâ da öyledir. Ancak yapmak da dünyevîliğinden ve yaşama karşı içkin olarak taşıdığı kayıtsızlık tutumundan ötürü bu kez, daha karmaşık yapılı ama yaşam sürecinin daha esrarengiz olmayan bir işlevi olarak başka bir emek harcama/çalışma etkinliği şeklinde görüldü.

Bu arada çalışmanın insanî etkinlikler arasından tasfiyesini bir ütopya olmaktan çıkartacak ölçüde yaşamı sürdürmenin meşakkatli ve acılı yanını dindirmenin yollarını bulmakta da yeterince mahir davrandığımız kesin. Buna rağmen "çalışmak" kelimesini bugün içinde yaşamakta olduğumuz dünyada yaptıklarımız ya da yapmayı düşündüklerimiz için son derece ulvî ve heveskâr anlamlarda kullanmaktayız. Çalışma toplumunun, iş sahipleri toplumunun son evresi, mensuplarından sanki bireysel yaşam türün küllî yaşam süreci tarafından fiilen yutulmuş ve bireye halihazırda kalan yegâne etkin karar adeta kendi bireyselliğinden, yaşamanın acılarını ve derdlerini hâlâ bireysel olarak duyumluyor olmaktan vazgeçmek ve sersemlik halinin yarattığı "durgun" bir işlevsel davranış tarzına razı göstermekmiş gibi sadece otomatik olarak görevlerini yerine getirmeyi beklemektedir. Modern davranışçılık teorilerinin sorunu yanlış olmalarında değil tam tersine doğru olmalarında, modern toplumdaki belli bariz davranış eğilimlerinin mümkün en iyi kavramlaştırımları olmalarında yatmaktadır. İnsanî etkinlikte şimdiye dek görülmemiş ve son derece vaatkâr bir patlama ile başlamış olan modern çağın tarihin gördüğü en ölümcül, en steril edilgenlik haliyle sona erme ihtimâli hiç de anlaşılmaz bir durum değildir.

Ama insanın hatta isteklilik bile gösterebileceği başka daha ciddi tehlike işaretleri vardır; Darwin'den bu yana insanın kendilerinden geldiği düşünülen hayvan türlerinde gözlenen gelişmeler bu meyandadır. Sonunda eğer bir kere daha Arşimed

noktasının keşfine geri döner ve onu Kafka'nın bizi yapmama konusunda uyardığı gibi insanın kendisine ve yeryüzünde yaptıklarına uygulamaya kalkarsak, insanın evrende yeterince uzakta yeralan bir referans noktasından bakılan bütün etkinlikleri bir tür etkinlik şeklinde değil de süreçler olarak görülecektir. Bu durumda bir bilimcinin geçenlerde dediği gibi modern motorizasyon, insan gövdelerinin yavaş yavaş metal kabuklarla kaplanmaya başladığı biyolojik bir mutasyon süreci gibi görünecektir. Evrenden bakan biri için bu mutasyonun taşıdığı gizemlilik bakımından antibiyotiklerle savaştığımız ve son derece esrarengiz bir şekilde bize karşı direnç geliştiren küçük canlı organizmalarda gözümüzün önünde cereyan eden mutasyondan aşağı kalır yanı olmayacaktır. Arşimed noktasının kendimize karşı bu kullanılışının köklerinin ne denli derinlerde yattığını tam da bugün bilimsel düşünceye hakîm olan metaforlarda görmek mümkündür. Bilimcilerin bize "yaşam"ı -görüldüğü kadarıyla her partikülün istediği gibi davranmakta "özgür" olduğu ve bu hareketleri yöneten yasaların toplumsal bilimcilere göre insan davranışını yöneten ve "özgür" partiküllerin seçimleri ne yönde olursa olsun yığının davranışlarını olması gerektiği gibi yapan [bir ortam olan]- atoma benzeterek tarif edebilmelerinin nedeni, başka bir deyişle sonsuz sayıda küçük partiküllerin davranışının neden bize göründüğü şekliyle gezegen sisteminin örüntüsüyle sadece aynı olmakla kalmayıp insan toplumundaki yaşam ve davranış örüntüsüne de benzemesinin sebebi elbette toplum içinde en gelişkin araçlarla [tarafımızdan] algılanmaları mümkün olsa bile kendi kişisel deneyimlerimizin fersah fersah uzağında bulunan sonsuz kere küçük ve enginler kadar büyük olduğumuzdan sanki kendi insanî varoluşumuzdan çok uzaklara taşınmışız/gönderilmişiz gibi yaşıyor ve topluma bu gözle bakıyor olmamızdandır.

Söylemek bile gereksiz bu durum modern insanın mele-

kelerini yitirdiği ya da yitirmek üzere olduğu anlamına gelmez. Sosyoloji'nin, psikolojinin ve antropolojinin bizlere "toplumsal hayvan" hakkında söyleyecekleri ne olursa olsun, her ne kadar bu yetiler dünyayla ilgili deneyimleri her geçen gün biraz daha sıradan insanî deneyimin menzilinden çıkartıp giderek daha çok "sanatçı"nın ehliyetleriyle sınırlanıyor olsa da, yapmayı imalâtta bulunmayı ve inşa etmeyi sürdürdüler.[87]

Aynı şekilde eylem yetisi insanî meseleler alanını, ahir zamandan beridir doğa ile insanî dünyayı birbirinden ayıran koruyucu hattı silecek kertede genişletmiş olan bilimcilere özgü bir ayrıcalık haline dönüşmüşse de en azından süreçleri dizginlerinden çözme anlamında hâlâ insiyarımızda olmayı sürdürmektedir. Yüzlerce yıldır laboratavurların gözlerden uzak kuytuluklarında sağlanan bu başarılar açısından bakıldığında [bilimcilerin] yaptıklarının güyâ çoğu devlet adamının idarî ve diplomatik işlerinden sonunda daha büyük haber değeri, daha büyük siyasî önem taşıdığının anlaşılacak olması son derece makul ve anlaşılır bir durum olarak gözükmektedir. Şimdiye dek kamu oyunca toplumun en az pratik ve en az siyasî fertleri oldukları varsayılmış bu kişilerin, hâlâ nasıl eyleneceğini ve birlikte, uyum halinde nasıl eyleneceğini bilen geriye kalan son kişiler olduklarının anlaşılmasında ironik bir yan da yok değil. Çünkü 17. yüzyılda doğayı fethetmek üzere kurdukları ve kendi ahlâkî ölçütleriyle kendi onur kodlarını içinde geliştirdikleri ilk örgütlenmeleri sadece

87 "Nesnel olmayan bir sanatın şeylerin temsilinin yerini alması elbette sanatcıda içkin olarak varolan "dünyevilik"i değiştirmez; "nesnel olmayan"ı, hatalı bir biçimde "öznellik" yerine almak, ki sanatçı burada öznel duygularını "kendini ifa ettiği" kanısındadır, sanatçıların değil şarlatanların nişanesidir. İster ressam ya da heykeltraş, isterse şair ya da müzisyen olsun, sanatçı dünyevi nesneler üretir ve sanatçının şeyleşmesinin son derece tartışmalı ve nereden bakılırsa bakılsın hiçbir suretle sanatsal olmayan bir ifade/anlatım pratiğiyle müşterek hiçbir yanı yoktur. Soyut sanat değil, ama Dışavurumcu sanat daha terimlerde bir çelişki arzeder.

modern çağın bütün badirelerinden geçmemekle kalmamış, bütün tarihte en bariz güç üreten/yaratan gruplardan biri haline gelmişlerdir. Ama evrenin bakış açısından insan ilişkilerinden oluşma doku içinde değil doğa içinde eylemde bulundukları için bilimcilerin eylemliliği, birlikte tam da anlamlılığın insanî varoluşa içinden çıkarak girdiği ve onu aydınlattığı kaynağı oluşturan hikâyeler üretme ve tarihsel olabilme gücünden olduğu kadar eylemin dışa vurucu/ifşa edici karekterinden de yoksundur. Varoluşsal bakımdan bu en önemli yanıyla eylem de bir avuç ayrıcalıklının tecrübe konusu haline gelmiştir ve eylemde bulunmanın hâlâ ne anlama geldiğini bilen bu birkaç ayrıcalıklının sayısının sanatçılardan daha az olması, deneyimlerinin de nadiren gerçek bir dünya deneyimi ve dünya sevgisi oluşturuyor olması kuvvetle muhtemeldir.

Son olarak -modern ve modern öncesi geleneği izlerken *vita activa*'ya dair yeniden değerlendirmelerimizin dışında tuttuğumuz- düşünce/düşünmek, insanların siyasî özgürlük koşulları altında yaşadıkları her yerde hâlâ mümkündür ve hiç şüphe yok ki aktüeldir. Ne yazık ki ve düşünürlerin ünlü fildişi kulelerindeki bağımsızlıkları hakkında bugün düşünülenlerin tam aksine hiçbir insanî meleke bu denli kırılgan değildir ve aslında tiranlık koşulları altında eylemek düşünmekten çok daha kolaydır. Her zaman belki de hatalı bir biçimde, yalnızca birkaç kişinin canlı bir deneyim olarak düşünmeyi bildikleri varsayılmıştır. Bu bir avuç kişinin *zamanımızda* daha da azalmamış olduğuna inanmak kibirlilik sayılmamalı. Bunun dünyanın geleceği açısından bir önemi olmayabilir, ya da sınırlı bir önemi olabilir; [ama] insanın geleceği açısından ise hiç de önemsiz değildir. Çünkü, *vita activa* içindeki muhtelif etkinliklere etkin olmanın dışında başka hiçbir test, salt/yalın etkinlik boyutu dışında hiçbir ölçü uygulanmamış olsaydı düşünmenin bu sıfatla onları yaya bırakacak olması gayetle mümkündü. Bu kabil bir deneyimi

olan herkes şunu söylerken Cato'ya hak vermemezlik edemeyecektir: *Num quam se plus quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* -"hiçbir şey yapmadığında hiç bu denli etkin, kendi başına kaldığında bu denli az yalnız olmamıştı".

TEŞEKKÜR

Elinizdeki çalışma 1956 Nisan'ında Chicago Üniversitesi'nde Charles R. Walgreen Vakfı'nın "Vita Activa" başlığıyla düzenlediği Seminerde sunulan bir dizi tebliğin ürünüdür. 1950'lerin başlarına uzanan bu çalışmanın ilk evrelerinde Simn Guggenheim Memorial Vakfı bana bir ödenek sağladı, son evresinde de Rockefeller Vakfı'nın verdiği bursun büyük yardımlarını gördüm. 1953 sonbaharında Princeton Üniversitesi Edebiyat Kürsüsü'nde yapılan Christian Gauss semineri bana bazı fikirlerimi, "Karl Marx ve Siyasî Düşünce Geleneği" adı altında bir dizi tebliğ halinde sunma olanağı verdi. Bu ilk teşebbüslerim sırasında bana gösterilen sabırı ve teşvikleri, yerli ve yabancı yazarlarla gerçekleştirdiğimiz canlı fikir alışverişini hâlâ şükranla anıyorum. Sağladığı derin tartışma ortamı bakımından sözkonusu Seminer eşsizdi.

Bu ülkede yayın hayatına başladığımdan beridir bana yardımcı olan Rose Feitelson elyazmalarının ve indeksin hazırlanmasında bu kez de yardımlarını esirgemedi. Yirmi yılı aşkın bir zamandır yaptıklarından dolayı kendisine minnetarım. O olmasaydı elim kolum bağlanırdı.

HANNAH ARENDT

Beş ciltlik Seçme Eserler'ini yayımlamaya elinizdeki kitapla başladığımız Hannah Arendt, post-modernist cepheden açılan eleştiri salvosundan farklı, "klasik" bir modernite eleştirisinin temel kaynaklarındandır. En önemli ve özgün çağdaş siyaset felsefecilerinden olan Arendt, düşünsel serüveninin yönünü "dünya aşkı"na "pratik hayat"a çevirmiş bir yazar. Temel kaygısı, insanın dünyaya, yani kendi yarattığı toplumsal yaşama yabancılaşmasının nedenlerini aramak. İnsanlık Durumu, onun bu arayışını en yalın biçimde ortaya koyduğu kitabı; bir bakıma Arendt'in lûgatçesi. Emek, iş, eylem - temel insanî etkinliklerin anlamı, özü... Özel alan ile kamusal alan, pratik hayat ile tefekkür hayatı arasındaki ayrım ve etkileşimin gelişimi... Arendt bu kavramları, insanın toplumsallaşmasının ve modernleşmesinin tarihi bağlamında inceliyor. İdealindeki Antik Yunan "polis"inden sonra, Ortaçağ ve ardından modernizmle birlikte insanın dünyaya nasıl yabancılaştığını anlatıyor. İnsanlık Durumu, aktif biçimde direndiği faşizm travmasının ardından totalitarizm denen "radikal kötülük"ü var eden şartları anlama macerasına girişmiş "sorumlu" bir aydının bir tür alternatif uygarlık tarihi anlatısıdır.

İLETİŞİM 306 • POLİTİKA DİZİSİ 16 • ISBN 975-470-447-3