

# Hannah Arendt\*

Jürgen Habermas

Çev. Hakan Çörekçioğlu 

## a) İki Devrimin Tarihi (1966)

Hannah Arendt'in *On Revolution*'ı [*Devrim Üzerine*] hakkında bir yazı kaleme alan *Times Literary Supplement*'in eleştirmeni, artık Almanca baskısı\*\*

\* Kaynak metin: "Hannah Arendt," *Philosophisch-politische Profile: Erweiterte Ausgabe*, (Genişletilmiş 3. Baskı), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981 içinde, s. 223-248. (Bundan sonra metin içinde ve dipnotlarda kullanılan parantezler Habermas'a, köşeli parantezler çevirmene aittir, çevirmenin notları ayrıca "- çn." kısaltmasıyla belirtilmiştir.)

[İki kısımdan oluşan bu metin, a ve b kısmında belirtilen tarihlerden de anlaşılacağı üzere, Habermas'ın Hannah Arendt üzerine farklı zamanlarda (1966 ve 1976) kaleme aldığı ve aylık *Merkur Dergisi*'nin sırasıyla 218. ve 341. sayılarında, "Die Geschichte von den zwei Revolutionen" ve "Hannah Arendts Begriff der Macht" başlıkları altında yayınlanmış iki yazısının, kendisi tarafından birleştirilmiş ve kısmen yeniden düzenlenmiş versiyonudur. İlk kısım Arendt'in *Devrim Üzerine*'si hakkında bir kitap eleştirisi; ikincisi ise Arendt'in iktidar kavramı üzerine eleştirel bir analizdir. İki kısım yazılma amaçlarıyla bağlantılı olarak argümantatif yapıları bakımından farklıdır. Ayrıca, ilk kısımda kullanılan bazı alıntılar ve yapılan bazı değerlendirmelerin ikinci kısımda hemen hemen aynen tekrar edildiği okurun gözünden kaçmayacaktır. Bütün bunlar doğrultusunda metni bütünlüklü tek bir yazı olarak okumak yerine birbirleriyle bağlantılı iki yazı olarak okumak daha uygun görünmektedir -ç.n.]

\*\* [Habermas'ın bahsettiği baskı *On Revolution*'ın Almancaya yapılan bir çevirisi değil, Arendt'in elinden çıkma Almanca versiyonudur. Bu versiyon, eserin İngilizce ilk halinin bire bir aynısı değildir ve ondan daha uzundur. Arendt'in Almanca baskıda bazı ifade ve vurgu değişiklikleri yaptığı, bazı noktaları daha fazla ayrıntılandığı ve bazı kavramları değiştirdiği bilinmektedir. Bu konuda örnekler ve daha detaylı bilgi için *Arendt Handbuch* adlı kitapta yer alan "Die Unterschiede von *On Revolution* und *Über die Revolution*" (*On Revolution* ve *Über die Revolution* Arasındaki Farklar) alt başlıklı kısma bakılabilir (W. Heuer, B. Heiter ve S. Rosenmüller (ed.), *Arendt Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart, 2011., s. 89 vd. -çn.]

✉ Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü | hakancor@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0003-0493-1235.

mevcut olan<sup>1</sup> bu kitaba hiçbir anlam verememişti: Onun Arendt gibi usta bir kadın yazar karşısında üç sütun boyunca sergilediği kararsızlık, Anglosakson geleneklere methiye gibi okunan bir kitap karşısında düpedüz bir Anglosakson'un şaşkınlığını ifade ediyordu. Şüphesiz kitaptaki bu övgü, gündelik politik yaşamın pragmatik anlamını ifşa eden tartışmalarda değil, daha ziyade eski moda temelci düşünme tarzının direncini ifşa eden tartışmalarda dile geliyordu.

Hannah Arendt, temel felsefi eseri olarak kabul edebileceğimiz *Vita Activa*'da klasik politika öğretisinin iddiasını kendine has tarzıyla yeniledi. Bu eserinde o, her ne kadar geleneksel doğal hukuk anlayışına geri dönme- se de, klasik politika felsefesinin dünya görüşünü, onun eski kategorilerine hemen hemen hiç uymayan bir dünyada yeniden canlandırmayı amaçladı. Yeni kitap [*Devrim Üzerine*] tam da bu canlandırma tasarısının devamıdır. Hannah Arendt, Aristoteles'in politika anlayışından öğrendiğimiz şeyi, özellikle modern politik deneyime ait görünen bir olayı yani devrim sürecini inceleyerek doğrulamak ister. Bu inceleme dikkate değer bir tutarlılık sergilediği için eser oldukça sürükleyici ve öğreticidir. *Devrim Üzerine* bize özellikle şunu öğretir: Günümüzde artık eskiden olduğu gibi bütünü kavrayan bir felsefe yapma tarzı düşünsel olarak en kıvrak biçimlerinde bile muazzam bir tek taraflılıkta katılaşır.

Hannah Arendt politik alanın yapısal dönüşümüne tamamen kayıtsız değildir. O, en eski olaylardan biri olan savaşın uluslararası ilişkilerin değişmeyen ilkesi olmadığını görür ve ulusların iç ilişkilerini belirleyen devrimlerden sonra silahlı çatışmaların aynı kalmadığını bilir: Savaş ve devrim birbirine bağımlı hale gelmiştir; dünya iç savaşı [Weltbürgerkrieg] çağında ikisi arasındaki sınır genellikle ayırt edilemeyecek kadar bulanıklaşır. Bugün üstün konumda olanlar “devrimi anlayıp onun neye muktedir olup neye olmadığını kavrayanlardır; buna karşılık kartını kelimenin geleneksel anlamında saf iktidar politikasına oynayıp savaşı bütün dış politikanın nihai çaresi olarak görmeye devam edenler, çok da uzak olmayan bir gelecekte, hünelerinin köhne ve kullanışsız kaldığını keşfedeceklerdir.” Vietnam savaşı bu durumun kanlı bir provasıdır.

<sup>1</sup> H. Arendt, *Über die Revolution*, München, 1965.

Ancak Hannah Arendt devrim olayını alışılmışın dışında ve belli sınırlar çerçevesinde ele alır. Ona göre devrim, özgürlüğü açıkça yurttaşın polisine işlerine katılması olarak tanımlayan bir özgürlük anayasasının temelidir. Arendt devrim sürecini, içinde farklı yönetim biçimlerinin döngüsel olarak yer değiştirdiği klasik düzene geri götürür ve buradan hareketle yeni çağın devrimlerini bizzat devrim olarak belirleyen özgün koşulları yani köklü politik değişimler ile toplumsal sınıfların kurtuluşu arasındaki sistematik bağlantıyı çözümler. Elbette Arendt olguları inkâr edemez. Ancak o, 19. yüzyılın söz dağarcığından hareketle burjuvanın kayıtsızlığı aynı zamanda merhametli lütfekârlığıyla ilişkilendirip “sosyal sorun” olarak tanımladığı şey ile devrim arasındaki spesifik kenetlenmeyi, saf politik süreçlerin kirlenip kirlenmediğini gösteren bir kritere dönüştürür. Buna göre kamusal özgürlüğün kurumsallaşması toplumsal emek çatışmalarıyla bastırılmamalı; politik sorunlar da sosyo-ekonomik sorunlarla birleştirilmemelidir. Şüphesiz, Aristoteles de böyle düşünür ve eski politikanın ders kitabında yazılı olan da budur. Bu noktada yazar bizi bu temel ilkelerin hem tarihsel olarak kutsanmış hem de insan doğasına yaraşır olduğuna ikna etmek için iki devrimin tarihini yaratır: biri iyi devrim, diğeri kötü devrim.

İyi devrim Amerika’da gerçekleşir; sömürü ve sosyal esaretin yarattığı öfkeden değil, bir politik özgürlük mücadelesinden doğar. Bu yüzden Amerikan Devrimi politik olarak işlevsel bir anayasayla sonuçlanır. Ne var ki bu devrim unutulmuş; onun yerine kötü olanı yani Fransız Devrimi sonraki bütün devrimlere model teşkil etmiştir. Fransız Devrimi başından itibaren yoksul kitleleri politik sahneye sürer ve politik özgürlük mücadelesini bir sosyal sınıf mücadelesine dönüştürür. Bu devrimin aracı terör; sonucu karşı-devrimdir. İstikrarlı bir güvensizlik hareketi, kamusal özgürlüğün kurumlara yerleşmesine izin vermez.

Aslına bakılırsa bu iki devrim arasındaki ayırım gayet açıktır, zira Amerikan Devrimi daha sonradan bir devrim olarak kabul görmüştür. Hegel, Amerika’da bir devrim gerçekleştiğini bir an bile düşünmez. O, ABD’nin iç kolonileştirmeye müsait olduğunu ve bu durumun oradaki bütün hoşnutsuzlukları giderdiğini belirterek şöyle açıklar: Germania’nın ormanları

hâlâ olsaydı, Fransız Devrimi hayata gelemezdi. Hegel için Fransız Devrimi dünya tarihini felsefi olarak kavramanın kilit noktası haline gelmiştir; ama o, Kuzey Amerika'yı sadece geleceğin bir ülkesi olarak değerlendirerek felsefi temaşaya kapatır.\* Amerikalı kendi kurduğu devletin devrimci doğasının tam bilincine Fransa'daki iç savaşın yansısında erişmiştir. Gerçi Amerikalılar gibi Fransızlar da aynı şekilde modern doğal hukuka gönderme yaparlar. Ama insan haklarına başvurarak Amerikalı koloniler İngiliz İmparatorluğu karşısında bağımsızlıklarını meşrulaştırmak, Fransızlar ise *ancien régime*'i devirmek istemişlerdi. Amerikan *Haklar Bildirgesi*'ne kaydedilen haklar aslında İngiliz yurttaşının çoktan sahip olduğu yasal mülkiyet hakkıydı; bu hakları evrensel ve doğal hukuk üzerinde temellendirmek sadece ana vatandan kurtulmak için gerekliydi. Buna karşılık Fransız deklarasyonu ilkece yeni olan bir hukuku, pozitif olarak geçerli kılmalıydı. Buna göre deklarasyonun devrimci anlamı Fransa'da yeni bir

<sup>2</sup> [Habermas'ın gönderme yaptığı bu görüşler, Hegel'in *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Tarih Felsefesi Üzerine Dersler) adlı eserinin "Geographische Grundlage der Weltgeschichte" (Dünya Tarihinin Coğrafi Temeli) başlıklı kısmında yer alır. Ünlü cümlelerin tam hali şu şekildedir: "Germania'nın ormanları hâlâ olsaydı, Fransız Devrimi kesinlikle hayata gelemezdi." (s.113) Bu cümle, Hegel'in eserinde coğrafya ile kültürel yapı arasındaki ilişkinin incelendiği bölümde, ABD ile Avrupa devletlerinin coğrafi ve politik açıdan karşılaştırıldığı bir bağlamda formüle edilir. Hegel'e göre ABD, Avrupa ülkelerinden farklı olarak, ne güçlü devletlerle sınır komşusudur ne yüz ölçümü ve verimli toprakları bakımından dar bir alana sıkışmıştır ne de güçlü bir piyasa ekonomisine sahiptir. Hegel kendi tarih anlayışından hareketle, tarım ekonomisine dayalı ABD'de sivil toplumun gelişmediğini, bu nedenle orada güçlü bir devletin ve ordunun oluşmasını sağlayacak diyalektik sürecin henüz tam olgunlaşmadığını düşünür. Öte yandan kolonilerin Mississippi Nehri'nin çevresindeki verimli topraklara kolayca yayıldıklarını belirten Hegel, bu durumun yoksulluğu ve yoksulluktan kaynaklanabilecek toplumsal çatışmaları engellediğini iddia eder. Bu saptamaların ışığında, bahsi geçen cümle, Fransız Devrimi'ni yaratan koşulların ABD açısından söz konusu olmadığı ifade etmek için kullanılır. Ancak Hegel'e göre, Kuzey Amerika henüz gelişmesini tamamlamış değildir ve Güney Amerika ile arasında ortaya çıkması muhtemel bir çatışmanın diyalektiğinde, "tarihsel değeri açığa çıkacak" olan "geleceğin bir ülkesi"dir (s.114). Hegel, kendi yaşadığı zamanda, Minerva'nın baykuşunun daha Amerika için kanatlanmadığını düşünür; bu nedenle ABD'yi, dünya tarihindeki yerini henüz felsefi olarak değerlendirebileceği bir ülke olarak görmez. Bkz. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel-Werke, 12. Cilt, Ed. Eva Moldenhauer ve Karl Markus, Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, s. 110-115 – ç.n.]

anayasa yapmak, Amerika’da ise bağımsızlık kazanmaktı; Amerika’da yeni anayasa yalnızca bağımsızlığın zorunlu bir sonucuydu.

Hannah Arendt bu olayları kendine özgü yorumlar. O, devletin gücü karşısında sıradan insanın toplumsal statüsünü korumak için Fransa’da ön-politik haklara [doğal haklara] ihtiyaç duyulduğunu, bu yüzden *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*’nin sadece Fransız Devrimi’nde önemli bir rol oynadığını, oysa Amerika’da devrimci çabanın devleti kurma hedefiyle güncel bir politik soruna, güçler ayrımına odaklandığını iddia eder. Buna göre bir yerde söz konusu olan sadece toplumsal çatışmaları çözmekti, ötekinde ise özgürlüğü tesis etmekte.

Bu açıklama şeyleri tersine çevirmenin bir versiyonudur. Amerika’da olan şeyin doğrusu şuydu: Devrim, temelini Locke’un mirasında yani liberal doğal haklarda bulan ve bu bağlamda devleti toplumsal işlevleri üzerinden kavrayan bir benlik anlayışının zemininde gerçekleşti. Bu nedenle Paine insanın doğal haklarını doğrudan doğruya mal dolaşımının ve toplumsal emeğin doğal yasalarıyla özdeşleştirebilmiştir. Amerika’da devrimci anayasanın yegâne amacı, özel şahıslar arasında emek bölüşümünü sağlayan bir sistemin içkin güçlerini rejimin despotik müdahalesinden korumaktı. Bu yüzden bir kuşak sonra Marx haklı olarak şunu söyleyebildi: “Özel mülkiyetin ortak mülkten / devletten [Gemeinwesen] kopmasıyla devlet politik toplumun yanında ve dışında, ondan ayrı bir varlık haline geldi ... Modern devletin en yetkin örneği Kuzey Amerika’dır.”<sup>3\*</sup> Amerika’da politik özgürlük başından itibaren Avrupa’da olduğundan çok daha fazla, toplumsal emek vasıtasıyla doğanın yarattığı zorluklardan kurtulmanın bir sonucu olarak görüldü. Jefferson’ın Amerikasını tanımlayan gelenekte özgürlük ve refah arasında seçim yapma meselesi asla var olmadı.

Burjuva anayasalarında açıkça somutlaşmış olan toplumsal çıkarlar ile politik hareketler arasındaki ilişki – daha ziyade kapitalizmle değil de –

<sup>3</sup> [Habermas’ın yapmış olduğu bu alıntı Marx ve Engels’in *Alman İdeolojisi*’nde, ideolojinin esas temeli olarak tanımladıkları maddi üretim ilişkileri bağlamında devlet, hukuk ve mülkiyet arasındaki bağlantının tartışıldığı kısımda yer alır. Bkz. K. Marx ve F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, ed. T. Borken, Henricus Baskısı, Berlin, 2018, s. 53. – çn.]

yalnızca Fransız yoksulların harekete geçmesiyle oluşmuş gibi, devrimci hedefleri Fransa ve Amerika arasında bölüştürmek mümkün değildir; ama Arendt böyle düşünmez. O bizi şuna ikna etmek ister: “Avrupa’daki yoksulluğun öcünü, bütün bir politik alanı adım adım istila edip harabeye dönmüş Amerikalı kitle toplumunun zenginliği aldı.” Kötü devrim sonunda iyi devrimi de tüketti. Amerika’da başlangıçta özgürlüğün tesis edilmesi başarılıydı, çünkü orada sosyal sorun yol üstünde bir engel teşkil etmiyordu; ama daha sonra politik özgürlük tutunamadı, çünkü kitlesel yoksulluk dünyanın geri kalanına hükmetmeye devam etti.

Politik özgürlüğün koşullarını, içinde verimli bir şekilde tartışabileceğimiz yegâne bağlam tahakkümden [Herrschaft] özgürleşmedir. Tahakküm kategorisinin politik şiddet ile sosyal iktidarı birbirinden ayırmaması, aksine onların her ikisine de ne olduklarını göstermesi gerekir: Baskı [Repression]. Sosyal bağımlılık koşulları altında en iyi politik özgürlük hakkı bile ideoloji olarak kalır. Öte yandan Hannah Arendt gayet makul biçimde zenginleşme ile tahakkümden kurtulmanın çakışmadığı konusunda ısrar eder. Bu, tam da yurttaşların kamusal meselelere etkin katılımıyla edimselleşen çok eski politik özgürlük kavramının daha yeni bir tehlikeyi kavrayışıdır: Devrimin görünen başarısının arkasında yatan esas niyetlerine ihanetini. Buna göre Doğu kadar Batı’da da olduğu şekliyle, yoksulluğu teknik olarak başarılı bir şekilde yönetme ve toplumsal çatışmaları yumuşatan bir ekonomik gelişme sistemini idari olarak koruma hedefi, devrimin başlangıçtaki temel itici gücünü tüketti. Bu tür sistemler politik özgürlüğü azıcık bile güvence altına almayan bir kitle demokrasisi olarak düzenlenebildi: “Bütün kamuoyu yoklamalarına rağmen, halkın kanısına bir türlü erdiremeyişin nedeni basittir; çünkü onların bir kanısı yoktur. Kanılar sadece kamusal tartışma sürecinde oluşur; onlar canlı fikir alışverişinin sonucudur ve böyle bir fikir alışverişine imkân veren bir alanın olmadığı yerde her türlü hâletiruhiye olur ama kanı oluşmaz.” O halde politik iradenin oluşması herkesi kapsayan ve tahakkümden muaf bir tartışma ilkesine bağlanmadığı sürece, 18. yüzyıldan itibaren bütün devrimlerin politik amacı olan baskıdan kurtulma bir kuruntu olarak kalacaktır. Bundan dolayı Hannah Arendt, devrimin başka

her şey için kurumlar yaratıp bir tek kendi ruhunu açığa vuran bir kurum yaratmamış olmasından yakınıdır. O şu çıkmaza saplanır: “Devrim olmadan asla tasavvur edilemeyecek olan kamusal özgürlük ve kamusal mutluluk ilkesi kurucu neslin ayrıcalığı olarak kaldı...”

Ancak şu da var ki, doğrudan demokrasiyi kurumsallaştırmaya yönelik inisiyatifler defalarca ortaya çıktı: 1789–1793 yılları arasındaki *societes populaires*, 1871’de Paris Komünü seksiyonları ve 1905 ve 1917’deki *Sovyetler*’in meclisleri ve 1918’in devrimci konseyleri bunun örnekleridir. Bu tür konsey sistemleri aslında devrimci ruhun fiili oluşumlarıdır. Hannah Arendt bu konseylerde gerçek özgürlüğün tesis edildiğini teşhis edecek kadar tutarlıdır. Ne var ki bu noktada o, Jefferson’ın radikal demokrasi planları üzerinden Amerikan Devrimi’nin bir konsey sistemini hayal etmekle yetinirken, “kötü” tip devrimlerin geçici de olsa neden sık sık konsey örgütleri kurmuş olduğunu sorgulamaktan kaçınır. Bu durum elbette Amerikan kişisel refah rüyası ile Jefferson’ın Amerikan Devrimi hayalini ısrarla yüzleştiren kitabın büyük başarısını azaltmaz: “Nihayetinde Jefferson halka kamusal alanda seçim sandığından başka bir yer verilmemesi ... halinde durumun ne kadar tehlikeli olabileceğini sezmişti. O, insanların birer yurttaş olarak davranmasını ve kendilerini cumhuriyetin birer yurttaşı olarak algılamasını sağlayacak çatıyı belirlemeden, halka bütün iktidarı devreden bir anayasada öldürücü bir tehlike yattığını düşünüyordu. Böyle bir şey ancak özel şahıslardan oluşan ve elbette yurttaşlık işlevinden aciz olan bir halka bütün iktidarı teslim etmekle sonuçlanırdı.” Bu açıkçası burjuvanın devrim bilincinin ötesine atılan ilk adımdı. Nitekim, Jefferson Amerikan Devrimi’nden daha radikal olan ve *öncelikle* yeni bir devlet ve toplum düzeni yaratmayı amaçlayan Fransız Devrimi’nin ruhundan esinlenmeden bu adımı atamazdı - ve sonrasında da Napolyon Kanunları’na razı olunamazdı.

## b) Hannah Arendt'in İktidar Kavramı<sup>4</sup> (1976)

Max Weber iktidarı, bir kişinin kendi iradesini, ne şekilde olursa olsun, başka birine kabul ettirme, onu bu iradeye uygun davranmaya zorlama imkânı olarak tanımladı. Buna karşılık Hannah Arendt onu zordan muaf bir iletişim ortamında müşterek bir eylemde birleşme yeteneği olarak anlar. Her ikisi de iktidarı eylemde gerçeklik kazanan bir kuvve olarak ele alır; ama her biri farklı bir eylem modeline dayanır.

### Max Weber, Talcott Parsons ve Hannah Arendt'te "İktidar"

Max Weber teleolojik eylem modelinden hareket eder: Tek bir özne (veya tek bir özne olarak ele alabileceğimiz bir grup) kendine herhangi bir amaç belirler ve bu amacı gerçekleştirmek için uygun araçları seçer. Eylemin başarısı, dünyadaki işlerin gidişatını hedeflenen amacı gerçekleştirecek şekilde düzenlemekten ibarettir. Bu başarı başka bir öznenin davranışına bağlı olduğu sürece fail, o özneyi de arzulanan davranışa yönlendiren araçları kullanmak zorundadır. Max Weber başkasının iradesini etkileyen araçları kullanma gücünü *iktidar* [Macht] olarak adlandırır. Hannah Arendt ise bu durum için *şiddet* [Gewalt] terimini uygun bulur. Zira amaçsal akılsal eyleminde yalnızca eyleminin başarısına odaklanan bir failin, ister ceza tehdidi ister kandırma isterse alternatif eylemleri ustaca manipüle etme yoluyla olsun kullanmak zorunda olduğu araçlar, seçim yapabilme yeteneğine sahip bir özneye zor kullandığı araçlardır: "Herhangi bir sosyal ilişkide, birisinin kendi iradesini ona direnen bir iradeye zorla kabul ettir-

<sup>4</sup> [Bu kısmın YKY, *Cogito* dergisinin 1995 tarihli 5. (Güz) sayısında, "Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı" adı altında Zeynep Çağlayan tarafından yapılan bir çevirisi daha mevcuttur. Söz konusu Türkçe çeviride muhtemelen McCarthy'nin orijinal makalenin - başlığını kısmen değiştirerek - ilk versiyonundan yaptığı İngilizce çevirisi esas alınmıştır. (Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", çev. T. McCarthy, *Social Research*, vol. 44/1, 1977.). Bu kısmın aynı zamanda F. G. Lawrence tarafından *Philosophical-Political Profiles*, (genişletilmiş olmayan ilk versiyon), Mit Press, 1983'ünde yapılan başka bir İngilizce çevirisi daha mevcuttur - ç.n.]

mek için elde ettiği her fırsat iktidar anlamına gelir.”<sup>5</sup> Zora [Zwang] karşı tek alternatif, taraf olan özneler arasında iradi bir anlaşmanın gerçekleşmesidir. Ancak teleolojik eylem modeli anlaşmayı hedefleyen faillere değil, her biri yalnızca kendi eyleminin başarısını hedefleyen faillere odaklanır. Bu modelde anlaşma süreçlerine, katılımcılar anlaşmanın kendi başarılarına işlevsel olarak katkı sağlayacağını düşündükleri sürece izin verilir. Ama araçsallaştırma koşulu altında herkesin tek tarafı olarak kendi şahsi başarısı için çabaladığı bir anlaşma ciddiye alınamaz, çünkü bu anlaşma zordan muaf [zwanglos] bir uzlaşmanın oluşması için gerekli koşulları yerine getirmez.

Hannah Arendt farklı bir eylem modelinden, iletişimsel eylemden hareket eder: “İktidar insanın sadece eyleme veya bir şey yapma yeteneğinden değil, aynı zamanda başkasıyla birlikte karar verme ve onlarla uyum içinde eyleme yeteneğinden kaynaklanır.”<sup>6</sup> İktidarın esas unsuru, kendi amaçların için başkasının iradesini araçsallaştırmak değil, aksine anlaşmayı hedefleyen bir iletişimde ortak iradeyi oluşturmaktır.

Elbette bununla “iktidar” ve “şiddet”in sanki aynı politik hâkimiyetin sadece iki farklı yönü gibi tanımlandığı düşünülebilir. Böyle anlaşıldığında iktidar, katılımcının rızasını müşterek hedeflere sevk etmek yani katılımcının politik otoriteyi gönüllü olarak desteklemesini sağlamak anlamına gelir; “şiddet” ise bir politik otoritenin, ona bağlayıcı kararlar alma ve uygulama kuvvetini veren kaynakları ve baskı araçlarını müşterek amaçları gerçekleştirmek için kullanmasını ifade eder. Böyle bir anlayış aslında sistem teorisinin iktidar kavramından esinlenir. Talcott Parsons iktidarı, “to get things done in the interest of collective goals” [işleri müşterek hedeflerin çıkarı doğrultusunda hallettirmek için]<sup>7</sup> bir sosyal sistemin sahip olduğu

<sup>5</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, I. Cilt, 9. Bl. I, § 16, ve II. Cilt, 9. Bl. Talcott Parsons iktidarı gerçekleştirme biçimini dört türe ayırır: ikna, vaatleri yerine getirme, kandırma, zorlama. Krş: T. Parsons “On the Concept of Power,” *Sociological Theory and Modern Society*, New York, 1967, s. 310-311.

<sup>6</sup> Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München, 1970 s. 40.

<sup>7</sup> Talcott Parsons, Authority, Legitimation and Political Action, *Structure and Process in Modern Societies* adlı eseri içinde, New York, 1960, s.181.

genel yetenek olarak kavrar. Rızanın seferber edilmesi, sosyal kaynakları istismar ederek bağlayıcı kararlara dönüştürülen bir iktidarı üretir. Parsons, Hannah Arendt'in iktidar ve şiddet olmak üzere karşıtlık ilişkisinde incelediği iki fenomeni tek tip iktidar kavramı altında toplayabilmiştir; çünkü Parsons bir sistemin kendi bileşenlerine karşı hareket tarzını, amaçsal-akılsal olarak eyleyen bir öznenin dış dünya karşısındaki davranış planıyla aynı plana göre belirleme niteliğini iktidar olarak tanımlar: "I have defined power as the capacity of a social system to mobilize resources to attain collective goals" [İktidarı bir sosyal sistemin müşterek hedeflere erişmek için kaynakları harekete geçirme yeteneği olarak tanımladım]. Parsons sistem teorisindeki kavramlarını oluştururken Max Weber'in kendi eylem teorisinde takip ettiği aynı teleolojik iktidar (amaçları gerçekleştirme gizil gücü olarak iktidar) tasarımını kullanır. Her iki durumda da birleştirici sözün iktidarı ile araçsal olarak kullanılan şiddeti birbirinden ayıran spesifik nitelik yok olur. Oysa uzlaşmayı hedefleyen bir iletişimin anlaşma üretme gücü bu tür şiddete karşıdır; çünkü niyeti bakımından ciddi olan bir uzlaşma kendinde bir amaçtır ve o başka bir amaç için araçsallaştırılmamalıdır.

Müşterek eylemek amacıyla birlikte düşünüp taşınanlar arasında ortaya çıkan anlaşma yani "çoğunluğun kamusal olarak üzerinde birleştiği kanı"<sup>8</sup> iknadan çıktığı, dolayısıyla diğer görüşler üzerine hükmünü kendine has zordan muaf bir zora dayandırdığı sürece iktidar anlamına gelir. Bunu açmaya çalışalım: Zordan muaf bir iletişimin uzlaşmalar oluşturabilme imkânı, bu iletişimin herhangi bir başarısına göre değil, sadece söze içkin akılsal geçerlilik iddiasına göre ölçülür. Elbette kamusal olarak oluşan bir ikna, konuşma esnasındaki söz ve karşı-sözde manipüle edilmiş olabilir; ama başarılı bir manipülasyon bile aklın taleplerini hesaba katmak zorundadır. Biz bir ifadenin doğruluğuyla, bir normun hakkaniyetiyle, bir sözün samimiyetiyle ikna oluruz; ikna olmanın gerçeği bu geçerlilik iddialarının akılsal olduğunu yani akılsal ilkelerle güdülendiğini onaylayan bilincimize dayanır ve onunla uzlaşır. Kanaatler manipüle edilebilir; ama kanaatin öznel gücünü kendisinden devşirdiği akılsallık iddiası manipüle edilemez.

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *Über die Revolution*, s. 96.

Özetlersek, ortak kanaatlerin iletişimsel olarak ürettiği iktidar, tarafların tek tek bireysel başarılarına değil, anlaşmaya yönelmeleri durumuna kök salar. Bu doğrultuda onlar dili “perlokasyonel” olarak değil yani başka özneleri sadece arzulanan bir davranışa yönlendirecek şekilde değil, aksine “illokasyonel” olarak yani şiddetten muaf öznelerarası ilişkileri tesis edecek şekilde kullanırlar. Hannah Arendt iktidar kavramının teleolojik eylem modeliyle bağıını koparır: İktidar iletişimsel eylemde oluşur; o içinde her katılımcının anlaşmayı kendinde bir amaç olarak gördüğü bir konuşma grubunun ürünüdür [Gruppeneffekt]. Fakat eğer iktidar artık amaçları gerçekleştirmeye yarayan bir gizil güç olarak düşünülüyorsa yani eğer o amaçsal akılsal eylemlerde edimselleşmiyorsa, o zaman iktidar neyin içinde açığa çıkacak ve neye hizmet edecektir?

Hannah Arendt iktidarı kendinde amaç olarak görür. İktidar kendisinden çıktığı praksişi sürdürüp korumaya hizmet eder. Praksiş karşılıklı konuşmanın esas olduğu yaşam biçimlerini koruyan kurumların politik iktidarında güçlenir. Bu nedenle iktidar a) politik özgürlüğü koruyan düzenlemelerde b) politik özgürlüğü içeriden ve dışarıdan tehdit eden güçlere direnişte c) yeni özgürlük kurumları tesis eden devrimci eylemlerde kendini gösterir: “Bir ülkenin kurumlarına ve yasalarına iktidarını ödünç veren şey halkın desteğidir; bu destek söz konusu yasa ve kurumları varlığa getiren kökensel rızanın devam ettiğini gösterir ... Bütün politik kurumlar iktidarın görünümüleri ve maddileşmiş halleridir. Bu kurumlar halkın canlı iktidarı tarafından desteklenip korunmadıkları an taşlaşıp ufanır. Madison bütün hükümetler nihayetinde ‘kanı’ya dayanır dediğinde tam da bunu kastetmiştir.”<sup>9</sup>

Nihayet burada iletişimsel iktidar kavramının aynı zamanda normatif bir içeriğe sahip olduğu açığa çıkar. Böyle bir kavram bilimsel olarak yararlı ve bilimsel betimleme niyetleri için yeterli midir? Bu soruyu adım adım cevaplandırmaya çalışacağım. Buna göre ilkin Hannah Arendt’in kendi anlayışını nasıl sunduğunu ve temellendirdiğini göstereceğim; daha sonra onun kendi anlayışını nasıl uygulamaya döktüğünü hatırlatmayı he-

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, s. 42.

defliyorum. Son olarak söz konusu anlayışın içerdiği bazı zayıf noktaları ele almak istiyorum: Bu zayıflıkların, kavramın normatif konumundan ziyade Hannah Arendt’in Aristotelesçi düşüncenin tarihsel ve kavramsal düzenlenişine bağlılığından kaynaklandığını düşünüyorum.

## Sakatlanmamış Bir Öznelerarasılığın Yapısı

Hannah Arendt’in temel felsefi eseri (*The Human Condition*, 1958) Aristotelesçi praksis kavramını sistematik olarak yeniden canlandırmaya hizmet eder. Yazar klasik metinleri yorumlamaya girişmez; bir dilsel eylem antropolojisinin - Arnold Gehlen’in başarı odaklı eylem antropolojisinin (*Der Mensch*, 1940/50) karşılığı olarak - taslağını çıkarır. Gehlen araçsal eylemin işlevsel çevresini türün en önemli yeniden üretim mekanizması olarak araştırırken, Hannah Arendt konuşma praksisinden türeyen öznelerarasılık biçimini kültürel olarak yeniden üretilmiş yaşamın temel niteliği olarak analiz eder. İletişimsel eylem, içinde öznelerarası paylaşılan yaşam dünyasının olduğu bir ortamdır. Bu ortam failerin sahne aldığı, birbirleriyle karşılaştığı, görünür ve duyulur oldukları “görünüş alanı”dır. Yaşam dünyasının bu mekansal boyutu “insani çoğulluk durumu”yla belirlenir: Her etkileşim, her biri benzersiz bir duruş noktasını işgal eden bireyler olarak görünüşe çıkanların çeşitli algılama ve eylem perspektiflerini buluşturur. Yaşam dünyasının zamansal boyutu “insanın doğum olgusu”yla belirlenir: Her bireyin doğumu yeni bir başlangıcın imkânını ifade eder; eylem inisiyatif almak ve öngörülemez bir şey yapmak anlamına gelir. Ayrıca bu yaşam dünyasının, bireyin veya grubun kimliğini bir sosyal mekân ve bir tarihsel zamanda güvence altına almak gibi bir görevi de vardır. İletişimsel eylemde her birey kendine özgü bir varlık olarak eylemiyle görünüşe çıkar ve kendi öznelliğini ifşa eder. Aynı zamanda onlar birbirlerini makul yani öznelerarası anlaşmaya muktedir – konuşmaya içkin akılsal iddiasını radikal eşitlikte temellendiren - varlıklar olarak tanımak zorundadırlar. Son olarak yaşam dünyası, deyim yerindeyse, praksis vasıtasıyla, “insani işlerin ilişkiler ağı”yla, bu ağın içinde failin yapıp ettikleri ve çektikleriyle ilgili hatıralarıyla gerçekleşir.

Bu praksis felsefesini hayata geçiren fenomenolojik yöntem yetersiz bulunabilir; ama bu yöntemin niyeti açıktır: Arendt sakatlanmamış bir öznelarasılığın genel yapılarını iletişimsel eylemin veya praksisin formel niteliklerinden devşirmek ister. Bu yapılar insani olan ve aynı zamanda insana yaraşır olan bir varoluşun normal koşullarını belirler. Praksis alanı yeni bir şey yaratma imkânı yüzünden büyük oranda istikrarsız ve korunmaya muhtaçtır. Bu durumla devlet halinde örgütlenen bir toplumdaki politik kurumlar ilgilenir. Bu kurumlar sağlam öznelarası yapılardan doğan iktidardan beslenir; kurumların kendisi de, eğer yozlaşmadıkları söyleniyorsa, söz konusu öznelarası yapıları her türlü bozulma tehlikesinden korumak zorundadır. Buradan Hannah Arendt'in ısrarla tekrarladığı önemli bir hipotez çıkar: Hiçbir politik otorite bedelini ödemediği iktidarın yerine şiddeti geçiremez; her politik otorite iktidarını yalnızca bozulmamış bir kamusalılıktan kazanabilir. Politik kamusalılığın iktidarın değil ama iktidarın meşruiyetinin jeneratörü olduğu fikri, Hannah Arendt'in benimsediği bir fikir değildir; o politik kamusalılığın sadece çarpıtılmamış bir iletişimin yapılarında açığa çıktığı takdirde meşru iktidarı üretebileceği konusunda ısrarcıdır: "Bir politik bütünü bir arada tutan şey onun kendi iktidar gizil gücüdür [Machtpotential]; bir politik topluluğun çökmeye yüz tuttuğu yerde ise iktidar kaybı ve neticesinde acizlik vardır. Bu çöküş süreci somut olarak kavranılamaz, çünkü şiddet araçlarının tersine, iktidar gizil gücü ihtiyaç halinde kullanılmak üzere depolanıp saklanamaz; o daima edimselleştiği miktar kadar vardır. Nerede iktidar edimselleşmiyor, sadece ihtiyaç halinde kullanabilecek bir şey olarak görülüyorsa orada iktidar çöker; dünya üzerinde elde edilecek hiçbir maddi servet böyle bir iktidar kaybını engelleyemez, bunu gösteren örnekler tarihte bolca mevcuttur." (*Vita Activa*, Stuttgart, 1960, s. 193)

## İletişimsel İktidar Kavramının Bazı Uygulamaları

Hannah Arendt büyük imparatorlukların çöküşünü kendi hipotezlerini doğrulayan örnekler olarak kullanmaz; onun tarihsel araştırmaları daha çok iki uç örnek üzerinde döner: politik özgürlüğün totaliter yönetim al-

tında yok edilmesi ve politik özgürlüğün devrimlerle temellendirilmesi. O, *Totaliter Yönetimin Öğeleri ve Kaynakları* (1955) ile *Devrim Üzerine* (1960) olmak üzere her iki araştırmasında da iletişimsel iktidar kavramını uygulamaya döker ve böylece zıt kutuplardan Batı'nın kitle demokrasilerinde ortaya çıkan bozulmaları gösterir.

Yurttaşların birbirine güvenini sarsarak onları ayırıştırarak ve kamusal görüş alışverişini engelleyen her devlet düzeni, şiddet içeren yönetim altında yozlaşır. Böyle bir düzen, iktidarın yalnızca onlar içinde oluşabileceği iletişim yapılarını yıkar. Terör korkusunun yoğunluğu altında her insan kendini diğerlerine kapatmak zorunda kalır; ama aynı korku bireyler arasındaki mesafeyi de ortadan kaldırır. Korku bireylerin inisiyatif yeteneğini ele geçirir ve ayrı olanları kendiliğinden birleştiren dilsel etkileşim yeteneğini yok eder: “Herkesle sıkıca bütünleşen birisi herkesten tümüyle ayrılmış birisidir.”<sup>10</sup> Kuşkusuz, Hannah Arendt’in Nazi rejimi ve Stalinçilik örneklerinde incelediği totaliter yönetim, tiranlığın sadece modern şekli değildir. Öyle olsaydı, bu yönetimler yalnızca politik kamusallığın iletişimsel hareketini susturmakla yetinirdi. Totalitarizmin kendine özgü başarısı tam da politikadan yoksun bırakılmış kitleleri seferber etmesidir. Total devlet “bir yandan politik-kamusal alanın tasfiyesinden arta kalan bütün insan ilişkilerini yıkar, öte yandan tamamen yalıtılmış ve birbirini terk etmiş insanları tekrar bir araya gelebilecekleri politik eylemlere (elbette bu gerçek anlamda bir politik eylem olmasa da) zorlar.” (a.g.e., s. 749)

Nazi rejiminin totaliter yönetimi yalnızca tipolojik açıdan tiranlığın bir üst formu olarak kavranabilir; ama tarihsel olarak o, bir kitle demokrasisinin toprağında filizlenir. Bu durum, Hannah Arendt’in modern toplumlara nüfuz etmiş özelleşimi [privatismus] keskin bir şekilde eleştirmesinin nedeni. Demokratik elitizmi savunan (Schumpeters’in izinde) bir teorisyen, temsili yönetim ve parti sistemini politikadan uzaklaşmış bir halkı politik katılıma kısıtlı bir şekilde yönlendirmesi bakımından överken, Hannah Arendt tam da burada bir tehlike görür. Halkın, yüksek bürokrasi statüsüne

<sup>10</sup> Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a. M., 1955, s. 745.

sahip kamu idari heyetleriyle, partiler, dernekler ve parlamentolarla dolaşımlanması apolitik olanların seferber edilmesini, yani totaliter bir yönetimi sosyo-psikolojik olarak mümkün kılan özel yaşam biçimlerini en baştan destekler ve kuvvetlendirir.<sup>11</sup> Amerikan anayasasının kurucu babalarından

<sup>11</sup> Hannah Arendt'in Eichmann örneğinde ortaya koyduğu "kötünün sıradanlaşması" tezi bu görüşe dayanır. (Eichman in Jerusalem, 1964). Bu görüş aslında Arendt'in 1944'de örgütlü suç üstüne yazdığı ve savaştan hemen sonra *Die Wandlung*'da yayımladığı bir denemesinde yer alır: "*Heinrich Himmler, Bohemler ile 'beş parasız gençler' arasında karanlık, 'ne olduğu gizli' bir faaliyet alanından gelen ve Nazi elitinin biçimlenmesindeki ağırlıklı konularına son günlerde sık sık değinilen entelektüellerden değildir. O ne Goebbels gibi 'Bohem' ne de Streicher gibi 'seks suçlusu,' ne Hitler gibi sapkın bir fanatik ne de Göring gibi maceracıdır. Himmler, saygın dış görünüşüyle ve karısını aldatmayıp çocuklarına mütevazı bir gelecek hazırlamak isteyen iyi aile babasına özgü tüm alışkanlıklarıyla dar kafalı bir küçük burjuvadır. O bütün ülkeyi kuşatan yeni terör örgütünü, bu örgüte bilinçli bir şekilde bohemleri, fanatikleri, maceracıları, seks suçlularını ve sadistleri alarak değil, öncelikle 'iş gücü sahibi' olanları ve iyi aile babalarını kabul ederek kurdu. Yanılmıyorsam aile babasını 'grand aventurier du 20e siècle' [20.yüzyılın büyük maceraperesti] olarak tanımlayan Péguy'du; ama o, bu maceraperestin aynı zamanda yüzyılın büyük suçlusu olduğunu göremeden genç yaşta öldü. Aile babasının şefkatli ilgisine, ailesinin mutluluğunu temin etmeye yönelik yılmaz azmine ve yaşamını karısıyla çocuklarına adanmış kutsal sadakatine hayranlık duyup tebessüm etmeye öylesine alışmışız ki güvenlikten başka hiçbir şeyle ilgilenmeyen bu fedakâr aile reislerinin, yüzyılımızdaki kaotik ekonomik koşulların baskısıyla ve yarından emin olamayışın yarattığı kaygıyla, tam tersini arzu etmelerine rağmen, nasıl olup da bir maceracıya dönüştüklerini tam olarak göremiyoruz. Aile babasının bu esnek yapısı rejimin daha başlangıcındaki nazileştirme sürecinde kanıtlanmıştır. Bu durumun açıkça gösterdiği gibi o, emekli maaşı, hayat sigortası, eşi ve çocuklarının güvenliği için vicdanı, onuru ve insani yüceliğinden feragat etmeye hazırdı." (*Die verborgene Tradition*, Frankfurt a. M. 1976 s. 40-41). Son derece açık elitist düşünme tarzlarına rağmen Arendt'i ve hocası Karl Jaspers'i yılmaz bir radikal demokrata dönüştürmüş olan görüş tam da budur. Arendt'in katılımcı demokrasi ile korunması gerektiğini düşündüğü elitist yapıları özgün bir şekilde nasıl birleştirdiğini şu pasaj açıklar: "*Kim Kant ile birlikte 'bir kurucu anayasa hayal etmenin keyifli' olduğunu düşünüyorsa, bizim hep in statu nascendi [doğuş haliyle] aşına olduğumuz bu devlet biçimini (Arendt anayasal halk konseyleri sistemini kastediyor) tasvir etme arzusuna direnmeyecektir. Ancak Jefferson'la birlikte şunu söyleyecek kadar bilge olmalıyız: '(Asıl cumhuriyetlerle/bölgesel konseylerle) [Elementarrepublik] hangi amaç için olursa olsun önce sadece bir başlangıç yapın; çok geçmeden onların başka amaçları gerçekleştirmek için de en elverişlisi olduğu açığa çıkacaktır.' - Bizim çağımızda mesela modern kitle toplumu ve onun, doğası gereği, tehlikeli sahte-politik kitle hareketlerini yaratma eğilimini ve bu kitle hareketlerinin kimse tarafından seçilmemiş ve kendiliğinden de teşkilatlanmamış elit oluşumlarını yok etmenin en iyi yolu, konseylerle başlangıç yapmak olabilir. Böyle bir durumda bütün toplumsal ve mesleki kesimler içinden, kamusal özgürlüğü, kamunun mutluluğunu ve kamusal görev-**

radikal demokrat Jefferson zaten “halka kamusal alanda seçim sandığından başka bir yer verilmemesi ve seçim günleri haricinde sesini kamusal olarak duyurabileceği daha ileri dereceden fırsatlar sağlanmaması halinde, durumun ne kadar tehlikeli olabileceğini sezmişti. O, insanların birer yurttaş olarak davranmasını ve kendisini cumhuriyetin birer yurttaşı olarak algılamasını sağlayacak çatıyı belirlemeden, bütün iktidarı halka devreden bir anayasada öldürücü bir tehlike yattığını düşünüyordu. Böyle bir şey ancak özel şahıslardan oluşan ve elbette yurttaşlık işlevinden aciz olan bir halka bütün iktidarı teslim etmekle sonuçlanırdı.” (*Über die Revolutionen*, s.324)

Burada Hannah Arendt’i, 18. yüzyılın Burjuva devrimlerini, 1956 Macar İsyanı’nı, 1960’lı yılların sivil itaatsizlik ve öğrenci protesto hareketini araştırmaya teşvik eden husus açığa çıkar. O, bu özgürleşme hareketlerinde ortak kanaatin iktidarına bakar: meşruiyetini kaybetmiş kurumlara itaat etmekten vazgeçmek; iktidarını yitirmiş ama şiddet uygulayan bir devlet aygıtının fiziksel baskı araçlarına özgürce oluşmuş bir birleşmenin ürettiği iktidarla karşı çıkmak; yeni bir politik düzen kurmak amacıyla eyleme geçmek yani yeni bir başlangıç yapma *pathosu*’yla devrimci başlangıç durumuna sıkıca tutunmak ve iletişimsel olarak üretilen bir iktidarı adım adım kurumsallaştırmaya çalışmak. Hannah Arendt’in aynı görüngünün izini

---

*lerde sorumluluk üstlenmeyi keyif verici bulan çok az insan çıkacaktır. Onlar zaten bir ülkenin politik elitini oluşturur; onlardan faydalanmayan ve onlara yaraşır bir kamusal alan temin etmeyen hiçbir devlet, görevini yerine getirmiş olmaz ve hiçbir cumhuriyet de hakiki bir cumhuriyet olduğunu iddia edemez. Kelimenin esas anlamında bu tarz “aristokratik” bir devlet biçimi belki de genel seçim aracından artık fayda ummazdı, çünkü bir “konseyler cumhuriyetinin” [Elementarrepublik] üyeleri arasından sadece gönüllü olanlar, kendilerinden ziyade başkaları için çabaladıklarını, hatta kendi şahsi mutlulukları ve kendi meşru çıkarlarından daha çok başkalarının mutluluğu ve çakarıyla ilgilendiklerini kanıtlamış olurlardı. Kim dünyayla gerçekten ilgileniyorsa, dünyanın gidişatı hakkında sadece o söz sahibi olurdu. Böyle bir durumda, politikadan dışlananların hali ise, hiçbir şekilde, günümüzde insan ve yurttaşlık haklarından yoksun kalma halinin ifade ettiği gibi küçük düşürücü olmazdı, zira politikaya kendi tercihleriyle katılanlar olduğunda, politikadan dışlananlar da kendi kendisini dışlamış olurlardı. Kamusal işlerden böyle ilkeli bir şekilde uzak kalmak aslında en temel negatif özgürlüklerden birine yani Antik dünyanın sonundan bu yana tanışık olduğumuz, Roma veya Atina’ya yabancı olan ve belki de Hristiyan mirasımızın politik açıdan en anlamlı parçasını oluşturan politikadan özgürleşmeye anlam ve gerçeklik kazandırabilirdi.” (*Über die Revolution*, s. 359-360).*

tekrar tekrar nasıl takip ettiğini görmek etkileyicidir. Devrimciler sokağın iktidarını yakaladığında, kararlı bir halk boş elleriyle düşman panzerlerine karşı pasif direnişe geçtiğinde, bezmiş bir azınlık mevcut yasaların meşruiyetine meydan okuyup sivil itaatsizlik için örgütlendiğinde ve nihayet öğrenci protestosunda “salt bir eylem hazzı” açığa çıkar ve şu olay defalarca doğrulanır: “İktidar aslında kimsenin mülkiyetinde değildir; iktidar insanlar arasında, insanlar birlikte eylediğinde ortaya çıkar ve onlar ayrılır ayrılmaz dağılır.” (*Vita Activa*, s. 194). Bu empatik praksis anlayışı Aristotelesçi değil, daha ziyade Marxçıdır. Marx onu “eleştirel-devrimci etkinlik” olarak tanımlamıştı.

### Klasik Teorinin Sınırları

Doğrudan demokrasiyi kurumsallaştırmaya yönelik inisiyatifler mevcuttu: 1776’da Amerikan Townhall mitingleri, 1789-1793 yılları arasında Paris’teki *Sociétés populaires*, 1891 *Pariser Komune* seksiyonları, 1905 ve 1917’de Rusya’daki Sovyetler İdare Meclisleri ve 1918’de Almanya’daki devrimci konseyler. Hannah Arendt bu farklı konsey sistemlerini, modern kitle toplumunun koşulları altında özgürlüğü kurumsallaştırma çabasının eşsiz örnekleri olarak değerlendirir. Arendt 19. ve 20. yüzyıldaki bu çabanın sonuçsuz kalmasını ise devrimci işçi hareketinin politik yenilgisine ve işçi partileri ile işçi sendikalarının ekonomik başarısına dayandırır: “Çünkü günlük veya haftalık yevmiye yerini hızla asgari yıllık ücrete bıraktığı için işçiler bugün artık toplumun dışında değiller; onlar tüm haklara sahip birer yurttaş olmakla kalmadılar, aynı zamanda toplumun bütün haklara sahip birer üyesi oldular ve böylece başka herkes gibi iş sahibi olma yoluna çöktan girdiler. İşçi hareketi zorunlu olarak politik önemini kaybetti ve toplumu düzenleyen baskı gruplarından birine dönüştü.” (a.g.e., s. 213)

Bu tez yer aldığı bağlama tam oturmamış gibi durur. O dengeli ve titiz bir araştırmanın sonucu değil, bir felsefi yapılandırmanın ürünüdür. Hannah Arendt Yunan *polis*’inden edindiği politika imgesini politikanın özü olarak tasarladığı için “kamusal” ve “özel,” devlet ve ekonomi, özgürlük ve mutluluk, politik-pratik etkinlik ve üretim olmak üzere bir dizi keskin

dikotomi kurar ve modern burjuva toplumunun ve modern devletin bu dikotomilerden koptuğunu iddia eder. Kapitalist üretim tarzının gelişme sürecinde, devlet ile ekonomi arasında nitelik açısından yeni ve birbirini tamamlayıcı bir ilişkinin ortaya çıkmış olması da zaten bir patoloji belirtisi, kötücül bir karışıklık olarak değerlendirilir: “Politik olanın bu şekilde işlevselleştirilmesi, politik olanı toplumsal olandan ayıran sınırın fark edilmesini imkânsız kılar.” (a.g.e., s. 34-35)

Hannah Arendt’in haklı olarak iddia ettiği gibi, teknolojik ve ekonomik olarak yoksulluğu ortadan kaldırmak kesinlikle kamusal özgürlüğü pratik ve politik olarak güçlendirmek anlamına gelmez. Fakat o, “sosyal ve ekonomik meseleler politik alanı istila ettiğinde” ve “hükümetin dönüşümü, aygıtların dönüşümü içinde gerçekleşip şahsi yönetimin yerini bürokratik ve anonim ölçütler, yasaların yerini de talimatlar aldığında,” (*Über die Revolution*, s. 115-116) politik olarak etkin bir kamusal alana ve radikal demokrasiye yönelik her inisiyatifin zorunlu olarak hüsrana uğrayacağını iddia eder ve bunu iddia ettiğinde modern koşullara uygun olmayan bir politika anlayışının mağduru olur. Hannah Arendt Fransız Devrimi’ne de bu loş ışıkta bakar. Ama Amerikan Devrimi’nin başlangıçta özgürlüğü temellendirme konusunda başarılı olduğunu düşünür, çünkü Amerika’da “çözümü politikanın gücü dahilinde olmayan herhangi bir sosyal sorun, ona yol üstünde engel teşkil etmez.” (a.g.e., s. 85) Bu yorumu burada ayırtısıyla tartışmam;<sup>12</sup> Hannah Arendt’in ilke edindiği kendine has bakış açısını hatırlatmakla yetinmek istiyorum: toplumsal sorunları idari düzenlemelere devreden bir devlet; sosyal politikanın bütün sorunlarından tümüyle arınmış bir politika; refah düzenlemesinden bağımsız bir kamusal özgürlüğün kurumsallaşması ve toplumsal baskıya direnen radikal demokratik bir irade oluşumu. Bunların *herhangi biri* modern toplum için makul bir yol değildir.

Bu noktada bir dilemma ile karşı karşıyayız: İletişimsel iktidar kavramı çağdaş dünyada kıyıda köşede kalan ve politika biliminin fazlasıyla duyarsız kaldığı bir olguyu açığa çıkarır, ama öte yandan modern topluma

<sup>12</sup> bkz. *Über die Revolution* üzerine yazdığım yukarıdaki kitap eleştiri yazısı.

uygulandığında uyumsuzluklar üreten bir politika anlayışını temellendirir. Bu nedenle iktidar kavramının analizine bir kez daha geri dönelim.

Hannah Arendt'in geliştirdiği şekliyle iletişimsel olarak üretilen iktidar anlayışı Aristoteles'ten esinlenen eylem teorisiyle bağları kopartıldığı takdirde etkili bir araç haline gelebilir. Hannah Arendt praksişi politik olmayan etkinliklerden yani hem iş/imalat [Herstellen] ve emek [Arbeit] etkinliklerinden hem de düşünmeden ayırdığı için, politik iktidarı yalnızca bireylerin karşılıklı konuşması ve birlikte eylemesi anlamına gelen bir praksisle ilişkilendirebilirdi. Böylece, iletişimsel eylem hem maddi nesne üretiminden hem de teorik bilgi üretiminden ayrı yegâne politik kategori olarak ortaya çıkar. Pratik olan ile politik olan arasındaki bu temel kavramsal daralma, günümüzde, asıl olan pratik içeriklerin politik süreçlerden gözle görülebilecek kadar soyutlanmış olduğunu aydınlatan algı ve kavrayış değişimlerine [Kontrasteffekte] imkân tanır. Ama bunun için Hannah Arendt bazı bedeller ödemek zorunda kalır. Buna göre o (1) her stratejik bileşeni “şiddet” olarak değerlendirip politikadan ayırır; (2) politikanın idari bir sistem vasıtasıyla içine yerleştiği ekonomik ve toplumsal çevresiyle bağlarını kopartır ve nihayet (3) yapısal şiddet olayını kavrayamaz.

## Politik İktidar İçin Stratejik Rekabet

Savaş yönetimi stratejik eylemin klasik bir örneğidir. Savaş Yunanlılar için şehrin surları dışında gerçekleşen bir meseleydi. Hannah Arendt için de stratejik eylem aslen politik değildir, bir uzmanlık meselesidir. Şimdi savaş örneği, politik iktidar ile şiddet arasındaki karşıtlığı kanıtlamak için doğal olarak elverişlidir. Açık olduğu üzere, savaş yönetiminde esas mesele, şiddet araçlarının düşmanı tehdit etmek için mi yoksa fiziksel olarak imha etmek için mi kullanılacağını hesaplamaktır. İmha araçlarını çoğaltmak süper güçleri daha kuvvetli kılmaz – daha fazla silah gücü (Vietnam savaşından bildiğimiz gibi) genellikle manevi güçsüzlüğün öteki yüzüdür. Ayrıca bu strateji örneği, stratejik eylemi araçsal eylemin kapsamı altına yerleştirmek için de elverişlidir. *Vita Activa*'da politik eylemin haricinde aslında sadece iş ve emek sosyal olmayan etkinlikler olarak tasarlanır. Sa-

vaş araçlarının amaçsal-akılsal kullanımı ile nesne üretimi veya doğal olanı dönüştürme araçları aynı yapıya sahipmiş gibi görüldüğü için, Arendt kestirme yoldan stratejik eylemi araçsal eylemle eşitler. Bu nedenle savaş yönetimiyle ilgili olarak şunu vurgular: Stratejik eylem hem şiddet içerir hem de araçsaldır, bu tip bir eylem politik alanın dışında kalır.

Karşıt taraflar arasında ortaya çıkan ve şüphesiz anlaşmayı değil ama sadece başarıyı hedefleyen stratejik eylemi, iletişimsel eylemin yanına başka bir sosyal etkileşim biçimi olarak koyarsak ve de öznenin yalnız başına gerçekleştirebildiği sosyal olmayan bir etkinlik olan araçsal eylem ile stratejik eylem arasında bir karşılık kurarsak, o zaman mesele farklı bir şekle bürünür. Bu durumda açıktır ki, stratejik eylem şehrin surları *içinde* de - yani meşru politik iktidarı kullanmakla bağlantılı pozisyonları ele geçirme mücadelesinde - ortaya çıkar. O halde politik iktidarı *kazanmayı* ve korumayı hem yönetmekten yani politik iktidarı *kullanmaktan* hem de *üretmekten* ayırmak zorundayız. Ne var ki [Arendtçi] praksis kavramı bize yalnızca ama yalnızca ikinci durum için yardımcı olur: Politik otorite konumunda olan hiç kimse, eğer onun bu konumu ortak kanaatlerden, “çoğunluğun üzerinde ortak olarak uzlaştığı” bir kanıdan çıkan yasalara ve politik kurumlara demir atmamışsa iktidarını kullanamaz ve hiç kimse onun iktidarını korumak için ona destek olamaz.

Kuşkusuz stratejik eylemin bileşenlerinin alanı ve ağırlığı modern toplumlarda artmıştır. Modern öncesi toplumlarda özellikle dış ilişkilere hâkim olan bu eylem türü, kapitalist üretim tarzının genişlemesiyle ekonomik ilişkilerdeki normal bir durum olarak iç ilişkilere de dahil oldu. Modern özel hukuk bütün mülkiyet sahiplerine formel olarak aynı stratejik eylem alanını sağlar. Ayrıca ekonomi toplumunu tamamlayan modern devlette, stratejik eylemin kurumsallaşmasıyla (muhalafete izin verilmesi, parti ve derneklerin rekabeti, işçi mücadelesinin yasallaşması vasıtasıyla) politik iktidar mücadelesi normalleşir. İktidarı kazanmak ve korumakla ilgili bu fenomenler, Hobbes’tan Schumpeter’e kadar bir dizi teorisyeni yanlış yönlendirerek stratejik eylemin başarı kapasitesi ile iktidarın birbirine karıştırılmasına yol açtı. Max Weber’in de içinde yer aldığı bu geleneğe karşı

Hannah Arendt, haklı olarak, politik iktidar uğruna yapılan stratejik mücadelede, iktidarın kök salacağı kurumları ne yaratabileceğini ne de koruyabileceğini iddia eder. Politik kurumlar şiddet vasıtasıyla değil, aksine tanındıkları takdirde ayakta kalır.

Buna rağmen stratejik eylem bileşenini politika kavramının dışında bırakamayız. Stratejik eylemin uyguladığı şiddeti, başka insanların veya grupların kendi çıkarlarını fark etmesini engelleme yeteneği olarak anlamalıyız.<sup>13</sup> Bu anlamıyla şiddet her zaman iktidarı kazanma ve koruma araçlarına dâhil olmuştur. Bu politik iktidar mücadelesi modern devlette çoktan kurumsallaşmış ve politik sistemin normal bir bileşeni haline gelmiştir. Ne var ki, başkasının kendi çıkarlarını fark etmesini engelleyecek pozisyonda olan bir kimsenin, sadece bu pozisyonu sayesinde meşru iktidarı *üretilebileceğini* düşünmek akla yatkın değildir. Meşru iktidar sadece zordan muaf bir iletişimde müşterek kanaatler oluşturanlar arasında *ortaya çıkar*.

## Politik Bir Sistemde İktidarın Kullanılması

İktidarın iletişimsel olarak üretilmesi ve politik iktidar için stratejik rekabet, eylem teorisi bağlamında açıklanabilir; ama meşru iktidarı kullanmak söz konusu olduğunda onun ortaya çıkmasını sağlayan eylem yapıları önemli değildir. Zira meşru iktidar, otorite sahibine bağlayıcı kararlar alma yetkisini verir. İktidarın bu şekilde kullanılması, eylem teorisinden ziyade sistem teorisi perspektifinden incelenmelidir. Bir devletin örgütsel icraatlarının neyle bağlantılı olduğu ve politik sistemin farklı alanları için işlevlerinin ne olduğu gibi sorular, Talcott Parsons'ın geliştirdiği çatı içerisinde iyi bir şekilde formüle edilip çözümlenebilir. Ancak Hannah Arendt kendi eylem teorisine işlevselci bir analizi dâhil edip teorisini terk etmeye doğal olarak direnmiştir. Arendt'in düşüncesine göre, insani meseleler alanına bir sosyal bilimin nesnel standartlarıyla yaklaşım ona yabancılaşılmalıdır; çünkü bilimsel yaklaşımla elde edilen bilgi, söz konusu meselelere dâhil olanın praxisine geri götürülemez. Bu bakı-

<sup>13</sup> Bu anlayışa dair daha ayrıntılı açıklamalar için bkz: Jürgen Habermas / Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. M., 1971, s. 250-257.

dan Hannah Arendt, Hegel ve Parsons arasında hiçbir ayırım yapmazdı: Her ikisi de tarihsel ve toplumsal süreçleri, bu süreçlere katılan kişileri göz ardı ederek inceler.<sup>14</sup> Hannah Arendt toplumsal yaşamın bu süreçsel yönünü yine bir eylem kategorisiyle, araçsal eylem içinde iş ve emek arasında ayırım yaparak kavramaya çalışır. Emek aslında yapısı bakımından işten farklılaşmaz; söz konusu fark, “emek” kavramının tekrarlanabilir emek gücünün harcanması olan bir üretim etkinliğini tanımlamasından kaynaklanır; böylece emek kavramı üretim, tüketim ve yeniden üretimin işlevsel bağlamına yerleştirilir.

Hannah Arendt kendi şüpheleri ve eylem teorisiyle sınırlanmış kavramsal terminolojisi yüzünden günümüzün alışılmış sistem analizlerinden gereksiz yere uzak durur. Öte yandan onun güvensizliği, yalnızca, sistem teorisi eylem teorisi karşısında bağımsızlığını kazandığı sürece meşrudur. Bu durum Parsons'da, C. Wright Mill'in sıfır yekûn iktidar kavramının tartışıldığı yerde açığa çıkar. Parsons iktidarı kredi veya alım gücü gibi biriktirilebilir bir emtia olarak anlamak ister. Buna göre bir tarafın politik iktidarı kazanması diğer tarafın bir şey kaybetmesini gerektirmez. Bir sıfır yekûn oyunu, farklı taraflar politik kurumların iktidarını artırmak veya azaltmak gibi bir beklentiye girmeden sadece elde edilebilir iktidar pozisyonlarını kazanmak için mücadele ettiğinde sonuç verir. Parsons ve Hannah Arendt bu konuda uzlaşırlar; ama iktidarı artırma (enhancement of power) süreciyle ilgili olarak tamamen farklı görüşlere sahiptirler. Parsons bu süreci etkinlik düzeyindeki artış olarak inceler; onun anlayışı yaklaşık şu şekilde özetlenebilir: Devletin örgütsel icraatlarının çıktısını artırabilmek için idari sisteminin “manevra alanı” genişletilmelidir. Bunu genişletmek ise örtük bir destek akışını veya kitle sadakati akışını güçlendirmeyi gerektirir. Böylece iktidarı çoğaltma süreci, girdi olan taraf üzerinden başlatılır. O halde politik lider, devletin etkinlik alanını genişletmek suretiyle karşılanabilecek talep artışını yaratmak, bunun içinse seçmenlerinde yeni ihtiyaçlar uyandırmak zorundadır.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Arendt, *Über die Revolution*, s. 63 vd.

<sup>15</sup> Bkz. Parsons “On the Concept of Power,” s. 340.

Sistem teorisi perspektifinde iktidarı üretme meselesi, aynı zamanda, politik otoritenin halkın iradesini etkileme gücünü artırmasıyla çözülecek bir problem olarak ortaya çıkar. Bu etki fiziksel baskı araçlarına, iknaya ve manipülasyona bağlı olarak oluştuğu ölçüde, Hannah Arendt'in kavramlarıyla, burada ancak şiddetin artışı söz konusu olur; yoksa hiçbir şekilde politik sistemin iktidarında bir çoğalma olmaz. Çünkü onun hipotezlerine göre, iktidar yalnızca zordan muaf iletişim yapılarında ortaya çıkabilir; o "yukarıdan" üretilemez. Parsons bu hipotezi tartıştırdı: Parsons için veri olan kültürel değerlerde iktidarın üretilmesi engelleyecek herhangi bir *yapısal* sınır olmayabilir. Ama öte yandan Parsons iktidarın enflasyonu ve deflasyonunun somut örneklerine bakarak, büyük bir memnuniyetle, ciddi iktidarın kredisi ile gayri ciddi iktidarın kredisi arasında ayırım yapmak isteyebilirdi: "There is a fine line between solid, responsible and constructive political leadership which in fact commits the collectivity beyond its capacities for instantaneous fulfillment of all obligations, and reckless overextendedness, just as there is a fine line between responsible banking and *wildcatting*" [Aslında, topluluğa bütün yükümlülüklerini hemen yerine getirmek için güçlerini zorlamayı vadeden sebatlı, sorumlu ve yapıcı liderlik ile vaatlerinde fütursuzca makul sınırların ötesine geçen liderlik arasındaki ince ayırım, tıpkı sorumlu bankacılık ile *yüksek riskli yatırımlar yapan* bankacılık arasındaki ince ayırım gibidir].

Ne var ki, sistem teorisinin kavramlarına bağlı kaldığımız sürece bu ince ayırımı nasıl fark edeceğimizi anlamak zordur. İşte bu mesele için Hannah Arendt bize iyi bir çözüm sunar. O, iktidarın iletişimsel olarak üretilmesini ve çoğaltılmasını sağlayabilecek olan politik kamusalılığın koşullarını çarpıtılmamış öznelerarasılığın yapılarından türetmeye çalışır.

## **İktidarın İletişimsel Olarak Üretilmesi – Bir Değişiklik**

İleri sürdüğümüz düşüncelerimizi toparlayalım: Politika kavramı, politik iktidar için stratejik rekabeti ve iktidarın politik bir sistem içinde çoğaltılmasını içerecek kadar genişlemelidir. Politika, Hannah Arendt'in yaptığı gibi, müşterek eylemek için bir araya gelip konuşanların praksiyesiyle özdeş-

leştirilemez. Buna karşılık hâkim teori, politika kavramını iktidar rekabeti ve paylaşımı görüngüsüyle sınırlar ve kendine has bir görüngü olan iktidar üretimine hakkını veremez. Bu noktada iktidar ve şiddet arasındaki ayırım iyice belirginleşir. Bu durum politik sistemin, iktidarı keyfi olarak kullanamayacağını daha açık kılar. İktidar, politik grupların kazanmak için rekabet ettiği ve bir politik otoritenin işini yaparken kullandığı bir üründür; ama her ikisi de bu ürünü bir şekilde önlerinde hazır bulurlar, onu üretmezler. Bu, iktidar sahiplerinin acizliğidir – onlar kendi iktidarlarını iktidarı üretenlerden ödünç almak zorundadırlar. Hannah Arendt’in *credo*’su tam da budur.

Buna gelecek itiraz bellidir: Modern demokrasilerde yönetimin kendi meşruiyetini periyodik olarak yeniden kazanması zorunlu olsa bile, tarih politik hâkimiyetin başka şekilde işlemiş olduğunu ve bunun Hannah Arendt’in iddia ettiğinden başka türlü bir işleyiş olduğunu gösteren şaşırtıcı olgularla doludur. Şüphesiz politik hâkimiyetin sadece meşruiyeti tanındığı sürece devam edebildiği durumlar, Hannah Arendt’in tezlerinin *yanında* yer alır. Ama politik hâkimiyetin istikrar kazandırdığı ilişkilerin sadece nadir durumlarda “çoğunluğun kamusal olarak uzlaştığı [bir] kanı”yı ifade ettiğini gösteren deneyimlerse Arendt’in tezlerinin *karşısında* yer alır. Her durumda, Hannah Arendt gibi fazla iddialı bir kamusal alan anlayışına sahip olan birisine, bu olgulardan söz edilebilir. Aslında her iki olgu da, yapısal şiddetin politik kurumlarda (ama sadece onlarda olmamak üzere) inşa edildiğini varsaydığımızda ortak bir paydada buluşur. Yapısal şiddet kendini *şiddet olarak* açığa vurmaz; o daha ziyade meşruiyet üzerine etkisi olan kanaatlerin oluştuğu ve aktarıldığı her iletişimi fark edilmeden engeller. İletişimin göze çarpmadan ve istenilen sonucu verecek tarzda engellendiği şeklinde bir hipotez, ideolojilerin oluşumunu açıklayabilir yani kanaatlerin hem kendisi hakkında hem de kendi durumu hakkında kendi kendisini aldatan özneler tarafından nasıl oluşturulduğunu anlaşılır kılabilir. Ortak kanaatlerin iktidarıyla donanan yanlısamalar tam da ideoloji olarak adlandırdığımız şeydir.

Bu öneri iktidarın iletişimsel üretiminin daha realist bir versiyonunu ortaya koymaya çalışır. Sistematik olarak sınırlandırılan iletişimlerde, katılımcılar kanaatlerini öznel olarak ve zordan muaf bir şekilde oluştururlar

ama bu kanaatler yanılısamadan ibarettir; bu yolla katılımcılar iletişimsel olarak bir iktidar üretirler ama bu iktidar kurumsallaştığı an onu üretenlere karşı da kullanılabilir bir iktidardır. Şimdi eğer bu öneriyi kabul etmek istersek, elbette bir eleştiri kriteri belirlememiz ve yanılısamalı kanı ile yanılısamalı olmayan kanı arasında ayırım yapmamız gerekir.

Hannah Arendt işte bunun imkânını reddeder. O teori ve praksis arasındaki klasik ayrıma bağlı kalır; praksis, kelimenin tam anlamıyla, hakikat gücü olmayan fikirlere ve kanılara dayanır: “Hiçbir kanı kendinde açık değildir. Düşünme hakikatle ilgili meselelerde değil, ama sadece kanıyla ilgili meselelerde tam anlamıyla söylemsel olur; âdeta bütün çatışan fikirler içinden geçerek bir mekândan diğerine, dünyanın bir ucundan diğer ucuna uzanır; sonunda bu tikellerden belli ölçüde tarafsız bir genel çıkarıncaya kadar.”<sup>16</sup> Hannah Arendt teorik bilginin kesin kanıtı dayandığı şeklindeki artık modası geçmiş anlayışıyla, politik sorunlar konusunda uzlaşmayı akılsal iradenin oluşması olarak tasarlamaktan kaçınır. Buna karşın eğer, Arendt’ın anladığı şekliyle pratik duruş noktalarının genelleştirilebilirliğinin -bu demek oluyor ki normların meşruiyetinin - sınanmasını ifade eden “temsili düşünme”<sup>17</sup> argümantasyondan [akılsal tartışma] bir uçurumla ayrılmamış-

<sup>16</sup> Hannah Arendt, “Truth and Politics”, P. Laslett / W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society*, 3. Cilt, Oxford, 1969, s. 115-116.

<sup>17</sup> “Political thought is representative. I form an opinion by considering a given issue from different viewpoints, by making present to my mind the standpoints of those who are absent, that is, I represent them. This process of representation does not blindly adopt the actual views of those who stand somewhere else and hence look upon the world from a different perspective; this is a question neither empathy, as though I tried to be or to feel like somebody else, nor of counting noses and joining a majority, but of being and thinking in my own identity where actually I am not. The more people’s standpoints I have present in my mind while pondering a given issue and the better I can imagine how I would feel and think if I were in their place, the stronger will be my capacity for representative thinking and the more valid my final conclusions, my opinion. (It is this capacity for an ‘enlarged mentality’ that enables men to judge; as such, it was discovered by Kant – in the first part of his *Critique of Judgement* – who, however, did not recognize the political and moral implications of his discovery.) The very process of opinion-formation is determined by those in whose places somebody thinks and uses his own mind, and the only condition for his exertion of imagination is disinterestedness, the liberation from one’s own private interests. Hence, even if I shun all company or am completely isolated while forming an opinion, I am not simply together only with myself in the solitude of philosophic thought; I remain in this world of mutual interdependence where I can make myself the representative of

sa, o zaman ortak kanaatlerin iktidarı için de makul bir temel iddia edilebilir. Bu durumda iktidar, söylemsel olarak değiştirilebilir ve akılsal temelleri eleştirilebilir olan geçerlilik iddialarının tanınmasına fiilen demir atar.

Fakat Hannah Arendt bilgi ile kanı arasında argümanların kapatamayacağı dipsiz bir uçurum olduğunu düşünür. O, kanının iktidarı için *başka bir*

*everybody else. To be sure, I can refuse to do this and form an opinion that takes only my own interest, or the interests of the group to which I belong, into account; nothing indeed is more common, even among highly sophisticated people, than this blind obstinacy which becomes manifest in lack of imagination and failure to judge. But the very quality of an opinion as of a judgment depends upon its degree of impartiality.*" [Politik düşünme temsil edicidir. Belli bir meseleyi, farklı bakış açılarını hesaba katarak, karşımda mevcut olmayanların duruş noktalarını tasavvur ederek yani zihnimde bu duruş noktalarını temsil ederek bir kanı oluştururum. Temsil etme süreci farklı bir yer işgal edenlerin, dolayısıyla dünyaya farklı bakış açısından bakanların mevcut görüşlerini körü körüne kabullenmek anlamına gelmez. Bu ne başka biri olmaya çalışmak veya onun gibi hissetmek anlamında bir empati meselesidir ne de tek tek herkesi sayıp bir çoğunluğa katılmak meselesidir. Mesele, fiilen bulunmadığım bir yerde kendi kimliğimde kalarak bulunmam ve düşünmemdir. {Mesele ... kendi kimliğimi terk etmeden, benim yer aldığım duruş noktasından dünyadaki başka bir duruş noktasına geçmem ve artık o duruş noktasından hareketle kendi kanımı oluşturmamdır.} Belli bir sorun hakkında düşünüp taşınırken ne kadar çok insanın bakış açısını hesaba katarsam, onların yerine geçtiğim takdirde ne hissedeceğimi ve nasıl düşüneceğimi ne kadar iyi hayal edebilirim temsilî düşünme yeteneğim o kadar güçlenecek ve vardığım sonuçlar yani kanım da bir o kadar geçerlilik kazanacaktır. (Bu tam da insanların yargıda bulunmasını mümkün kılan 'genişletilmiş düşünme tarzı' yeteneğidir; aslında bu yeteneği Yargıgücünün Eleştirisi'nin I. Kısmında keşfeden Kant'ır ama o kendi keşfinin ahlaki ve politik uzantılarının farkına varamamıştır.) Kanı oluşturma süreci tam da başka birisinin yerinden düşünen ve bunu yaparken kendi zihnini kullananlar tarafından belirlenir; hayal gücünü bu şekilde kullanmanın biricik koşulu çıkarılsızlaşmak, yani kendi şahsi çıkarlarından kurtulmaktır. Buna göre bir kanı oluştururken tüm sosyal bağlarımdan sıyrılısam veya tamamen yalıtılmış bir durumda olsam bile, yalnızlık durumunda oluşan felsefi düşünmede olduğu gibi sadece kendi kendimle olmam. Kendimi başka herkesin temsilcisi kılabilirdiğim yerde bu karşılıklı bağımlılıklar dünyasının içine yerleşirim. Kuşkusuz bunu yapmayı reddedebilir ve salt kendi çıkarlarımı veya ait olduğum grubun çıkarlarını hesaba katarak bir kanı oluşturabilirim; aslında başka hiçbir şey, en bilgili insanlarda bile rastlanan ve hayal gücü eksikliği ve yargılama aczi olarak açığa çıkan bu kör inattan daha yaygın değildir. Kaniya bir yargı edimi olarak gerçek niteliğini kazandıran şey onun tarafsızlık ölçüsüdür." (a.g.e., s. 115)] **Bu alıntıda metin içinde kullanılan küme parantezi çevirmen tarafından eklenmiştir; bu parantezdeki çeviri Hannah Arendt'in "Truth and Politics" makalesinin yine Hannah Arendt tarafından yazılan Almanca versiyonundan yapılmıştır.** Bkz. "Wahrheit und Politik," *Wahrheit und Lüge in der Politik: Zwei Essays*'inde, Piper Verlag, 2. Baskı, (1967) 2017. s. 119.

temel arar ve onu konuşma ve eyleme becerisine sahip öznenin söz verme ve sözünü tutma yeteneğinde keşfeder: “Daha önce de değindiğimiz gibi iktidar, insanlar bir araya toplandığında ve uyum içinde eylediğinde ortaya çıkar ve onlar dağıldıkları an yok olur ... Onları birleştiren güç ... nihayetinde sözleşmede kendini gösteren söz vermenin gücüdür.” (*Vita Activa*, s. 240) Hannah Arendt özgür ve eşit insanlar arasında yapılan ve tarafların birbirine karşı sorumluluk üstlenmesini sağlayan sözleşmeyi, iktidarın temeli olarak görür. Arendt, iktidar ile özgürlük arasındaki özgün eşdeğerliğin normatif özünü güvence altına almak için eninde sonunda kendi iletişimsel praksis anlayışından çok saygıdeğer sözleşme tasarımına bel bağlar.

Böylece doğal hukuk geleneğine doğru geri adım atar.