

Eşitlik, Özgürlük, Otorite: Arendt ve Rancière’i Karşılıklı Düşünmek¹

Duygu Türk, Ankara Üniversitesi SBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, e-posta: duyguturk@gmail.com

Özet

Bu çalışma, Hannah Arendt’in “eşitlik ve otorite” kavramlarının bağdaştırılması gereğine dair vurgusundan hareketle, öncelikle düşünürün bu iki kavrama nasıl yaklaştığını anlamaya odaklanıyor. Eşitliği Antik Yunan *polis*’inden ve otoriteyi Roma’dan türettiği saptamasıyla Arendt’in politikayı nasıl anlamlandırdığına dair bir fikre ulaşıldıktan sonra, bu çerçeveye Jacques Rancière’den türetilebilecek eleştiriler değerlendiriliyor. Rancière’den çıkarsanabilecek eleştirilere bir yanıt arayışıyla Arendt’in modern devrimler üzerine değerlendirmesine ve politik ‘eylem’e atfettiği kurucu kapasiteye dönülüyor. Çalışma, Arendt’in giriştiği ‘eşitlik ile otoriteyi bağdaştırma’ çabasının beraberinde getirdiği sorunlara ve taşıdığı vaade dikkati çekerek sonlanıyor.

Bu bağlamda çalışmanın temel argümanı şöyle özetlenebilir: Eşitlik ile otoriteyi bağdaştırma sorusu, Arendt’in düşüncesinde, politikanın iki momentinin, kuruluşu ve kuruluşu korumanın bir türevi olarak ilk anda görüldüğünden daha merkezi bir rol oynar. Arendt, kurucu eylemden vazgeçmediği gibi kurucu momentin aşkın bir referansa dönüşmesine de mahal vermemek ister; politikayı olumsal karakteriyle ve ‘hakikat’ ya da ‘egemenlik’ olarak adlandırılacak herhangi bir mutlakta bağımsızlaştırarak düşünmek ister. Ne var ki politikanın varlık koşulu olarak kurucu ‘ilke’nin korunmasının zorunluluğunu da tespit edişi, Arendt’in politikaya atfettiği yenilik ve olumsallık nitelikleri ile kaçınılmaz olarak gerilim yaratır. Rancière’e başvuru, hem bu gerilimi saptayabilmede hem Arendt’e yöneltilebilecek kimi diğer eleştirileri türetmede yardımcıdır. Fakat aynı zamanda Arendt’in kurucu eylemden vazgeçmeme ısrarından hareketle Rancière’i de yeniden düşünmek gerekir. Bu iki düşünürü birlikte değerlendirmek, eşitliği kurucu ilkenin kendisine karşılık gelecek şekilde düşünmenin olanağını araştırma ihtiyacının da altını çizer.

Anahtar Sözcükler: Eşitlik, özgürlük, otorite, eylem, devrim.

Equality, Freedom, Authority: Thinking Through Arendt and Rancière

Abstract

This paper, following Hannah Arendt’s notice on the need for reconciliation of equality and authority, aims to elaborate these two notions in Arendt’s political thought. It argues that Arendt gets her notion of equality from Greek *polis* and authority from Rome which gives an idea about how Arendt conceptualizes politics. Then, it refers to Jacques Rancière from whom it can be derived a sharp criticism of Arendt’s

understanding of politics. In order to search for an answer to those possible critiques, it returns to Arendt's review on modern revolutions and the 'constituent power' that her concept 'action' implies. The text ends with an emphasis on the 'promise' that Arendt's attempt to reconcile equality with authority carries, as well as the problems that such an attempt brings together.

In this context, the main argument of the study may be summarized as follows. The question of reconciliation of equality and authority occupies a central place in Arendt's thought since it corresponds to two moments of politics: the constitutive action and preservation of the constitution. Arendt neither renounce the constitutive action nor does credit to any absolute playing a role in politics - whether in the form of 'truth' or 'sovereignty'. Yet, there emerges an indispensable tension between the features of novelty and contingency that she attributes to politics *and* her attention to the preservation of constitutive 'principle' as an unavoidable need to secure the possibility of political action. Thus, referring to Rancière helps to detect that tension in Arendt's way of thinking, besides, it supports to pay a critical attention to the core ideas taken for granted by Arendt. Her insistence on the constitutive action, on the other hand, provides a means to re-evaluate Rancière's critical attitude as well. Reading those two political thinkers together, thus, underlines the need for searching the possibility of thinking equality as the constitutive principle, in this sense, as the authority itself.

Keywords: Equality, freedom, authority, action, revolution.

Giriş

*Her bakımdan birbirine eşit olan insanlar arasında
nasıl otorite sağlanabilir, doğrusu aklım almıyor.*
[Thomas More, Ütopya, s. 66]

Arendt, *Devrim Üzerine*'yi neredeyse bitirirken dikkat çekici bir cümle kuruyor: "... modern politikanın [siyasetin] en ciddi sorunlarından birisi, özgürlük ile eşitliğin değil, eşitlik ile otoritenin nasıl bağdaştırılacağı[dır]" (2012: 373).² Bu ifadenin birkaç anlamda birden ilgiyi hak ettiğini düşünmek mümkün. İlk elde, Arendt'in neden otorite ile *özgürlüğün* değil de *eşitliğin* bağdaştırılmasını 'ciddi bir sorun' olarak işaret ettiği sorusu akla geliyor; otorite özgürlük ile daha mı 'sorunsuz' bir biçimde bağdaşır? Esas sorunun özgürlük ile eşitliğin nasıl bağdaştırılacağı *olmadığını* belirtme ihtiyacı duymuş olması da dikkat çekici; acaba düşünür bu iki ilkenin birlikteliğini olası mı görmüyor? Açık ki daha kritik bir soru Arendt'in işaret ettiği problemin kendine has zorluğundan türüyor; otorite ile eşitliğin bağdaşması mümkün mü ve en temelde, bu bağdaştırma arayışı neden gerekli olabilir?

Bu çalışma, Arendt aracılığıyla bu kavramlar ve sorular üzerine kafa yorarken bir diğer düşünürü, "eşitlik tutkusu" ile anılan Jacques Rancière'i devreye sokmanın

yol gösterici olabileceği fikrinden ilerliyor. Aslında politik felsefenin bu iki önemli ismini birlikte düşünmek için birçok neden sıralanabilir: Her iki düşünürün de politikanın ne olduğuna ilişkin fikrini Antik düşüncenin merkezi rol oynadığı bir bağlamdan üretmesi, politikanın kendisi ile felsefesi arasındaki ihtilafli ilişkiyi konu edinmesi, politika ve söz-konuşma arasında içkin bir ilişki kurması gibi. Tümü, bu iki düşünürü *polis* ile *politika* arasındaki tamamlayıcı ve fakat çatışmalı ilişkinin yarattığı zengin bir bağlamda ortaklaştırıyor. İşte bu metin, bu zengin bağlama, yukarıdaki sorular üzerine düşünmek ve “eşitlik ile otorite” ilişkisinin izini sürmek gayesiyle birkaç yerinden temas etmeyi deneyecek.

Arendt’in bağdaştırılması gerektiğini düşündüğü eşitlik ve otorite kavramlarını nasıl anlamlandırıldığını görebilmek için, kuşkusuz öncelikle, düşünürün politika kavrayışını dayandırdığı iki antik deneyimden, Atina *polis*’i ve Roma *res publica*’sından neler türettiğine odaklanmak gerekir. Bu çalışmanın temellendirmeye çalıştığı varsayımlarından biri odur ki Arendt “eşitliği” Atina *polis*’inde, “otorite”yi Roma’da gördükleri zemininde anlamlandırır. *Polis*, Arendt için politikanın ‘keşfedildiği’ yerdir ve *polis*’in kamusal alanına ilişkin anlatısı, Arendt’in eşitlik ile özgürlük arasında bir bağdaşmayı olanaksız değil, aksine kaçınılmaz gördüğü yanıtını üretmeye olanak sağlar. Ne var ki bu sorunsuz bağdaşma, Arendt’in politikanın merkezine yerleştirdiği “eylem” alanına içkindir; oysa *polis*’in kamusal mekanının var edebildiği *eylem*, tarihsel olarak varlık koşullarını yitirmenin öncesinde, bizzat *polis*’in filozofları tarafından değersizleştirilmiştir. Dolayısıyla Arendt’in politik felsefe “geleneği”ne yaklaşımı, eşitlik kavramı zeminindeki tartışma için tamamlayıcı niteliktedir; dahası, Arendt’in otorite kavramını yalnızca ‘zor’dan değil, filozofun ‘hakikat’inden de özenle ayırıştırıp politik pratiğin içine yerleştirdiğini görmek açısından önemlidir. Politik felsefe geleneği ile Arendt’in kurduğu ilişkiye değinmenin açık ki bu çalışma açısından bir anlamı daha var: Arendt ve Rancière arasındaki, politika anlayışlarını politik felsefe ile kurdukları eleştirel diyalogdan türetme biçimindeki ortak zemini değerlendirmek. Bu ortak zeminde kimi karşılaştırmalara girişmeden hemen önce, çalışma Arendt’in eşitlik ve otoriteyi bağdaştırma sorununu yeniden formüle etmeye elveren bir aşamaya da gelmiş olacak: Arendt’in bu bağdaştırma ihtiyacına dikkati çekmesi, politikayı kurucu eylem ve kurulu politik sahneyi korumak biçiminde ikili bir düzlemde düşünmesinden kaynaklanır -yani, aslında soru(n), kurucu ilkenin sürekliliği ile politik eylemin olanağını bağdaştırma sorunudur. Dolayısıyla Rancière’e başvuru, hem Arendt’teki eşitliğin sınırlarını ve hem de bir kurucu ilkenin, otoritenin, eşitlik ile olan daimi gerilimini dikkate alma işlevi taşıyor: Rancière’in politikaya atfettiği ‘uymazlık’ düşünülürse, acaba Arendt’in sözünü ettiği bağdaşma mümkün müdür? Rancière’in politika kavrayışının odağında yer alan bu temalara değinebilmek için politik felsefe geleneğine

ilişkin değerlendirmelerini aktarmak yine kaçınılmaz ve bu bağlamda Arendt ile Rancière arasında bu çalışmada içerilmeyen başka ortaklıklar ve karşıtlıklar saptamak da mümkün. Çalışma bu karşılaştırmayı derinleştirmek yerine, Rancière'den hareketle Arendt'e yöneltebilecek temel eleştiriyi, polis ile politikayı özdeşleştirme eleştirisini sorgulamak amacıyla Arendt'in politik eyleme atfettiği kurucu kapasiteye ve 'mucizevi yenilik' temalarına dönüyor -yani, eşitlik ve otoriteyi bağdaştırma sorusunu ortaya attığı 'devrim' tartışmasına. Bu aynı zamanda, Arendt'in düşüncesindeki temel gerilimin bir diğer yüzüyle, eylemin 'mucizevi yeniliği' ile otoritenin tekrara dayalı niteliği arasında, başlangıç yapabilmek ile sınırları belirli bir alanda eylemek arasında doğan gerilimi saptamaya da el veriyor.

Fakat Arendt'te saptanabilecek tüm sorunlar, dikkat çekilebilecek gerilimler, şu soruyu yine Arendt'ten hareketle üretebilmeye engel değil: Eşitlik ve otorite, birbirine dışsal ve sonradan bağdaştırılacak iki ayrıksı ilke yerine, acaba birbirine içkin olarak düşünülemez mi? Çalışma, Arendt'in tam da sözü edilen gerilimlerle aynı kaynaktan beslenen ısrarının, eyleme atfettiği kurucu potansiyelin taşıdığı vaade dikkat çekerek sonlanıyor -yani, korunmaya değer bir politik alanın kuruluşu imkanına.

Atina'nın Eşitliği

Politik olan [*the political*] kelimesini Yunan polis'i anlamında kullanmak ne keyfi ne de zoraki bir seçimdir. Bütün Avrupa dillerinin hala tarihsel açıdan benzersiz bir örgütlenme olan Yunan kent-devletlerinden türettikleri bu kelime, politik olanın alanını ve özünü ilk keşfeden olan bu toplumun deneyimlerini aksettirmektedir. (...) Gerçekten de Yunan ve Roma antikitesinin deneyimlerine belli ölçülerde dayanmadan politik olan ile politikanın derindeki ilkeleri üzerine konuşmak hem zordur, hem de yanıltıcı olacaktır (Arendt, 2006a: 209).³

Arendt'in özgürlük, eşitlik, otorite kavramlarına yaklaşımı, açık ki, politikanın doğasına ilişkin düşünürün kabulleri tarafından hem şekillenen hem de bu kabulleri şekillendiren bir bağlama sahiptir ve Antik Yunan-Roma dünyası bu bağlamın tam merkezinde bulunur. Kaçınılmaz bir başlangıç noktası olmanın ötesinde, antikite Arendt için benzersiz bir başarıya da denk düşer: Özgür yurttaşların özgürce 'eyleyecekleri' bir kamusal alan yaratılma deneyimi ve dolayısıyla, politikanın keşfi. Öyleyse bu kavramların izini öncelikle, Arendt'in polis'te, yani politikanın kurucu deneyiminde ne gördüğü zemininde sürmek gerekir.

"Özgürlük, politikanın [siyasetin]⁴ varoluş nedenidir" ve politika sözcüğünün kökenindeki Yunan polis'i, "özgürlüğün göze görünebileceği bir tür tiyatro sahnesi" olmakla, politikayı var etmiştir (Arendt, 2006a: 199, 205, 211). Yurttaş

da, diğerleri tarafından görülür-duyulur olduğu, sözünü söylediği, tartıştığı, ikna edip ikna olduğu ve kanaatlerini bu yolla oluşturduğu bu 'sahne'de kendisini, şahsiyetini var eder. Fakat "özgürlüğün virtüözce sergileneceği" bu sahnenin, beraberinde kimi başka nitelikleri de beraberinde getiren temel bir koşulu söz konusudur: Kamusal alan, zorunluluklardan olduğu gibi, zorunluluklar alanına özgü tüm ilişki biçimlerinden de azadedir ve bu sayede *eylem*in alanıdır.

Arendt'in Aristoteles'in yaşam biçimleri sınıflandırmasından Augustinus'a uzanan bir terimi işleyerek insani faaliyet alanları arasında gittiği ayrım malumdur; *vita activa* insani etkinliğin üç ayrı alanını, "emek-iş-eylem"i kapsar. *Emek*, insanın biyolojik varlığını sürdürebilmesi için 'zorunlu' olan koşulların üretimini sağlar; *iş* doğada bulunmayan, insani dünyaya ait 'işe yarar' nesnelere imalatının alanıdır. İlki tüketilmeye mahkum şeylerin,⁵ ikincisi kalıcı şeylerin üretimine denk düşerek farklılaşsa da, her iki kategori de kendisi dışında bir amaca hizmet etmeyi, yani araçsallığı, bağımlılığı çağırır: *Emek*, salt biyolojik varlığı sürdürebilmek için zorunludur ve *iş*, başka bir amaç için işlevsel olanı imal eder. Oysa *eylem*, insanın doğayla veya yapay nesnelere olan ilişkisinden farklılaşarak sadece insanlar arasında ve insanlar arasındaki meselelerle ilgili olarak açığa çıkar; dolayısıyla tanımı gereği insan çoğulluğu ile koşullu olan tek faaliyettir; öte yandan hem doğal zorunluluklardan hem de belirli bir amaca bağlanma anlamındaki zorunlu ilişkilendirmelerden bağımsızdır. Çoğulluğun beraberinde getirdiği birlikte eylemde bulunma ilişkiselliği, eylemi baştan nereye gideceği belli olmaktan, hesap edilebilir olmaktan alıkoyar; bu anlamda öngörülemez olmasıyla *eylem* sonuçlarından da bağımsızdır -aslında bir 'ürün' vermesi, her defasında bir sonuç 'üretmesi' de zorunlu değildir. Dahası, 'insani meseleler'i ele almanın tek mümkün yolu olmaması anlamında da *eylem* zorunlulukla ilişkisizdir; örneğin kararlar yurttaşların dahil olduğu bir süreç yerine, bir despot tarafından da alınabilir. Oysa *eylem* ancak kamusal sahnede mümkündür ve burada herhangi bir kalıcı 'hiyerarşi' söz konusu değildir. İşte *polis*'in kamusal alanında yöneten-yönetilen arasındaki eşitsiz ilişkiden söz edilemez; yurttaşlar birbirlerini konuşarak 'ikna' ederler, zor veya şiddete başvurmaz veya birbirleri üzerinde hükümler kurmazlar. Tüm bunlar -yani hiyerarşi, zor, şiddet, hükmetmek, yönetmek- kamusalın değil, özel alanın ilişki biçimleridir. Öyleyse *eylem*, insanlar arasındaki ortak meseleleri ele almanın konuşmaya, iknaya, insanlar arası alanı bu yolla şekillendirmeye dayalı biçimidir; yani, ortak dünyayı yine ortaklaşarak var etmenin adıdır ve bu var ediş, daima insana özgü 'başlangıç' veya 'yenilik' yapabilme kapasitesini barındırır. Öyle ki Arendt için *eylem*, hem kurucu olabilme, yeni olanı üretebilme hem de önceden öngörülemezlik anlamında 'sonsuz' ihtimaller barındırabilmesi açısından "mucizevi bir karakter" taşır. (2006b: 35, 66-75, 150, 258-280; 2006a: 229-231). Arendt'in "özgürlük" anlayışı da tüm bu tabloda - aslında *eylem*,

politika ve özgürlük kavramları arasında kurulan döngüsel bir ilişki içinde de denebilir- anlamını bulur.

“Politikanın varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deney [ve tecrübe] alanı eylemdir” (2006a: 199, 205). Arendt’in politika ile özgürlük arasında kurduğu tanımlayıcı ilişkiyi -“bu eski malum hakikati”- sıkça tekrarlaması özgürlüğün ancak yukarıdaki tabloda anlamını bulduğunu gözden kaçırmamalı: Özgürlük, hiyerarşik ilişki biçimlerinden ve zorunluluğun dayatmalarından ‘özgürleşmiş/ bağımsızlaşmış’ eşit yurttaşların birlikte eyleyebilmelerinin adıdır, ve demek ki üzerinde özgürce eyleme geçilebilecek olan sahnenin kuruluşu ve varlığı da kimi ‘zorunlu’ koşullara bağlıdır. Başka türlü de söylemek mümkün: “Özgürlüğün virtüözce sergileneceği sahne” ancak, zorunluluklardan muaf olanlar arasındaki eşitliğin üzerinde yükselebilir. Arendt’in (2006a: 201-202) özgürleşme [*liberation*]⁶ ile özgürlük [*freedom*] arasında -negatif ve pozitif özgürlük kavramları olarak da bilinen- bir ayırım gözettiği açıktır.⁷ Özgürleşme, zorunluluklardan, baskı ve yönlendirmelerden azade olmaya, bu anlamda bir esaretten, kölece bir bağımlılıktan ‘kurtulmuş’ olmaya denk düşer. Özgürlük ise kişinin tek başına sahip olabileceği bir nitelik değildir; daima kendi eşitlerine, bu anlamda bir ortaklaşmaya ihtiyaç duyar. Özgürleşme [*liberation*], özgürlüğün [*freedom*] ön koşulu niteliğindedir ve fakat özgürlüğü anmaya yeterli değildir; yeterlilik koşulu eşitlik ile sağlanır. İşte bu, yani eşitlik ve özgürlüğün ‘doğuştan getirilen’ değil, politik alanda yaratılmış/kazanılmış nitelikler olarak ancak birlikte düşünülebilir oldukları, *polis*’in bir keşfidir ve Arendt modern dünyada unutulmuş olan bu keşfe sahip çıkar (2012: 35-40). Dolayısıyla eşitlik, Arendt özgürlüğü her telaffuz ettiğinde zaten oradadır, özgürlüğe içkindir çünkü yalnızca bu birlikte varoluş, yani eşit yurttaşların çoğulluğu⁸ ortak bir dünya var edebilir.⁹ Nitekim, “farklılık/çeşitlilik [*distinctness*] ve eşitlik politik bünyelerin iki kurucu elementidir” (2005: 62).

Öyleyse, Arendt’in eşitlik ve özgürlük arasında bir ‘bağdaştırma’ sorunu olmadığına dönük imasını bu çerçevede anlamlandırmak, düşünürün tanımladığı biçimiyle özgürlüğün ancak eşitlik ile var olduğunu ve dolayısıyla bu iki ilke arasında bağdaştırılması gereken bir gerilimin zaten doğmadığını öne sürmek mümkündür. Ne var ki salt politik sahnenin kendisi hesaba katıldığında kuşku götürmeyen bu yanıt, eşit ve özgür yurttaşların varlıklarını kendisinden muafiyetlerine borçlu oldukları ‘zorunluluk’ alanı düşünülürken bulanır. Arendt’in kamusal sahnesinin üzerine bina edildiği ‘toplumsal’ ilişkiler ve bu ilişkilerin *vita activa*’nın hiyerarşik üçlüsünde¹⁰ bulunduğu karşılık, eşitliğin kuşku götürmez şekilde politik bir ilke olarak var olmasına gerçekten elverir mi? Arendt’in düşüncesinin yeni sorular doğuran bu boyutu, kamusal mekanın varlık koşullarıyla birlikte ortadan kalkmış olmasının olgusal ve düşünsel

dayanaklarına dair anlatısında ortaya çıkar ki hem tarihsel olarak “toplumsal olanın yükselişi” sürecinde, hem politik felsefe geleneğinde gördüğü problemler de tam burada düğümlenir.

‘Gelenek’

‘Toplumsal olanın yükselişi’, özel alanda tariflenmiş tüm üretim ve yeniden üretim faaliyetlerinin politikanın esas konusu haline gelişine denk düşer; böylece zorunluluklardan azade olmakla tanımlanmış bir alan, zorunlulukların şekillendirmesine tabi hale gelir. Bu, fiili olarak özgürlük alanının, yani politikanın, ‘istila’ edilmesi demektir; olgusal karşılığı ‘yurttaş’ın yerini ‘kitle’nin alması ise, düşünsel düzlemdeki en keskin karşılığı Marx’ın emeği -yani *vita activa*’nın zorunlulukları karşılayan faaliyet alanını- yücelterek “özel olarak insani olan şey” ilan edişidir (2005: 79). Böylece Marx’la birlikte insan etkinliklerinin hiyerarşik dizgesi tersine çevrilmiş, emekçi -ki antiklerin ve Arendt’in gözünde sadece bir ‘*animal laborans*’tır- özel bir değerle donatılmış ve politik felsefe geleneğine de son nokta konmuştur. Fakat Arendt’in Marx’ın son verdiğini söylediği bu ‘gelenek’in’ nasıl başladığına dair anlatısı politikanın, henüz keşfedildiği *polis* koşullarında, en başından itibaren bir ‘değersizleştirme’ taarruzuna maruz kaldığını da gösterir.

Polis’in kamusal mekanında varolmayan yönetmek ve dolayısıyla yönetilmek mefhumlarını¹¹ Arendt iki yerde tespit eder: Özel alanda -biyolojik varoluşun yeniden üretildiği alanda, yani hane içindeki efendi/köle ilişkisinde, ve filozofun düşünce dünyasında -yani filozofu ‘kral’ yapma ütopyasında. Toplumsal olanın politik alanı ‘istilası’ndan da önce, eşit ve özgür yurttaşların eylem alanı filozofun tefekkürü insan pratiğine üstün tutuşuyla çoktan ikincilleştirilmiştir (2005: 53). Aslında Platon’da daha fazlası vardır; Platon’la tarihlenen politik felsefe geleneği, Arendt’in gözünde, politikanın kendisinden ‘kurtulma’ çabasıyla işe başlamıştır: “Politik felsefe geleneğimiz, Sokrates’in ölümü Platon’un *polis* yaşamından umudunu kesmesine ve aynı zamanda Sokrates’in öğretisinin temel kabullerinden şüphe etmesine yol açtığında başladı” (1990: 73).

Arendt’e göre Platon’un Sokrates’in yargılanıp öldürülmesinden çıkardığı “en anti-Sokratik sonuç” hakikat ve *doksa*, yani kanaat, arasındaki karşıtlıktır. Sokrates’in Atinalıları “ikna” [*peithein*] edemeyişi Platon’u, ikna olup-olmamanın göreliliğinden ve keyfiliğinden kurtaracak standart ölçütlerin arayışına iter; kanaatlerin çoğulluğuna karşı “idea”ların mutlaklığını öne sürmesine sebep olur. Arendt’in anti-Sokratik bulduğu da budur çünkü Sokrates’in filozofluğu tefekkür halinde ulaşılmış ebedi hakikatleri yurttaşlara beyan etmeye değil, her yurttaşın ‘kendi hakikatini’ ortaya çıkarmaya dayanır (1990: 80-81). Sokrates’in yöntemi yurttaşı ‘eğitmez’; yurttaşın kendi kanaatlerinin üzerine düşünüp işlemlerini ve

geliştirmesini teşvik eder. Diyalog eşitlikçidir ve evrensel bir hakikate erişilmesiyle sonuçlanmaz. Nitekim “ikna” da Antik Yunan bağlamı dışında anlaşılması zor bir politik anlama sahiptir: *Peithein* “konuşmanın politik biçimi”dir; *polis*’in işlerinin zor yoluyla değil ikna edip ikna olarak yürütüldüğünü gösterir ki bu, Atinalıların kendilerini ‘barbarlardan’ farklılaştırdığını ve üstün kıldığını düşündükleri özgünlükleridir aynı zamanda. Retoriğin “hakiki politika sanatı” addedilmesi de bu bağlamdadır; retorik, iknada bir sanatçı ustalığı sergileyebilme becerisidir. Dahası, retorik yurttaşların kamusal alanda kendilerini var etmelerinin de yoludur çünkü dile gelen, yurttaşın *doksa*’sıdır -yani kişinin dünyaya nereden baktığı, şeylerin ona nasıl görüldüğüdür. İşte Sokrates, yurttaşlarının *doksa*’ları üzerine düşünmelerini kışkırtırken, gerçekte yurttaşların kamusal alanda kendilerini var etme, eyleme, yani politika sanatını icra etme güçlerini arttırır. Atinalılar ölüme yolladıkları Sokrates’i “yanlış anlamışlardır”: Sokrates’in yaptığı, yurttaşların çoğul kanaatlerini, kendi hakikatlerini dile getirirken aynı dili konuşmalarını sağlamak, yurttaşlar arasındaki “ortak dünya”yı pekiştirmektir -onlara yeni bir hakikati vaaz etmek veya herkesin aynı şekilde düşünmesini sağlamak değil. Yani Sokrates, Atinalılardan “dostlar” yaratmak istemiştir ki dostluk, hem dünyaya farklı bakmayı hem aynı dili konuşma ortaklığını -farklılıkları konuşup anlaştıkça aynılaşmadan ortaklaşabilmeyi- aynı anda işaret eder. Dostluk, salt birarada yaşayan insan topluluğu olmanın ötesinde, “ortak bir dünyanın eşit ortakları” kılar insanları; işte bu nedenle de *politik bir eşitlenmedir*. Fakat dostluk kurabilmek tekil bir insanın kendi hakikati üzerine kafa yormasını, ‘kendi kendisiyle dost olabilmelerini’ de gerektirir. Sokrates’in ‘rahatsız ediciliği’ de bundandır; diyaloga girdiği yurttaşını kendisi ve kanaatleri üzerine düşünmek, nereye varacağını bilmeksizin yeniden ve yeniden sorgulamak için kışkırtır.¹² Arendt’e göre fark açıktır: Sokrates kendisini ‘at sineği’ addetmiştir, oysa Platon filozofu önce yurttaşlarıyla dolu ‘mağara’dan kurtarmak, sonra dönüp onları da zincirlerinden kurtarması ve ‘hakikatin tiranlığına’ tabi kılması için ‘kral’ yapmak ister (1990: 75, 79-83, 94-96).¹³

Arendt’in çizdiği çerçeveyi şöyle de düşünmek mümkün: Sokrates, Atinalılar bundan hoşlansın veya hoşlanmasın, yurttaşlarını ‘dostça’ kışkırtmaktadır; Atinalılar onu bir ‘düşman’ gibi öldürür; ve Platon, dost veya düşman olmanın ötesinde birarada yaşamının ‘adil bir ilkesini’ aramaya koyulur. Politik felsefe, politik pratiğin kendisinde verili olmayan bir ilkeyi, *adaleti*, aramakla başlar. Arendt’in Platon’da gördüğü problem, denilebilir ki, bundan sonra doğar: Platon *polis* yaşamına, Yunan dilinde karşılığı olmayan otoriteyi, daha doğrusu “otoriteye benzer bir şeyi” sokmak istemiş ve fakat bunu ancak ‘şiddet içermeyen bir zor’ olarak düşünebilmiştir -yani, özel alana has ilişki biçimlerinden türetebilmiştir. Aklın hükümranlılığı, idealerin mutlaklığı veya korkutucu mitler Platon’un *polis*’in yurttaşlarını ideal düzene uymaya ‘zorlama’ araçlarıdır.

'Yasaların despotluğu'nu anması da boşuna değildir, çünkü bu zorlayıcılık, otorite dışında, ancak özel alanın tabiyet ilişkilerini anlatan ifadelerle dile getirilebilir (2006a: 143-150). Filozofun politik pratiğin kendisinde değil, düşünsel alanda 'tefekkürle' ulaştığı 'hakikat'i, politik alanı düzenleyen bir 'ilke' olarak formüle etme çabası, ancak bir 'zorlama' olarak -yani politik alanı, politik ilişki biçimini ortadan kaldırmak suretiyle düzenleme girişimi olarak vücut bulabilir.

Dolayısıyla Arendt'in geleneği sonlandıran hamleye itirazı *vita activa* içi hiyerarşinin tersine çevrilmesi zeminindedir ve bu, geleneğin başlangıcında *vita activa*'nın tefekkür yaşamı, yani *vita contemplativa* karşısında ikincilleştirilmesine de içkindir. Çünkü bu tür bir ikincilleştirme de politikayı kendisine ait olmayan -politika öncesi- araçlarla düzenleme girişimiyle sonuçlanabilir ancak: "Benim derdim basitçe şu: tefekkürün hiyerarşi içerisinde sahip olduğu muazzam ağırlık, *vita activa*'nın kendi içindeki ayırım ve eklemeleri bulanıklaştırmıştır" (2006b: 48-49). Öyleyse sorun yalnızca, filozofun düşünsel berraklığa erişebilmek için sürekli bir devinim içindeki dünyadan kendisini soyutlamaya çalışması değildir -gerçekte Arendt bir tür düşünsel 'yalnızlığı' kısmen ve kimi koşullarla zorunlu da görür. Sorun daha çok, filozofun *eylem*'in doğası gereği sahip olduğu öngörülemezlikten rahatsızlık duyması, yaratacağı sonuçlara karşı önlem almaya çalışmasındadır -yani, *eylemi eylem* yapan karakteri ortadan kaldıracak biçimde süreci 'yönetmek' istemesinde. Politikanın yerine yönetimi ve yurttaşın '*eylem*'i yerine yasa 'yapma' edimini -*praxis* yerine *poiesis*'i- geçirmeyi öneren filozof böylece, yalnızca *vita activa*'yı tefekkür yaşamı karşısında ikincilleştirmiş olmayacak, aynı zamanda *vita activa* içindeki hiyerarşide *eylem*in altında yer alan *iş* ve *emek* alanlarının tabirlerini de politikaya taşımış olacaktır (2006b: 280-286, 319). Tıpkı emekçinin politika sahnesine çıktığında *emek* alanının ilişkilerini -aslında 'dayatmalarını'- da beraberinde getirmesi gibi.

Ne var ki Arendt'in de bir 'ilke' arayışına, politik alanın kendisinden, *eylem*den türetilmiş olduğu sürece tümüyle karşı olduğu söylenemez. Eğer 'otorite benzeri' bir ilke filozofun arayışına karşılık düşüyorsa, otoritenin kendisini görmek için, yine bir deneyimi, Roma'yı düşünmek gerekir.

Roma'nın Otoritesi

Arendt, "modern dünyada artık otorite diye bir şeyin varlığından söz edilemeyeceğini" tespit edip kavramı yeniden düşünmeyi önerirken, işe otoritenin hem 'zor'dan hem de 'ikna'dan farkına değinerek başlar: Otorite, bir güç dayatması olan 'zor'un işlediği yerde yok olmuş demektir fakat 'ikna'nın eşitliğe dayanan -"eşitliği önvarsayan"- çerçevesine de sığamaz. 'ikna'nın aksine otorite bir hiyerarşiyi işaret eder çünkü: "Buyuran ve boyun eğen arasında (...) her iki tarafça da haklı ve meşru görülen, her iki tarafa da önceden belirlenmiş

sabit konumlar biçen” bir hiyerarşiyi (2006a: 129). İşte bu konumlandırış, Arendt’in gözünde, dünyayı anlamlandırmak için ihtiyacımız olan sabitlemeleri de sağlayan şeydir.

Otorite Romalıdır; *auctoritas*, Romalı senatörlerin, *potestas* yani iktidar kullananlara Roma’nın kurucu ilkelerini hatırlatma rolüne denk düşer. Arendt sözcüğün kökenine dikkat çeker; *auctoritas*, çoğaltmak, artırmak anlamına gelen *augere* kökünden türetilmiştir ve siyasal anlamını, “kuruluşu çoğaltmak” olarak düşünmek gerekir. Diğer bir ifadeyle, otorite varlığını geçmişteki “kuruluş”a dayandırır; kendinden menkul değil, türevseldir ve bu anlamda da iktidar-sızdır; varlığını kurucu eyleme borçludur.¹⁴ Bugün otoritenin ‘sahibi’ olanlar, gerçekte, geçmişteki kuruluşu yeniden seslendirme işlevini yerine getirirler, varolan bir ilkeyi bugüne taşımış olurlar. Otoritenin taşıyıcıları, ‘kurucuları’ yeniden ve şimdide canlandırırken kuruluş ilkesini de yeniden yorumlayarak canlı tutma ve böylece politik birliği geçmişten bugüne ve geleceğe taşıma işlevini üstlenmiş olurlar. Yani otorite, eski ve kalıcı olan ile yeni olanın bir tür bileşkesidir; böylece ne geçmişteki ilke eskiyip unutulur ne de yeni olan mutlaklaşır.

Auctoritas [otorite] sayesinde süreklilik ve değişim birbirine bağlanmış ve öyle ya da böyle Roma tarihi boyunca değişim, yalnızca eskinin artması ve genişlemesi anlamına gelebilmişti. (...) Roma’ya has otorite kavramı, kuruluş eyleminin kaçınılmaz olarak kendi istikrar ve sürekliliğini geliştireceğini öne sürer ve böyle bir bağlamda otorite, eksiği ve fazlasıyla zaruri bir ‘çoğalış’tan ibarettir; bununla da bütün yenilikler ve değişimler, aynı zamanda artırdıkları ve geliştirdikleri kuruluşu bağlı kalmayı sürdürürler. (...) Kuruluş ve onu büyüme yoluyla koruma arasında bir örtüşme olduğu fikri (...) Roma ruhuna derinlemesine kök salmıştı (Arendt, 2012: 270-272).

Otoritenin yineleyici karakterinin sağladığı süreklilik, kalıcılık aynı zamanda dünyayı anlamlandırabilmeyi borçlu olduğumuz niteliklerdir; oysa otoritenin yitirildiği bir dünya “her an her şeyin başka bir şey haline geldiği” tümüyle kaygan bir zemin demektir. O kaygan zeminde ortak anlamlar ve bu anlamlar üzerine inşa edilecek kalıcı ortaklıklar, müşterek bir dünya söz konusu olamaz. Ortak anlam dünyamızın sürekliliği otoritenin koruması altında iken “otoritenin yitirilmesinin, dünyanın temellerini yitirmesinden farkı yoktur” (2006a: 132). Tam da bu nedenle, Arendt için, “insanların birarada yaşamalarının belki de en önemli kategorisi” addettiği otoritenin (aktaran Gander 2009: 73) kaybı, “her şeyin mümkün olduğu” totaliter bir yapıya, dolayısıyla politik sahnenin tümüyle ortadan kaldırılışına da önemli bir zemin sunma tehdidi taşır.

Böylece Arendt’in tariflediği haliyle otorite, hem sürekliliği, istikrarı ve bu yolla dünyayı anlamlandırabilmemizi sağlayan ve hem de kuruluşu çoğaltarak

politik sahnenin kalıcılığını garantileyen unsur olmaktadır. Romalı köken bize, bir kez kurulmuş bir politik birlikteliğin, kuruluşunu sürekli 'çoğaltarak' kendini koruyabileceğini anlatmaktadır. Denilebilir ki Arendt'in *polis*'te gördüğü eşit ve özgür yurttaşların eylemlerinin politik sahnesi, Roma'da gördüğü ise politik sahneyi koruma mekanizmaları olarak 'politikanın derin ilkeleri'dir. Açık ki Arendt politikayı bu iki düzlemde birden, üzerinde 'eylem'in ortaya konabileceği sahnenin *kuruluşu* ve kuruluşu çoğaltacak biçimde *korunması* ile birlikte düşünür. Eşitlik ve otorite ilkelerinin bağdaştırılması ihtiyacını doğuran da bu temel fikir olsa gerektir. Eğer öyleyse 'modern politikanın en ciddi sorunlarından birini' şöyle tercüme etmek de mümkündür: Politik sahne ancak eşitlik sayesinde özgürlüğe olanak sağlayıp 'politik' adını hak edebilir ve ancak otorite sayesinde sağlama alınabilir. Eşitlik ve otoriteyi bağdaştırmak, politikanın sürekliliği için hayatidir ve fakat biri diğerini ortadan kaldırmadan nasıl biraraya getirilebilecekleri esaslı bir soru(n)dur: Geçmişteki kurucu ilkenin bugünkü politik eylemin olanağını yok etmemesi ve aynı anda, bugünkü politik eylemin varlığını borçlu olduğu kurucu ilkeyi bertaraf edip sahneyi dağıtmaması nasıl sağlanabilir? Aslında Rancière'i düşünerek şöyle de sormak gerekir: *Sağlanabilir mi?*

Rancière ve Politikanın Sahnesi

Rancière, politikayı yeniden düşünmek üzere "uymazlık" fikrini, yani *polis* ile *politika* arasındaki karşılaşma fikrini formüle ederken, felsefenin politika üzerine mesaisinin çeşitli biçimleriyle de eleştirel bir diyaloga girer. Buna göre, politik felsefe, yani düşünürlerin politikayı ele alışı, farklı yollarla da olsa, daima politikanın aleyhine işlemiştir. Platon, mitlere, 'faydalı yalanlara' başvurarak politikayı 'arızalı' fazlalıklarından özenle ayıklamıştır; topluluğa bir 'yasa', bir temel -veya *arkhé*- kazandırmak niyetiyle olması gereken bir *polis* düzeni inşa etmiş ve bu meşru düzeni politikayla özdeşleştirmiştir. Oysa Rancière'e göre, politika tam da kendisine kazandırılmaya çalışılan yasayı tanımamakta kazanır karakterini. Öyleyse, Platon'un şahsında politik felsefenin ilk edimi bizzat politikayı ortadan kaldırmaktır. Rancière Aristoteles ile devam eder; Aristoteles daha az radikal bir tavırla, görünürde bir uzlaşma -ama hileli bir uzlaşma- önerir; politikayı çatışmanın etrafından dolanarak ılımlılaştırmayı dener; görünüşte politik sahneye dahil ettiklerini uygulamada bertaraf etmenin yollarını arar. Fakat, bu 'görünüşü kurtarma' edimini görüp tespit etmenin kendisi de politikayı garantilemez: Marx, politikanın sahteliğini ifşa edip dolayimsız bir hakikate, çarpıtmanın olmadığı bir düzene kavuşma olanağını varsayarken, günü geldiğinde politikayı ortadan kaldırmayı da önermiş olur (Rancière, 2006: 36, 98-130). Öyleyse Rancière'in sırasıyla *arkhé-politika*, *para-politika*, *meta-politika* olarak adlandırdığı bu üç türlü eğilim şurada ortaklaşır: Politika üzerine

düşünenler gerçekte politikayla baş etmeye, radikalliğini törpüleyerek veya sahteliğini işaret ederek politikadan kurtulmaya çalışmışlardır. Bu düzeyde Arendt ve Rancière'in politik felsefe geleneğinde 'politikayı felsefe maharetiyle ortadan kaldırma çabası' tespit etmekte ortaklaştıkları söylenebilir.¹⁵ Ne var ki politik felsefenin sona ermekten çok günümüzde 'yeniden dirildiğini' söyleyen Rancière'in eleştirisinin Arendt'in kendisini de kapsamadığını söylemek zordur -zira Rancière'in felsefede tespit ettiği sorun, "politikaya has bir skandalı örtbas etme çabası" (2006: 15) olduğu kadar, "hakikati dayatmaktan çok kendini başkalarından korumak, özerklik çemberi çizmek ve bunu ancak doğa ve soyluluğa dair keyfi bir söylemle yapabilmek"tir de (Rancière, 2009: 75).

'Örtbas edilmeye uğraşılan skandal'dan kasti, politikanın olmayan 'ilkesi' veya 'temel'idir: "Politikanın temeli, (...) temelin yokluğudur; herhangi bir toplumsal düzenin büsbütün olumsuzluğudur" (2006: 36). Her 'düzen', bir işbölümü, pay etme işlemidir; rolleri, konumları dağıtır; neyin içeride neyin dışarıda, neyin meşru neyin gayrı-meşru olduğunun örgütlenmesidir; kimi şeyleri söylenebilir ve duyulabilir, kimi diğerlerini 'uğultu' addedip görünmez-duyulmaz kılma ayırıştırmasıdır -ve eğer bu örgütlenmenin 'doğal' bir temeli gerçekte yok ise, her düzen bir 'ilke' de icat etmek zorunda demektir. Rancière tümüyle olumsuz olan, yani aslında 'hakiki' bir ilkeye sahip olamayacak olan toplumsal düzenin, bu icadını kimi kurgular, mitler, varsayımlar ile doğallaştırmaya giriştiğini ekler -tıpkı Platon'un 'faydalı yalanları' gibi. İşte bu rolleri pay eden işlem, işlemi doğallaştırıp olağanlaştırmaya girişen düzeneğin tüm öğeleriyle birlikte, *polis*'e karşılık gelir; *politika* ise mevcut paylaşımı altüst eden müdahalenin adı olabilir ancak. Pay etmenin kendisi bir hiyerarşi inşasıdır; öyleyse bu inşayı altüst edecek olan şey eşitliğin açığa vurulmasında yatar; yani, *polis*'in karşısına dikilen eşitlikçi bir söz veya edim politikayı var eder (2006: 51-56, 140, 183). Dolayısıyla Arendt'in 'politik sahne'si, Rancière'in gözünde ancak görülür-duyulur olanın *polisiye* bir dağılımı anlamına gelebilecektir ve Rancière politikayı o sahnenin dışında bırakılmışların ölçsüz, 'bozguncu' müdahalesine yakıştıracaktır -yani, 'hiyerarşinin gerisindeki *arkhé*-sizliğin', eşitlikçi bir edimle dışavurumuna. Politika Arendt'in varsaydığı gibi kurucu bir ilkenin var ettiği sahnede eşitler arasında geçen bir şahsiyet inşası veya bir tür iletişim değil; sahnenin kendisine ilişkin bir 'uyuşmazlık'ın açığa çıkışı, yani, örneğin 'hane'ye has olan ile kamusal olana özgü alan arasında gidilen ayrıma dayanarak politik sahneye çıkmaya ehil olmadığı ilan edilenin söz almasıdır. Rancière'in politika üzerine sıraladığı 'on tez'in hemen tümü Arendt'in kurgusuna bir itiraz olarak okunabilir; Arendt politik felsefenin 'çemberini' kırmak bir yana, *polis* ile politikayı özdeşleştirerek politikaya özgü 'kurucu ihtilafı' bertaraf etme girişimini bizzat temsil eder (Rancière, 2007: 153).

Denilebilir ki Rancière için düşünme, söz söyleme, eyleme, yaratıcı olma kapasitesinden yoksun sabit bir insan grubu tahayyül etmenin kendisi, kibirli filozofun zeminsiz yalanından ibarettir; örneğin ‘sosyal sorun’ olarak adlandırdığı yoksulluğu politik alanın dışına yerleştirme ısrarı, yani neyin politik sahnenin dışında bırakılacağını belirleme edimi tam da düzen kuran filozofun gözünü yansıtır. Düzen ayırıştırır, paylaşır, hiyerarşi tesis eder ve politikaya sahip olmadığı bir temel, bir zemin sunarak *polis*’leştirmeye girişen filozof da ayıklayan, sınır çizen, sınır ihlalini yasaklayan o hiyerarşik pozisyonun, üstten bakışın kendisini cisimleştirir (Rancière, 2009: 37-38, 42, 54). Başka şekilde de söylenebilir: Rancière, metaller mitinde insanları ‘doğal’ yatkınlıkları gereği üçe ayıran, emekçinin erdemini ‘olduğu yerde kalmak’ için gereken ‘ölçülülüğe’ sahip olmak olarak tanımlayan filozof ile *vita activa*’nın kategorileri arasındaki ayırım ve hiyerarşinin korunmasını dert eden Arendt arasında esaslı bir fark olamayacağını ilan eder.¹⁶

Oysa düşünsel üretim için başka bir yol da mümkündür; Rancière ‘filozof’un karşısına ‘bilmediğini öğreten’, zekaların eşitliği kabulünden hareket edip yaptığının “bir zekayı kendisine ifşa etmek”ten ibaret olduğunu bilen ‘cahil hoca’ figürünü koyar ve ‘cahil hoca’nın, Arendt’in Sokrates’ten türettiği portre ile -yurttaşlarını, kendi içlerindeki hakikati açığa çıkarmaya, düşünmeye kışkırtan Sokrates ile- ilginç bir benzerlik taşıdığını söylemek gerekir. Fakat Rancière, Sokrates’te Arendt’in gördüğünü görmez: Mahkemede kendisini ‘savunmayan’, yurttaşlarını ‘ikna’ya girişmeyen Sokrates, kendi ‘dehasına’ inanmanın kibrini yansıtmıştır; daha önemlisi Sokratik yöntem zekaların eşitliğine değil, karşısındakinin düşüncesini yönlendirerek ‘terbiye etmeye’ dayanır; sorularını muhatabının zekasını özerk biçimde kullanabileceği biçimde değil, öğretmek için sorar. Bu, öğretici pozisyonunu pekiştirmeye yarar ve bu nedenle özgürleştirici değildir; aksine, muhatabını ‘terbiyecisi’ne bağımlı kılan “en korkunç aptallaştırma biçimi”ne denk düşer. Rancière için, eşitsizlikçi her konumlandırış bir tür aptallaştırmadan ibarettir (Rancière, 2014a: 35-36, 63, 97).¹⁷

Tüm bunlardan hareketle Arendt’in “eşitlik ile otoriteyi bağdaştırma” arayışına, iki düzeyde eleştiri üretmek mümkün. Öncelikle Arendt’in zorunluluklardan azade yurttaşların eşitliğinin, zorunluluk alanına tabi ve oradan da çıkamayacakları varsayılan ‘*animal laborans*’ların eşitsizliği üzerinde yükseldiği gerçeği anılmalı. Rancière ile Arendt’in *polis*’in farklı yüzlerine odaklandığı açıktır; Arendt politik sahnenin eşitlikçiliğini, Rancière sahne dışında bırakılmışların tabi olduğu eşitsizliği temel alır. Fakat daha önemlisi, Arendt *vita activa* içi hiyerarşiyi koruma arzusu kadar; emek ile emekçi arasında bir açığı gözetmediğini düşündürten yaklaşımı nedeniyle de bu türden bir eşitsizliği kaçınılmaz addediyor gibidir. Bu

anlamda denilebilir ki Arendt'in kast ettiği eşitlik, daima bir eşitsizliği zorunlu olarak beraberinde getiren, zaten kuşkulu bir eşitliktir. Fakat bağdaştırılacak ikiliden diğeri, otorite, Rancière'in çerçevesinde tam da burada işler ve varlığı zaten kuşkulu eşitliğin imkanını ortadan kaldırır -otorite, eşitlik ilkesini iptal etmeyi üstlenerek garantileyen şeydir. Düşünsel veya pratik düzeyde, filozofun veya *polis*'in mekanizmaları eliyle hiyerarşi kuran her tür edim, Rancière için gayrı-meşru olmanın ötesinde, gerçekte var olmayan bir düzlem inşasıdır. Otorite, ister bir politik birliğin kurucu ilkesi olarak ister bir öğreticinin pozisyonu olarak düşünülün, basitçe bir varsayım üzerine kurulur ve sıklıkla 'yalan'lara başvurularak varsayım doğallaştırılır. Oysa eşitsizliği kuran varsayımın dayandığı daha basit bir gerçek vardır; salt 'buyruğu' anlaması için bile, buyurulanın buyuran ile dil ve anlama kapasitesinde eşit olduğunun kabulü, eşitsizlikçi varsayımın öncesine yerleşir. Tam da bu nedenle, yönetenin doğal bir ölçütü, yöneten-yönetilen veya buyuran-buyurulan ayrımının hakiki bir gerekçesi söz konusu değildir. İşte her düzen bir ölçütü veri alıp üzerine inşa edilirken, politika bu ölçütü geçersizleştirip eşitliği vücuda getiren kesintilere denk düşer. *Arkhé*-sizlik, politikanın varlık koşuludur. Öyleyse Arendt'in "eşitlik ile otoriteyi bağdaştırma" arayışı, Rancière için bir anlamda imkansızın arayışıdır; çünkü otorite, olmayan *arkhé*'ye dayandırılmış bir eşitsizlik üretiminden başka bir şey değildir -bu ikisi birbirini dışlar, otorite var ise eşitliğin sözü de edilemeyecektir. Başka türlü de söylemek mümkün: Madem ki politika, *polis*'in dayandığı ilkenin tümüyle yapaylığını açığa vuran edimdir, öyleyse otorite ile eşitliği bağdaştırma girişimi ilk elden politik değildir Rancière için -olsa olsa filozofun, politikanın anarşik doğasını bertaraf etme çabasına denk düşebilir.

Mesele insani faaliyetler arasındaki ayrımı korumak olduğunda Arendt'i, Rancière'i izleyerek, deyim yerindeyse 'modern bir Platon' gibi okumak gerçekten de mümkündür.¹⁸ Her iki düşünürün de Platon ile aralarına koydukları tüm mesafeye rağmen, mesafenin büyük ölçüde farklı noktalarda açıldığı görülebilir ki Platon'a baktıklarında farklı mitlere odaklanmaları bile çok şey söyler. Arendt, 'mağara'yla ve yurttaşları erdeme zorlamak için öte dünyadaki ödül ve cezaların anlatıldığı korkutucu mitlerle ilgilenir; Rancière ise toplumsal rolleri doğallaştırmaya girişen 'metaller miti'yle -yani, filozofun rolü kadar, yarattığı toplumsal ayrımlarla da. Oysa Arendt'in metaller mitindeki rol dağılımıyla bir sorunu olduğu dahi şüphelidir; yalnızca *vita activa*'nın *emek* kategorisini salt tüketilebilir olanı üreten, yani yaratıcı olmayan ve biyolojik doğamızın gereğini yerine getirmekten ibaret, dolayısıyla zorunluluk alanına ait ve ona tabi addettiği için değil; aynı zamanda emekçi -*animal laborans*-portresini çizerken Platon'un 'demokrasi insanı' eleştirisini neredeyse birebir yinelediği için de şüphelidir. Arendt, tıpkı Platon gibi, *emek* ile yaratıcı-üretken-

düşünsel olan arasında fazlasıyla net bir ayırım gözetirken, *emek ile emekçi arasında* fazlasıyla düz bir bağ, bir örtüşme de varsayar; ‘yoksul’ olarak emekçiyi, emeği dışında herhangi bir politik kapasitesi, eyleme ve düşünme yetisi yokmuşçasına resmeder. Nihayet, emek-beden-biyoloji-zorunluluk-arzu-tüketim-ve *şiddet* arasında kurduğu bu varsayımsal özdeşlik zincirinin sonucu olarak, emekçi politika sahnesine çıktığında Arendt bunu ancak bir ‘istila’ olarak anlamlandırabilir -özgürlük, zorunluluk tarafından zapturapt altına alınmıştır. Fakat öte yandan, Arendt’in tutumunu ‘şüpheli’ kılan, farklı vurguları da barındırıyor oluşudur; Arendt ‘*emek ile emekçi*’ arasında, yani insani faaliyetin bir alanı ile o alanda faaliyet gösteren özne arasındaki örtüşmeyi kimi istisnalar da taşıyan *tarihsel* bir gerçeklik olarak anlatır. Diğer bir ifadeyle, *emek*’ten *özgürlüğün* çıkmayacağı Arendt’e göre katidir -*emek*, ancak *özgürleşme* ile ilişkilendirilebilir; fakat emekçinin bir yurttaş olarak kendini var edip özgürlükle ilişkilenebilmesi -en azından emek hareketinin ilk dönemlerinde mümkün olabilmıştır ve demek ki ontolojik olarak imkan-dışı değildir. Her ne kadar tarihsel olarak Arendt’in gözünde bu imkan kısa sürede tükenmiş olsa da başlangıçta “emek hareketi, kamu sahnesine çıktığında, toplumun fakirleri olma *sıfatıyla* değil insanların insan olma *sıfatıyla* eyledikleri ve konuştukları tek hareketti” (Arendt, 2006b: 317). İşte Rancière’in söylediği bundan farklı değildir: Proleterler, eşitliği varsaymadıkça, eşit olduklarını kendileri kabul etmedikçe “kelimenin tam anlamıyla insan da olamıyorlardı” (Rancière, 2014a: 134). Öyleyse Arendt ve Rancière’i şu uyarıda ortaklaştırmak mümkündür: Yoksul emekçiler politik sahneye sadece ‘yoksul’ olarak çıktıklarında, ya acımanın nesnesi ya da kör öfkenin faili olurlar¹⁹ ve fakat eşit-özgür politik özne olamazlar. Bu son derece değerli uyarıyı iki düşünürün ortak katkısı olarak kaydetmek gerekir. Kuşkusuz bu ortaklaşma sınırlıdır: Arendt bir kez daha yurttaşlık zemininde ‘zaten eşit’ oldukları kabul edilmiş aktörleri işaret ederken, Rancière’in kastı yasal veya formel düzeyde onaylanmasından bağımsız biçimde ‘eşitliği varsayarak’ eyleyen aktörlerin özneleşmesidir.²⁰ Dahası, Arendt insani faaliyetin farklı alanlarını ‘anti-politik’ ilan ettiği ölçüde, politik eylemin içeriğini de sınırlayacak, daima *bir tür* ‘sosyal sorun’u dışarıda bırakacaktır -ki bu, Rancière’in *polis* ile politika arasında işaret ettiği ilişkiyi, dolayısıyla Arendt’e yöneltebilecek eleştiriyi yeniden üretecektir.

Fakat tam buradan hareketle sorgulamamız gereken bir nokta daha var: Arendt’in politikayı gerçekten de *polis*’le tümüyle özdeşleştirdiği, politikayı salt bir yönetim pratiğine indirmediği söylenebilir mi? Eğer öyleyse, politik alanın daima yeni ve öngörülemez olana, hesap edilemez başlangıçlara gebe olduğu yönündeki vurgusunu, *eylemin kuruculuğunu*, nasıl anlamak gerekir?

Eylem, Yenilik, Devrim

Bir olay, bütün etkisini, tamamen, beklenen bir şey olmama özelliğinde bulur (...). (...) tarihsel süreçler, insan eyleyen bir varlık olduğu ölçüde, insanın başlatan, inisiyatif alan özelliği, yani *initium* tarafından sürekli olarak yaratılır ve kesintiye uğratılır. (...) politika alanında önceden öngörülemediğini ve tahmin edilemediğini aramak, politika alanında ‘mucizeler’ hazırlamak ve beklemek gerçekçiliğin elifbasıdır (...) insanın hem bir başlangıç hem de bir başlatan olduğu dikkate alınmadan bakıldığında, yarının düne benzeme olasılığı, ezici bir olasılıktır. (...) Mucizeleri gerçekleştirenler insanlardır; özgürlük ve eylemde bulunma yetisi gibi bir çifte ihsan sayesinde ki insanlar kendilerine ait bir gerçekliği kurmaya muktedirlerdir (Arendt, 2006a: 230-231).

Otoritenin modern çağdaki kaybı, Arendt’e göre, totalitarizm gibi politik felaketlere zemin sunabilecek denli olumsuz sonuçlar doğursa da, yine de kurucu eylemde bulunma kapasitesinin de yok olduğu anlamına gelmez. Arendt’in devrim tartışması, sadece modern devrimler otoritenin çözüldüğü bir çağda yeni bir başlangıç yaratma gibi ‘muazzam bir çaba’ya denk düştüğü için değil, aynı zamanda Arendt’in kurucu eylemden ne anladığını açıklığa kavuşturmak için de kritik önemdedir. ‘Yeni bir politik sahne kurma’ eylemi olarak devrim, Rancière’den türettiğimiz eleştiriye bir yanıt da barındırıyor olabilir mi?

Aslında ‘modern devrimler’den yalnızca biri ‘devrim’ adını hakkıyla taşır; Arendt, Fransız versiyonuyla kıyaslayarak yorumladığı Amerikan Devrimi’ni tüm diğer kurucu girişimlerden ayırarak yeni bir politik kuruluşun başarılı biricik örneği addeder. Amerikan Devrimi’nin başarısı iki yönlüdür; hem politik yeniliğin, kurucu eylemin ‘şiddet’ ile mutlak bir bağı olmadığını ispat etmiştir, hem de anayasal kurumlar yaratmış böylece kurucu eylemi sürekliliğe kavuşturmuştur (2006a: 192). Buna karşılık Fransız Devrimi, Arendt’in gözünde çoklu bir başarısızlık örneğidir: Fransız Devrimi, eski rejime karşı yıkıcılığı ölçüsünde ‘mutlak bir başlangıç’ iddiasını taşımış ve devrimin radikalleşmesini borçlu olduğu yoksulların ‘kurtarıcılığına’ soyunduğu ölçüde de özgürlükten uzaklaşmıştır. Fransız devrimcileri özgürlük ilkesinden hareket edip özgürlüğü kurmak-kurumsallaştırmak yerine, yoksul halkı olduğu haliyle taltif edip ‘doğal iyi’ ile özdeşleştirmiş; ‘acı çekenleri’ kurtarmaya, bunu yaparken acıma ve vicdan duygularını harekete geçirmeye girişmiş; ve doğal iyiliğin taşıyıcısı yoksul halkın karşısında her kesimi ‘riyakar’ düşmanlar addetmiştir. “Riyakarca olmayan tek şey yalın ihtiyaç ve çıkarlar” ise, yine beden, emeğin, zorunluluğun, hayatta kalmayı özgür olmaya yeğ tutan vasatlığın alanındayız demektir: “özgürlüğün, arzuları için yaşamaya düşkünlerden kaçma[cağı]” bir kez daha açıktır. Arendt’in gözünde mutlak başlangıç iddiası ile toplumsal sorunu çözme girişimi biraraya geldiğinde devrimin özgürlük ile ilişkisi de kalamaz; şiddet²¹ ve ardından

gelen istikrarsız süreç, kurucu eylemin kurumsallaşmasına da olanak tanımaz. Arendt'in gözünde Fransız Devrimi, yalnızca politik alanın zorunluluk tarafından istila edilmesinin örneği değil, aynı zamanda toplumsal sorunu çözmeye yeltenen her devrimin 'teröre' varacağıının da ispatıdır (Arendt, 2012: 96-119, 145, 147, 182).

Aslında Arendt'in söylediği daha çok, Fransız Devrimi gibi özgürlük kuramayan, yani özgürlüğü bir anayasa ile kurumsallaştıramayan devrimlerin, kurucu eylem olma anlamında yeterince devrimci de addedilemeyeceğidir. Fransız Devrimi sadece yoksulları kurtarma rotasına 'saptığı' için değil, eskiyi yerle bir etme yıkıcılığı nedeniyle de Arendt'in gözünde 'ölümcül' fakat aynı zamanda kaçınılmaz bir hataya düşmüştür: Hem ilahi dayanaktan hem de bir önceki mutlakiyetçi rejimden keskin bir kopuş, dolayısıyla iktidar ve yasanın kaynağının devrimci aktörde tekleşmesi (2012: 219). Arendt'in hedefinde açık ki *egemenlik* nosyonu vardır. Devrimciler kopuşu mutlaklaştırdıkları ölçüde kendilerini bir tür 'doğa durumu'nda bulmuşlardır ve doğa durumundan çıkış ancak 'egemenlik' edimi ile mümkün olabilir -yani, Arendt'in iktidar ve otoritenin tekleşmesi olarak anti-politik bulunduğu, özgürlük ilkesinin karşısına yerleştirdiği ve "tutarlı biçimde düşüncesinden uzak tuttuğu" egemenlik ile (Demirkent, 2015: 89-90, 96-99). Amerikan Devrimcileri ise, doğa durumunun yasadışılığından farklı olarak devrimden önce kendi aralarında müzakere edip 'sözleşmiş' ve kurdukları siyasal birlikte konfedere cumhuriyeti hedefleyip bilinçli biçimde egemenliği dışlamışlardır. Arendt'e göre, "belki de en büyük Amerikan buluşu" da budur: Egemenliği ortadan kaldırmak -ve Amerika'nın 'kurucu babaları' bunu Roma'ya borçludur (Arendt, 2012: 223-226, 203, 273).

Roma'ya olan borç, iktidarsız bir otorite kurumu inşa ederek otoritenin taşıyıcılarına Roma'daki işlevi atfetmekte yatar: kuruluşu çoğaltmak. Böylece iktidar ile otorite arasında Arendt'in her düzeyde özenle gözettiği ayırım da işler. Kuruluşu çoğaltmak, 'mutlak yeni' olana, mutlak bir başlangıca karşı önlemdir, fakat aynı zamanda Arendt'te ancak 'tiran' anlamına gelebilecek olan egemen figürünün varlığına karşı da alınmış bir önlemdir -otorite, kurucu ilkeyi yalnızca iktidarı kullananların elinden kurtarmakla kalmaz, aynı zamanda şimdi'den de dışlar. Gerçekte devrim tartışmasından çıkarılabilecek sonuç, politik düzeyde her yeniliğin eskinin bir türevi ve her kuruluşun da yeniden-kuruluş olduğudur. Daha doğru bir ifadeyle kurucu eylem olarak devrim, Arendt için, ancak bu koşulda anti-politik olmaktan kurtulur. İşte Amerikan Devrimi, bu anlamda da yani kendi kuruluşunda Roma'nın kuruluşunu yeniden canlandırma eğilimi nedeniyle de Roma'ya borçludur; dahası Roma'nın kendisi de daima bir yeniden kuruluş gibi anlamlandırılmıştır:

Roma'nın kuruluş anlayışına içkin ve gayet tuhaf şöyle bir mefhum görüyoruz: Roma tarihi seyirinde belirleyici tüm siyasi değişimler, yeniden-kurmalar şeklindeydi, yani eski kurumların islahatı ve özgün kuruluş eyleminin geri kazanılmasıydı. Bunun yanı sıra bu ilk eylem bile, daima bir yeniden-tesis etme, adeta bir yeniden-doğma ve restorasyon olmuştu. Öyle ki Vergilius'un dilinde, Roma'nın kuruluşu, Troya'nın yeniden-tesis edilmesi idi; yani Roma, esasında ikinci bir Troya oluyordu (Arendt, 2012: 279).

Böylece Arendt bizi, deyim yerindeyse düşüncesindeki fay hattıyla da karşılaştırmış olur. Arendt, tıpkı eşitlik ile otorite arasında olduğu gibi, kurucu olan ile koruyucu olan, başlangıç yapan ile sürekliliği sağlayan, yeni olan ile tekrara dayanan arasında bir bağdaşma yaratmaya çalışır -bu anlamda, eşitlik ile otoriteyi bağdaştırma sorunu, Arendt'in düşüncesinde, belirleyici hattın bir uzantısı olarak ilk elde görüldüğünden daha merkezi bir meseledir. Ne var ki bu ilişkilendirme girişimlerinin zorluğu, problemleri de beraberinde getirir. Arendt ne kurucu eylemden ne de koruyucu ilkedен vazgeçer; hem eşitliği hem *vita activa* içindeki hiyerarşiyi aynı anda savunur; eylem'i "mucizevari bir yenilik" olarak adlandırıp insanı "başlangıç" yapabilme kapasitesiyle özdeşleştirirken aynı anda 'dünya'nın sürekliliğini eylemin koşulu olarak da düşünür ve mutlak bir başlangıç anına karşı önlem almaya çalışır. Kuruluş eylemi olarak devrimin ancak bir anayasa ve kuruluş ilkelerini sürekli canlı tutarak koruma altına alacak olan anayasal kurumlar aracılığıyla adını hak edebilmesi; politik eylemin hem bir sahne kurma hem sınırları çizilmiş, kuralları kararlaştırılmış olan sahnede varlık gösterme biçiminde ikili bir karakter taşıması; eyleme karşılık gelen iktidar ile iktidarsız otorite arasında ayırımın özgürlük için zorunlu olması ve aynı zamanda özgürlükler alanının 'toplumsal sorun'un dayatmalarından özenle sakınılacak olması --bunların tümü, bize *ancak sınırları iyi çizilmiş bir alanda ve o sınırlara riayet etmek koşuluyla* 'yeni bir başlangıç' yapabileceğimizi söyler ki aksi, bir mutlaklık arayışı olarak Arendt'in gözünde şiddetle ve zorunluluklara tabi olup politikayı ortadan kaldırmakla özdeşdir.²² Arendt'in politik eylemin öngörülemez karakterini, hem bu niteliği görüp 'yasa' ile ikame etmeye çalışan filozoflara karşı (2006b: 285-286), hem totaliter yapının 'zorunluluk' ile özdeşleştirip meşrulaştırdığı dayatmalara karşı bir 'açıklık' olarak korumaya çalıştığını görmek zor değildir. Ne var ki aynı öngörülemezlik nedeniyle, tıpkı Amerikan devrimcilerinin "herhangi bir şeyle sınırlanmamışlıktan" duydukları korkunun -"uygar insanların haklı korkusu"nun- onları birbirlerine karşı 'söz verme'ye sevk edişi gibi (2012: 223), *neyin mümkün olamayacağına* dair ortaklaşan bir çerçeveye, bu sınırları bize hatırlatan bir otoriteye, yani 'doğa' durumunun taşıdığı tehditlere karşı alınacak önlemlere ihtiyaç duyduğumuzu söylediği de açıktır.²³ Fakat öyleyse, daima 'eski' bir sahneye ihtiyaç duyan eylem, Arendt'in ısrarla atfettiği bu heyecan verici, 'mucizevari' yenilik kapasitesini neye borçludur?

Denilebilir ki Arendt'in yeniliği nihai olarak "doğarlık" [*natality*] kavramına dayandırması ve "her insanın bir başlangıç" olduğuna dair esin verici sözü sıklıkla anması boşuna değildir. Açık ki "doğum" ile kasıt, tekil bir insanın politik sahnede, yani diğer insanların arasına dahil olarak kendi kendisini 'doğurması'dır; bir şahsiyet inşa etme anlamını da, birlikte eyleme geçme inisiyatifi gösterme anlamını da taşır ve bu anlamda yine bir tür 'ikinci' doğum olması dikkate değerdir (aktaran Gander, 2009: 61; Sertdemir, 2009: 201, 209). Yine de Arendt gibi 'doğal' olanı daima zorunluluk ile özdeşleştiren ve biyolojik döngü ile politik olanın arasını açmakta kararlılık gösteren bir düşünürün, başlangıç yapabilme kapasitesi için 'doğum' gibi *fazla doğal* bir tabire başvuru ilgi çekicidir. Bu, Arendt'te 'gerçek yeniliğin', ancak daha önce var olmayan bir insanın -hiç yoktan, 'mucizevari'- doğuşu ve kendini kamusal yaşamda tekil bir varlık olarak inşa edişi olarak anlamını bulduğunu düşünmeye el verir -ne var ki, dünyaya geliş ve şahsiyet inşasının 'politik' olduğunu göstermez.²⁴ Fakat 'mucizevi' yeniliğin ancak bir 'yaratıcı tekrar' olabileceği politik alanda,²⁵ kurucu eylemi 'karşılıklı söz verme' olarak düşünmek hala mümkündür ve bu bize, Arendt'i de Rancière'i de yeniden düşünmek için elverişli bir zemin de sunar.

Sonuç Yerine: Başlangıç, İlke ve Umut

Rancière (2014b: 47) Arendt'in *arkhé* sözcüğünün çift anlamlılığını, "buyruk" ve "başlangıç"ı birleştirerek "başlatanların, önce gelenlerin buyruğu" olarak anlaşılması gerektiği sonucuna vardığına dikkat çeker. Fakat bu, "tatbik edenler ve boyun eğenler" bölünmesini de beraberinde getirecektir; "toplum düzeni ile yönetim düzeni arasındaki süreklilik güvence altına alınmak isteniyorsa eğer, başlatanların ve önde gelenlerin kimler olduğunu tayin ederek işe başlamak gerekecektir" (Agtas 2014b: 121). Rancière, ilke veya buyruk arayışından -kuraya başvurulmadığı sürece- daima bir rol paylaşımı eşitsizliğinin, bu eşitsizliğinin ölçütünün de doğacağını söylemiş olur böylece. Ne var ki Arendt (2012: 287-288), Yunanca *arkhé* ve aynı zamanda Latince *principium* sözcüklerinin hem başlangıç hem buyruk anlamlarını taşıdıklarına dikkati çekerken, "karşılıklı söz verme ve birlikte tartışma"yı "kendi ilkesini yine kendinde taşıyan" bir *eylem* olarak mutlakiyet sorununa olası tek çözüm olarak da sunar. Yani, Arendt'in sorusunu yeniden formüle etmek, eşitliği bizzat otoriteye denk düşünmek ve *ilkesi eşitlik olan bir kuruluşun imkanını* tartışmaya açmak da mümkündür: "başlatan ve önde gelenler" bir eşitler topluluğu, bu topluluğun eyleminden türetilen ilke de eşitlik olamaz mı? Rancière'in adaletle attığı tabirden esinle söylersek, "otorite olmayan otorite" olarak eşitlik, düzenin kurucu ilkesi olamaz mı?

Rancière'e göre bu, bir kez daha imkan-dışı bir vaattir: Eşitler toplumu kurulamaz; eşitlik bir programa, hedefe dönüştürülemez; yalnızca eşitliğin

edimselleştirildiği ‘anlar’ veya eşitlikçi ‘cemaatler’ vardır. Arendt’in ise bu imkanı “konsey” sisteminde gördüğü açıktır ve fakat sorudaki vaadi karşıladığı tartışmalıdır çünkü Arendt konseylelerin oluşturduğu ‘piramit’in, her bir basamağı kendi içinde eşitliği barındırır da, kendi ‘elitlerini’ yaratacağını da kabul eder. Dahası bunu kaçınılmaz da addeder ve politik sahnede yer almayı insanın ‘yeniden doğumu’ kadar önemli addeden düşünür, “en önemli negatif özgürlüklerden biri olan siyasetten muaf olmayı [özgürleşmeyi]” olumlayıverir (2012: 375). Bu çelişkiye dikkat çeken Canovan’a göre (1978) esas sorun, Arendt’in normal ve olağan-dışı politika arasında bir ayrım gözetmeyerek “istisnai” nitelikteki devrimci konseyleleri kurumsallaştırmaya çabalamasında yatar.²⁶

Oysa Canovan’ın aksine, Arendt’in mesele ettiği ‘eşitlik ve otoriteyi bağdaştırma’nın taşıdığı vadin de aynı çabadan kaynaklandığını belirtmek gerekir. Politikanın daima bir azınlığa hitap edeceğine ilişkin vurgusunu paranteze alırsak, Arendt’teki temel gerilimlerin, salınımların ve çelişki olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı tartışmalı olan unsurların, düşüncesindeki ısrarlı bir arayıştan kaynaklandığını da söyleyebiliriz: Rancière’in aksine Arendt, politika ile kurucu eylem arasındaki ilişkiden vazgeçmez ve tam da bu nedenle Rancière’in sakınabildiği birçok zorlu soru(n)la yüzleşmek durumunda kalır. Dolayısıyla, Rancière’in eleştirel gözünü kuşkusuz akılda tutmak ve fakat Arendt’in kurucu eylemden vazgeçmeme ısrarına ve *polis*’ten esinle çizdiği ‘yurttaşlar arası tablo’ya kolaycı da yaklaşmamak gerekir. Politika ile eşit ve özgür olmak arasındaki içkin ilişkiye, ‘o eski malum hakikate’ dair anlatı, beraberinde getirdiği tüm soru ve sorunlara rağmen, kendi başına önemlidir. Çünkü denilebilir ki politikanın tüm meselesi bu, yani *polis*’in yurttaşlarının soluduğu eşitlikçi özgürlükçü havanın nasıl evrenselleştirebileceği sorusudur. Başka şekilde söylersek, eşitlik ve otoriteyi bağdaştırma arayışını *korunmaya değer bir politik sahnenin kurulabileceği* umudundan, veya Aristoteles’ten ilhamla “yaşanmaya değer yaşamlarda eşitlik” istemekten ayırıştırmak olası değildir.

Sonnotlar

¹ Makalenin son halini almasında, *Mülkiye Dergisi*’nin isimsiz hakemlerinin eleştirisi, öneri ve katkılarından çok yararlandım; kendilerine teşekkür ederim.

² İfade, Konsey sisteminin aynı anda otoriter ve eşitlikçi olabileceği savı bağlamında geçiyor; tam olarak şöyle: “(...) elbette bir piramit, özü itibarıyla otoriter bir yönetimin yapısını gösterir, en azından bilgimiz dahilindeki bütün otoriter yönetimlerde, otorite yukarıdan aşağıya elekten geçer. Fakat konseyleler örneğinde, otorite tepede veya dipte değil, piramidin her katmanında oluşturulmuş olacaktır ve bariz bir şekilde, bu, tüm

modern politikanın [siyasetin] en ciddi sorunlarından birisine, yani özgürlük ve eşitliğin değil, eşitlik ve otoritenin nasıl bağdaştırılacağına bir çözüm sunabilirdi.”; “... one of the most serious problems of all modern politics, which is not how to reconcile freedom and equality but how to reconcile equality and authority.” (*On Revolution*, p. 278).

³ Çeviri kısmen değiştirildi, *vurgu eklendi*.

⁴ Bu metinde, *polis* ile *politika* arasındaki etimolojik ortaklık belirleyici önemde olduğundan, Türkçe çevirilerdeki ‘siyaset’ sözcüğü yerine ‘politika’yı kullanmak tercih edildi; tutarlılık gereği ‘siyaset felsefesi’ de ‘politik felsefe’ olarak anıldı.

⁵ Aynı nedenle de Arendt *emeği* gerçek anlamda ‘üretken’ bulmaz -bkz. *The Promise of Politics*, s. 80.

⁶ Türkçe çevirilerde (Arendt 2006a ve 2012) “liberation” sözcüğü, “kurtulma”, “muaf olma” ve daha sık olarak da “özgürleşme” ile karşılanıyor. Çevirmenin düştüğü açıklayıcı not için bkz. Arendt, 2012: 35, O E Kara çevirisi.

⁷ Berktaş’a göre (2011: 73-74) Arendt’in “özgürlük” kavramı “kişinin arzu ve tutkularını denetim altına alma iradesi” anlamını taşımadığı için pozitif özgürlük anlayışından farklıdır: “Arendt’e göre özgürlük, iradenin bireysel ya da kolektif bir başarısı değil, bireysel ya da kolektif denetimden uzak kamusal bir olaydır.”

⁸ Aslında “yurttaş” sözcüğünün, tekil bir varlığı isimlendirirken onu var eden ‘çoğulluğu’ ve çoğulluktaki eşitliği tek başına yeterince ifade ettiği söylenebilir: ‘Yurttaş’, kendi eşitlerini (aynı yurdu paylaşan ‘diğerlerini’) ve eşitleri biraraya getiren ortaklığı (‘yurdu’) aynı anda işaret eder.

⁹ “Dünyada bulunuşumuzun, birarada eylemde bulunmamızın tek koşulu [politik örgütlenme tarafından] bu eşitliğin sağlanmasına bağlıdır” (Yazıcıoğlu 2009: 123).

¹⁰ Arendt’in politika alanında aktörler arası “hiyerarşi”yi açıkça ve ısrarla reddetmesi, alanlar arasında bir hiyerarşi gözetmediğini göstermez. Dana Villa’nın (1999: 205) söylediği gibi, “Arendt’in *İnsanlık Durumu*’nda harcadığı müthiş teorik emek, ‘eylem’in insan faaliyetleri hiyerarşisinde hak ettiği yeri onarmayı amaçlar.” Arendt’in *vita activa*’nın alanları arasında bir hiyerarşi gözetmediği yönünde yorumların olduğunu da belirtmek gerekir. Örneğin Gündoğdu (2015), *vita activa*’yı “eylem merkezli” düşünmenin “elitist Arendt” okumalarına zemin sunduğunu da belirterek, Arendt’in gözünde *emek* ve *iş*’in de insan yaşamı için kaçınılmaz, vazgeçilmez faaliyet alanları oluşuna dikkati çeker: Arendt *vita activa* içi ayrımlar kadar, ilişkilennmeleri ve eklemennmeleri de kabul etmektedir (Gündoğdu, 2015: 128, 131, 137). Ne var ki özellikle ‘emeğin tekrar dayalı, dünyevi ihtiyaçları karşılayan alanı olmaksızın eylemin de imkanının yaratılmayacağı’ gerçeği (2015: 138), sadece Arendt’in “zorunluluklar alanının” bertaraf edilemez, aşılabilir olduğuna dair kabulünü doğrular -zorunluluk alanına değer atfettiğini değil.

¹¹ Arendt antik Yunan'ın eşitlik ilkesini (*isonomie*) "ne yönetmek ne de yönetilmek" anlamında yorumlar: "(...) bütün yöneten-yönetilen düşüncesinin, bizim anladığımız anlamda hükümet ve iktidar kavramının hem de bunlara ait kurallı düzenin, siyaset öncesi oldukları ve kamu alanından ziyade özel alana ait oldukları düşünülmekteydi." Modern düşüncenin aksine eşitlik, özgürlüğün "özünü oluştur[duğundan]", polis yaşamında özgür olmak "ne yaşamın zorunluluğuna veya başkalarının buyruğuna konu olmak, ne de kişinin bizzat kendisinin emir veren konumda bulunması demektir; ne yönetmek ne de yönetilmek anlamına gelmekteydi" (Arendt 2006b: 70-71).

¹² Kohn (2005: xxv) Arendt'in "düşünmek ve eylemek arasında bir özdeşlik kuran Sokrates" olarak çizdiği portrenin özgünlüğüne dikkat çeker ki bu iki kategorinin bir araya getirilmesi, Arendt'in gözettiği ayrımlar düşünüldüğünde ilgi çekicidir. Dana Villa'ya göre (1999: 208), Arendt'in anlatımında karşımıza, yurttaşlarının "agonal" yani rekabetçi eğilimlerinin polis için yarattığı tehdide karşı aralarındaki dostluğu pekiştirmeye çalışan bir filozof çıkar. Böylece "Atinalıların bile yeterince sağlam bir kamusal dünyaya sahip olmadığı" ve politik alanın felsefeye "ihtiyaç duyduğu" gibi, Arendt'in genel yaklaşımı düşünüldüğünde gayet şaşırtıcı sonuçlara varılabilir. Fakat Villa bizi Arendt'in farklı metinlerinde farklı Sokrates portreleri çizdiği yönünde uyarır da. Yine Villa (2000: 19) bir başka metninde Arendt'te kamu-özel ve politik-sosyal alanları arasındaki ayrımın "fazlasıyla katı" niteliğine karşın, düşünmek-eylemek arasında daha geçişken bir ilişkinin geçerli olduğunu belirtir: Arendt, felsefi olanın dışında politik bir düşünme biçimini, "kendini diğerlerinin yerine koyarak düşünme"yi ve kişinin "kendi içindeki diyalogu"nu, eylem halindeki yurttaş için kaçınılmaz da addetmektedir. Denilebilir ki bu birliktelik en iyi, Arendt'in *Philosophy and Politics* makalesinde sunduğu ve bu makalede esas alınan Sokrates portresinde cisimleşir (bkz. dipnot xii).

¹³ Arendt'in burada, 'retorik'ten 'dostluk'a uzanan bir kavramsal hatta, Sokrates'i (Platon ile arasındaki mesafeyi iyiden iyiye açarken) Aristoteles ile yakınlaştırdığını belirtmek gerekir. Platon'un retorik ve retorikçileri Sofizm ile özdeşleştirip 'hakikat'in tam karşısına koyduğu malumdur ki Arendt de buradan ilerler: Platon'dan farklı olarak Sokrates'in 'bildiği', "herkes için geçerli hakikat[in bilgisine sahip] olmadığı"dır; bu anlamda Sokrates'in "en büyük sofist" olduğu söylenebilir, fakat Sokrates *doksa* ile hakikat arasında bir karşıtlık da görmez ve bu onu Sofistlerden de farklılaştırır (Arendt, 1990: 85). Muhatabını 'kendi içlerindeki hakikate ulaşması' için kışkırtan Sokrates'in amaçladığı, yurttaşlarının "kendisiyle uzlaşmış" veya "kendisiyle dost olmuş", yani tutarlılık kazanmış olmalarını sağlamaktır ki bu, bir tekleşmeden ziyade kişiler arasındaki diyalogun bir benzerini kişinin kendi içinde yaşayacağı bir düşünsel 'çoğulluk' gerektirir. Öte yandan kendi kendisiyle dost olabilen yurttaş, diğer yurttaşlarla da bir "dostluk anlayışı"na sahip olabilecek, aralarındaki ilişki "yönetim"i gereksizleştirebilecektir (1990: 84). İşte bu Sokratik yönelim, "Aristoteles'in dostluk teorisinde tam olarak açıklanır" (1990: 86). Arendt'in dostluk temasına başvuru kendi düşünsel çerçevesinde kimi diğer kavramlarla ilişkilendirilebilir (örneğin, totalitarizmin, diğer insanlarla temas olanağıyla birlikte düşünme ve deneyimleme kapasitesini de yitiren ve dolayısıyla gerçeklikle bağı kalmayan "ideal öznesi" [izole ve 'kimsesiz' -loneliness] ile karşıtlığı

içinde düşünülebilir) ve bu anlamda tali bir vurgu değildir. Kuşkusuz, dostluk ve politika arasında kurulabilecek ilişki (ve ilişkisizlik) Arendt'in atfettikleriyle sınırlı da değildir, fakat Arendt'te büründüğü anlamıyla, yani hem kişisel düzeyde 'çoğulluğu' hem kişiler arasındaki 'eşitliği' biraraya getiren bir kavram olarak dostluk, en genel düzeyde politik topluluğun kendisini, yurttaşların oluşturduğu birliği ima eder. Öte yandan Arendt'in politik felsefe geleneği ile kurduğu ilişki bağlamında dostluk temasının özellikle, Platon'un "adalet"i politik birliğin hakikati olarak işaret edişine bir alternatif olarak anlam kazandığı söylenmeli: Aristoteles, "eşitliğin, dostluğun ruhu olduğu"nu söylerken "dostlar arasında adalete gerek olmadığını" da belirtir (2005: 162, 155) ve bir anlamda adaleti dostluk karşısında talileştirir. Taminaux'ya göre (2009: 51) Arendt, Sokrates'in yarattığı etkinin Platoncu olmayan izlerini sürmek için Aristoteles'e yönelir; "dostluğu adaletten üstün görme" de bu bağlamda takip ettiği temalardan biridir. Taminaux, Margaret Canovan'ı izleyerek, Arendt'in Sokrates, Platon ve Aristoteles arasında kurduğu bu ilişkinin Heidegger'in yaklaşımına yönelik eleştirisinden kaynaklandığını da belirtir (2009: 47-49).

¹⁴ Bu yönüyle otorite, kurucu ilişki olarak yasaların dünyevi temeline yerleşir. Berktaç'ın ifadesiyle (2011: 102): "Arendt yasayı, Roma'da kullanılan orijinal *lex* sözcüğünün daha sonra Batı düşüncesinde kazandığı biçimiyle daha yüksek bir otoritenin 'verdiği' emirler (örneğin Musa'nın On Emri vb.) olarak değil de, Montesquieu'yu izleyerek, insanlar arasında 'ilişki' kuran kurallar olarak tanımlar. Bunun önemi, 'ilişkiler'in [*rappports*], daha yüksek bir otoritenin buyrukları olmanın aksine *insanlar arasında* ve insani düzlemde bir şey olarak var olmasıdır. Böylelikle yasaların temelini, Tanrılara itaat yerine insanlar arasındaki anlaşmalar oluşturur."

¹⁵ Elbette bu, Arendt'in de Rancière'in de 'politika üzerine düşünme' mesailerinin önemli bir bölümünü eleştirdikleri gelenek içindeki filozofların metinlerine ayırmalarına engel değildir ve Frederick Dolan'ın (2000: 261) Arendt için söylediği Rancière'e de uyarlanabilir: Her iki düşünürde de politik felsefeye dair "derin bir şüphe" ile "bir o kadar derin bağlılık" biraradadır ve bu gerilimli birliktelik, hemen her metinlerinde felsefe ile politika ilişkisine yaptıkları göndermelerde karşılık bulur.

¹⁶ Nitekim Rancière (2004: 299, 301) insan hakları tartışmasına odaklanan bir metninde Arendt'i, politik ile özel alanlar arasında kurduğu "katı karşıtlık" nedeniyle kendi sınıflandırmasında *arkhé-politik* bir pozisyona yerleştirdiğini açıkça ifade eder. Oysa, "Mesele, tam olarak birini diğerinden ayıran sınır çizgisini nereden çizdiğinizdir. Politika o sınır hakkındadır, [sınırı] yeniden soruya dönüştüren aktivitedir" (2004: 303).

¹⁷ İki düşünür arasında yine bir odaklanma farkı söz konusu burada: Arendt, Sokrates'in kendi eşitleriyle, yurttaşlarıyla olan diyaloglarını esas alır, Rancière'in aklında ise Sokrates'in bir köleye matematik problemi çözdürdüğü sahne vardır.

¹⁸ Bu noktada, Arendt ile Rancière arasında bir karşılaştırma sunan Andrew Schaap'ın yürüttüğü tartışmadan yararlanmalıyız. Schaap (2012), iki düşünürün politik felsefe geleneği ile girdikleri diyalog, özellikle Platon'a yönelik yaklaşımlarındaki eleştirelilik,

politika ile estetik arasında gördükleri içsel ilişki ve istisnai politik eylemlere olan ilgileri gibi noktalarda ortaklaştıklarını tespit ediyor; Rancière'in açık ve örtük olarak Arendt'e yönelttiği eleştirileri sorguluyor. Schaap'ın temel sorusu şöyle özetlenebilir: Arendt'in çoğulluk vurgusu, eylem kavramına atfettikleri, Platon'a yönelttiği eleştiri düşünüldüğünde, Rancière'in Arendt'i kendi kategorizasyonu içinde *arkhé-politik* bir konuma yerleştirme eğilimini nasıl anlamak gerekir? Schaap'ın verdiği yanıt (2011: 43; 2012), Arendt'in politika ile toplumsal alan arasındaki ayrımı koruma konusunda gösterdiği ısrara karşılık, Rancière'in bu ayrımın kendisini politik bulması temelinde şekilleniyor: Arendt'in fenomenolojik ontolojisi, deneyim alanları arasında bir ayrışmayı ve dolayısıyla politikanın özerkliğini veri almasını beraberinde getirirken Rancière politikayı, bizzat politik olan ile olmayan, kamusal olan ile özel olan arasında varsayılan 'dağılımlar' veya pay etmeler üzerindeki mücadele olarak tanımlar. Rancière'in gözünden bakıldığında, alanlar arasındaki ayrımların bulanıklaşmasını politikanın varlığına tehdit olarak düşünen Arendt ile toplumsal işbölümü içinde üzerine düşen rolle yetinmeyip *polis*'in işlerine karışan üreticiyi *polis*'e tehdit olarak gören Platon arasında bu anlamda bir ortaklaşma kaçınılmazdır. Arendt ile Rancière arasındaki bu temel farklılığın yansımalarını "insan hakları" bağlamında da değerlendiren Schaap, iki düşünür arasındaki tematik ortaklaşmaları "Rancière'in Arendt'i radikalleştirerek takip ettiği" şeklinde değerlendiren yorumu (James Ingram'dan aktaran Schaap 2011: 38 ve 2012) da aktararak eleştiriyor. [Andrew Schaap'ın tartışmasına dikkatimi çeken *Mülkiye Dergisi* hakemi oldu, teşekkür ederim.]

¹⁹ Bu vurguyu, bir sonraki alt-bölümde değinilecek olan modern devrimler tartışmasından türetiliyorum. Aynı bağlamla ilişkili olarak Arendt'in, emekçilerin "otantik bir yönetim biçimi" olarak Sovyetleri, halk konseylerini "ortaya koymayı başarmış" olarak, yani politik kapasitelerini teslim ederek andığını da eklemek gerekir (Arendt, 2006b: 314).

²⁰ Arendt için eşitlik ancak politik birliğin üyesi, yurttaş olmakla mümkündür; Rancière için ise eşitlik bir statü olamayacağı gibi bir politik hareketin hedefi, programı olarak da düşünülemez; eşitlik *varsayıllı* ve eyleme dökülür: "(...) bunun Rancière'in girişiminin çok büyük bir katkısı olduğunu iyi görmek gerekir. Çağımızın kavramsal alanında eşitliğin ilan edilmiş olup programatik olmadığı fikrini yerleştiren odur" (Badiou, 2015: 158).

²¹ Arendt'in acıma, merhamet, öfke gibi duyguların politik alanda üreteceği şiddete ilişkin tespitleri ne kadar öğreticiyse; yoksul kitlelerin ve politik temsilcilerinin başvurduğu şiddeti korkunç ve tehlikeli addederken Amerika kıtasının sömürgeleştirilme sürecindeki şiddeti canice fakat daha az korku verici, ve üstelik 'münferit' (2012: 120) bulması da o kadar anlaşılmazdır. Arendt, 'zorunluluk' ile birleşen politik her edimin karşı konulamaz karakterinin yarattığı 'kötülüğü' ispatlamak için, Amerikan kıtasında yaşanan kırımını, yerlilere ilişkin 'alt-insan' yakıştırmalarını görmezden gelir gibidir.

²² Etienne Balibar (2007), "Arendt'in teoremi" dediği "haklara sahip olma hakkı" kavramı üzerine etkileyici analizinde, Arendt'in *isonomie*'yi -Aristoteles'in yurttaşların dönüşümlü olarak emredip-itaat ettiği bir yönetim biçimi olarak görmesinin aksine-

Herodot'un aktardığı bir mite referansla "ne yönetmek ne yönetilmek, ne emretmek ne buyurulmak" olarak yorumladığını hatırlatır. Kuşkusuz bir anarşist olmayan Arendt böylece "arkhé'nin kalbine *an-arkhé*'yi de yerleştirmiş olur." Balibar, "hak" nosyonunun Arendt'te büründüğü doğal veya metafizik bir zemine dayanmayan, pratik ve olumsal karakterin de altını çizer. Fakat öte yandan, Arendt'in insan ile yurttaş hakları arasında dikkati çektiği çarpıcı ilişki -gerçekte, tarihsel olguların, yurttaşlık haklarına sahip olmayanların sanılanın aksine insan haklarına da sahip olmadıklarını/sayılmadıklarını göstermesi- politik birliğin hakların 'zemini' olduğunu da gösterir (Balibar 2007: 730, 732-735). Bu çalışmanın odaklandığı kavramlara tercüme edersek, 'anarşik' unsur eşitliğe, politik birliğin sunduğu 'zemin' ise otoriteye denk düşer; dolayısıyla Balibar'ın sözünü ettiği 'arkhé-sizlik', Arendt'in politik sahneyi 'koruma' yönündeki çabasıyla sınırlanır. Nitekim Balibar'ın Arendt'teki "sivil itaatsizlik" vurgusuna dair değerlendirmesini de bu biçimde yorumlamak mümkün: Sivil itaatsizlik, "otoritenin dikey biçimini" sınırlı bir amaç için "yatay birliktelik biçimleri" lehine lağvederken, nihai olarak hukuku güçlendirir ve "rıza"yı yeniden mümkün kılmayı hedefler (2007: 736) -yani, politik sahneyi *yurttaşlar eliyle* korumayı.

²³ Margaret Canovan (1999: 180) Arendt'in insanın 'yeni başlangıçlar' yaratabilme kapasitesinde bir 'ilerleme' ima etmediğini, iyiye yönelmeyi zorunlu görmediğini hatırlatır: *eylem*'deki olumsuzluk, Arendt'in totalitarizmin karakteri addettiği "her şeyin mümkün olduğu" hal, yıkıcı sonuçlar yaratacak bir kötülüğe açıklığı da barındırır. Açık ki bu çalışma, Arendt'in düşüncesinde politikanın varlık koşullarının korunup sürdürülmesinin temel bir mesele olduğunu öne sürerken, Arendt'in otorite kavrayışı ile politikanın olumsuzluğu kabulü arasındaki gerilimi de işaret etmiş oluyor -bu gerilimin "kötülük" tartışmasına yansımaları ise ayrı bir çalışmanın konusu.

²⁴ Arendt'in burada Aristotelesçi etiğe, politikadan daha çok yaklaştığı söylenebilir. Buna karşılık Rancière'e göre (2006: 25, 30), antik dönem düşünürlerden asıl öğrenilmesi gereken politikanın "bireyler arasındaki bağlarla ya da bireyler ile topluluk arasındaki ilişkilerle ilgili bir mesele olmadığıdır"; Rancière özellikle Aristoteles'te açık olan, "politikanın bütün meselesinin yoksullar ile zenginler arasındaki mücadele olduğu" kabulünü doğrudan takip eder.

²⁵ Bu çalışma, Arendt'in düşüncesinde "ilke"nin oynadığı ve fakat literatürde ihmal edilmiş merkezi role dikkat çekme noktasında da, politik eyleme atfettiği radikal yeniliğin ancak 'yaratıcı tekrar' olarak düşünülebileceği tespitinde de Lucy Cane'in (2015a) tartışmasıyla ortaklaşıyor. Fakat Cane'in çalışması daha çok, Arendt'te politik eylemin değerlendirilebileceği etik bir standardın olup olmadığı tartışmasından hareketle, hem aktörlerin eylemine esin verecek hem de 'izleyicilerin' eyleme ilişkin yargısına dayanak oluşturacak bir 'ilke'yi konu ediniyor. Cane'e göre Arendt, Montesquieu'yu takip ederek "onur, erdem ve korku"yu, ayrıca "ün, özgürlük, adalet, dayanışma" vb ilkeleri işaret ederken, hem ahlaki ve aşkın referanslara başvurmadan, hem de eylemi hukuki sınırlara hapsedmeden bir politik etik sunmuş olur. İlke, politik topluluğun kurumlarda var edilen tümüyle dünyevi 'ruhunu' yansıtır ve bu yönüyle 'sürekliliği' sağlarken, politik aktörlerin

'yenilik' içerecek eylemlerine de esin verir. Cane, yenilik ve istikrar arasında görünürde ortaya çıkan çelişkinin, eylemin taşıdığı öngörülemeyen yeniden-biçimlendirmeler ve dönüşüme açıklık düşünüldüğünde gerçek bir çelişki olarak görülemeyeceğini de belirtir. Böylelikle Arendt, "politikaya normatif bir zemin sunmak" ile "keyfilik" ikiliğinden kurtularak düşünmenin de zeminini sağlamaktadır (Cane 2015b: 244). Bu çalışma ise 'ilke'yi "otorite" kavramı odağında ve kurucu eylem ile ilişkili olarak ele almakla Cane'in bağlamından farklılaşıyor. [Lucy Cane'in tartışmasına dikkatimi çeken *Mülkiye Dergisi* hakemine teşekkür ederim.]

²⁶ Aynı çelişkiye dikkat çeken Brunkhorst'a göre (2000: 178) sorun Arendt'in "özgürlük" kavramının iki ayrı kaynaktan beslenmesindedir: antik düşünceden türettiği cumhuriyetçi özgürlük ve Augustinus'tan edindiği insanın yenilik/başlangıç yapabilme kapasitesi. İlki Arendt'teki elitist kabullere, ikincisi eşitlikçi vurgulara zemin sunmaktadır ve bu iki ayrı özgürlük kavrayışı arasındaki "istikrarsız" salınım, ancak "istisnai kurucu olay" olarak devrimlerde uyumlulaşır -fakat kurucu eylemden hemen sonra yeniden ayrılmak üzere. Arendt'in *Devrim Üzerine*'nin son bölümünde aktif bir siyasal elitin varlığını kaçınılmaz -ve aslında, istenir- bulmasına karşı, Brunkhorst yüzümüzü 'Augustinusçu Arendt'e dönmemizi önerir (2000: 190, 193, 196).

Kaynakça

- Ağtas Ö (2014). Demokrasi Nefreti. *Mülkiye Dergisi* 38(3), 117-128.
- Arendt H (1990). Philosophy and Politics. *Social Research*, vol. 57, no.1.
- Arendt H (2005). *The Promise of Politics*. Der. J Kohn, Schocken Books: New York.
- Arendt H (2006a). *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev. B S Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt H (2006b). *İnsanlık Durumu*. Çev. B S Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt H (2012). *Devrim Üzerine*. Çev. O E Kara, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles (2005). *Nikomakhos'a Etik*. Çev. S Babür, Ankara: Kebikeç Yayınları.
- Badiou A (2015). Jacques Rancière: Fırtınadan Sonra Bilme ve İktidar. İçinde: A Badiou *Fransız Felsefesinin Macerası*, Çev. B Yalim, İstanbul: Metis Yayınları.
- Balibar E (2007). (De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy. *Social Research*, vol 74, no 3, 727-738.
- Berktaş F (2011). *Politikanın Çağrısı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Brunkhorst H (2000). Equality and Elitism in Arendt. İçinde: D Villa (der.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, New York: Cambridge University Press.

- Cane L (2015a). Hannah Arendt on the Principles of Political Action. *European Journal of Political Theory*, vol 14 (1), 55-75.
- Cane L (2015b). Arendt on Principles, The Right to Have Rights, and Democracy: Response to Nasström. *Political Theory*, vol 43 (2), 242-248.
- Canovan M (1978). The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought. *Political Theory*, vol. 6, no.1, 5-26.
- Canovan M (1999). Terrible Truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil. *Revue Internationale de Philosophie*, vol 53, no 208 (2), 173-189.
- Demirkent D (2015). Anayasal Kuruluş Konusunda Kapanmayacak Tartışma: Hannah Arendt ve Carl Schmitt'te Kurucu İktidar Sorunu. *Mülkiye Dergisi*, 39(3), 87-120.
- Dolan F M (2000). Arendt on Philosophy and Politics. İçinde: D Villa (der.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, New York: Cambridge University Press.
- Gander H H (2009). Dünya, Politika ve Otorite Sorunu. İçinde: S Yazıcıoğlu (der.) *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, İstanbul: YKY Yayınları.
- Gündoğdu A (2015). Expulsion from Politics and Humanity. İçinde: A Gündoğdu *Rightlessness in An Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, New York: Oxford University Press.
- Kohn J (2005). Introduction. İçinde: H Arendt *The Promise of Politics*, J Kohn (der.), New York: Schocken Books.
- Rancière J (2004). Who Is the Subject of the Rights of Man?. *The South Atlantic Quarterly*, 103: 2/3, 297-310.
- Rancière J (2006). *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*. Çev. H Hünler, İzmir: Aralık Yayınları.
- Rancière J (2007). *Siyasalın Kıyısında*. Çev. A U Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.
- Rancière J (2009). *Filozof ve Yoksulları*. Çev. A U Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.
- Rancière J (2014a). *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üzerine Beş Ders*. Çev. A U Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.
- Rancière J (2014b). *Demokrasi Nefreti*. Çev. U Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Schaap A (2011). Enacting the Right to Have Rights: Jacques Rancière's Critique of Hannah Arendt. *European Journal of Political Theory*, 10 (1), 22-45.
- Schaap A (2012). Hannah Arendt and the Philosophical Repression of Politics. www.academia.edu/794965. Son Erişim Tarihi: 05/09/2016.

Sertdemir S (2009). Yaşam, Dünya ve Özgürlük İlişkisinden Hareketle Anti-Liberal bir Arendt Okuması. İçinde: S Yazıcıoğlu (der.) *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, İstanbul: YKY Yayınları.

Taminiaux J (2009). Arendt'in Heidegger'in Politik Görüşüne Yönelik Yapısökümü. İçinde: S Yazıcıoğlu (der.) *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, İstanbul: YKY Yayınları.

Villa D R (1999). Arendt and Socrates. İçinde: D Villa *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, New Jersey: Princeton University Press.

Villa D R (2000). Introduction. İçinde: D Villa (der.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, New York: Cambridge University Press.

Yazıcıoğlu S (2009). Anlam Yitimi Olarak Şiddet. İçinde: S Yazıcıoğlu (der.) *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, İstanbul: YKY Yayınları.