

Arendt, Devrim, Egemenlik: “Başlangıçta Söz Vardı”

Duygu Türk, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi,
e-posta: duyguturk@gmail.com

Özet

Devrim Üzerine Arendt'in politikaya atfettiği kurucu rolü işaret ettiği gibi, politika kavramsallaştırmasının tüm niteliklerini ve gerilimlerini de yansıtır. Arendt, mutlaklığa dayanmayan ve dolayısıyla egemenlik yaratmayan kurucu bir eylem olarak devrimi, şiddetle ilişkisini talileştirerek ve karşılıklı 'söz verme'yle ilintilendirerek düşünmeyi dener. Bir yandan devrimi politik düşüncenin merkezi kavramlarından biri olarak işaret edip olağanlaştırırken, öte yandan kavramın özdeşleştirildiği Fransız Devrimi'ni 'hakiki' bir devrim addetmemek gibi olağandışı bir önerme ileri sürer. Amerikan ve Fransız Devrimlerine ilişkin karşılaştırmalı anlatısını bu çabayla örmesi, 'seçmecî' bir tutumu beraberinde getirir. Yalnızca olgusal bağlamla kurduğu ilişki değil, siyasal düşüncenin başat figürleriyle girdiği diyalog ve alanın temel kavramlarına yaklaşımı da benzer bir tutumu yansıtır. Bu çalışmanın amacı, Arendt'in politik önermesinin izini sürmek ve devrim kavramsallaştırmasının taşıdığı gerilimler üzerine düşündürmektir.

Anahtar Sözcükler: Arendt, politika, devrim, egemenlik, mutlaklık.

Arendt, Revolution, Sovereignty: “In the Beginning was the Word”

Abstract

On Revolution by Arendt, both demonstrates the constitutive role that Arendt attributes to politics and also reflects all the qualities and tensions of her political thought. Arendt attempts to think revolution as a constitutive action free from any absolute, and as based on 'mutual promise' rather than violence. On the one hand, she refers to revolution as a pivotal concept of political thought and on the other, she proposes an unusual idea which refuses to see French Revolution as the 'true' model of the revolutions. In this sense, she offers a comparative but 'selective' reading of both American and French Revolutions. Not only her approach to factual context, but also her description of main concepts of political thought and the dialogue with prominent figures of the field illustrate same attitude. This paper aims to understand her political suggestion behind that reading and to reflect on the tensions that Arendt's conceptualization of revolution bears.

Keywords: Arendt, politics, revolution, sovereignty, absolute.

Giriş

“Hiç kimse, kamusal iktidara katılmaksızın ve orada bir pay sahibi olmaksızın mutlu ya da özgür olamaz.”

(Arendt, *Devrim Üzerine*, 342)

Siyaset felsefesi alanında Hannah Arendt’in yitirmediği bir güncelliğe sahip olduğu, daha doğru bir ifadeyle giderek sağlamlaşan bir yerinin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Yaşadığı çağın en yakıcı politik ve toplumsal olguları üzerine fikir üreten düşünür, henüz hayattayken Nazizmin yükselişini ve dayandığı insan modelini konu edinen metinleri -*Kötülüğün Sıradanlığı* ve *Totalitarizmin Kaynakları* -nedeniyle yoğun tartışmaların ve tepkilerin odağına yerleşmiştir. Ölümünden bir süre sonra “Arendt Rönesansı” yaşandığı yorumlarına yol açan yoğunlukta, yeni bir ilginin odağı haline gelecektir ki 1990’lı yıllardaki bu ilgi yoğunlaşması, kimi yorumcular tarafından “çağın ruhunun değişmesi”ne (Cocks, 1997: 39), Sovyetlerin çözülüşünün ardından zaferini ilan etmiş liberal dünyanın “banallığı” karşısında Arendt’in sergilediği “radikal ve demokrat” politik duruşun esin vericiliğine bağlanır (Benhabib, 1995: 688). Bugün için ise denilebilir ki düşünürün iki dünya savaşı arasındaki dönemin toplumsal ve politik atmosferine ilişkin tespitlerini günceller nitelikteki konjonktür, Arendt’in metinlerini bu kez ‘alarm verici’ nitelikleriyle öne çıkarıyor. Özellikle sağ popülizmin yükselişi, “post-truth”, cumhuriyetlerin içine düştüğü rejim krizleri ve benzeri güncel olgu ve tartışmaları Arendt’le birlikte okumak; politik alanın krizini anlamaya yardımcı olduğu kadar, “tutarsızlık ve yalan üzerine kurulan bir politik dilin” kamusal alanı tümüyle tahrip etme tehlikesine karşı uyarıcı olma işlevi de taşıyor (Grenier, 2017; Tenz ve Berkowitz, 2017). Ne var ki bu alarm veren tabloda, Arendt’in apolitik-eylemsiz bir toplumsallığın insanı eksilten, törpüleyen, yalnızlaştıran etkisine dikkati çekerken aynı zamanda politikanın kurucu rolünü radikal bir tutumla olumluyan yönünün kaybolduğunu da düşünmek mümkün. Diğer bir ifadeyle, Arendt salt tehlikelere dikkati çeken ve tarihten ders almaya davet eden değil, “politik olan nedir?” sorusunu ısrarla öne çıkaran ve politik varoluşun hayatiliğini her fırsatta vurgulayan, alınacak bir ders varsa bunu tam da politik varoluştan vazgeçmemekte bulan bir düşünür.¹ Bu çalışmanın amacı da Arendt’in sahip çıkmakta ısrar ettiği bu politik varoluşu -her ne kadar diğer metinleri kadar tartışma konusu yapılmıyorsa da gerçekte düşünürün politik argümanlarını anlayabilmek için temel önemdeki metnine- *Devrim Üzerine*’ye odaklanarak kavramaya çalışmak.

Arendt’in politikanın doğasına ilişkin yerleşik pozisyonlara yerleştirilmesi kolay olmayan özgün pozisyonu, radikal bir kavrayış ile muhafazakâr kabulleri biraraya getirir -bir yandan radikal bir politika anlayışını olağanlaştırırken öte yandan

karşısında önlem almaya çalıştığı unsurları törpülemeye ve politik sahnenin dışına itmeye de girişir. Tarihsel olguları ele alırken kalemini bir aktarımcı gibi değil, olguları belirli bir teorik ve politik pozisyonun süzgecinden geçirerek değerlendiren bir yorumcu olarak işler. Dolayısıyla Arendt'in diğer metinlerine olduğu gibi *Devrim Üzerine*'ye de, metnin tarihsel-olgusal bir karşılaştırmadan çok, devrime ilişkin olguları 'malzeme ederek' politik-teorik bir önerme sunduğunu kabul ederek yaklaşılmalıdır. Zira tarihçilerin gerçeği çarpıtmakla ve hatta metafizik bir anlatı, bir hikâye anlatmakla sert biçimde eleştirdikleri metnin (Hobsbawm, 1965: 253, 255) tarihsel olguları seçmeci bir biçimde konu edindiği açıktır (Disch 2011: 351); Amerikan ve Fransız Devrimlerine ilişkin anlatı, Arendt'in aleni tercihiyle, yani Amerikan Devrimi karşısında Fransız örneğini eleştirmekle, Fransız Devrimi'nin devrim olgusunun 'modeli' olagelmesine yönelttiği itirazla örülür. Nedir öyleyse bu itirazın mesele edindiği politik problem ve dahası, Arendt'in *Devrim Üzerine* metnini şekillendiren politik önerme?

Denilebilir ki Arendt'in önermesi ve bu önermenin ilgi çekici ayrıksılığı, devrim kavramının özdeşleştirildiği Fransız Devrimi'ni 'hakiki' bir devrim dahi addetmeden devrimi politikanın tanımlayıcı-kurucu edimi olarak işaret etmesinde yatar. Arendt bir yandan, kurucu politik eylem ile özgürlük arasında içkin bir ilişki kurarak devrimi politikanın başlangıcına/merkezine yerleştirirken (krş. Wellmer, 2000: 222), yani bir anlamda devrimi politika bağlamında vazgeçilemez bir ufuk olarak işaret ederken, öte yandan devrim olarak adlandırılması konusunda dahi soru işaretleri olan Amerikan Devrimi'ni (Smith, 2015: 560) kavramın modeli olarak 'inşa eder'. Fransız Devrimi'nde gördüğü ve kaçınmak istediği politik sorun "egemenlik" nosyonudur, öyle ki *Devrim Üzerine* bir "anti-egemenlik" teorisi olarak, egemenliği dışlayan bir kurucu momentin imkânı üzerine düşünme denemesi olarak da okunabilir. Arendt'in bu kuramsal çabası; şiddet, başlangıç, mutlaklık gibi temalar etrafında şekillenir ve siyasal düşüncenin başat figürleriyle bir diyalog da içerir. İşte bu temel bağlamı aktarıp tartışabilmek amacıyla, okuduğunuz çalışma öncelikle Arendt'in devrim kavramsallaştırmasının dayanağı olan politik eylem üzerine bir çerçeve sunacak, devamında *Devrim Üzerine* metninin temel önermesinin Amerikan ve Fransız Devrimleri karşıtlığı üzerinden nasıl inşa edildiğini ele alacak. Arendt'in olgulara ilişkin anlatısının kuramsal olarak egemenliğin reddini işaret eden vurguları ile devrim anlayışının, politik düşüncenin cumhuriyet, karma yönetim gibi diğer temel kavram ve düşünürleriyle ilişkisi sonraki iki bölümün konusu olacak. Çalışma, Arendt'in devrim ve politika arasında kurduğu ilişkinin esin verici olduğu kadar soru işareti de doğuran yönlerine değinerek sonlanacak.

Politik Sahnenin Kuruluşu Olarak Devrim

Arendt'in "devrim" kavramına olan ilgisinin, doğrudan politikayı kavrayış biçiminden kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Politika, Arendt için, insani faaliyet alanlarından "eylem"e karşılık gelir. Diğer insani faaliyet alanları, yani insanın biyolojik yaşamını sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu zorunlu tüketim nesnelere üretimi ve insanın kalıcı, süreklilik gösteren sosyal dünyasını var etmesini sağlayan yapay nesnelere yaratımı, sırasıyla "emek" ve "iş" kategorilerine denk düşer. "Emek" in, zorunlu gereksinimleri karşılamak üzere özel alana konumlanan, insan ve doğa arasındaki uzamından ve "iş" in insan ile yapay şeylerin birlikte yarattığı sosyallığe ait oluşundan farklı olarak "eylem", salt insanlar-arası bir düzlemde imkân bulan, insan çoğulluğuna ve üzerinde eyleyilecek bir politik sahnenin varlığına ihtiyaç duyar. Diğer bir ifadeyle, politik sahnede diğer insanlar ile birlikte varolma faaliyeti olarak eylemin imkânı, öncelikle bu sahnenin kuruluşuna bağlıdır (Arendt, 2006: 35-37). İşte "devrim", öncelikle eyleme olanak tanıyan sahnenin kuruluş momentine denk düşmesi -ve devamında, kurulan politik alanın sürekliliğini sağlayacak kurumsal çerçevenin inşasına yönelmesi- niteliğiyle Arendt'in ilgi odağındadır. Öte yandan kast edilen politik sahnenin bu adı hak edebilmesi için kimi niteliklere sahip olması da gerekir; dolayısıyla her kuruluş ilanı, açık ki Arendt'in anladığı anlamda bir politik sahneyi var etmeye denk düşmeyecektir. Dolayısıyla "eylem" in nitelikleri, Arendt'in devrim kavramına atfettiği özellikleri anlayabilmek açısından önemlidir.

Eylem ancak "denk" ler veya eşitler arasında mümkündür; eşit aktörler arasındaki ilişkiyi bozacak herhangi bir hükümlerlik, buyurganlık veya baskı ve şiddet, eylemin varoluş koşulunun ihlali anlamına geleceğinden, politik sahnenin dışındadır. Eylemi var eden politik sahne -diğer bir ifadeyle, eşitler arasındaki uzam- herhangi bir "zor" ilişkisini tanımlı gereği dışlar; burada geçerliliği olan unsur "ikna"dır. Dolayısıyla politik ilişkinin imkânı, hem yöneten-yönetilen arasındaki asimetrik ilişkiden hem de herhangi bir 'doğal' zorunluluktan azade olmakla doğar (Arendt, 2006: 68-71). Arendt'in eylem imkânını doğuran bir nevi ön koşul olarak özellikle andığı bu 'zor'dan azade olma hali -"özgürlük"ten [freedom] farklı olarak- "özgürleşme" [liberty] anlamına gelir. Eylem ancak ihtiyaçlardan, zorunlu olarak yapılması gerekenlerden ve aynı zamanda zor yoluyla dayatılanlardan özgürleşmiş insanların birbirilerini eşitler olarak gördükleri bir uzamda varlık koşulunu bulur. Arendt'in Antik düşüncenin ve siyaset felsefesinin kurucu isimlerini izleyerek çizdiği bu çerçeve, eylemeye ehil insanların kendilerini özgürleştirdikleri zor'u, eşiti saydıkları diğerlerine dayatmaya da tenezzül etmedikleri kabulüne dayanır. Başka türlü söylersek, "özgürlük" [freedom], bir diğerine 'hükmetmeyi', eşitlik düzlemini bozarak kendi

özgürlüğünün de imkânını ortadan kaldıran anti-politik bir edim olarak kabul eden politik bir fikir ve kazanımdır:

Siyasal bir olgu olarak özgürlük, Yunan kent-devletlerin doğuşu ile eşzamanlı ortaya çıkmıştır. Herodot'tan bu yana da, yurttaşların hep birlikte ve hükmetme olmadan (*no-rule*) yaşadıkları, yani hükmedilen ve hükmeden ayrımının benimsenmediği siyasal bir örgütlenme biçimi olarak anlaşılmıştır. Hükmetmenin olmaması anlayışı ise yasa önünde eşitlik anlamına gelen izonomi (*isonomy*) sözcüğüyle açıklanmıştır. Yani Antiklerin sıraladığı diğer yönetim biçimleri arasında izonominin en belirgin özelliği, hükmetme anlayışının (monarşi ve oligarşideki "arşi" ya da demokrasi'deki "krasi"nin) onda hiç olmamasıydı. Dolayısıyla polis'in demokrasi değil, izonomi olduğu varsayılmıştır. (...) Yunanlara göre hiç kimse, kendisiyle denk olanlar arasında olmak dışında özgür olamazdı. Dolayısıyla tiran, despot ya da bir hane reisi -tamamen özgürleşmiş ve başkaları tarafından herhangi bir şeye zorlanmıyor olsa bile- özgür addedilemezdi. Zaten Herodot'un, hükmetmenin olmaması ile özgürlüğü bir tutmasındaki vurgu şuydu: Hükmedenin kendisi özgür değildi; hükmeden, hükümlerini herkesin üzerinde tutarak kendisini, kendi eşitlerinin oluşturduğu bir ortaklıktan ve ancak bu ortaklıkta yaşayabileceği özgürlükten yoksun kılmıştı. Bir diğer deyişle, siyasal alanın bizatihi kendisini tahrir ettiğinden, artık ne kendisi ne de hükmettikleri için özgürlük söz konusuydu. Yunan siyasal düşüncesi, özgürlük ve eşitliğin birbirine bağlı olduğu konusunda ısrarcıydı; (...) (Arendt, 2012: 36-38).

Politik özgürlük [*freedom*], zor'dan özgürleşmiş eşitlerin arasında imkân bulan eylem deneyiminin adıdır; bu uzamı mümkün kılma edimi olarak kurucu eylem, özgürlüğün deneyimlenebileceği bir politik sahne kurma amacıyla karakterize olur. Arendt'in "devrim"i tanımlarken dayandığı temel kabul de budur; devrim, "özgürlüğün barınabileceği" bir politik uzamı inşa etme amacıyla karakter kazanan kurucu eylemin adıdır (Arendt, 2012: 42-43) ve öyleyse, doğal veya insani "zorunluluklardan" da, politik düzlemin ihlali anlamına gelecek buyruk ve dayatmalardan da azade olmayı tanımlı gereği içerir.

Ne var ki bu çerçeve Arendt'in devrim kavrayışını anlamak için temel önemde olsa da, koşulları çoktan sağlanmış eylem ile bu koşulları sağlayan politik sahnenin kuruluşunun iki farklı momente denk düşeceğini unutmamak gerekir. Diğer bir ifadeyle, devrim, herhangi bir politik eylemden farklı olarak "yenilik" ve "başlangıç" yaratmayı potansiyel olarak taşımakla kalmaz, bizzat yeninin icadına denk düşer; bu yönüyle de Arendt'in deyişiyle "doğrudan ve kaçınılmaz olarak başlangıç sorunuyla yüz yüze getiren yegane politik olay" olarak (Arendt, 2012: 23) istisnai bir nitelik taşır. Öyle ki devrimin yeni bir politik uzamı 'kuran' rolü eksiltirirse, geriye 'isyan' kalır; oysa insanların mevcut sınırlı veya baskıcı

koşullardan 'özgürleşme' girişimleri olarak isyan, devrimi tanımlamaya yetmez. Devrimden söz edebilmek için 'özgürlüğün' deneyimleneceği bir politik yaşamı mümkün kılan yeni koşulların var edilmesi, yani, yeni bir devrin başlangıcı gerekir. Arendt'e göre devrimi kavramsallaştırmada genel olarak yaşanan zorluk da bu bağın, yani devrim ile 'yeniyi kurma ve kurumsallaştırma' arasındaki içsel bağın işaret ettiklerini, en temelde de devrimci bir kuruluşun yeni bir Anayasa yapmak anlamına geldiğini göz ardı etmekten kaynaklanır. Oysa "bir halkın kendisini politik bir topluluk olarak kurduğu ve yönetimi önceleyen edim" olarak Anayasa, kurucu eylemi (*constitutive*) ve kurucu eylemin yazılı ürününü (*Constitution*) aynı anda işaret eder (Arendt, 2012: 40-42, 187, 272-273). Öyleyse denilebilir ki devrimin istisnai karakteri, eski düzen ile yeni bir düzenin kuruluşu arasındaki 'boşluğa' denk düşmesi kadar; yeniyi kurma ile sürdürme, yani 'düzen'e dönüştürme arasında bir köprü oluşturma zorunluluğundan da kaynaklanmaktadır. Arendt için bu, "kurma" ve "koruma" arasındaki, yani aslında devrimci edim ile muhafaza etme arasındaki ilişkinin karşıtlık değil, biraradalık olarak düşünülmesi gerekliliği demektir:

Her devrimin en büyük olayı kuruluş eylemi olduğu ölçüde, devrim ruhu, birbiriyle bağdaşmaz ve hatta çelişkili görünen iki unsuru içerir. Yeni siyasi topluluk kurma ve yeni yönetim biçimi geliştirme eylemi, yeni yapının istikrar ve kalıcılığını ciddi bir şekilde dert edinir. Diğer yandan, bu derdi paylaşanların edinmekle yükümlü oldukları deneyim, yeryüzünde yeni bir şeyin doğumuna her zaman eşlik etmiş olan sevince dair ve insanın başlatma becerisine ilişkin şen bir farkındalıktır. Bu iki unsurun, yani kalıcılık meselesi ve yenilik ruhunun, siyasi düşünce ve terminolojide birbirine tezat iki şey haline gelmesini (...) sanırım kendi yenilgimizin belirtileri arasına dahil etmek zorundayız. (...) kayıp devrim ruhunu yeniden yakalamaya dair çabalar, mevcut söz dağarcığımızın karşıtlık ve çelişki biçiminde bize sunduğu şeyleri birlikte düşünme ve mantıklı bir şekilde birbirine bağlama çabasına da belli ölçüde dayanmak zorundadır. (Arendt, 2012: 299-301).

Dolayısıyla Arendt'in kurucu eylem olarak devrim kavramsallaştırması, kurma ve korumayı "tek bir olayın iki farklı yanı" olarak aynı anda içerir; bu anlamda yeni bir Anayasa, hem yeni bir politik sahnenin başlangıcını imleyen ve hem de kurulan sahnenin istikrarını ve sürekliliğini sağlayacak kurumsal çerçeveyi çizen işlevi sayesinde devrimin somut göstergesi ve kazanımı niteliği taşır.

Ne var ki devrimin diğer siyasi olgular karşısında sahip olduğu istisnai karakter, Arendt'in daima politika-dışı veya politika-öncesi addettiği "şiddet" ile ilişkisinde de devrededir; aslında başlangıcı hem olağan bir Anayasa yapımından ayrıştıran fakat hem de bir 'sorun' haline getiren tam da şiddet ile devrim arasındaki,

deyim yerindeyse, 'ikircikli' ilişkidir. Şiddet, Arendt için daima birlikte eyleme kapasitesi anlamına gelen "iktidar"ın, dolayısıyla politik eylem kategorisinin karşıtıdır (Arendt, 1997: 57, 70, 104); bununla birlikte şiddet, savaşı ve devrimi kesen niteliğiyle her ikisini de "diğer bütün siyasi olgulardan ayrı[ksılaştırır]" (Arendt, 2012: 20).

Arendt, devrim ve şiddet ilişkisinde, aynı anda, hem bir kaçınılmazlık hem devrim olgusunun politik anlamını ortadan kaldıracak denli güçlü bir tehdit görür gibidir. Şiddet kaçınılmaz olabilir ve fakat özgürlüğü yaşatacak yeni bir rejimi kurma amacıyla başvurulmuş bir 'araç' olmaktan çıkıp devrimin temel karakteri haline gelirse, devrimi bir anlamda ele geçirecek ve politik olmaktan çıkaracaktır. Dolayısıyla tıpkı 'başlangıç' ile ilişkisinde olduğu gibi, şiddet ile bağlantısı da devrimi, politika-öncesi ile politik kuruluş arasında ince bir çizgiye yerleştirir. Bu vurgunun Arendt'in devrim kavrayışında oynadığı kilit rol birkaç başlıkta birden karşımıza çıkar. Bir düzeyde Arendt şiddeti, özgürlük alanından tanım gereği dışlanan doğal ihtiyaçlar, zorunluluklar ve bu temaları seslendiren aktörlerin devrime dahil oluşlarıyla özdeşleştirir ve burada devrimin politik karakterinin "mahvedilişini" görür. Bir başka düzeyde ise, şiddet ile devrim ilişkisini zorunlu değil dışsal bir ilişki olarak kurma çabasının bir uzantısı olarak, "başlangıç" momentini şiddete değil "söz"e özgüler ki bunu Arendt'in karşılıklı söz vermeye dayalı bir "kuruluş miti" önerdiği biçiminde yorumlamak da mümkündür:

Başlangıç sorununun devrim olgusuyla ilişkili olduğu aşikardır. Fakat bu çeşit bir başlangıcın şiddetle yakından bağının olması gerektiği düşüncesi, İncil'de ve klasik Antikite'de sunulduğu üzere, tarihimizin efsanevi başlangıçlarıncı doğrulanır görünmektedir: Kabil, Habil'i katletmiştir, Romulus da Remus'u. Şiddet, başlangıçtır; bu yüzden hiçbir başlangıç, şiddeti kullanmadan ya da bir şeyi ihlal etmeden yapılamazdı. (...) [yüzyıllardan beri dolaşımda olan] Hikaye açıkça şunu anlatır: İnsanoglunun geliştirdiği her kardeşlik, kardeş katlinden kaynaklanmaktadır; herhangi bir siyasi örgütlenmenin kökü ise suça dayanır. Başlangıçta suçun olduğuna dair bu görüşün (ki teorik olarak sadeleştirilmiş ifadesi 'doğa hali'dir) insani meselelere dair yüzyıllardır sahip olduğu inandırıcılığının, St. John'un "Başlangıçta söz vardı" şeklindeki ilk cümlesinin ilahi kurtuluş konusunda sahip olduğu inandırıcılıktan aşağı kalır yanı yoktur. (Arendt, 2012: 22).

Yani örneğin Roma'nın kuruluşunu, Romulus'un kardeş katli yerine, Vergilius'un yaptığı gibi Troya'dan kurtulan Aeneas'a dayandırmak da olasıdır (Arendt, 2012: 280-285). Başlangıca sözü değil şiddeti yerleştirmek ise "mutlaklık" arayışında karşılık bulur ve Arendt bu bağlamda da mutlak-olmayan bir başlangıç

'döngüsü'nü düşünmeyi önerecektir -yine Roma'yı Troya'ya referansla düşünmek, Amerikan cumhuriyetini "yeni bir Roma'nın kuruluşu" olarak anlamlandırmakta olduğu gibi. Tüm bu noktalar kuramsal olarak egemenliğin reddinde düğümlenir, fakat öncelikle bu kuramsal pozisyona dayanak yapılan olgusal anlatıyı, yani Amerikan ve Fransız Devrimleri arasında Arendt'in kurduğu karşıtlığı ele almalıyız.

Fransa'nın 'Sefaleti' versus Amerika'nın 'Şansı'

Arendt'e göre "bir faciayla sonlanmış olan Fransız Devrimi dünya tarihini yazarken", yani dünya genelinde iz bırakmış ve kuramsal olarak da devrim kavramını şekillendirmiş olan olay Fransız Devrimi iken, "muzaffer bir başarıya imza atan Amerikan Devrimi" yerel ölçekteki etkisini pek aşmamış ve sınırlı yankı bulmuştur. *Devrim Üzerine* tam da tespit ettiği bu durumun aksine, 'hakiki' bir devrimin tüm nitelikleriyle Amerikan örneğinde karşılık bulunduğu, buna karşılık Fransa'da yaşananın ise bir nevi 'sapma' niteliği taşıdığını ispatlama çabasıdır. Fransız Devrimi, Arendt'in devrim kavramına yüklediği "özgürlüğü kurma" girişimi olmaktan hızla uzaklaşmış, yeni ve özgürlüğü amaçlayan bir rejim inşasında başarısız olmuş ve istikrarsız bir tarihsel süreci başlatmıştır. Aslında Arendt'in "Amerika'nın şansı" olarak gördüğü unsurlar düşünülürse, Fransa'da aksi yönde bir gelişmenin zaten olanaksız olduğu, diğer bir ifadeyle Arendt'in kabullerinden hareket edildiği sürece Fransa'da devrimin zaten 'ölü doğduğu' sonucuna varmak kaçınılmazdır. Tüm bunlarla birlikte tarih Fransız Devrimi'nden ilerlemiş; Arendt'in devrimin amaçlarından ve anlamından 'sapma' olarak gördüğü tüm nitelikleriyle birlikte, 1917 Ekim'inde yeniden canlanan, yani süreklilik gösteren Fransız Devrimi olmuştur. Tüm başarısına karşın Amerikan Devrimi ise 'biricik' kalmış ve dahası bizzat Amerika'da dahi bir devrimin yaşanmış olduğu zamanla "unutulmuştur" (Arendt, 2012: 71, 291-297). Nedir öyleyse Arendt'in 'Amerika'nın şansı' addettiği ve gözünde Amerikan Devrimini başarılı model kılan nitelikleri?

Amerikan Devrimi'nin hayat bulduğu koşullarda Arendt'in 'şans' addettiği üç temel başlıktan söz edilebilir: Sefalet derecesinde yoksulluk gibi bir sorunun olmayışı, Amerika'nın İngiliz siyasal sisteminin yani 'ılımlı monarşi'nin mirasçısı oluşu ve kolonilerin özyönetim deneyimine sahip oluşları (Arendt, 2012: 208). Bu koşullar içerisinde 'gerçekleştirilen' devrim, Arendt'in devrim tanımının tüm niteliklerini de var edebilmiştir; yani Amerikan devrimcileri devrimi başından sonuna politik bir olgu olarak kavramayı sürdürmüş ve bir Anayasa yaparak 'özgürlüğün barınabileceği bir yer kurmak' ile 'kurulan yeni düzenin sürekliliğini sağlayacak kurumlar inşa etmek' ikili amacını taşımışlardır. Şanslı koşullar ile ortaya çıkan başarılı sonuç arasındaki bağlantıyı kurabilmek için, Arendt'in

gerçekte sapma addettiği modelden hareket ettiği, Fransız Devrimi'ne ilişkin tespitlerine dayanarak Amerikan örneğini değerlendirdiği açıktır. Diğer bir ifadeyle, Arendt Fransız Devrimi'nde saptadığı problemleri, Amerikan Devrimi'ne ilişkin anlatısında 'çözer'; dolayısıyla mesele daha çok bir devrimde 'neyin olmaması gerektiğini' örnekleyen Fransız Devrimi'dir: Fransa'da yoksulluk sorunu ve yoksullar devrimi 'ele geçirmiş'; *ancien régime*'in mutlakiyetçiliği kendisini devrimde kopyalamış ve devrim, kendisine mutlak bir başlangıç noktası aradığı ölçüde hem 'doğa durumu'nun hem de 'halk egemenliği'ndeki 'bir'ciliğin *şiddetine* mahkûm olmuştur.

"Yoksulluk" veya "toplumsal sorun", Arendt'in Fransız ve Amerikan devrimcileri arasında "kurtarıcılar" ve "kurucular" adlandırmasıyla kurduğu karşıtlık eksenine denk düşer; buna göre, Amerika'da devrim yeni rejimin politik çerçevesini kurma amacına odaklanmışken, Fransa'da devrimcilerin gündemi giderek daha fazla yoksulları kurtarma misyonuyla şekillenmiştir (Arendt, 2012: 119). Yoksulluğun politik gündemin merkezine yerleşmesi, Arendt'in kavrayışında birkaç anlamda birden yıkıcıdır. Öncelikle, temel ihtiyaçların karşılanamaması anlamıyla yoksulluk, Arendt'in insani faaliyetler arasında gözettiği keskin ayırım nedeniyle politik alanın konusu olamayacak kadar 'zorunluluk'la karakterizedir; oysa zorunluluktan özgürleşmiş olmak politik alanın varlık şartı, ön koşuldur. Dolayısıyla yoksulluk politikanın alanına taşındığında Arendt için bu daima, zorunluluğun yani başka türlü düşünemeyecek olanın dayatmacı doğasını da beraberinde getirme riski demektir. Politik alanın tanımı gereği sahip olduğu özgürlük niteliğinin ihlali anlamına gelen bu tematik dayatmanın taşıyıcısı yoksul aktörler olduğunda, yani tıpkı 1793'te *sans-culottes* kendi gündemini devrimin yönelimini belirleyecek biçimde dile getirdiğinde ise artık özgürlük, "halkın acil ihtiyaçlarının" gölgesinde kalacaktır. Bir diğer düzlem de devrimin önderlerinin yoksullarla -veya aynı anlama gelmek üzere halkla- kurdukları ilişkide "acıma" duygusunun kendisini dayatmasıdır. Rousseau'nun toplumsallaşmamış, doğa durumundaki insanın en doğal duygusu olarak andığı acıma veya merhamet; *ancien régime*'in çürümüşlüğü karşısında yoksulları ve devrimcileri ortaklaştıran bir "erdem" statüsü kazanmıştır. Toplumun refahından pay almayan yoksullar, salt bu nitelikleriyle 'doğallık' ile özdeşleştirilmiş ve "riyakârca olmayan tek şey" olarak yoksulların "yalın ihtiyaç ve çıkarları", politik -yani yapay- evrenin karşısına -ve üzerine- çıkarılmıştır. Oysa doğallık, samimiyet, sevgi, merhamet ve benzeri 'özel' duygular, Arendt için daima, kamusal alanın gereksindiği mesafeyi ortadan kaldıran, bu nedenle de politik 'uzam'ın oluşmasına engel olan niteliktedirler; dahası, bir kez politik alana taşındıklarında kendi 'acil' ve doğrudan araçlarını da dayatacaklardır (Canovan, 1985: 632-633). Özcesi, Jakoben iktidarın "halkın mutluluğu"nu bir hedef olarak ilan edişi, devrimin

itici gücünün özgürlük arzusu olmaktan çıktığının ve devrimin ruhunun, bir yandan yoksulların öfkesi diğer yandan devrimcilerin acıma duygusu tarafından ele geçirildiğinin de göstergesidir: Fransız Devrimi kalıcı kurumlar ve yasalar üretmek yerine, yoksulluk karşısında alınacak acil tedbirleri hayata geçirmeye odaklanmış ve böylece doğal zorunluluklar politik alanı istila etmiştir (Arendt, 2012: 76-99; 112-118; 137-148).

Arendt'in gözünde tüm bunlar, Jakoben dönemde 'devrim düşmanlarına' uygulanan terörün de zeminini oluşturur ve bu fikri şöyle ifade etmek mümkündür: Zorunluluğun dayatmacı karakteri politik sahnede kendisini ancak şiddete başvurarak var edebilir niteliktedir. Fakat şiddetin belirleyiciliği, yalnızca kör bir öfkenin yıkıcı karakterine dayanmaz; devrimin hem hedef hem miras aldığı politik çerçevenin kendisi de Arendt için şiddeti kaçınılmaz kılan unsurlarla şekillenmiştir ki bu bizi devrimlerin kendilerinden önceki rejimlerle ilişkileri başlığına taşır. Gerçekte "bir devrimin, devirdiği yönetim biçimi tarafından belirlenmesi", Arendt'e göre, şaşırtıcı değildir; devrimler, mevcut rejimin kaybettiği otoritenin ve iktidarın yerine yenisinin tesisini hedefleyen girişimlerden doğar ve dolayısıyla doldurmaya çalıştıkları boşluğun karakteriyle şekillenirler (Arendt, 2012: 206-207). Fransa'da *ancien régime*'in mutlakiyetçiliği, "yasadan azade irade" mefhumunu olağanlaştırmış ve devrim, monarkın istencini/iradesini ulusun veya halkın istenci/iradesi ile basitçe ikame etmiştir. Bu anlamda Fransız Devrimi tek adam mutlakiyetçiliğinin yerine bir başka mutlakiyetçiliği geçirmiştir. Oysa Amerikan Devrimi'nin ilişkilendiği rejim, kendisine karşı bağımsızlık mücadelesi verilen İngiltere'nin anayasal monarşisidir ve üstelik, mevcut rejimden kopuş İngiltere'nin "otoritesi"ni alaşağı etmek anlamına gelse de, kolonilerin özyönetim deneyimini, yani "iktidar" pratiğini yok eden nitelikte değildir. Arendt'in Amerikan Devrimi'nin bir diğer şansı olarak gördüğü bu iktidar deneyimi, devrimin bir 'sıfır noktası' anlamına gelmediği, diğer bir deyişle 'mutlak bir başlangıç' iddiası taşımadığı, dolayısıyla "yasadan azade irade"ye de ihtiyaç duymadığı savlarını dayandırdığı noktadır. İşte bu, devrimcilerin kendilerini bir "doğa durumu"nda, yani tüm toplumsallığı ve kurumsallıkları önceleyen bir kuralsızlık durumunda bulmadıklarını gösterir ki bu durumda devrim de 'her şeyi yoktan var eden bir mutlak an'a denk düşmeyecektir.

Ne var ki eğer bu anlatı salt bir devrimin içinde doğduğu koşulların yarattığı şansa bağlı bir tabloya dayandırılmış olsaydı, Arendt'in Amerikan Devrimi'nde gördüğü büyük başarıyı tümüyle tesadüfi addetmesi de gerekirdi. Oysa yeniden tanımlamaya giriştiği haliyle devrim kavramı, devrimcilerin bilinçli biçimde özgürlüğü kurmayı amaçladıkları ve başardıkları, dolayısıyla devrimin aktörü olmayı şansa veya koşulların belirleyiciliğine bırakmadıkları bir nitelik taşır. Bu

bilinç, Arendt'e göre, henüz kolonicilerin yeni kıtaya yerleşirken birbirlerine verdikleri 'söz'de, yani "[uygar insanların] hiçbir yasaya bağlı olmayan insanların ıpsız atılğanlığından duydukları haklı korkuyla" yaptıkları "sözleşme"de kendisini gösterir (Arendt, 2012: 223). Dolayısıyla Amerikan deneyimi, en başından itibaren, mutlak bir başlangıç anını da beraberinde getirecek olan "doğa durumu"nun yasadışı-kuralsız-sınırsız niteliklerinden bilinçli biçimde kaçınmakla karakterizedir. Devrim, *yasadan azade bir iradenin mutlak karakterini reddeden* bu deneyimi devralmıştır.

Arendt'in çizdiği tabloda hem yoksulların acil ihtiyaçları ile zor/zorunluluk arasında kurulan bağlantı ve hem de irade ile yasa arasında işaret edilen üstünlük ilişkisi, aslında aynı temel kaygıyı işaret eder -yani, "mutlak" olanın politik alana dâhil edilmesinin, tam da sınırlandırılabilir veya kontrol edilebilir olmadığı için, politik ilişkiyi imkân dışı kılacağı ve politik alanın varlık koşulunu ortadan kaldıracığı kaygısını. Bu, Arendt'in gözünde, birbirini eşiti olarak gören insanlar arasında özgürce tartışma ve ikna sürecine denk düşen, dolayısıyla daima yasalar ve kurumlar tarafından güvence altına alınmış bir zemini gerektiren politik alanın; kontrol edilebilir veya dönüşüme açık olmayan bir 'dayatmaya' yenik düşmesi anlamına gelir. Bu dayatma ister doğanın imlediği zorunluluklar biçiminde, isterse 'doğa durumu'nun kuralsızlığının imlediği şiddet biçiminde kendini gösterebilir, her durumda, 'kölece bir tabiyet'i dolayısıyla özgürlüğün zıttını doğuracaktır. Arendt için Fransız Devrimi'nin, devrimcilerin kendileri tarafından dahi bir kasırğa veya sel gibi anlamlandırılışına karşılık Amerika'nın kurucularının eyleyen 'aktörler', yani "kendi yazgılarının efendileri" olabilmeleri arasındaki fark da buradan kaynaklanır. Devrim, her ne kadar "yenilik" ile bağını korusa da, Fransa'da sözcüğün kök anlamına -yani gök cisimlerinin 'zorunlu' döngüsel hareketinde olduğu gibi insanın etkide bulunamayacağı doğal ve engellenemez bir olaya- dönecektir ki bu, öznenin teslim oluşu demektir.² Oysa Amerikan Devrimi "patlak vermemiş", karşılıklı müzakere ve söz verme ile, yani "düşünüp seçerek" bir rejim inşa etmeyi başarmış, böylece de kurucu eylemin "ille de şansa veya güce dayanmaya yazgılı olmadığı" ispat etmiştir (Arendt, 2012: 63; 288). Yani Amerikan Devrimi, Arendt'in gözünde "başlangıçta sözün olabileceğinin" örneğidir.

Egemenlik Doğurmayan bir Devrim Arayışı

Arendt'in Fransız ve Amerikan Devrimlerine ilişkin anlatisına birçok yönden itiraz edilebilir ki ilk ve en temel itiraz, kaçınılmaz olarak sosyal ve politik olan arasında gözetildiği keskin ayrımın doğurduğu problemi konu edinecektir. Arendt'in politikanın "özerkliği" (Wellmer, 2000: 225) veya "saflığı" (Wolin, 1983: 15) olarak adlandırılabilir olan yaklaşımı, bir yandan politik eylemin kendisi

dışında herhangi bir amaca/norma dayanmayan ‘değer’ini işaret ederken, öte yandan hem sosyal sorunu politik alana taşıyan yoksulların politik kapasitesine karşı fazlasıyla “kayıtsız” ve hem de model olarak sunduğu tarihsel olgularda kimi “çarpıtmalar”a başvuran bir tutumu (Wolin, 1983: 14, 7) beraberinde getirir. Tıpkı Antik Yunan demokrasisini düşünürken yurttaşlık dairesinin dışında bırakılanlarla ilgilenmemesi gibi, Amerikan Devrimi’ni de köleliği mesele etmeden ele alış ve Amerikan İç Savaşı esnasındaki ‘terör’ün sosyal sorunun taşıyıcılarından değil, karşı-devrimcilerden geldiğini görmezden gelişi; diğer taraftan Fransız Devrimi’nden esinlenerek kendi devrimlerini gerçekleştiren Haitili “Siyah Jakobenler” konusundaki sessizliği (King, 2010: 33-34, 43-44), yine, Arendt’in sosyal ve politik olan arasına ısrarla çektiği kati çizginin uzantısı olarak düşünölmeye müsaittir. Öyle ki Arendt’in devrimler arasında kurduğu karşıtlığı benimseyen yorumcular arasında da Amerikan Devrimi’ne dair anlatının ‘sosyal sorunu’ fazlasıyla paranteze aldığı uyarılarına (Nisbet, 1977: 66) rastlamak mümkündür. Arendt’in tarihsel olgulara yaklaşımındaki ‘seçmeciliği’ kendi kuramsal hattının tercihleriyle şekillenir -örneğin “mutluluk”, Arendt’in gözünde, yine politikanın ‘saflığını’ bozacak biçimde özel alandan transfer edilen bir kavram ve arayıştır; ‘hayvansılık’la, biyolojik zorunlulukla ilişkilidir; ve Arendt Amerikalı kurucular için de “mutluluğun” başat bir fikir oluşuyla ilgilenmez (Soni, 2010: 37, 33). Öte yandan, Arendt’in Fransız Devrimi’nin tüm dünyayı biçimlendiren etkisi ile devrimin “evrensel” iddiaları arasındaki bağı kurmayışının da altı çizilmelidir. Fransız Devrimi’nin “eşitlik, özgürlük, kardeşlik” sloganında özetlenen evrensel iddiası, Arendt için, politik bir kuruluştta somutlanamayacağından ancak ‘doğal’ -dolayısıyla yine zorunlu ihtiyaçların biyolojik eşitlemesine denk düşen- bir düzlemde aynılaştırma işlevi görecektir. Oysa bizzat kendisinin tespit ettiği üzere, Amerikan Devrimi’ni “yerel”, buna karşılık Fransız Devrimi’ni tüm dünyayı etkileyen bir büyük politik olay kılan niteliğin bu evrensel seslenişle yakından ilgili olduğu kuşkusuzdur.³ Fransız Devrimi’nin etkisi, *sans-culottes*’un, yurttaş sayılmayan kadınların, Haitili Kölelerin ve diğer ulusların “eşitlik, özgürlük, kardeşlik” şiarını benimseyip kendilerini politik özne olarak kurlmalarını ‘paranteze alarak’ anlaşılabilir değildir; ne var ki Arendt’in evrensel herhangi bir söylemde politik bir kapasite görmediği, dolayısıyla bu bağlamları hiç konu edinmediği de aşıkardır. Dolayısıyla Arendt’in anlatısındaki ‘bükme’ ve görmezden gelmelere ilişkin tüm bu tespit ve yorumları, Arendt’in asıl meselesini, yani egemenlik yaratmayan, aksine egemenlikten bilinçli bir biçimde uzak duran bir devrimci momentin imkanını işaret etme amacını açık edecek biçimde değerlendirmek gerekir. Başka türlü de söylemek mümkün: Arendt Fransız ve Amerikan Devrimleri karşılaştırmasına tarihsel olguları serimlemekten çok, politik ve teorik olarak egemenlik yaratmayan bir kuruluşun mümkün olduğunu işaret etmek için

başvurmakta; model olarak sunduğu Amerikan Devrimi'ne bir politik kuruluşun taşınması gereken nitelikleri atfederken politikanın saflığını bozacak unsurları görmezden gelerek anlattısını örmektedir. Bu anlamda mesele edildiği şey, yeni bir politik rejimin kuruluşunun, "egemenlik" nosyonunun imlediği unsurlardan ayrıştırılmasıdır (krş. Kalyvas, 2005; Demirkent, 2017: 60-62). Bu nokta akılda tutulduğunda Arendt'in metninin, egemenlik nosyonunu, hem kurucu eylem olarak devrimin hem de kurulu rejim olarak cumhuriyetin bir anlamda anti-tezi olarak işaret etme çabasıyla şekillendiği de tespit edilebilir. Öyleyse "egemenlik" nosyonunda Arendt'in ne gördüğünü anlamamız gerekir.

Egemenlik, kavramsallaştırıldığı ilk andan itibaren "mutlak" olma niteliğiyle tanımlanır. Bu mutlaklık yalnızca dünyevi siyasal iktidarın gücünü imlemez; tutarlı bir egemenlik kuramı egemeni kendi iradesi dışında bir normla sınırlandırılmaz olma anlamında da mutlak olarak tanımlamak durumundadır ki iktidar ve otoritenin 'birliği' buna denk düşer. Dahası, kendi kendisinin normu olarak egemenlik, aynı nedenle egemenlik-öncesini bir 'yokluk' veya 'doğa durumu' olarak da işaretler. Dolayısıyla egemenlik nosyonu, 'ex nihilo' bir anı, yani yokluktan var etme edimi olarak mutlak bir başlangıç noktasını varsayar ki bu, egemen gücü mutlaklıkla donatmaya da elveren şeydir. Diğer bir ifadeyle egemenlik nosyonu bir nevi mutlaklık sarmalı yaratır -mutlak bir başlangıçtan mutlak bir güç doğar. Ne var ki bu mutlak güç, bir kez var edildikten, yani doğa durumundan politik birliğe bir kez geçildikten sonra da varlığını sürdürür; dolayısıyla politik sahne, aslında, her an yeniden devreye girerek doğa durumuna dönüşe sebep olabilecek bu mutlak gücün üzerinde yükselir. Açık ki böylesi bir mutlak gücün bizzat varlığı, Arendt'in anladığı haliyle eylemi mümkün kılan politik sahneyi olanaksızlaştıracak bir asimetri demektir; 'eşitler arası' bir kamusal özgürlük deneyimi olarak eylem böylesi bir mutlak gücün yanı sıra var olamaz. Egemen gücün imlediği 'buyurma' veya komuta etme, "çoğul eşitler arasında" imkân bulan politik ilişkinin tartışmacı ve iknaya dayalı doğasının (Villa, 2009: 29) tam zıttıdır. Dahası, burada sorun yalnızca egemen gücü bünyesinde toplayan bir kişi veya mercii değildir; mutlaklık ilahi ve hatta 'matematiksel' bir 'hakikat'in de niteliği olabilir ki Arendt böyle bir iddiayı da politika olanağını ortadan kaldırmakla itham eder. Bu bağlamda denilebilir ki mutlaklığa yönelttiği eleştiri Arendt'in politikaya atfettiği niteliğin iki yüzünü de yansıtır: Mutlaklık bir yandan politikanın gereksindiği 'açıklığı' ve 'olumsallığı' ortadan kaldıran buyurgan niteliği nedeniyle (Honig, 1991: 99) ve öte yandan, mutlak bir gücün politik sahnenin kurallarını gözeten yasa ve kurumları her an geçersizleştirebilecek bir üst 'irade' olarak istikrarsızlık yaratma potansiyeli nedeniyle politikanın tam karşısında konumlanır (Kalyvas, 2005: 231-232; Demirkent, 2015: 94-95). Öyleyse egemenlik, iktidarı ve

otoriteyi 'bir' araya getiren mutlaklık iddiasıyla, Arendt için, hem tanım gereği politikanın karşıtıdır hem de devrimin politik sahneyi kurma ile korumayı, inşa etme ve sürekliliğini sağlamayı biraraya getiren tanımlayıcı doğasının tahribi anlamına gelir. Arendt'in arayışı, hem kuruluşu hem sürekliliği gözetmek, dolayısıyla, mutlak gücün aynı anda hem politik sahneyi kuran hem istikrarsızlık potansiyeli taşıyan niteliğinden, -yani mutlak başlangıç, öncesindeki mutlak yokluk ve bu yokluktan çıkışı sağlayacak mutlak bir güç varsayımları arasındaki zorunlu ilişkiden- kaçınmaktır. Zira tüm bu nitelikler egemenliğin şiddeti politik sahneye meşru ve daimi bir ihtimal olarak çağırın doğasını işaret eder: Egemen iradenin işaret ettiği 'bir'lik; siyasal birliğin içinde, eylemin tanımlayıcı niteliği olan insan çoğulluğunu ortadan kaldırırken, dışarıda, yani siyasal birliğin diğer birliklerle ilişkisinde ise mutlak bir karşıtlığın, dolayısıyla düşmanlığın zeminini yaratır (Arendt, 2012: 99). Bu, yalnızca kavramsal olarak değil tarihsel olarak da böyledir: "[Geçmiş on beşinci, on altıncı yüzyılın ötesine geçmeyen] Egemenlik, diğer şeylerin yanı sıra, uluslararası karakterdeki çatışmaların ancak savaşla karara bağlanabileceği, savaşın anlaşmazlıkların üstesinden gelmek için son çare olduğu anlamına gelir" (Arendt, 2009: 106). Öte yandan egemenliğin eşitlik düzlemini bozan 'üstünlüğü' bir tarafa, 'irade'nin kendisinin de "içsel bir yeti", yani politik-kamusal alana değil, özel alana ait bir kategori oluşu (Yılmaz, 2017: 34), Arendt için bir kez daha politik alanın bir başka alan tarafından istilası anlamına da gelecektir.⁴ Dolayısıyla birden çok anlamda politikanın hilafına işleyen egemenliğin, Hobbes'un kuramında olduğu gibi bir 'temsilci'de veya Rousseau'nun önerdiği gibi politik bünyenin bütününde cisimleşmesi bir fark yaratmaz; Arendt mutlak monarşi veya halk egemenliğini birbirinin alternatifi olarak değil, aynı politika-karşıtı iradenin birbirini takip eden iki biçimi olarak görür ve böylece iki egemenlik biçimi arasındaki tüm farkları da görmezden gelir (Demirkent, 2017: 60).⁵ Arendt'in çözümü, egemenliği hiç varsaymamak ve devrimi, egemenlik yaratmayan bir kurucu eylem olarak kavramsallaştırmaktır. Nihayet Amerikan Devrimi'nin istisnai karakterinin özeti de buradadır: "Belki de en büyük Amerikan buluşu", devrimin "egemenliği ortadan kaldırışı"dır (Arendt, 2012: 203-204).

Arendt'in Orijinalliği: Karşıtların Birliği

Arendt'in Amerikan Devrimi'ne atfettiği bu başarı -yani politik alanı yok edici niteliğiyle karakterize olan egemenlik mefhumundan sakınılması- iktidar ile otorite arasında gözetilen ayırmda ve federal ilkenin benimsenmesinde karşılık bulur ki bu iki ilkenin birlikteliği, Arendt'in 'mutlaklık'ta gördüğü çok boyutlu sorun karşısında işaret ettiği çözüme de denk düşer. İktidar ve otorite ayrışması, kökleri Roma Cumhuriyeti'nde senato ve halk arasındaki işbölümünde bulan bir gelenektir; merkezileşme yerine iktidarın yerel özyönetim organları tarafından

üstlenilmesi anlamında federal ilke ise, tüm devrimlerde 'kendiliğinden' ve yeniden keşfedilen bir pratiğe, yani konsey sistemine dayanır (Arendt, 2012: 243-246, 267-274, 318-351).

Arendt'in egemenliğe alternatif olarak ileri sürdüğü iktidar ve otorite ayrışmasındaki işbölümü, politik eylem kavramsallaştırmasına içkin olan ikili niteliği, yani eylemin, devrimle kurulan politik sahnenin sabit zeminini hem gereksinmesi ve hem de sürekli bir devinime karşılık gelmesini yansıtır niteliktedir: Otorite, politik sahnenin kuruluş yarasını garanti altına alan -ve tartışma dışı- bir buyruğa dayanırken, iktidar aynı sahnede çoğul eşitlerin 'birlikte eylem'ine karşılık gelir. Arendt için otoritenin taşıyıcısının politik aktörlere sınırları hatırlatan kurumsal bir aktör olması ve iktidarın da çoğul aktörler arasındaki uzama bırakılması, kökü Roma Cumhuriyeti'ne dayanan, ideal bir işbölümüdür: Herhangi bir iktidarı olmayan otorite, daima geçmişte kalan bir kuruluşa dayanır ve sürekliliğin garantörü olma işlevini ancak kuruluşu bugünde 'çoğaltarak' üstlenebilir. Diğer bir ifadeyle otorite bir kurum tarafından 'taşınır' -yani, herhangi bir mercii ile 'özdeşlik' kurulamaz. Dayanağını bulduğu "geçmişteki kuruluş" -yani kurucu iktidar edimi- ise bir sıfır noktası olarak düşünülmez; daima bir önceki kuruluşa referansla ilkesini kendisi dışında bulan ve böylece tek ve mutlak bir başlangıç olamayan bir momenttir. Dahası, otorite, zamansal olarak geçmiş ile bugün arasında bir köprü işlevi üstlendiğinden, şimdi'de kendinden menkul bir mutlaklıkla da mevcut değildir (krş. Arendt, 2004: 129-132, 167-168). Öte yandan Arendt'in özgün terminolojisinde iktidarın, tek ve merkezi bir 'temsilci' tarafından üstlenilemeyeceği de açıktır; iktidar şimdi-burada bulunan aktörlerin, "temsilci hükümlerliğine" teslim olmaksızın (Arendt, 2012: 318-319), birlikte eylemeleridir fakat bu ancak, otorite tarafından ilkesi koruma altına alınmış bir politik sahnenin kuralları ile çerçevesi çizilmiş bir eylem alanında gerçekleşebilir. Dolayısıyla Arendt'in bu bağlamda yapmaya çalıştığı bir nevi çifte önlem almaktır: Arendt, hem otorite ve iktidarı birbirlerinden ayırıştırarak mutlaklaşmanın önüne geçmek, hem de otorite ve iktidarın her birini kendinden menkul ve sınırsız olmayacak biçimde, mutlak bir güçten yoksun olarak tanımlayarak aralarında bir denge kurmak ister. Böylece özgürlüğün hayat bulacağı politik alanı 'bir-leşerek mutlaklaşan' bir egemenliğin tersine, deyim yerindeyse, 'bölünerek çoğalan' bir zamansal ve mekânsal uzam olarak işaret etmiş de olur.

Tüm bu vurgular, Arendt'in politik özgürlüğün ancak bir "cumhuriyet"te yaşayabileceği kabulünde özetlenebileceği gibi, cumhuriyeti de Rousseau'da aldığı "halk egemenliği" biçiminden farklı olarak, modern öncesi adlandırmayla "karma yönetim" olarak tanımlama konusundaki tercihini yansıtır. Arendt'in bu bağlamda kurduğu karşıtlık ve özdeşlikler dikkate değerdir: Cumhuriyet,

egemenliğin olduğu gibi, her biri bir tür egemenliği vücuda getiren tiranlığın (2012: 169), demokrasinin (2012: 302) ve ulus-devletin (2012: 328) de karşıtı olarak politik özgürlüğü var edebilecek yegâne biçimdir çünkü tüm diğerlerinin aksine kurumların ve yasaların otoritesi -yani politik sahne- yurttaşların iktidarına -yani politik eyleme- olanak tanır. Başka türlü de söylemek mümkün: Arendt'in çerçevesinde bir devrim, ancak bir cumhuriyet kurmayı başardığı ve cumhuriyeti de halk egemenliğinden ayırttığı ölçüde adını hak etmektedir; bu ise, Fransız Devrimi'nde Jakobenlerin yaptığı gibi "cumhuriyetten çok halka inanmak"la, yani halk iradesini yasa ve kurumların üzerinde görmekle gerçekleştirilebilir değildir. Arendt böylece, Fransız Devrimi'ni Rousseau'nun "halk egemenliği" kuramı ile özdeşleştirirken Amerikan Devrimi'ni, bu kez ruhunu Montesquieu'da bulduğunu ilan ederek karşısına yerleştirir ki modern siyasal düşünceyi kat eden bu anlatı, Arendt'in bu kez düşünürlerle olan 'seçmecî' diyalogunu örnekler: Montesquieu'nun ruhu Amerikan Devrimi'nde yücelirken liberal Locke'un etkisi silikleşir ve modern cumhuriyetçiliğin iki kurucu ismi, Machiavelli ve Rousseau, Fransız Devrimi'ne -farklı nedenlerle de olsa- fazlasıyla yakın olduklarından, cumhuriyetin değil mutlakçılığın hanesine yazılırlar.

Montesquieu'nun meziyeti, adıyla özdeşleştirilen "erkler ayrımı"nın ana fikrinde yatar: İktidarın mutlaklaşmasının önüne geçerek politik özgürlüğün sürekliliğini sağlamak, yasal sınırlar yoluyla değil, iktidarın bölünmesiyle mümkündür. Yani, "iktidar, yalnızca iktidarla durdurulabilir" fakat bu, iktidarın tekelleşerek gerçekte kendi varlığını da ortadan kaldırmasının -yani iktidarın iktidar olmaktan çıkıp şiddete dönüşmesinin- önüne geçilmesi anlamında böyledir. Diğer bir ifadeyle, Arendt'in Montesquieu'dan edindiği fikir, iktidarı iktidarla sınırlandırmanın, gerçekte iktidarın varlık koşulunu yarattığıdır. Öte yandan Montesquieu'nun çerçevesinde "yasa", bir 'buyruğu' değil, şeyler ve insanlar arasındaki "ilişkilenmeleri" ifade eder; dolayısıyla yasa, iktidarı kontrol altında tutmaya değil iktidarın hareket alanını sağlamaya ehildir (Arendt, 2012: 198-201). Arendt'in Amerikan Devrimi ile Montesquieu arasında kurduğu ilişki tartışmalı olsa da,⁶ kendi kavramsal çerçevesinin Montesquieu'da bulunduğu esin açıktır: İktidar, ancak mutlaklaşmadığı ve birlikte eyleme pratiğine denk düşünülüğünde şiddetten farklılaşır ve bu, hem politik sahneyi mümkün kılan kurumsal-yasal çerçeveyi gereksinir, hem de çoğul aktörlerin iktidardan pay almasını şart koşar. Bir başka deyişle, Montesquieu egemenliğin karşıtı olarak siyasal özgürlüğün modelini sunan düşünür olma meziyetini, erkler ayrımı kadar, yasa ve iktidarı özgün biçimde kavramsallaştırmasına da borçludur.⁷

Arendt'in bu anlatısında ilgi çekici olan, Montesquieu gibi, Fransız monarşisini mutlaklaştığı -despotikleştigi- ölçüde bir halk devrimine açık hale geleceği

konusunda uyaran ve politik özgürlüğü İngiliz monarşisiyle özdeşleştiren bir düşünürü, cumhuriyeti kuracak ideal bir devrimin kuramsal atası olarak işaret etmesinde değildir yalnızca. Arendt Montesquieu'nun erkler ayrımının, Platon'dan bu yana bilinen ve özellikle Polybios'un Roma Cumhuriyeti ile özdeşleştirerek literatüre kazandırdığı "karma yönetim" modelinde zaten varsayıldığını belirtirken, karma yönetimin ikili niteliğini, yani sınıfsal temsile dayandığını ve bu yolla iç çatışmayı önlemeyi amaçladığını göz ardı eder. Oysa hem Aristoteles'in ideal *politeia*'sında önerdiği, hem de cumhuriyeti bir karma yönetim olarak düşünen, dahası tıpkı Arendt gibi, kuruluşu ve sürekliliği politikanın iki momenti olarak kavramsallaştırılan Machiavelli'nin Roma'da gördüğü aynı şeydir: Uyuşmazlığı dengeleyerek rejime istikrar sağlayan, bu yolla da rejim değişikliklerinin önünü alan sınıfsal temsil.⁸ Dolayısıyla Arendt'in egemenliğin "mutlak" karakterinin karşısına erkler ayrımını koyuşunu siyasal düşünce açısından asıl ilgi çekici kılan, erkler ayrımına da esin veren "karma yönetim" teorisinin Antikiteden bu yana devrimleri -devrim kavramının modernliği hesap edilirse, "iç çatışma"yı- önlemenin ve istikrarı garantilemenin yolu olarak düşünölegelmiş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle Arendt, devrimi politikanın kurucu edimi olarak işaret ederken, aynı anda, düşünce tarihinde devrimi önleyerek istikrarlı rejimi mümkün kılmının en meşhur formülüne dayanmaktadır. Bir yandan "özgürlüğü koruyacak kurumların kuruluşu" olarak tanımladığı devrimi salt kuruluş momentıyla değil, kuruluşu korumayı da içerecek biçimde anlamlandırmakta, öte yandan devrimi anti-teziyle, yani karma yönetimin dengeci istikrarıyla, deyim yerindeyse, ehlileştirmektedir. Kuşkusuz bu, Arendt'in politikayı iki momentin biraradalığı ile, yani kurma ve koruma birlikteliği olarak kavramsallaştırıyor oluşunun bir uzantısıdır.

Öte yandan politikaya yaklaşımı aynı ikili momenti yansıtan Machiavelli'nin neden Arendt'in referansı olmadığı açıktır; karma yönetim olarak cumhuriyetin modern savunucusu Machiavelli siyasal birliğin sürekliliğini cumhuriyette görür ve fakat kurucu iktidarı tek kişide cisimleşebilir addeder. Dahası, her ne kadar "devrim ruhunun öncüsü" olsa da politika anlayışını şiddetin doğallığı üzerine kurması (Arendt, 2012: 46), onu Arendt'in cumhuriyet kurgusu için bir dayanak olmaktan çıkarır. Fakat bir bu kadar önemli neden olarak, Arendt'in daima politikadan dışladığı "sosyal sorun"un, Machiavelli için politikanın tanımlayıcı unsuru olan 'uzlaşmazlığa' denk düştüğü tespit edilebilir. Öte yandan bu nokta, Arendt'in kuramsal referansları arasında ilgi çekici bir başka 'eksikliği' -tam da mülkiyet eşitsizliklerinin yarattığı "sosyal sorunu" politika-öncesi addederek Arendt'in varsayımlarıyla çok temel bir benzerlik taşıyan- John Locke'un eksikliğini çarpıcı hale getirir. Dahası Locke, -sınıflar değil- bireyler arası bir sözleşme kurgusuna, -egemenliğin mutlaklığını değil- farklı erklerden oluşan

sınırlı bir siyasal iktidarı meşrulaştırmak üzere başvurur; tariflediği doğa durumu kuralsız bir sürekli şiddete değil, tıpkı Arendt'in tercih ettiği üzere, 'uygar insanlar' arası bir tür toplumsallığa denk düşer.⁹ Arendt, Locke'un Amerikan devrimcilerini etkilemiş olduğunu anmakla birlikte, esas vurguyu bizzat Locke'un koloni deneyiminden esinlenmiş olmasına yapar; bununla birlikte, Locke'un sözleşme kurgusunu "karşılıklı söz verme" ile değil, "haklın yöneticiye rıza verdiği" ve böylece kendi iktidarından vazgeçtiği bir model olmakla eleştirir (Arendt, 2012: 226-227). Arendt'in Amerikan devrimcileri üzerinde Montesquieu'nun etkisini abartırken, "Amerika'nın filozofu" olarak anılan John Locke'un etkisini bilinçli olarak marjinalize ettiğini öne süren Smith'in (2015) altını çizdiği üzere, Arendt'in buradaki kaygısının da Amerikan Devrimi'ni Locke'un liberalizmine alternatif olarak cumhuriyetçi geleneğe yerleştirmek olduğunu söylemek mümkündür. Açık ki Arendt'in iktidardan pay almakla tanımladığı özgürlüğün, Locke'un sıklıkla kurucusu addedildiği liberalizmin piyasa aktörü bireyinin "tüketici tercihleri"yle veya kamusal ve politik alandan geri çekilmekle (Villa, 2009: 30) özdeşleştirilen özgürlük anlayışıyla temelden uyumsuzdur. Öyle ki Arendt'in argümanı, Amerikan Devrimi'nin Locke'un kuramsal çizgisine yakınlaştığı ölçüde başarısızlığa da uğradığı biçiminde yorumlanmaya dahi müsaittir. Arendt, Amerikan Devrimi'nin büyük başarısını otorite ve iktidarı ayırıştırarak egemenlikten geri durmasında tespit ederken, başarısızlığını da diğer temel ilkenin, yani iktidarın yerel-çoğul konseylerde pratik edilmesi hedefinin gerçekleşmemesinde görür ki bu iki ilkenin birlikteliği süreklilik göstermediği sürece devrimci kuruluşun amaçladığı politik özgürlüğün korunması da olanaksızdır. Amerikan Devrimi, modern politikanın can alıcı meselelerinden birini, "temsiliyet sorununu" çözememiş, kimi kurucular tarafından öngörülenin aksine halkın iktidarı deneyimleyebileceği konseyleri kalıcılaştıramamış ve iktidarı temsilcilere özgüleyerek "temsilci hükümlerliliği"na dönüşmüştür (Arendt, 2012: 312-318). Bu sonucun da bir nedeni olarak Amerikalılar "devrimci ruhu" hızla kaybetmiş, özgürlük "korkunç bir yalan" sonucu kamusal-politik bir mefhum olarak anlamını yitirerek "serbest girişim" ve bireysel refahla özdeşleştirilmiştir. Arendt, bunu Amerikalıların "kendi devrimlerini unuttukları" biçiminde yorumlar ki bunda, "kuramsal düşünme isteksizliği" kadar "devrim korkusu" da rol oynamıştır (Arendt, 2012: 290-297). Ne var ki bu tespitler de Arendt'in bir başka kuramsal muhatabıyla ilişkisine dair yeni sorular doğurur: Egemenliği yalnız mutlak olmakla değil, "temsil edilemezlik"le de tanımlayan Rousseau, halk egemenliği kavramıyla konsey sisteminin kalıcılaşmasından farklı bir şey mi anlatmaktadır? Şöyle de sorulabilir: *Eşit ve özgürlerin cumhuriyeti*, Arendt'ten çok önce Rousseau'nun politik önerisi değil midir?

Rousseau ile Arendt arasında, politikayı zorunlulukla değil olumsuzlukla bir tutmak, yurttaşı 'yapıntı' bir kişilik olarak bireyin üzerine çıkarmak ve katılımı özgürlüğün vazgeçilmez şartı addetmek gibi (Canovan, 1983: 287-288) cumhuriyet savunusunun beraberinde getirdiği kimi benzerlikler sıralanabilir olsa da, asıl çarpıcı olan iki düşünürün politikayı insani varoluşun yeniden tanımlayıcı unsuru kılmaktaki ve politik özgürlüğü merkezileştirmekteki ortaklığıdır. Bununla birlikte Arendt'in bu ortaklaşmayı paylaşmadığı, Rousseau'yu halk egemenliğinin teorisyeni olarak mutlakçı bir bakışın savunucusu addettiği, dahası doğallık yüceltmesi ve merhamet vurgusuyla Fransız Devrimi'ni politik özgürlük yolundan saptıran dönemecin kuramsal sorumlusu olarak işaret ettiği açıktır. Rousseau için çizdiği çerçevede "egemenliğin temsil edilemezliği" vurgusunun taşıdığı katılımcılık ısrarına, aksinin daima politik anlamda tabiyet ve kölelik anlamına geleceği fikrine hiç yer yoktur; "genel irade"nin, siyasal bedenin "eşit" bileşenleri olarak yurttaşların "özgür" olmalarını, yani salt kendi bütüncül iradelerine uymalarını garanti etme amacıyla formüle edildiği de es geçilir. Arendt'in bir kez daha 'seçmeci' bir yaklaşım sergilediği düşünülebilir; ne var ki Rousseau'nun kuramı, Arendt'in egemenlik eleştirisinin tüm unsurlarını öylesine cisimleştirir ki bu karşıtlığa kıyasla ortaklaşmanın tali kaldığını kabul etmek daha makuldür. Arendt'in Rousseau'da gördüğü, "genel irade"nin tüm yurttaşları "tek bir birey"mişçesine hayal ederek çoğulluğu ortadan kaldıran (Arendt, 2012: 99, 208; Canovan, 1983) ve egemen 'irade'nin yasa veya kurum 'tanımayan' dayatmacı üstünlüğünün savunusudur. Volk'un dikkati çektiği üzere, Arendt'in "kurma ve koruma" ikiliğini biraraya getiren politika kavramsallaştırması, Rousseau'cu genel iradede 'koruma'yı tehdit eden potansiyeli görür ve yüzünü, Montesquieu'nun insanlar-arası ilişkisellik olarak yorumladığı yasa kavramına çevirir. Böylece "hukuk ve politika arasında hiyerarşik olmayan bir ilişki"yi düşünme çabası (Volk, 2010: 773-776), Arendt'in 'başarılı' bir devrimden umduğu 'döngüyü' de özetler: Politik sahneyi kuran eylem, 'oyunun kurallarını' yani yasaları, anayasayı ve kuralları gözetken kurumları inşa etmeli; bununla birlikte tüm bu kurallar, bir kez kurulmuş sahnede eylemi olanaksızlaştırmayacak ve politik özgürlüğü garanti edecek biçimde, çoğul iktidarlara hareket sahası sunmalıdır.

Tüm bu tespitlere Arendt'in politikanın sosyal olandan bağımsızlığı konusundaki ısrarını da eklemek gerekir; zira Rousseau'nun 'genel iradesi'nin tek karakteri mutlaklık, tek koşulu da 'çoğul' çıkar gruplaşmalarının önlenmesi değildir. Rousseau aynı zamanda, genel iradenin doğabilmesi için "hiçbir yurttaşın bir diğerini satın alabilecek kadar zengin ve hiçbir yurttaşın kendisini satmaya zorlanacak kadar yoksul olmaması" koşulunu, yani *politik özgürlüğün varolabilmesi için sosyal sorunun çözülmüş olması gereğini* dile getiren,

dolayısıyla sınıfsal eşitsizliğin politik eşitliği olanaksızlaştıracağını da ilan eden kişidir (Rousseau, 2004: 59).

Sonuç

Arendt'in devrime ilgisi doğrudan politikayı kavrayış biçiminden kaynaklanır ve karşılığında, devrim anlayışı da politikayı kavrayışındaki temel gerilimleri kaçınılmaz biçimde yansıtır. Başka türlü de söylemek mümkün: Politika kavramsallaştırmasının iki temel eksenini -yani "kurma ve koruma" momentlerinin biraradalığı ile özel veya sosyal alanlardan özerkliği- Arendt'in devrime ilişkin geliştirdiği pozisyonu da aynı anda hem özgün hem kırılğan kılar; devrim, kurduğu yeni politik rejimi yeni bir devrime karşı önlemler alacak biçimde inşa etmek zorundadır ve dahası, devrim kendisini 'sosyal sorun'un bulaştırılmadığı 'saf' bir alanla sınırlamalıdır. Kuşkusuz Arendt, devrim kavramını politik teoride eşine az rastlanır biçimde sahiplenir ve insanın 'yenilik' yaratma kapasitesiyle özdeşleştirerek olumlar; ne var ki bizzat politika kavramsallaştırmasının devrimin yeniyi yaratma kapasitesini törpüleyen niteliği çarpıcıdır. Zira Arendt, 'egemenlik' yaratmayan bir kurucu eylem olarak devrimi düşünme çabası gereğince, mutlak bir başlangıç varsayımından kaçınmak durumundadır ve bu, kuruluşu daima daha eski bir kuruluşla referansla anlamlandırarak 'yeniliğini' görelileştirmeyi beraberinde getirir. Benzer biçimde, politikanın 'saf'lığı konusunda o kadar katidir ki yalnızca 'sosyal sorun'u dışarıda bırakarak devrimci eylemin 'konusunu' değil, aktörlerini, katılımcılarını da sınırlandırır; zorunluluklarından 'özgürleşmemiş' kimselerin 'özgürlük' yaratamayacağını düşünür. Arendt devrimin evrensel iddiaları konusunda da aynı kati tutuma sahiptir; 'kuruluş'a bağlanmayan, yani bir politik sahne inşa edemeyecek olan her evrensel kabul ve iddia, ya bir mutlaklık inşasına ya da biyolojik doğada somutlanmaya varacaktır. Dolayısıyla Arendt her ne kadar devrimi, yeniyi kurma, başlangıç yapma kapasitesi ve özgürlüğü var etme ile tanımlasa da, aynı anda her bir başlığı görelileştirmektedir de; zira, Machiavelli'den Lenin'e tüm devrimcilerin 'tutkusu' olarak işaret ettiği "tümüyle yeni bir düzen kurmak" (Arendt, 2004: 192-193), politik özgürlüğü değil egemenliğin mutlaklığını yaratacaktır.

Arendt'in devrim anlayışının, kurucu eylem ile "şiddet" arasında doğal olduğu varsayılan bağı talileştirme çabası kadar, mutlaklık eleştirisi ve acıma, merhamet gibi duyguların politik alanda yaratacağı 'ahlakçılık' eleştirisi de son derece öğretici ve özgün katkılardır. Kuramını, "kamusal iktidardan pay alma"daki ısrar, liberalizm eleştirisi, devrim savunusu gibi radikal temalar etrafında örmesi de düşünürü ayırksılaştırmaktadır. Bununla birlikte, tüm bu temalar Arendt'in özgün terminolojisiyle içerik kazanmaktadır. Politik varoluşu insan yaşamı için

merkezi ve politik özgürlüğü hayati önemde gören düşünür, aynı anda politik katılımı 'sahne' almak gibi düşünmekte, Canovan'ın tespit ettiği üzere, politikayı estetize de etmektedir. Öyle ki sınıfsal uzlaşmazlığı politik bulmayan aktörlerin politik sahnede kendi tekil varoluşlarının estetik rekabeti dışında neyi mesele edinecekleri ve dolayısıyla, sahneyi 'bulandıracak' unsurlardan arındırılmış fazlasıyla saf bir politika anlayışının Arendt'in şikayet ettiği 'devrimci ruhun kayboluşu'nun önüne nasıl geçeceği belirsizdir. Öte yandan, aynı şikayet sosyal-iktisadi alanın politik-kamusal alanı istilasına yöneldiğinde Arendt'in kuramı paradoksal bir boyut da kazanır: Piyasa motiflerine yenik düşen Amerikan Devrimi veya kapitalizmin talileştirdiği yurttaş *persona'sı*, Arendt'in kuramının çerçevesinde kaldığı ölçüde, bizzat kapitalizm tarafından ortadan kaldırılan politik özerkliği savunmak ve fakat aynı özerklik gereğince piyasa hükümlerine müdahale edememek gibi bir açmazla karşı karşıyadır.

Sonnotlar

¹ Dana Villa, Arendt'in politik teori alanındaki önemli konumunu, her şeyden önce, politik alanın ne olduğu sorusunu 'kışkırtıcı' bir ısrarla öne sürmesine, politika üzerine tutkulu bir derinlik ve yaratıcılıkla düşünmüş olmasına dayandırır (Villa, 2009: 22). Bu entelektüel tutkuya, yanıtın içeriğindeki radikalliği, yani politikayı insani varoluşta yeniden başlatma çabasını da eklemek gerekir. Arendt'in politikaya yaklaşımını bu kurucu rolü ve dünyayı olumlayan yönünü merkeze alarak değerlendiren önemli çalışmalar için özellikle bkz. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: Dünya Aşkısıyla* ve Fatmagül Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*.

² Copernicus'un 1543 tarihli eserinin adında olduğu gibi (*De revolutionibus orbium coelestium* -Göksel Kürelerin Dönüşleri Üzerine) Türkçe'deki "devrim" in Batı dillerinde karşılığı olan "revolution", astronomi kökenli bir sözcüktür ve bir 'devir' hareketini anlatır fakat bu, açık ki, doğal, şaşmaz, kaçınılmaz, insanın etkileyemeyeceği ama hesaplayıp öngörebileceği bir döngüdür. Öte yandan her ne kadar sözcüğün kendisi kullanılsa da ifade ettiği 'devir daim', siyasal rejimlerin dönüşümünü anlamlandırmak için Platon'dan başlamak üzere modern öncesi siyaset felsefesinde zaten başvurulan bir modeldir. Sözcüğün politik terminolojide kullanımına 14. yüzyıl İtalyan kent devletlerinde rastlansa da *revoluzione*'nin -tıpkı Polybios'un *anakyklosis* kavramında varsayıldığı gibi- "kaderin döndürdüğü bir çark"ın insan gücünü aşan dönüştürücü gücünü ifade ettiği; 17. yüzyıl İngilteresi'nde "Şanlı Devrim" in ise sözcüğe bir sapmayı onararak siyasal rejimi "restore etmek", orijinal duruma "geri dönmek" anlamında başvurduğu kabul edilir (Hatto, 1949; Zagorin, 1973). Dolayısıyla devrimin, insanın "yeni" bir politik rejim "yaratma" arzusuyla tarihsel akışa "bilinçli" bir yön verme eyleminin adı oluşu, 18. yüzyıl ile, yani Amerikan ve Fransız Devrimleri ile. 18. yüzyıl bu anlamda tesadüfi değildir zira "yenilik" fikrinin kendisi de görece yenidir: "Eski"nin otoritesi karşısında "yeni"nin değer kazanışı, "tehlikeli, kuşku ve korku verici" niteliklerinden sıyrılıp olumlu

bir anlam ediniş-i -kökeni 17. yüzyılda “sürekli yeni bir şey keşfetme” arzusunun ortaya çıkışında yatmakla birlikte- 18. yüzyıl ile tarihlendirilir: Galileo’nun teleskop sayesinde Copernicus’un tezlerini doğrulayan gözlemleri, “hakikatin” artık eskilerin yazdıklarında değil, şimdiki zamanda yapılan gözlemlerde yattığını göstermiştir (Yılmaz, 2010: 120, 138-140). Öte yandan, “yönetici elitin yetenekleri” sayesinde daima önlenebilir olduğu tezine karşı, devrimlerin tarihsel gelişimin belirli momentlerinde engellenemez, kaçınılmaz olduğu tezi, 20. yüzyıl devrimcilerinin dilinde sözcüğün astronomi kökenli anlamının canlılığını koruduğu yorumlarına yol açar (Kramnick, 1972: 52). Arendt’in Fransız Devriminde gördüğü de budur: Doğa yasalarının bir uzantısı gibi algılanan “tarihin yasaları”, devrimin, bir insan edimi olmaktan çok “doğal” bir fenomen gibi algılanmasına da neden olacak, Fransız Devrimi’nin teorik karşılığı Hegel’in tarih felsefesinde karşılık bulacaktır (Arendt, 2012: 69). Bu “tarih” anlayışı, Arendt’e göre, Marx aracılığıyla Fransız Devrimi’nden Ekim Devrimi’ne uzanan bir mirastır.

³ Ağaoğulları, Amerikan Devrimi’nin bildireleriyle Fransız Devrimi’nin 1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisini karşılaştırırken, ikincisinin “bütün insanlığa seslenen evrensel bir yapıt” olmakla farklılaştığına dikkati çeker; buna karşılık Amerikan bildireleri “belli hakları siyasal otoritelere karşı güvence altına almayı” amaçlayan *liberal* bir bakışla şekillenmiştir (Ağaoğulları, 2011: 608).

⁴ Arendt’in düşüncesindeki çok katmanlılığı görmek açısından bu vurgu önemlidir: Yılmaz, Arendt’in egemenlikte bulunduğu anti-politik karakterin ‘hükümler özne’deki karşılığını, “mutlaklık, irade, araçsallaştırma ve yönetme” temaları üzerinden değerlendiriyor (Yılmaz, 2017: 33-36).

⁵ Bu tutumun eleştirisi için bkz. Demirkent (2005 ve 2017). Demirkent, “kurucu iktidar”dan halk egemenliği eksiltildiğinde, ‘geriye neyin kalacağı’ sorusunu da yöneltiyor.

⁶ Arendt’in bu bağlamdaki “seçmeciliğini”, Smith (2015: 568-569), Montesquieu’yu esin verici bulunduğu kadar yanıltıcı da gören ve “şüpheyile” karşılayan Jefferson’ı işaret ederek örnekliyor.

⁷ Alternatif bir Montesquieu okuması için bkz. Althusser, 1987. Althusser, “yasa”yı şeyler arasındaki zorunlu ilişkiler olarak tanımlamasından hareketle Montesquieu’yu, siyaseti ve tarihi “bilimin keşfedebileceği bir zorunluluk içeren” alanlar olarak gören, bu yönüyle de Marx’ı önceleyen bir düşünür olarak konumlandırır. Bununla birlikte, Montesquieu’nun “yeni fikirlerle eski davayı savunmak” gibi çelişik bir pozisyonu vardır çünkü politik gündemi, mutlakiyetçe rejim karşısında soyluların varlığını koruma çabasıyla şekillenir. Bu anlamda, politik özgürlük, Montesquieu’nun çerçevesinde, Arendt’in anladığı gibi yurttaşların iktidardan pay aldığı bir cumhuriyetin değil, aksine bir halk devrimini önleme amacıyla mutlakiyeti soyluların iktidarıyla dengelemenin adıdır (Althusser, 1987: 6-9, 28, 35, 66-67).

⁸ Aristoteles için ideal bir rejimin karma niteliği, bir rejimin karşıt ilkesiyle dengelenmesi olarak formüle edilir; demokrasi, *demos*'un yasadışı yönetimidir, öyleyse yasalı bir demokrasi ideal karmadır. Aynı formülün bir diğer karşılığı, mülk sahiplerinin iktidarı anlamında oligarşinin ve mülksüz *demos*'un yönetimi anlamında demokrasinin 'aşırılıklarının' törpülenerek karma bir biçimin oluşturulmasıdır. *Polis*'in temel bölünmesi mülk sahipleri ve mülksüzler arasında olduğundan, "doğru orta" orta sınıfın ağırlığıyla tanımlanacaktır. Her durumda Aristoteles karma yönetimi, rejimi 'stasis' yani iç çatışmadan ve yönetimin devrilmesinden korumanın, istikrarı sağlamanın yolu olarak görmektedir (bkz. Aristoteles, *Politika*, IV ve V. kitaplar). Machiavelli için de toplumun temel çatışması olan mülk sahibi soylular ile halk arasındaki uyumsuzluk, bu sınıfların politik alanda kendi temsilcilerine sahip oldukları Roma Cumhuriyeti'nde hem özgürlüğü ve hem de dışı yayılmayı sağlamış, Roma'nın "ihtişamını" mümkün kılmıştır (Machiavelli, 2009: 33-38). Althusser'in yorumu izlenirse, Arendt'in referans aldığı Montesquieu'da da sınıfsal temsil, erkler ayırımının asıl karakteridir.

⁹ Bkz. Locke, *Second Treatise of Government*, özellikle 5-9. bölümler.

Kaynakça

Ağaoğulları M A (2011). Fransız Devrimi: Halk Sahneye Çıkıyor. İçinde: M A Ağaoğulları (der.), *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 597-632.

Althusser L (1987). Montesquieu: Siyaset ve Tarih. İçinde: Althusser, *Politika ve Tarih*. Çev. A Şenel, Ö Sezgin, Ankara: V Yayınları, 3-85.

Arendt H (1997). *Şiddet Üzerine*. Çev. B Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt H (2004). Otorite Nedir? İçinde: H Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev. B S Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 127-193.

Arendt H (2006). *İnsanlık Durumu*. Çev. B S Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt H (2009). Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler (Adelbert Reif ile Söyleşi). Çev. D Sezer, Ü D Başkır, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, 4, 87-109.

Arendt H (2012). *Devrim Üzerine*. Çev. O E Kara, İstanbul: İletişim Yayınları.

Benhabib S (1995). Book Review: Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought by Margaret Canovan; Arendt, Camus, and Modern Rebellion by Jeffrey C. Isaac. *The Journal of Modern History*, 67 (3), 687-691.

Berktaş F (2016). *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*. İstanbul: Metis.

Türk D (2018). Arendt, Devrim, Egemenlik: "Başlangıçta Söz Vardı". *Mülkiye Dergisi*, 42 (2), 183-207.

Canovan M (1983). Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics. *The Journal of Politics*, 45 (2), 286-302.

Canovan M (1985). Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm. *History of Political Thought*, 6 (3), 617-642.

Cocks J (1997). On Commonality, Nationalism and Violence: Hannah Arendt, Rosa Luxemburg and Frantz Fanon. *Women in German Yearbook*, 12, 39-51.

Demirkent D (2015). Anayasal Kuruluş Konusunda Kapanmayacak Tartışma: Hannah Arendt ve Carl Schmitt'te Kurucu İktidar Sorunu. *Mülkiye Dergisi*, 39(3), 87-120.

Demirkent D (2017). *Bir Devlet İki Cumhuriyet*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Disch L (2011). How Could Hannah Arendt Glorify the American Revolution and Revile the French? *European Journal of Political Theory*, 10 (3), 350-371.

Grenier E (2017). Why the world is turning to Hannah Arendt to explain Trump. <http://www.dw.com/en/why-the-world-is-turning-to-hannah-arendt-to-explain-trump/a-37371699> (02.02.2017) (Erişim: 7 Nisan 2018)

Hatto A (1949). Revolution: An Enquiry into the Usefulness of an Historical Term. *Mind*, 58 (232), 495-517.

Hobsbawm E J (1965). On Revolution by Hannah Arendt. *History and Theory*, 4 (2), 252-258.

Honig B (1991). Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic. *The American Political Science Review*, 85 (1), 97-113.

Kalyvas A (2005). Sovereignty, Democracy and the Constituent Power. *Constellations*, 12 (2), 223-244.

King R H (2010). Hannah Arendt and the Concept of Revolution in the 1960s. *New Formations: Hannah Arendt 'After Modernity'*, no 71, 30-45.

Kraminick I (1972). Reflections on Revolution: Definition and Explanation in Recent Scholarship. *History and Theory*, 11 (1), 26-63.

Machiavelli N (2009). *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*. Çev. A Tolga, İstanbul: Say Yayınları.

Nisbet R (1977). Hannah Arendt and the American Revolution. *Social Research*, 44 (1), 63-79.

Rousseau J J (2004). *The Social Contract*. Londra: Penguin Books.

Smith B (2015). *On Revolution: Arendt, Locke and Republican Revisionism. History of Political Thought*, XXXVI (3), 560-579.

Soni V (2010). A Classical Politics Without Happiness? Hannah Arendt and the American Revolution. *Cultural Critique*, 74, 32-47.

Tenz C & Berkowitz (2017). What philosopher Hannah Arendt would say about Donald Trump. <http://www.dw.com/en/what-philosopher-hannah-arendt-would-say-about-donald-trump/a-36766400> (16.08.2017) (erişim: 7 Nisan 2018).

Villa D (2009). Hannah Arendt, 1906-1975. *The Review of Politics*, 71, 20-36.

Volk C (2010). From *Nomos* to *Lex*: Hannah Arendt on Law, Politics and Order. *Leiden Journal of International Law*, 23, 759-779.

Wellmer A (2000). Arendt on Revolution. İçinde: D Villa (der.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, New York: Cambridge University Press, 220-241.

Wolin S (1983). Hannah Arendt: Democracy and the Political. *Salmagundi*, 60, 3-19.

Yılmaz L (2010). *Modern Zamanın Tarihi: Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi*. ev. M E zcan, İstanbul: Metis Yayınları.

Yılmaz S (2017). Kaybolan Anlamı Ararken: Arendt'in Düşüncesinde Öznellik. *Mülkiye Dergisi* 41 (4), 29-53.

Young-Bruehl E (2012). *Hannah Arendt: Dünya Aşkıyla*. ev. A Selman, İstanbul: İletişim Yayınları.

Zagorin P (1973). Theories of Revolution in Contemporary Historiography. *Political Science Quarterly*, 88 (1), 23-52.

