

GEÇMİŞLE GELECEK ARASINDA-Hannah ARENDT

Derleyen: Halit YILDIRIM

05 Mart 2010

ÖNSÖZ: GEÇMİŞ İLE GELECEK ARASINDAKİ UÇURUM

Tocqueville Yeni Dünya'ya seyahatinden geri döndüğünde, Char'ın eylemin ve olayın "tamamlanması" olarak ifade ettiği ama elinden kayıp gitmesine de mani olamadığı şeyin çok iyi farkındaydı; sanki Char'ın "*bize bu mirası vasiyet eden olmadı*" sözleri Tocqueville'in bir yorumunu yansılar gibidir: "*Geçmiş geleceği aydınlatmaya son verdiği için insan akli karanlıkta yolunu kaybediyor.*"

Aklın görevi olup biteni anlamaktır ve Hegel'e göre insanın kendini gerçekle uzlaştırma yolu bu idrakten geçer; fiili neticesi dünyayla barış içinde olmaktır. Sorun şuradadır ki, şayet akıl barışı getiremez ve [gerçekle] uzlaşma sağlayamazsa, kendini düpedüz bir tür savaş içinde bulacaktır.

İnsan aklının bazı gizemli nedenlerden ötürü uygun düşünme formlarını harekete geçiremediğinin farkına varılması bizi burada ilgilendiren hikayenin deyim yerindeyse ilk perdesidir.

Dikkat edilmesi gereken ilk şey sâdece geleceğin-"*geleceğin dalgalarının*"-değil, aynı zamanda geçmişin de bir güç olarak görülmesidir; öte yandan geçmişin gücü, neredeyse bütün metaforlarımızın aksine insanın omuzlarına çöken ve geleceğe doğru ilerlemekte olan yaşayan insanların, ölü ağırlığını sırtlarından atabilecekleri, hâttâ atmaları gereken bir yük değildir. Faulkner'in deyişiyle "*geçmiş asla ölü değildir, hâttâ geçmiş bile değildir*". Üstelik geriye, başlangıç noktasına kadar uzanan bu geçmiş insanı geriye çekmez, ileriye iter ve beklenenin aksine bizi geriye, geçmişe doğru süren, gelecektir. Daima geçmiş ile gelecek arasında varolan o aralıkta yaşamını sürdüren insanın görüş açısından bakıldığında zamanda süreklilik yoktur, durmaksızın seyreden kesintisiz bir akış değildir zaman; "O"nun durduğu noktada, ortada bir yerde kopar; ve "O"nun bakış açısı, durduğu ve baktığı nokta, bizim anlamaya alıştığımız anlamda "*burası*" değil, insanın geçmiş ve geleceğe karşı bitmeyen savaş"ının", karşı kaymaları"nın" zaman içinde yer tuttuğu bir yarıktır.

İnsan sâdece düşündüğü ve bir yaşı olmadığı müddetçe-Kafka çok haklı olarak ona "biri" değil, "O" der-somut varlığının bütün gerçekliğiyle, geçmiş ile gelecek arasında böyle bir zamansal yarıktaki yaşadığını duyumsar.

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

Elinizdeki kitapta yer alan altı makale de bu tür deneyimleri ile almaktadır ve tek bir amaçları vardır: Düşünmeyi tecrübe etmek. Nelerin düşünüleceği veya hangi hakikatlerin ele alınacağı hakkında hükümler ve reçeteler yoktur bu kitapta. Geleneğin kopan iplerini yeniden bağlamak gibi bir amaç güdülmeyeceği gibi, geçmiş ile gelecek arasındaki uçurumu kapatacak birtakım uydurma naipler icat etmek gibi bir hedef de yoktur.

1. Gelenek ve Modern Çağ

Platon, Devlet kitabındaki mağara meselinde-bir arada müşterek bir dünyada yaşamakta olan insanlara dair her şey demek olan-insanî meseleler alanını, hakikate susamış kimselerin yüz çevirmesi, ebedi fikirlerin berrak göğünü keşfetmek isteyenlerin kurtulması gereken “karanlık”, “sisli” ve “aldatıcı” gibi terimlerle tarif ettiğinde, bu gelenek başlamış oldu.

Platon’un son eserinde geçerken söylediği şu sözler; “başlangıç tanrısal bir şeydir ve insanlar arasında sağlam kurulduğunda her şeyi kurtarır” geleneğimizin gerçeğidir.

Bir geleneğin sona ermesi ille de geleneksel kavramların insanların aklı üzerindeki güçlerini yitirecekleri anlamına gelmez. Tam tersine bazen gelenek canlılığını kaybettikçe ve başlangıç belleklerden silindikçe eski düşünce ve kategorilerin gücü daha da tiranik bir hal alır; hâttâ zorlayıcı güçlerini ancak öldükten sonra tam anlamıyla sergileyebilme imkanına kavuşurlar; insanlar ona karşı artık isyan bile edemez olurlar. Örneğin Kierkegaard, Marx ve Nietzsche’nin kavramlar arasındaki geleneksel hiyerarşiyi bilinçli biçimde tersine döndürmek suretiyle geleneksel dinin, geleneksel siyasî düşüncenin ve geleneksel metafiziğin temel varsayımlarına meydan okumalarından sonra, 20. yüzyılda biçimci ve zorlayıcı/buyurgan düşüncenin filiz vermesi bu yönde alınacak bir derstir.

Modern çağın düşünürlerini, özellikle de 19. yüzyılın geleneğe başkaldıran asilerini, 20. yüzyılın yapısından ve şartlarından sorumlu tutmak hakkaniyetle bağdaşmayacağı gibi, çok da tehlikelidir. Gerçek bir vaka olarak totaliteryan tahakkümün sergilediği implikasyonlar, bu düşünürlerin en radikal veya en maceracı fikirlerinin bile fersah fersah ötesinde olmuştur. Bu düşünürlerin büyüklükleri, yaşadıkları dünyanın düşünce geleneğimizin başa çıkmakta aciz kaldığı yeni sorunlar ve karmaşalarca istilaya uğradığını kavramış olmalarında yatmaktadır. Bu anlamda (*karanlıkta kaybolan bir çocuğun yüksek sesle ıslık çalması gibi*) ne denli empatik bir dil kullansalar da gelenekten ayrışmaları kendi seçimlerinin neticesi olan bilinçli eylemler değildir.

Dünya tarihinin bütününe sürekli bir gelişme olarak gören ilk kişi Hegel’di ve bu muazzam başarıyı, kendisini otorite iddiası taşıyan geçmişin bütün sistemlerinin ve inançlarının dışında tutup, yalnızca tarihteki süreklilik ipine tutunarak sağlamıştı.

Felsefenin geçmiş tarihine diyalektik olarak gelişmiş bir bütün şeklinde baktıkları düşünülürse Kierkegaard da, Marx da, Nietzsche de Hegelciydiler; en büyük meziyetleri geçmişe yönelik bu yeni yaklaşımı daha da ilerletilebileceği yegane biçimde, yâni Platon’dan beridir Batı felsefesine egemen olmuş ve Hegel’in de veri kabul ettiği kavramsal hiyerarşiyi sorgulamak suretiyle radikalleştirmeleri olmuştur.

Kierkegaard, Marx ve Nietzsche bizler için otoritesini yitirmiş bir geçmişe işaret eden yön levhaları gibidirler. Hiç bir otoritenin yönlendiriciliğine başvurmada düşünmeye cüret etmiş ilk kişilerdir; yine de üzerlerinde hâlâ bu büyük geleneğin kategorik çerçevesinin izlerini taşırlar.

Kierkegaard’ın şüpheden inanca sıçrayışı, akıl ile iman arasındaki geleneksel ilişki açısından bir tersine döndürme, bir distorsiyon¹ anlamı taşıyordu. Şüpheden inanca atlayan, şüpheyi dinin kalbine taşıyan Kierkegaard, modern bilimin dine yönelik saldırılarını içsel, ruhani bir dinî mücadele haline getirmiştir.

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

¹ **Distorsiyon:** Bir enstrümanın sesinin, notanın değeri veya ismi değişmeden, çalındığı andan sesin kaybolduğu ana kadar geçen süredeki tınısının bozulması.

Nietzsche'nin kendisi bir nihilist değildi, aksine düşünürlerin görüşlerinde değil modern yaşamın gerçekliğinde içkin olarak bulunan nihilizmi alt etmeye çalışan ilk kişiydi. Değerleri “yeniden değerlendirirken”, bu kategorik çerçevede duyulur olanın, kendi duyular üstü ve aşkın arka planından yoksun bırakıldığında tam da varlık nedenini yitirdiğini gördü. “Gerçek dünyayı ortadan kaldırdık: Geriye hangi dünya kaldı? Görünümler dünyası mı?... Yo, hayır! Gerçek dünyayla birlikte görünümler dünyasını da yok ettik”. Bütün temel basitliği içinde bu iç görü, geleneğe son veren bütün bu evirme-çevirme işlemleri için geçerlidir.

Platon bütün insanî varlığın bu tersine döndürülmesini Devlet'deki mağara meselinde-sanki salt zihinsel bir işlem değil de başı ve sonu olan bir hikayeymiş gibi-anlatır. Mağara hikayesi, üç evrede gelişir.

Birinci döndürme, mağarada olur; mağarada bulunanlardan biri, “yalnızca burunlarının önündekini görebilecekleri” şekilde “ayaklarından ve boyunlarından” zincire vuruldukları, gözlerini gölgelerin ve şekillerin görüldüğü sahneye bakmaya mecbur eden durumdan kendini kurtarır. Şimdi o mağaranın arkasını da görebilmektedir; burada yanan yapay bir ateş mağaradaki şeyleri sanki gerçekmiş gibi aydınlatmaktadır.

İkincisi, mağaradan gökyüzüne dönüştür; ideaların mağaradaki şeylerin gerçek ve ebedi özleri olarak görüldüğü bu yeri aydınlatan, insana görme gücünü, idealara parlaklığını veren idealar ideası güneştir.

Son olarak, ebedi özlerin bulunduğu yerden ayrılarak, bozulabilir şeylerin ve ölümlü insanların yanına, mağaraya zorunlu bir geri dönüş vardır. Bu dönüşlerden her birinde bir anlam kaybı ile yeni duruma uyum sağlama güçlüğü söz konusudur: Mağaradaki ateş, mağara duvarındaki gölgelere alışmış gözleri kamaştırır; sonra mağaradaki bu yapay ateşin belli belirsiz alevlerine alışan gözler bu kez ideaları aydınlatan ışıkla kamaşır; ve son olarak güneşin ışıklarına alışan gözler kendilerini mağaranın donukluğuna yeniden uydurmak zorunda kalırlar.

Hakikat ve gerçek olan, içinde hareket ettiğimiz ve yaşadığımız, ölümle ayrıldığımız bu dünya değil, aklın gözüyle görülüp kavranan idealar dünyasıdır.

2. Tarih Kavramı: Antik ve Modern

“Çoğu ulusun tanrılarının dünyayı yaratmak gibi bir iddiaları vardır. Olimpos tanrılarının böyle bir iddiası yoktur. Yaptıkları en fazla dünyayı fethetmektir”. Bu açıklamaya karşı zaman zaman Platon'un Timaeus [diyalogunda] dünyanın bir yaratıcısı olduğunu söylediği ileri sürülür. Ama Platon'un tanrısı gerçek bir yaratıcı değildir; o bir “demiourgos”tur; dünyayı yapandır; [ama] dünyayı “hiç”ten yaratmaz. Üstelik Platon hikayesini kendi icat ettiği bir mit şeklinde anlatır ve bu mit de diğer mitlerinde olduğu “hakikat” olarak sunulmaz. Kozmosu tanrının da insanın da yaratmamış olması en güzel ifadesini Heraklit'de 30. fragmanda bulur; her şeyi [saran] bu kozmik düzen “hep vardı, vardır ve varolacaktır; orantılarla azalan ve çoğalan, sönmeyen bir ateştir”.

İnsanın ölümlülüğü doğumdan ölüme anlaşılır bir yaşam hikayesine sâhip bireysel yaşamın, biyolojik hayattan, doğmasında yatar. Bu bireysel yaşamı diğer bütün şeylerden ayıran, tam söylersek biyolojik hayatın dairesel hareketini içinden kesen doğrusal bir hareket çizgisidir. Ölümlülük budur; eğer çevrimlerini tamamlarsa her şeyin dairesel bir düzende hareket ettiği bir evrende, doğrusal bir hat boyunca hareket ediyor olmak.

Nasıl ki ölümlülerin doğrusal bir çizgi takip eden yaşamları biyolojik hayatın dairesel hayatını kesmekte, ona bir müdahalede bulunmaktadır, aynı şekilde bu tek tek haller, edimler ya da olaylar da günlük hayatın dairesel hareketini keser, müdahalede bulunurlar. Tarihin konu alanı bu kesmeler, müdahalelerdir, başka bir ifadeyle olağandışı olanlardır.

Herodot’da kelimeler, edimler ve olaylar tarihin konusu haline gelmişlerdir. İnsanların yaptığı bütün şeyler arasında en nafile olanları bunlardır. İnsanî varoluşun bir kategorisi olarak tarih, yazılı sözlerden, Herodot’dan hâtta Homeros’tan bile eskidir.

Tarih bilimlerinin “*kendini yoketmek*”te doruğuna varan bilimsel ölçütlerinin kökleri, esas olarak olguların gözlenmesinden ve gözlenen olguların kataloglanmasından ibaret Aristocu ve Ortaçağ doğa bilimine uzanmaktaydı.

Modern tarih düşüncesi ile ilgili temel gerçeklerden biri, onun da doğa bilimlerindeki devasa gelişmeleri müjdeleyen 17 ve 18. yüzyılların çocuğu olduğudur. İnsanın dünyadan yabancılaşması, halihazırda yaşamakta olduğumuz çağın varlığını bizim dünyamızda da duyuran en başta gelen özelliğidir, öyle ki bu özelliğin yaşamımızın temel bir durumu olarak algılanması oldukça güçtür.

Dünyadan yabancılaşma, en özlü ve en tam ifadesini Descartes’in ünlü de omnibus dubitandum est sözlerinde bulur.

Descartes bu düstura, o zamanlar doğa bilminde yapılan keşiflerin kendisinde şu kanıyı uyandırmasıyla ulaşmıştı: Hakikati ve doğru bilgiyi ararken insan ne duyuların tanıklığına, ne akılda “*doğuştan bulunan doğrular*”a ne de “*aklın ışığı*”na güvenebilirdi. İnsanın yetilerine duyulan bu güvensizlik, o zamandan itibaren modern çağı ve modern dünyayı oluşturan en temel koşullardan biri durumuna geldi; ama genellikle sanıldığığının aksine bu güvensizlik, Tanrı inancında gözlenen beklenmedik, gizemli bir gerilemeden doğmadığı gibi, başlangıçta akıldan şüphe duyulması gibi bir nedenden de kaynaklanmadı. Kökeninde basitçe, duyuların hakikati ortaya çıkarma yetisine duyulan güvenin son derece haklı ve meşru nedenlerle yitirilmiş olması yatıyordu.

Şimdi anlaşılıyordu ki, duyulara güvenilmediği böyle bir durumda ne Tanrı inancından ne de akıldan emin olmak mümkündü, çünkü ister ilâhî olsun ister rasyonel, hakikatin açıklanmasında şöyle bir zımni anlam vardır: Hakikat, insanın dünyayla ilişkisinin mucizevi basitliğinden gelir: İşte! Gözlerimi açıyorum ve dünyayı seyrederim, kulak kabartıyorum ve sesleri duyuyorum. Bedenimi hareket ettiriyor, dünyanın katılığını hissediyorum.

Kartezyen şüphenin temelini oluşturan asıl deneyim, bütün dolaysız duyuşal deneyimlerin tersine dünyanın güneş etrafında döndüğünün keşfedilmesi oldu. Modern çağ teleskopun da yardımıyla insanın,-aklının gözleriyle bakarak, kalbinin kulaklarıyla dinleyerek, aklın ışığının rehberliğinde-uzun zamandır hakkında spekülasyonlarda bulunduğu evrene cismani gözlerini çevirmesiyle başladı ve böylelikle duyularının evrene uymadığını; hakikati alımlamak ve hakikate ulaşmak için bir model oluşturmaktan çok uzak olan günlük deneyimlerinin, hata ve yanılgıların şaşmaz kaynağı olduğunu gördü. Bu aldanmanın farkına varılmasından sonra, şüphe modern insanı her yandan sarmaya, kuşatmaya başladı.

Bundan böyle duyuların güvenilmez olduğuna, saf gözlemin sonuçlarının yetersizliğine kesin kanaat getiren doğa bilimleri, o andan itibaren doğaya doğrudan müdahale ederek, sınırsız ilerleme imkanlarıyla gelişmenin teminatı olan deneye yöneldiler.

Descartes, kendi kuşağının yanında önceki kuşakların da deneyimlerini genelleştirerek yeni bir düşünme yöntemi haline getirdiği için modern felsefenin babası ilan edildi ve böylelikle Nietzsche’ye göre modern felsefeyi oluşturan “*şüphe okulu*”nun tam tedrisatından geçmiş ilk düşünür haline geldi.

Modern düşüncenin, doğa bilimlerinin olgusal keşiflerine olan bağımlılığı en açık ifadesini 17. yüzyılda buldu. Bunu Hobbes kadar istekle kabul edecek birini daha bulmak pek kolay değildir.

İnsan kendi yapmadığı ama kendisine verilmiş olan dünyayı tanımakta yetersiz ve aciz kalıyor olabilirdi, ama en azından kendi yaptığı şeyi bilebilmeliydi. Vico'nun dikkatini tarihe çevirmesinin ve bu sayede modern tarih bilincinin babalarından sayılmasının gerisinde bütün açıklığıyla bu pragmatik tutum yatmaktadır. Şöyle diyor Vico: *“Matematiğin konularını tanımlayabiliriz, çünkü onları biz yaptık; fizik konuları da kanıtlayabilmemiz için onları bizim yapmamız gerekirdi”*. Vico'nun bakışlarını tarih alanına çevirmesinin yegane nedeni, henüz elimizden *“doğayı yapmak”* gelmediğine inanmakta olmasıydı.

Modern bilimin “ne”yin değil de “nasıl”ın araştırılmasına doğru bir ilgi kaymasıyla aynı zamanda ortaya çıktığı sık sık ileri sürülmüştür. Şayet insanın ancak kendi yaptığı bir şeyi bilebileceği varsayılırsa ve bu varsayım aynı zamanda “bir şeyin nasıl meydana geldiğini anlamışsam onu ‘biliyorum’ demektir” gibi bir anlam taşıyorsa, bu vurgu kaymasından daha tabii bir şey olamaz.

Pek çok kimse tarafından modern tarihin babası olarak kabul edilen Vico bugün yaşıyaydı gözlerini tarihe değil de teknolojiye çevirirdi büyük ihtimalle: Öyle ya, bugünkü teknoloji Vico'nun doğa alanında tanrının eylemine, tarih alanında insanın eylemine yorduğu şeyi tek başına gerçekleştirmiştir.

Nasıl ki modern fizik doğal süreçlere önceden bir takım koşullar dayatıyorsa, toplum bilimleri de aynı şeyi insan davranışları için yapmaktadır. Ancak bu noktada içinde bulunduğumuz ya da belki de henüz yaşamaya başladığımız teknolojik dünyanın, Sanayi Devriminde ortaya çıkan mekanikleşmiş dünyadan kesin bir biçimde farklı olduğunu bilmek önemlidir. Bu fark, özünde eylem ile imalat arasındaki farklılığa karşılık gelir.

İnsanın tarih içerisinde eylemde bulunmasının ilk sonucu, tarihin bir süreç haline gelmesi olmuştur ve bugün insanın doğada da bilimsel araştırma kılığında eylemde bulunduğu ilişkin en kuvvetli sav, Whitehead'in *“doğa, bir süreçtir”* sözlerinde bulunmaktadır.

Tarihsel olarak değişebilen ve zâten değişmekte de olan insanın sâhip olduğu yetiler değil, insanların birbirleriyle olan karşılıklı ilişkilerini düzenleyen kümelenişlerdir. Bu değişiklikleri en iyi tarih boyunca insanın kendisiyle ilgili yorumlarında ortaya çıkan değişimde gözlemek mümkündür ve insan doğasının “ne”liği açısından hiç bir önemi ve münasebeti bulunmamakla birlikte, bütün çağların ruhunun en kısa ve özet tanıklığını oluşturur.

Modern düşünme tarzımıza göre hiç bir şeyin kendinde ve kendisi için bir anlamı yoktur, hâttâ tarih veya doğa bile kendi başına bir bütün olarak görülmezler ve fizikî düzende ya da belli tarihsel olaylarda özgül oluşumlar yoktur.

İlk bakışta dünya tarihinin Hristiyanlaştırılması gibi görünen şey, aslında zamanla ilgili bütün dinsel düşünceleri seküler tarihten sürmektedir. Seküler tarih söz konusu olduğunda, hiç bir başlangıç ve son tanımayan ve eskatolojik beklentilerle avunmamıza olanak vermeyen bir süreç içerisinde yaşamaktayızdır. Hiç bir şey Hristiyan düşüncesine insanlığın bu yeryüzü ölümsüzlüğü düşüncesinden daha yabancı olamaz.

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

Hakikatin bizatihi zaman süreci içinde bulunduğu ve kendini zaman içinde ortaya koyduğu düşüncesi, ister Hegelci ister Hegelci olmayan terimlerle ifâde edilsin, Hegel sonrası bütün modern tarih bilincinin bir özelliği haline gelmiştir.

Şu halde 17. yüzyıl siyaset kuramcıları sekülerizasyonu, siyasî düşüncüyü teolojiden ayırmakla ve Tanrı olmasaydı bile doğa yasasının düsturlarının siyasî bir teşekkül için gerekli temeli oluşturacağını ileri sürmekle gerçekleştirmişlerdir. Grotius’a “*Tanrı bile iki kere ikinin beş etmesini sağlayamaz*” dedirten de aynı düşüncedir. Burada, Tanrının varlığını inkar değil, seküler alanda Tanrının bile değiştiremeyeceği bağımsız, içkin bir anlamın keşfedilmesidir söz konusu olan.

Hobbes’a göre insanı hayvandan farklı kılan ayrımı, “*şimdide ya da geçmişte yer alan bir nedenin etkilerini*” hesaplama yetisi oluşturmaktadır; ve şöyle ekler: “*Ben bu yetinin belirtisini insan dışında başka hiç bir varlıkta görmedim*”.

3. Otorite Nedir?

Otorite her zaman kendisine itaat edilmesini istediği için, genellikle belli iktidar ya da şiddet biçimleriyle karıştırılmaktadır. Ne var ki otorite dışardan zorlayıcı araçlar kullanılmasını men eder; zorun geçerli olduğu yerde, otorite de iflas etmiş demektir. Öte yandan otorite, eşitliği önvarsayan ve bir temellendirme süreci içinde işleyen iknaya da benzemez. Argümanlara başvurulduğu yerde, otorite askıya alınmış demektir. *(Buyuran ile boyun eğen arasındaki otoriter ilişki, ne ortak bir akıla ne de buyuranın gücüne dayanır; Müştereken sâhip oldukları şey sâdece, her iki tarafça da haklı ve meşru görülen, her iki tarafa da önceden belirlenmiş sabit konumlar biçen hiyerarşinin kendisidir.)*

Tarihsel olarak şunu söyleyebiliriz ki, otoritenin yitirilmesi esas olarak dinin ve geleneğin yüzyıllardır altını oyan bir gelişmenin tayin edici mahiyetteki, ama sâdece nihai evresidir.

Pascal’dan hâttâ daha kesin olarak Kierkegaard’dan beridir şüphe inancın kalbine taşınmıştır ve modern mümin inançlarını durmaksızın bu şüphelere karşı korumak ve savunmak durumundadır; Hristiyan imanı denen şey değil, ama modern çağdaki Hristiyanlık (ve tabii Yahudilik) başını paradokslardan alamamakta ve saçmalık durumuna düşmekten kurtulamamaktadır.

Şüpheyle fitri yakınlığı olan, sürekli şüphe konusu olan, iman değil inançtır. Ancak yüzyıllardan beridir dinin, dinî inanç ve dogmaların güvenli kozası içinde yaşamış imanın da, kurumlaşmış dinin karşılaştığı bunalım yüzünden vahim tehlikeler içine düştüğünü kim inkar edebilir?

Tiranlık ile otoriter yönetim arasında her zaman şöyle bir fark vardır: Tiran, kendi istek, irade ve çıkarlarına göre yönetir, oysa en zecri otoriter yönetim bile yasalarla kayıtlıdır.

Otoriter yönetimlerde otorite kaynağını daima yönetimin kendi gücünü aşan bir dış güçten alır; otoriteler otoritelerini, yâni meşruiyetlerini her zaman siyasî alanı aşan bu kaynaktan, bu dış güçten almışlardır ve iktidarlara bu gücün kontrolü altındadır.

Bana göre gerek tiranik gerekse otoriter rejimlere tezat teşkil eden totaliter egemenlik ve örgütlenmeye en uygun düşen imge soğan imgesidir. Merkezinde, bir tür boş alanda, lider yer alır; lider ne yaparsa yapsın-ister “siyasî teşekkül”ü otoriter bir hiyerarşi olarak bütünleştirsın, isterse bir tiran gibi kendi uyruklarını ezsın-bunları dışarıdan ya da yukarıdan değil, içeriden yapmaktadır.

Hareketin olağanüstü derecede çok katlı parçalarını oluşturan cephe örgütleri, çeşitli meslek kuruluşları, parti üyeleri, parti bürokrasisi, elit yapıları ve polis grupları, bunların hepsi birbirleriyle öyle bir ilişki içerisindeki ki her biri bir yönüyle dış cepheyi, diğer yönüyle merkezi oluştururlar; yâni bir katman için normal dış dünya, diğer katman için radikal bir aşırılık rolünü oynarlar.

İnsanların itaat göstermelerini sağlayan her şey otoritedir. Modern diktatörlüklere “otoriteryan” diyenler veya totalitarizmi otoriteryan yapı ile karıştıranlar, zımnen şiddet ile otoriteyi birbiriyle eşitlemektedirler.

Ateizmin dinî ikame ettiğine ya da dinle aynı işlevleri yerine getirdiğine inanmadığım gibi, şiddetin de otoriteyi ikame ettiğine inanmıyorum.

Kendisinden önce Platon’un yaptığı gibi Aristo’nun da kamu işlerinin görülme usullerine ve Polis yaşamına, şüphesiz son derece iyi siyasî nedenlerle bir tür otorite sokmak amacını taşıdığı kesindir. Ancak Aristo da yöneten ile yönetilen, buyruk veren ile itaat eden arasında varolan ayrımın siyaset alanına sokulmasını akla uygun hale getirmek için iğreti bir çözüme başvurmak zorunda kalmıştır.

Yeni bir tiyatronun açılışı vesilesiyle yaptığı konuşmada Plinus sorar; *kime daha çok hayranlık duyulmalı. Yapana mı, yaratıcıya mı, mucide mi yoksa icada mı?* Tabii ki cevap her iki durumda da ikincisidir. Burada yaratıcı, [tiyatroyu] inşa eden değil, bütün bu girişimin ilhamını içinde duyan kimsedir; o yüzden binada, binayı yapanın ruhundan ziyade yaratıcının ruhu temsil olunmaktadır.

Bizim “büyüme”kten anladığımız, “geleceğe doğru bir gidiş”tir; oysa Romalılar büyümenin geçmişe doğru olduğunu düşünürlerdi.

Felsefenin omurgasını teşkil eden “*aklın tahtı hafızadır*” sözleri, çok açık bir biçimde Yunan felsefesi ve kavramlarının ezici baskısı altındaki Romalıların asla ulaşamadığı tamamen Romalılara özgü bir deneyimin kavramsal seçikleştirilmesini ifâde eder.

Roma Kentinin kuruluş olgusu kökten farklı bir muhtevada da olsa Katolik Kilisesinin kuruluşunda bir kere daha yinelenme imkanı bulunduğundan, Roma din, otorite ve gelenek üçlüsünü Hristiyan çağına devredebilmiştir.

Özgürlük Nedir?

Özgürlük, en az iç duyunun ve iç deneyim alanının olduğu kadar, dünyayı bilmemizi ve anlamamızı sağlayan duyuların da soruşturmasına açıktır.

Kant, “saf” teorik akıl ile merkezinde özgür istemin yer aldığı “*pratik akıl*” arasında ayrım yaparak özgürlüğü bu iki yanlı saldırıdan kurtarmıştır. O yüzden pratikte son derece önem taşıyan “*özgür istem sahibi kişinin*”, ister beş duyumuzla algıladığımız dış dünyada, isterse Ben’in kendini duyumladığı iç duyu alanında olsun, fenomenal dünyada bu biçimde görünmediğini akıldan çıkarmamak gerekir.

Sokrat öncesinden, son Antik filozof olan Plotinus’a kadar bütün büyük felsefe tarihinde özgürlük ile ilgilenildiği görülmemiştir. Özgürlük probleminin felsefî geleneğimizde ilk kez ortaya çıkışı-önce Pavlus’un sonra da Augustus’un-yaşadığı din değiştirme tecrübesine dayanır.

Siyasetle ilgili bütün teorilerde bir veri gibi görülen, varlığı “doğal” olarak kabul edilen, hâttâ tiranlığı övenlerin bile öyle görmek zorunda oldukları bu özgürlük, tam da “*içsel özgürlük*”ün, *insanların dış zorlamalardan kaçıp sığınabilecekleri ve kendilerini içinde özgür hissedebildikleri “iç alanın”* karşıtıdır. Bu bakımdan içsel özgürlüğün mutlak üstünlüğünden yana en ikna edici sav, Epictetus’un “*özgür olan odur ki, dilediği gibi yaşar*” sözleriyle başlayan bir denemesinde bulunabilir. Aristo’nun Politika’sındaki “*Özgürlük bir insanın istediği şeyi yapmasıdır*” cümlesini yansıtan bu tanımın, özgürlüğün ne olduğunu bilmeyen birinin ağzından dökülmesi gariptir.

Özgürlüğün her tür insanî etkileşimin ve her tür topluluğun başlıca özelliği olmadığı açıktır. İnsanların bir arada yaşadıkları ama bir siyasî teşekkül oluşturmayan-örneğin kabile toplumlarında ya da hanenin özel alanında-eylemlere ve davranışlara hâkim olan etken özgürlük değil, yaşamın zorunlulukları ile yaşamın korunmasına yönelik kaygılar ve ilgilerdir.

Özgürlük kavramını siyasî alanda yaşanan deneyimlerden türetme gayretlerinde şaşkıncı, yabancılayıcı bir tını vardır. Çünkü bu konularla ilgili bütün teoriler, özgürlüğü eylemden ziyade istemenin ve düşüncenin bir niteliği olarak gören bir anlayışın hakimiyeti altındadırlar.

Ancak ilk Hristiyanlar, özellikle de Pavlus, siyasî yaşamla hiç bir ilgisi bulunmayan bir özgürlük tarzı keşfettiğinde, özgürlük kavramı da felsefe tarihine girmiş oldu. Özgürlük, insanlar arasındaki etkileşimin dışında, “ben” ile “kendi” arasında geçen etkileşimde ortaya çıkan bir şey olarak tecrübe edildiğinde, felsefenin başlıca problemlerinden biri haline geldi. özgür istem ile özgürlük eşanlamlı kavramlar oldular.

İnsanın değil insanların bu yeryüzünde yaşadıkları gerçeğinin belirlediği insanlık durumunda, özgürlük ile egemenlik özdeş olmaktan o kadar uzaktırlar ki, birlikte varolmaları bile mümkün değildir. İster bireyler ister örgütlü gruplar şeklinde olsun insanın birer egemen olmak istediği her yerde istemin baskısına boyun eğilmek zorunda kalınır. Bu istem örgütlü bir grubun “*genel istemi*” olabileceği gibi, kendime karşı zor kullandığım bireysel istem de olabilir. Şayet insanlar özgür olmak istiyorlarsa, reddetmeleri ve tanımamaları gereken şey tam da bu egemenliktir.

Öteki yazılarıyla karşılaştırıldığında ‘*Augustus City of God*’da, sâdece Roma’ya özgü deneyimlerin arka planına daha çok yer ayırır. Özgürlük burada insanın içsel bir eğilimi olarak değil, insanın dünyadaki varoluşunun bir özelliği olarak anlaşılmaktadır. Özgürlük insanın sâhip olduğu bir şey değildir. O, daha doğrusu insanın dünyaya gelişi, özgürlüğün evrende ortaya çıkışıyla eşit; insan özgürdür, çünkü o bir başlangıçtır ve o yaratıldığında evren zâten vardır: Bu ilk başlangıç, her bir insanın doğuşuyla yeniden olunlanır, çünkü her seferinde, bireylerin ölümünden sonra da varolmaya devam edecek olan, halihazırda mevcut bir dünyaya yeni bir şey gelmektedir. İnsan bir başlangıç olduğu için başlamaya muktedirdir; insanî olmak ve özgür olmak bir ve aynı şeydir. Tanrı insanı dünyaya başlama yetisini, özgürlüğü sokmak için yaratmıştır.

Kültürde Bunalm: Toplumsal ve Siyasî Anlamı

“*Kitle toplumu*” için doğru olan, “*kitle kültürü*” için de doğru mudur? Ya da başka bir biçimde ifâde edersek, kitle toplumu ile kültür arasındaki ilişki, kendinden önceki toplum ile kültür arasındaki ilişkiyle [gerekli değişiklikler yapılmak kaydıyla] aynı mıdır?

19. ve 20. yüzyıllarda devrimci hamlenin devletler ve siyasî yönetimlerden çok topluma yönetilmiş olmasının sebebi, hem sefalet hem de sömürü anlamında çifte “*toplumsal sorun*”un diğer her şeyi bastırmasından ileri gelmez sâdece.

Siyasî bir devrimciden farklı olarak sanatçının topluma başkaldırısı 18. yüzyılın başında, sonraki kuşaklar tarafından da sürekli tekrarlanacak ve yeniden yorumlanacak olan tek bir kelimede özetlenmiştir. Bu kelime “*filistenizm*”dir. Kelimenin kökeni belli bir amaçla kullanılmaya başlanmasından biraz daha eskiye dayanmakla birlikte, bunun pek fazla bir önemi yok; ilk kez Alman öğrenci argosunda üniversiteler ile kent halkını birbirinden ayırmak amacıyla kullanıldı.

Kelime ilk kez-sanıyorum tarihten önce, tarihte ve tarihten sonra Filistin üzerine hicvedici bir yazı yazan Alman yazar Clemens von Brentano tarafından-kullanıldığında, her şeyi dolaysız yararına ve “*maddi değeri*”ne göre yargılayan, dolayısıyla kültür ve sanat gibi yararsız nesne ve işlere değer veremeyen bir zihniyeti ifâde etmekteydi.

Modern sanatın ilk kez ortaya çıkmasından önce bütün Avrupa'yı saran neo-klâsik, neo-gotik, neo-rönesans yapılardan oluşma “*ebedi mabetler*” ile kültürde bir parçalanma yaşanmıştı. Hattâ bu parçalanma modern sanatın ortaya çıkışından sonra da bir ölçüde devam etmiştir. Bu parçalanma esnasında kültür, belki de diğer gerçekliklerden çok daha fazla, tam da o sıralarda insanların “*değer*” adını verdiği şeye dönüşmüş; yâni toplumsal olsun bireysel olsun diğer bütün metalarla mübadele edilmek üzere dolaşıma sokulabilir bir toplumsal meta haline gelmiştir.

Başka bir deyişle toplum içindeki konumlarını yükseltecek ya da öz saygılarını arttıracak birer geçer akçe olarak görülünceye kadar, kültürel nesneler filistenler tarafından faydasız şeyler olarak hor görülmüşlerdi. Bu süreçte ise kültürel değerler, diğer değerler gibi mualeme gören birer mübadele değeri halini almışlar ve elden ele dolaşan eski paralar gibi yıpratılmış, tüketilmişlerdir.

Bu durum karşısında insanlar “*değerlerin (değer) kaybı*”ndan söz etmeye başlamışlardır; 1920 ve 30'larda Almanya'da, 1940 ve 50'lerde Fransa'da kültürel ve ahlâkî değerlerin toponun satılığa çıkartıldığı “*değerler mezatı*” ile bu süreç doruk noktasına vardı. Ondan sonra filistenizm Avrupa'da mazi oldu.

Toplumsal bakımdan olmasa bile entelektüel olarak Amerika ile Avrupa'nın durumu aynıdır: geçmişle olan bağlar kopmuştur ve bizler geçmişi kendimiz bulmak-yâni geçmişin yazarlarını sanki daha önce kimse onları okumamış gibi okumak-zorundayız.

Çalışmak ve uyumak gibi eğlenmek de biyolojik yaşam sürecinin geri alınamaz bir parçasıdır. İster çalışılsın, ister dinlenilsin, ister tüketimle ister edilgin oyalanmalarla geçirilsin, biyolojik yaşam daimdir. Eğlence endüstrisinin sunduğu mallar, mükemmellikleri yaşam sürecine mukavemet yetenekleri ile ölçülen ve dünyanın demirbaşları haline gelen “*şeyler*”, yâni kültürel nesneler değildir; onların bu ölçütlere göre değerlendirilmemeleri gerekir. Kullanılmak ve mübadele edilmek için varolan değerler de değildirler. Onlar, tıpkı diğer tüketim malları gibi yazgıları kullanılıp bir tarafa atılmak olan tüketim mallarıdır.

Nasıl bir fırıncıya ürettiği mallar uzun ömürlü ve kalıcı değil diye sitem edemiyorsak, aynı şekilde eğlence endüstrisine de tüketim malları ürettiği için serzenişte bulunamayız; zira her ikisi de bozulmamaları için yapılır yapılmaz tüketilmeleri gereken mallar üretmektedirler.

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

Kültür nesnelerle ilgilidir ve dünyanın bir görüngüsüdür; eğlence halk ile ilgilidir ve yaşamın bir görüngüsüdür. Bir nesne, kalıcı olabildiği oranda kültürel; ömrü, işlevselliğinin tam karşısıdır. İşlevsel vasfı, tekrar tekrar kullanılıp tüketilmekle görüngesel dünyadan silinmesini sağlar. Nesnelerin en büyük kullanıcısı ve tüketicisi, gerek bireysel gerekse bir bütün olarak toplumsal yönüyle hayatın kendisidir.

İster bir kullanım nesnesi, ister bir tüketim malı, isterse bir sanat eseri olsun, her şeyin bir biçimi vardır; her şey bu biçimi sayesinde görünür ve ancak bir biçime sâhip olduğu ölçüde biz ona bir “*şey*” diyebiliriz. Çevremizi saran bütün şeylerin “*şey olma*” nitelikleri, onların görünmelerini sağlayan bir biçime sâhip olmalarında yatar, ama sâdece sanat eserleri görünmek gibi bir amaç uğruna yapılır.

Kelime ve kavram olarak “*kültür*” köken olarak Romalıdır. “Kültür” (culture) kelimesi-toprağı işlemek, ürün yetiştirmek, ikamet etmek, bakmak, mukayyet olmak ve korumak anlamına

gelen-colere kelimesinden gelir ve esasen insan ile doğa arasında, insanın yerleşmesine uygun hale gelinceye kadar doğayı işlemek, uğraşmak anlamında bir etkileşimi ifade eder. Bu anlamda [doğaya karşı] müşfik bir tutumu anlatır ve doğayı insan tahakkümüne sokmayı amaçlayan bütün girişimlerle keskin bir karşıtlık içindedir. Dolayısıyla sâdece toprağı işlemeyi, çift sürmeyi içermez, aynı zamanda tanrıların “kült”ünü, tanrılara layık ve ait olana göz kulak olmayı da anlatır.

Kültür kavramı ilk olarak esasında tarımsal eksenli bir halkın içinde ortaya çıkmıştır ve kavramın bu kültürle ilişkilendirilebilecek sanatsal yan anlamlarının, Latin halkının ünlü İtalyan peyzajını yaratırken doğayla kurduğu eşsiz yakınlığın bir ilgisi vardır.

Yunanlılarda, Roma’nın kültür kavramının dengi olabilecek herhangi bir kelimenin bulunmamasının nedeni, Yunan uygarlığında imalatçı sanatların sâhip olduğu üstünlükten ileri gelmektedir. Halen Roma mirasının büyüünde olan bizlerin insanın en doğal ve barışçıl etkinliği olarak değerlendirdiği toprak işleme işi, Yunanlılar için bıkip usanmadan yeryüzünü her yıl durmadan bozan ve ihlal eden cüretkar ve şiddet içeren bir girişim anlamına geliyordu.

Yunanlılar kültürün ne olduğunu bilmiyorlardı, çünkü onlar doğayı işlememiş, tanrıların insanlardan sakladıkları meyveleri yeryüzünün rahminden âdetâ koparmışlardı.

Başka bir deyişle kültür, aralarında çatışmalar ve gerilimler de olsa sanat ile siyasetin birbirleriyle ilişkili olduklarını, hâttâ karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı olduklarını gösterir. Güzellik bozulmazlığın dışı vurulmasıdır ve arka planında kendi başlarına bırakılacak olurlarsa bu dünyada hiç bir iz bırakmadan gelip geçecek olan etkinlikler ve siyasî deneyimler yer alır.

Sanat ile siyaseti birbirine bağlayan ortak unsur, her ikisinin de kamu dünyasına ait görüngüler olmasıdır.

Hakikat/Doğruluk ve Siyaset

Hakikat ile siyasetin birbiriyle uyuşmayan kavramlar olduğundan kimsenin bir şüphesi yoktur ve bildiğim kadarıyla hiç kimse “doğruluğı” siyasî erdemler arasında saymamıştır. Yalan sâdece siyasetçinin ya da demagogun değil, devlet adamlığı zanaatının da her zaman için gerekli ve haklı bir gereci olarak kabul edilmiştir.

Hakikatin insana verilmediğine ya da açık edilmediğine inanan modern çağ, Leibniz’den bu yana matematikle, bilimle ve felsefeyle ilgili hakikatleri olgusal hakikatlerden ayırarak, rasyonel hakikat gibi genel bir başlık altında toplamıştır.

Zerdüştilik dışında büyük dinlerden hiç birinin “*yalan yere tanıklık etmek*” haricinde, başlı başına “*yalan söylemek*” gibi bir şeyi büyük günahlar listesine almamış olmasının da bunda bir payı var mıdır? Yalan söylemek ancak Püriten ahlakın ortaya çıkmasıyla ciddi suçlar arasına dâhil edilmiştir; ve Püriten ahlakı da, ilerlemesi, bilim adamlarının sözlerine mutlak itimat edilebilir kişiler olması gibi sağlam bir temel üzerinde temin edilmiş örgütlü bilimin doğuşuyla çakışmaktadır.

Lessing’in şu sözlerinin (“*Bırakın herkes doğru sandığı şeyi söylesin, asıl hakikati de tanrıya emanet edin*”) modern öncesi felsefe için şöyle bir anlamı olurdu: İnsan hakikati [almaya] muktedir değildir; demek ki insanın hakikat diye bildiği her şey salt kanılardan (...) ibarettir. Oysa Lessing için tam tersi bir anlamı vardı: Tanrıya şükürler olsun ki Hakikati bilmiyoruz; hâttâ-birlikte yaşayan insanlar için insan söylevinin sâhip olduğu bitip tükenmez zenginliklerin, Tek Bir hakikatten sonsuz kere daha büyük anlam ve önem taşıdığına dair içgörünün-bulunmadığı yerde bile, insan aklının zayıflığına duyulan inanç, 18. yüzyıldan itibaren hiç bir şikayet veya yakınma konusu olmadan her yere hâkim olmuştur.

İnsan aklının yanılmazlığına hâlâ inanmakta olan ve ekseriyetle yanlış olarak düşünce ve konuşma özgürlüğünün şampiyonu ilan edilen Spinoza, “*her insan(in) kendi düşüncelerinin efendisi olması(nın) geri alınamaz doğal bir hak*” olduğunu, “*herkesin zihni(nin) kendine ait*” olduğunu ve beyinlerin, damak zevkleri kadar birbirlerinden farklı olduğunu öne sürmüş ve buradan şöyle bir sonuca ulaşmıştı: “*ortadan kaldırılamayacak olanı tanımak en iyisidir*” ve özgür düşünceyi yasaklayan yasalar olsa olsa “*düşündüğü ile söylediği birbirini tutmayan insanlar*” yaratabilir, dolayısıyla “*iyi imanın çürümesi*”ne yol açar, “*sadakatsizliği...besler.*”

Olgusal hakikatin göstergesi şudur: Onun karşıtı, hiç biri kişisel doğruluğa hâlel getirmeyen hata, yanlış ya da kanaat değildir. Onun karşıtı kasıtlı yapılan yanlıştır, ya da yalan söylemektir.

Kendine yalan söylemeden başkalarına yalan söylemenin ne kadar zor olabileceği şu ortaçağ anekdotunda da görülür. Bir kasabanın gözcü kulesinde düşmanı haber vermek üzere nöbet tutmakta olan şakacı bir nöbetçi, kasabalıyı biraz korkutmak için bir gece çanları çalır. Ama umulmadık bir başarı sağlar: Herkes surlara doğru koşuşmaya başlamıştır, sonunda nöbetçinin kendisi de onlara katılır. Bu hikayede gerçeklik kavrayışımızın hemcinslerimizle paylaştığımız dünyaya bağlı olduğu; doğru olsun, yalan olsun paylaşılmamış bir şeye ısrarla bağlı kalmanın ne denli güçlü bir kişilik gerektirdiği anlatılır. Başka bir deyişle bir yalancı [başkaları nezdinde] ne kadar başarılı olursa, kendi uydurduklarının tuzağına düşmesi de o kadar muhtemeldir.

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

Bir eğretilme ile ifâde edersek tutarlı yalan ayaklarımızın altından toprağı çektiği gibi bize üzerine basılabileceğimiz başka bir zemin de vermez.

(*Montaigne'nin kelimeleriyle “Hakikat gibi yalanın da bir yüzü olsaydı nerede olduğumuzu daha iyi bilirdik, çünkü o zaman yalancının söylediklerinin tam tersini alırdık”.*)

İktidardakiler her tür tertibe girebilirler ama hakikatin yerini alabilecek, yaşama şansı olan [bir şeyi] ne keşfedebilir ne de icat edebilirler. İkna ve şiddet hakikati yok edebilir ama yerini alamazlar. Bu durum olgusal hakikat için geçerli olduğu gibi akli ya da dinî hakikat için de geçerlidir.

Kavramsal olarak ifâde edersek değiştiremeyeceğimiz şeye hakikat diyebiliriz; metaforik olarak ifâde edersek de hakikat denen şey ayağımızı bastığımız toprak, üstümüzde uzanan gökyüzüdür.

KAYNAKÇA

Geçmişle Gelecek Arasında / Between Past and Future

Hannah Arendt

Çeviren: Bahadır Sina Şener-2. Baskı 2004, İstanbul

Değerli kardeşlerim,

Hannah Arendt'in (*) 319 sayfalık "**Geçmişle Gelecek Arasında / Between Past and Future**" adlı kitabını 10 sayfada derleyerek sizlerle paylaşmak istedim.

20. yüzyılın en önemli siyaset felsefecilerinden olan Hannah Arendt, hem liberalizme hem Marksizme kendi insanî özgürlük ütopyası çerçevesinde getirdiği eleştiriyi özgün bir konuma sahiptir. Modernizmin en kapsamlı ve parlak eleştirmenlerindendir. 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. Yapıttan bazı bölümler:

Hakikat ile siyasetin birbiriyle uyuşmayan kavramlar olduğundan kimsenin bir şüphesi yoktur ve bildiğim kadarıyla hiç kimse "doğruluğu" siyasî erdemler arasında saymamıştır. Yalan sâdece siyasetçinin ya da demagogun değil, devlet adamlığı zanaatının da her zaman için gerekli ve haklı bir gereci olarak kabul edilmiştir.

Lessing'in şu sözlerinin ("**Bırakın herkes doğru sandığı şeyi söylesin, asıl hakikati de tanrıya emanet edin**") modern öncesi felsefe için şöyle bir anlamı olurdu: İnsan hakikati [almaya] muktedir değildir; demek ki insanın hakikat diye bildiği her şey salt kanılardan (...) ibarettir. Oysa Lessing için tam tersi bir anlamı vardı: Tanrıya şükürler olsun ki Hakikati bilmiyoruz; hâttâ-birlikte yaşayan insanlar için insan söylevinin sâhip olduğu bitip tükenmez zenginliklerin, Tek Bir hakikatten sonsuz kere daha büyük anlam ve önem taşıdığına dair içgörünün-bulunmadığı yerde bile, insan aklının zayıflığına duyulan inanç, 18. yüzyıldan itibaren hiç bir şikayet veya yakınma konusu olmadan her yere hâkim olmuştur.

İktidardakiler her tür tertibe girebilirler ama hakikatin yerini alabilecek, yaşama şansı olan [bir şeyi] ne keşfedebilir ne de icat edebilirler. İkna ve şiddet hakikati yok edebilir ama yerini alamazlar. Bu durum olgusal hakikat için geçerli olduğu gibi akli ya da dinî hakikat için de geçerlidir

(*) Hannah ARENDT: 1906 yılında Hannover'de, bir Yahudi mühendisin tek çocuğu olarak doğdu. Hitler'in iktidara gelmesi üzerine 1933'te Almanya'dan ayrılarak Fransa'ya geçti ve Yahudi göçmen hareketi içerisinde aktif olarak yer aldı. Daha sonra Amerika'ya yerleşti ve 1951'de ABD yurttaşlığına geçti. 1975 yılında öldüğünde New York'taki New School for Social Research'de felsefe profesörüydü.