

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 2 / Aralık 2023

ISSN: 2147-1622

Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik Kavramlarını Yeniden Düşünmek

Rahmi Yurttakalan

Hacettepe Üniversitesi
rahmi.yurttakalan@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4988-4068

Öz

Bu çalışmanın temel hedefi modern devlet anlayışının özgürlük ve eşitliği nasıl ortadan kaldırdığını Arendt felsefesinin temel kavramları üzerinden tartışmaktır. Arendt felsefesinin temel kavramları ile modern devlet anlayışını birlikte incelerken karşımıza Fransız İhtilali'nin Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik üçlemesi çıkmaktadır. Bu üçlemenin bugünün politikasına dair neler söylediği bu çalışmada ana hatlarıyla tartışılmıştır. Bu iki kavram setinin birlikte incelenebilmesi amacıyla öncelikle ilk bölümde Arendt felsefesinin temel kavramları açıklanmıştır. İkinci bölümde ise bu iki düşünce bir araya getirildiğinde kardeşlik kavramının günümüz politikasına dair nasıl bir görüntü çizdiği ortaya konulmuştur. Üçüncü bölümde ise bizim tüm bu fikirlerden yola çıkarak nasıl bir öneri sunabileceğimiz Aşk kavramı üzerinden sunulmuştur. Sonuç olarak Arendt felsefesinin günümüz politikası üzerine düşünürken ne denli kullanışlı olduğu, bu felsefenin pratiğe açılan yönünde kendi önerilerimizin de nasıl gerçekleşebileceği tartışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik, Aşk

Posseible: Felsefe Dergisi, 2023, 12(2), 166-179.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10438810>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 01.05.2023

Kabul Edildiği Tarih: 10.12.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.12.2023

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 2 / December 2023

ISSN: 2147-1622

Reconsidering the Concepts of Liberty, Equality and Fraternity

Rahmi Yurttakalan

Hacettepe University
rahmi.yurttakalan@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4988-4068

Abstract

The main goal of this study is to discuss, by making use of the basic concepts of Arendt's philosophy, how the conception of the modern state eliminates freedom and equality. As we examine the basic concepts of Arendt's philosophy in light of the conception of the modern state, we encounter the Freedom, Equality, Fraternity trilogy of the French Revolution. This study discusses in detail what this trilogy says about contemporary politics. In order to examine these two sets of concepts together, the basic concepts of Arendt's philosophy are explained in the first section. In the second section, when these two ideas are brought together, it is shown how the concept of brotherhood shapes contemporary politics. The third section not only brings together the insights gained from the two previous sections but also reconsiders these insights from the vantage point of the concept of Love. In conclusion, the paper both evaluates the usefulness of Arendt's philosophy when considering issues in contemporary politics and raises the question of how our own suggestions can be realized in terms of steering philosophy toward praxis.

Keywords: Freedom, Equality, Fraternity, Love

Posseible: Journal of Philosophy, 2023, 12(2), 166-179.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10438810>

Category: Research Article / Date Submitted: 01.05.2023
Date Accepted: 10.12.2023 / Date Published: 25.12.2023

Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik Kavramlarını Yeniden Düşünmek

Rahmi Yurttakalan

Giriş

20. Yüzyılın önemli düşünürlerinden Walter Benjamin, günümüz dünyasında zamanın mekanikleştirildiğini ileri sürmektedir. Benjamin'e göre zamanın mekanikleştirilmiş olmasından kasıt, geçmiş, şimdi ve gelecek kavramlarının birbirinden ayrı ve kopuk olarak ele alınmasıdır. Bu şekilde bölünmüş ve birbiriyle bağlantısız olan zaman algısını doğuran bir tarih anlayışı ancak bir yanlısı alanı yaratabilir. Çünkü Benjamin'e göre geçmiş tek başına ele alındığında sadece galiplerin geçmiştir. Böylesi bir geçmiş ise sadece galiplerin iktidarını sağlamlaştıracak bir temel hazırlayabilir. Oysa Benjamin, bu şekildeki bir mekanik zaman yerine; geçmiş, şimdi ve geleceği kapsayan mesiyenik zamanı yani *şimdinin zamanı*'nı (*Jetztzeit*) ortaya koymakta ve hakikati bize gösterebilecek parıltının bu zaman içerisinde olduğunu dile getirmektedir.¹ Buradan hareketle bizim de Arendt'e atfedebileceğimiz ilk şey, onun bir "şimdi" filozofu olduğudur. Ancak söz konusu şimdi, tam da Benjamin'in işaret ettiği *şimdinin zamanı*'na gönderme yapacak tarzdaki bir şimdidir. Çünkü Arendt'in de *İnsanlık Durumu* adlı eserinde dile getirdiği üzere, kendisi bu noktada bir çözüm önerisi sunmak yerine yalnızca insanlık durumunu yeniden düşünmeyi vaat etmiştir (Arendt 2016: 33). Arendt, insanlık durumunu yeniden düşünürken, bütün bir insanlık tarihini kat eden bazı kurucu kavramları önce ait olduğu tarihsel gerçeklik üzerinden bir değerlendirmeye alıp, ardından da bu kavramların nasıl bir dönüşüm geçirerek bugüne geldiğine işaret etmektedir. Emek, iş ve eylem olan bu söz konusu kavramlar, Arendt tarafından yeniden tartışılıp, tasnif edilerek bugün için geleceğin sınırında bir yeri inşa etmek üzere kullanılır. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında daha

1 Benjamin tarih anlayışını daha detaylı olarak incelemek için bkz. Benjamin 2016: 37-49.

detaylı açıklanacak olsa da hemen en başta düşüncemizi daha açık kılmak amacıyla bizim yapmamız gereken ayırım, emek ve işin geçmiş ve şimdide olduğu, eylemin ise geleceğe yönelik olduğudur. Dolayısıyla Arendt'in kurguladığı yapı, bütünlüklü olarak geniş bir şimdi zamanını tekrar düşünmek üzerine kuruludur.

Bu şekilde kurgulanmış bir felsefi yapı ise bugünün siyaset felsefesinin bazı açmazlarını yeniden tartışabilmenin imkanını bize sunacaktır. Çünkü bu felsefenin emek, iş ve eylem kavramları üzerinden açtığı düşünme biçimi, bugün hala karşımızda güncel olarak duran özgürlük ve eşitlik kavramlarıyla ilgili pratikteki sorunları kamusal alan ve özel alan ayırımı çerçevesinde düşünebilmemize olanak vermektedir. Bu olanağın en önemli yanı güncel politik tarafların ve aygıtların (konum ayırt etmeksizin) bir propaganda malzemesi olarak kullandığı kardeşlik kavramının aslında Arendt'in, zorunluluğun ve eşitsizliğin konumu olarak gösterdiği özel alana ait olduğunu bize tekrar hatırlatmasıdır. Ancak bu noktada sorulması gereken soru, böylesi bir olanağın bize nasıl bir kapı açacağıdır. Fransız İhtilali'nden itibaren, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleri demokrasinin en önemli sacayakları olarak kabul edilmektedir.^{2 3} O halde söz konusu kavramları günümüz modern devlet anlayışının oluşmasını sağladığını söyleyebiliriz. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi Arendt felsefesinde özgürlük ve eşitlik kamusal alana ait kavramlarken kardeşlik, özel alana ait bir kavramdır. Bu durumda söz konusu kavramları temele alan modern devlet anlayışının özel ve kamusal alanı birleştirdiğini böylece de özgürlük ve eşitliği baştan ortadan kaldırdığını söylememiz gerekir. Bu durumda temel hedef bu anlayışın nasıl gerçekleştiğini Arendt felsefesi kavramları üzerinden sunmaktır.

1. İnsanlık Durumunu *Vita Activa* Üzerinden Düşünmek: İş, Emek ve Eylem

Arendt, bugün “insanlık durumu”nu yeniden düşünebilmemizin olanağını aslında *vita activa* kavramını baştan ele almakta görmektedir. Etkinlik yaşamı olarak Türkçeye çevrilebilecek bu kavram, kendi içerisinde aynı anda üç farklı kavramı bir arada barındırabilecek bir toplama işaret eder. Bu üç kavramın tekrar düşünülmesinin sebebi aslında emek, iş ve eylemin felsefe tarihinde çoğunlukla birbirlerinden ayrılarak düşünülmemiş olmasıdır. Arendt'in buradaki temel yönelimi bu kavramların birbirinden nasıl ayrıldığını ve bugün nasıl bir konuma yerleşeceklerini açıklamaktır. Bu anlamda açıklayacağımız ilk kavram emek kavramı olacaktır. Arendt'in emek için verdiği doğrudan tanım, “yaşam zorunluluklarına bağlı, bütün yaşamı kapsayan etkinlik” şeklindedir (Arendt 2016: 35). Başka bir deyişle aslında emek, bizzat yaşamın kendisi için değil, yaşamın getirdiği zorunlulukların temini için yerine getirilmesi gereken etkinlik olarak düşünülmalıdır. Nitekim Arendt, böylesi bir etkinliği yerine getirmeye zorunlulukla bağlı olmanın Antik

2 Bütün bir çalışma boyunca temele aldığımız “Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik” üçlemesi aslen bir dördüncü kavramı da kendisinde taşımaktadır. İlginç bir biçimde bu mottunun orijinali “Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ya da ölüm”dür. Başka açılardan ölüm fikrinin nasıl topluluk kurucu bir fikir olabileceğinden dair tartışma için bkz. Esposito 2018.

3 Fransız İhtilali'nin mottosu olan “Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik”in günümüz demokrasi anlayışının temeline nasıl yerleştiği ve Rus Devrimi ile arasındaki farkların nasıl oluştuğunu daha detaylı olarak incelemek için Edgar Morin'in Le Monde gazetesinde yayınlanan “L'humanisme et la Révolution française ont battu la Révolution russe” başlıklı yazısını incelemek faydalı olacaktır; bkz. https://www.lemonde.fr/archives/article/2001/12/23/edgar-morin-l-humanisme-et-la-revolution-francaise-ont-battu-la-revolution-russe_4224021_1819218.html

Yunan düşüncesindeki yerine değinerek, bu durumun kölece görüldüğünü ifade edecektir. Arendt'e göre Antik Yunan'da yaşamı sürdürmek için böylesi mesleklerin zorunlulukla olması aslında köleliği de zorunlu kılmaktadır (Arendt 2016: 137). Arendt'in köken olarak aldığı başka bir felsefeyi bütün bir çalışma boyunca aklımızda tutmamız gerektiği aslında burada kendisini açık bir biçimde göstermektedir. Aristoteles'in *Politeia*'sında yurttaş, hem yönetmeden hem de yönetilmeden pay almalıdır. Bu yüzden de soyluluk, özgürlük ve zenginlik söz konusu devletin yurttaş için olmazsa olmazdır (Aristoteles 2011: 111). O halde politik öznenin kendini var edişi, emeğin zorunluluğuna tabi olmamaktan ileri gelir. Bu yüzden hemen en başta söyleyebileceğimiz şey, emek alanının içerisinde yer alan, zorunluluğa tabi olan dolayısıyla da özgür olmayan bireyin politikaya katılımı da söz konusu değildir. Bu durum *Vita Activa* içerisindeki emeğin politik olmadığını göstermektedir. Yine hepimizin bildiği Aristoteles'in meşhur savı *Zoon Politikon*'u düşünecek olursak, emek alanına dahil olanlar için yeni bir ad belirlemek gerekir. Arendt'e göre emeğin zorunluluğu içerisinde insanın adı *animal laborans*, yani çalışan hayvandır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Arendt'in söz konusu kavramları bugün tekrar ele almasının nedeni, birbirlerinden ayrıştırılmasının doğru yapılmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada üstünde özellikle durmamız gereken şey, emekle işin birbirine nasıl karıştırıldığıdır. Çünkü bu şekilde yapılmamış bir ayırım, *animal laborans*'ın *animal rationale* mertebesinde ele alınmasını sağlamıştır. Arendt'e göre, iş ve emek arasında ayırım yapmak yerine bugüne kadar üretici olan ve üretici olmayan emek, vasıflı ve vasıfsız iş, kafa ve kol emeği ayrımları yapılmıştır (Arendt 2016: 139).⁴ Emeğin bir yanı sıra üretici olarak ele alınması, tam da modern dünyada *animal laborans*'ın daha üstün bir konuma yerleştirilmesinin sebebi olacaktır. Böylece de Arendt düşüncesinde Marx'ın ortaya attığı, insanın tanrı tarafından değil, emek tarafından yaratıldığı, insanı hayvandan ayıranın akıl değil emek olduğu fikri açığa çıkmaktadır. Oysa emeğin doğası yaşamın zorunluluğuna dayandığından, üretim fazlası çıkartmak bir kenara dursun, üretildiğinden daha hızlı bir biçimde tüketilmeye mahkum ürünleri açığa çıkartabilir. Ancak yine de emeğin üretim anlamındaki gücü, sistematik bir çalışma ve zenginliğin ortaya çıkmasını sağladığından, sanki devamlı olarak kendisini sürdürebilecek bir sistem yarattığı yanılgısını oluşturmaktadır (2016: 142-144).

Bu noktada Arendt'in yaptığı ayırım tam da *animal laborans* ile *homo faber* arasındadır. Bu ayırım bizi, emek ve iş arasındaki ayırma da götürmektedir. Doğal ortamın dışındaki etkinlik olarak iş, alet üretimine işaret etmektedir. Zaten, *homo faber*'in dilimize doğrudan çevirisi, alet yapan insandır. *Homo faber* olarak insan, alet yapma etkinliğiyle ortaya çıkartmış olduğu şeylerle yeni bir dünyayı oluşturmaktadır. Emekten ayırabileceğimiz en temel nokta olarak, işin sonucunda dünyaya kalıcı

4 Bu noktada parantez açmamızı gerektiren Arendt'in bir tespiti ile karşı karşıya kalmaktayız. Arendt'e göre iş ve emek arasında yapılması gereken ayırımın yapılması gerektiği gibi değil de üretici emek ve üretici olmayan emek olarak yapılmış olması, bir noktada üretici olan emeği daha üstün bir pozisyona taşımaktadır. Hatta Arendt, birbiriyle zıt birer kutup olarak düşünülebilecek Adam Smith ile Marx'ın üretici olmayan emeği aşağılama noktasında bir araya geldiğini ifade etmektedir. Burada üretici olmayan emeğin karşılığı, üretilen ama aynı hızla da tüketilen ve geriye hiçbir fazlalık bırakmayan bir duruma işaret etmektedir. Tam da bugün Türkiye'deki mültecilere yönelik bakış açısında gerçekleşen bir ortaklığın izlerini burada görmek mümkündür. Arendt'in doğrudan Adam Smith'ten alıntılacağı gibi "tembel misafirler" olarak Türkiye'deki mülteciler büyük bir çoğunluk tarafından, "artı değer üretmeyen köleler"den başka bir şey olarak görülmemektedirler (Arendt 2016: 141).

bir nesne bırakılır ve bu nesne insan türünün yaşamını ve öğrenmesine doğrudan etkiler.

Bedenimizin emeğinden ayrı olarak elimizin işi –emek harcayarak “şeyleri birbirine ekleyen” *animal laborans*’tan farklı olarak bir şey yapan ve kelimenin tam anlamıyla “[malzemeyi] işleyen” *homo faber*– bir araya gelerek insan eseri [dünyayı] oluşturan şeylerin sonsuz çeşitliliğini meydana getirir. Bunlar bilhassa değilse de çoğunlukla kullanım nesnelere ve Locke’un mülkiyeti temellendirmek için gerek duyduğu sürekliliğe, A. Smith’in de Pazar piyasası için gerek duyduğu “değer”e sahiptirler; ve Marx’ın insan doğasının mihengi olduğunu anladığı üretkenliğe tanıklık ederler. Amaçlarına uygun olarak kullanıldıklarında ortadan kalkmazlar ve insan eseri [dünyaya] istikrar ve dayanıklılık kazandırır; bu olmadan, istikrarsız ve ölümlü bir yaratık olan insanı barındırmada insan eseri [dünyaya] güvenilemezdi. (2016: 205-206)

Yukarıda verdiğimiz alıntı tam da iş ile emek arasında nasıl bir ayrım yapılabileceğini ve işin *Vita Activa* içerisinde nasıl bir konuma yerleştiğini eksiksiz olarak açıklamaktadır. Ancak vurgulamamız gereken temel fark *animal laborans* olmak ile *homo faber* olmak arasındaki fark ile birlikte doğaya karşı kurulan tahakkümün açığa çıkma biçimidir.⁵ Arendt’e göre *homo faber*’in doğada saf olarak bulunan nesneyi işleme ve tahrip etmesiyle doğadan ayrı yeni bir şeyler dünyası oluşturması doğaya bir tür egemenlik kurmasıdır. Oysa *animal laborans* diğer canlıların efendisi olabilir ancak yine de doğanın ve yeryüzünün hizmetkarı olarak kalacaktır. Tüm bu egemenlik ilişkileri söz konusu olmasına rağmen bu kavramların ikisi de politikanın sınırında durmaktadırlar. Çünkü belirttiğimiz gibi *animal laborans*’ın egemenliği doğanın içindeki bir alanda olabilir. Aynı zamanda *homo faber*, şeyler dünyasını bir tahakküm kurarak oluşturur fakat *homo faber*’in egemenliği altına aldığı şey sadece doğa alanı olabilir. Politika ise, tıpkı Aristoteles’ten bahsettiğimiz kısımda görebileceğimiz gibi, tamamen şeyler dünyasının ya da kültür dünyasının içerisinde gerçekleşebilir.

Arendt felsefesi içerisinde politikanın tecelli ettiği kavramı ortaya koyuyor olmak bizi eylem kavramının kendisine taşımaktadır. *Vita Activa* içerisinde politik olan yegane kavram eylemdir. Çünkü eylem şeylerin ve maddenin aracılığından bağımsız olarak insanlar arasında gerçekleşen bir etkinlik şeklinde bu sistemde yer almaktadır. Eylemin böylesi politik bir etkinlik olması Arendt için onun doğrudan kendi içerisinde çoğulluğu taşıdığını göstermektedir (2016: 36). Arendt’in şiirsel ifadesiyle aktaracak olursak, “çoğulluk, insani eylemin koşuludur, çünkü hepimiz aynıyız; yani hiç kimsenin şimdiye dek yaşamış, yaşamakta olan ya da yaşayacak başka herhangi biriyle asla özdeş olmayacağı tarzda insanız” (2016: 37). Buradan

5 Arendt ayrıca, tekniğin gelişmesiyle birlikte aletlerin hareketine yön veren insanın makine tarafından yönetilen insana dönüştüğünün altını çizmektedir. Arendt’in vurguladığı bu değişim dikkate değerdir çünkü bu durum iş, emek ve eylem ayrımını Heidegger’in tekniğe dair fikirleriyle birlikte düşünebilmenin olanağını açmış olur ve işin doğa üzerinde kurabileceği tahakküm açısından politikanın nasıl gerçekleşebileceğini düşünmemizi sağlayabilir (Arendt 2016: 216–226). Bu bağlantıyı daha açık bir biçimde incelemek için bkz. Heidegger 1998: 52–80.

da anlayacağımız üzere eylem, bir etkinlik olarak insanın topluluklar içerisindeki özel yerini mümkün kılan fakat aynı zamanda onu o topluluğun da bir parçası haline getiren yapıyı oluşturmaktadır. Arendt, çoğulluk fikrinin açtığı toplumsallığı ve insan varoluşunun bu toplumsallıktaki yerini hem Roma İmparatorluğu'nda yaşayan kişinin toplum içinde olarak adlandırılması, ölen kişinin toplum içinden ayrılan kişi olarak adlandırılması üzerinden, hem de *Kitab-ı Mukaddes*'te tanrının insanı kadın ve erkek olarak yarattığını belirtmesi üzerinden örneklendirmektedir. Bu durumda eylemin siyasi yapılar kurarak belleği, tarihi ve toplumsallığı oluşturduğunu söyleyebiliriz (2016: 37). Eylemin böylesi bir gücünün olması aslında sahip olduğu çoğulluğun kendisiyle birlikte zorunlu olarak getirdiği iki kavrama dayanmaktadır. Söz konusu kavramlar ise eşitlik ve farklılık kavramlarıdır. Arendt'in tasnifine göre, insanlar eşittir çünkü birbirlerini anlayabilir ve birlikte bir gelecek tasarlayabilirler. İnsanlar aynı zamanda farklıdır çünkü kendilerini anlaşılır kılmak için konuşmaktadırlar. Eğer burada belirtilen farklılık kavramı söz konusu olmasaydı eyleme, yani konuşmaya ihtiyaç olmazdı (2016: 258-260). İnsanın bir eylem olarak konuşmayı gerçekleştiriyor oluşu onu tam da politikanın alanına yerleştiren şey olacaktır. Yine Aristoteles'e dönecek olursak, bu durumda *zoon politikon* ikinci bir tanımlama olarak *zoon logon ekhon* (konuşmaya muktedir varlık)'a dönüşecektir (2016: 63).

Böylece toplumsallığın temeli eyleme, eylem ise konuşmaya bağlanmış olur. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi, insanın diğer insanlar arasındaki özel yerini, kendi benliğini ya da kimliğini açığa vurabilmesinin yolu konuşma olacaktır. Eylemin politik alanda tecelli etmesinin tam açıklanışı aslında toplumsallıkla kurulan ilişkinin başlatıcısı olmasından kaynaklanır. Çünkü Arendt'e göre insanın bir etkinliği tek başına ya da sırf kendisi için yapıyor oluşu onu azami olarak *animal laborans* yapabilir.

Böylece eylemin, hiyerarşik olarak *Vita Activa*'nın en üst basamağında yer alması bakımından, eşitliğe, özgürlüğe⁶ sahip kişinin etkinliği olduğunu dile getirmemiz yerinde olacaktır. Bu düşünce ise özgürlüğün, eşitliğin ve toplumsallığın eylemle kurulduğu politik bir alanın olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu noktada Arendt'in *Vita Activa* kavramlarını Antik Yunan'ın *polis* yaşamına uzanan tarihsel bir gerçekliğe dayandırarak sistemleştirdiğini görebiliriz. Buna göre, kamusal alan ve özel alan ayrımından bahsedebiliriz. Arendt'e göre kamusal alan eylemin, dolayısıyla özgürlük ve eşitliğin gerçekleştiği yerdir. Eğer eşitliğin, özgürlüğün, yani politikanın tecelli ettiği bir kamusal alan varsa onun tam karşısında bu kavramların negatifini içeren bir özel alan da söz konusu olacaktır. Arendt haneyi, yani özel alanı, istek ve ihtiyaçların güdümünde bir arada yaşamak olarak göstermektedir. Böylesi bir özel alan fikri, bireysel yaşamın sürdürülmesi ve türün bekası adına ortaklaşma ve eşlenme olarak görülmektedir. Tam da bu nedenle özel alan tamamen zorunluluğun alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu alanda erkek güvenlik için çalışmaya, kadın ise türün devamı için doğurmaya zorunludur (2016: 67-68).⁷ Özel alanın dışına çıkarak

6 Eylemde bulunan kişi, zorunluluklardan sıyrılmış kişidir. Ancak zorunluluğun olmadığı durumu başlı başına özgürlük durumu olarak göstermek yanlış olacaktır. Bu durumu eylem olarak kendi kimliğini özgürlüğün alanında ifade etme olarak gösterebiliriz. Nitekim bu fikirler bizi doğrudan kamusal alan (polis) özel alan (aile) ayrımına taşıyacaktır.

7 Bu noktada vurgulamamız gereken şey, tıpkı Hegel'in sisteminde aile içerisinde erkek kardeşin

kendisini kamusal alanda konuşmasıyla var eden birey, kendi kimliği üzerinden eşit ve özgür bir biçimde politik alanda kendisini var etmektedir. Çünkü bu kişi özel alandan çıkıp kamusal alana katılmasıyla aile içerisinde taşıdığı zorunluluklardan sıyrılmış olacaktır. Kişi kamusal alanda artık denkleriyle beraberdir.

Bu noktaya kadar *Vita Activa*'yı ve içerdiği kavramlarla birlikte, kamusal alan ve özel alan ayrımını da dikkate alarak açıklamış olduk. Burada unutmamız gereken şey, özellikle son kısımda Antik Yunan'ın tarihsel gerçekliğine dayanarak açıklamış olduğumuz ayrımın bugün artık geçerliliğini yitirmiş olmasıdır. Çünkü toplumsallığın kurulabildiği kamusal alanda tecelli eden politika doğrudan demokrasinin mümkün olduğu Antik Yunan polis'ine özgüdür. Böylece bir sonraki bölümde günümüz koşullarında bu sistemin nasıl işlediğini ve bu kavramların bugün nereye oturduğunu inceleme fırsatı elde etmiş olacağız.

2. Özgürlük ve Eşitliğe Rağmen Kardeşlik

Bir önceki bölümde de vurguladığımız gibi kamusal alan ve özel alan ayrımı Antik Yunan'ın tarihsel gerçekliğine dayanmaktadır. Bugün ise bu ayrımın tamamıyla değişmiş olarak karşımıza çıktığını belirtebiliriz. Aslında bu değişim süreci bir yanıyla doğal bir sonuca işaret eder, çünkü Antik Yunan polis'inde gerçekleşen kamusal alan için imkan veren dar bir popülasyon söz konusudur burada. Kamusal alana katılabilen herkesin sesinin duyulduğu, herkesin birbirini ikna edebileceği ve aynı zamanda bu biçimde denkliliğini kurabileceği bir polis ancak görece az insanın bulunduğu, Aristotelesçi bir şekilde söylersek sınırları gözle görülebilir yerin bir alameti olabilir.

Diğer bir taraftan bütün bir toplumun modernist fikirler çerçevesinde günümüz dünyası içerisinde işçi kategorisi altında birleştirilmiş olması, Antik Yunan'a özgü kamusal alan fikrinin imkanını ortadan kaldıracak etkenlerdir. Dolayısıyla bugünün dünyasında bütün insanların çalışmanın odak noktasında birleştirildiğini söylememiz yerinde olacaktır. Hatta bu noktada Arendt'in verdiği örnek ilgi çekicidir. Arendt'e göre krallar, başkanlar ve başbakanlar bile bugün kendilerini toplumun yaşayabilmesine dair emek gösteren birer işçi konumuna yerleştirmektedirler (2016: 32). Bu durumun yarattığı tehlikeyi Arendt'in kolektif suç üzerinden dile getirdiği, herkesin suçlu olduğu yerde kimse suçlu değildir fikrini başka bir biçimde terse katlayarak ifade etmek yerinde olacaktır. Buna göre herkesin işçi olduğu yerde kimse özne değildir (Arendt 2019: 23).

Böylesi bir kolektif işçilik fikriyle öznenin kamusal alandan tamamen siliniyor oluşu bizi ancak anonim kişi olarak insan anlayışına götürebilir. Bu durumda yönümüzü tekrar demokrasi meselesine çevirmemiz gerekmektedir. Bu noktada basitçe ifade edebileceğimiz şey Arendt'in temsili demokrasi yerine doğrudan demokrasiyi tercih edeceğimizdir. Çünkü insanın kendisini, kimliğini ve farkını söz yoluyla eyleme dökemediği durumda özgürlüğü de söz konusu değildir. Politik bir yapı olarak demokrasinin koşulu ancak iknanın tümüyle öznenin kendisi tarafından yapılmasında yatar. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi günümüz dünyasında böylesi

dışarının yarasına, kız kardeşin de içerinin yarasına uygun dstğ düşüncesinde olduğu gibi, ailenin içerisinde erkeğin ya da hanenin reisinin diğer üyelere karşı asimetrik bir egemenliğe sahip olduğudur.

bir durumdan söz etmek pek olanaklı değildir. Arendt için artık bu düzen içerisinde konuşma eylem değil basit bir hareket olabilir. Yani aslında Heideggerci bir biçimde söylersek eğer, insan böylesi bir toplumsallığın içerisinde sadece lakırdı edebilir.⁸ Bu durum totaliter rejimlerin tamamıyla iktidar alanlarını kaplamasını sağlayacaktır. Çünkü toplumun kendi içerisinde bir zorunluluk alanına dönüşmüş olması ve kendi arasındaki ilişkileri anonim kişiler olarak kurması durumunda tıpkı aile reisinin aile üyeleri üzerinde kurduğu hegemonyaya benzer bir tahakkümün kurulması olanağını belirgin kılacaktır. Kısacası aslında bütün bir toplumun kendisi büyük bir aileye dönüşecektir.

Popülist iktidarların söylemleri üzerinden ilerleyecek olursak, bugünün politika anlayışına damga vuran *gemi* analojisi tekrar aynı eşlemeye işaret etmektedir. İktidarların sıkıntılı durumlarda birliği sağlamak için kullandıkları *hepimiz aynı gemideyiz* ifadesi tam da sabitlenmiş eşitsizliği ifşa etmektedir. Çünkü bu gemide yolcular da vardır, forsalar da vardır, aynı zamanda kaptanlar da vardır. Bu yüzden toplum içerisinde kardeşlik özneliği altında birleştirilmenin hem eşitliği hem de özgürlüğü ilga ettiğini ifade etmemiz gerekir. Öte yandan, tıpkı Rancière'in de belirttiği gibi, kardeşlik ilkesi altında birleştirilen emekçiler başkası için üretimi devam ettirecek sadakati edineceklerdir. Ancak aynı zamanda böylesi bir kardeşlik çatısı altında birleşmek ötekiyi dışarıda bırakmayı da daha kolay hale getirecektir (Rancière 2007: 94). Böylece yine burada da görebileceğimiz üzere kardeşlik, kardeşler için değil bazı durumlarda sadece baba için fayda sağlamaktadır.

Göründüğü üzere günümüz politik iktidarları ya da sermaye sahipleri tam da bütün toplumsallığımızı aile olmamız üzerinden kurgulamaktadırlar. Devlet tarafından, dayanışmayı gerçekleştirebilmek için bütün topluma yayılan “hepimiz kardeşiz” sloganları ya da büyük sermaye sahibiglobal şirketler tarafından mevcut sömürülerine kılıf biçebilmek için kullandıkları “biz büyük bir aileyiz” sloganları bu durum için gösterebileceğimiz yeterli örnekleri sağlamaktadırlar. Bugün özellikle Fransız İhtilali'nin sonrasında da günümüz Fransa'sının mottosu haline gelmiş *Liberté, égalité, fraternité*, yani özgürlük, eşitlik, kardeşlik üçlüsünü tekrar düşünmemiz gerekmektedir. Bu noktada sormamız gereken soru söz konusu denklem içerisinde madem özgürlük ve eşitlik söz konusudur, o halde neden ayrıca kardeş olmamıza ihtiyaç vardır? Çünkü tam da yukarıda belirttiğimiz gibi, özel alan, zorunluluğun alanıdır ve böylesi bir alan hem özgürlük ve eşitliğin olmadığı hem de çoğu zaman despot bir reise ihtiyaç duyulan bir alana işaret eder. Bu durumda özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramları yan yana geldiğinde özgürlük ve eşitlik bir niyet, kardeşlik ise zorunluluğun gerçekliği olacaktır. Bizim bu durumdaki uygun okumamız, Arendt'i de devreye sokacak bir biçimde, ancak şöyle olabilir: özgürlük ve eşitliğe rağmen kardeşlik. Ancak bu ifadeyi anlaşılır kılabilmek amacıyla fikirlerimizi biraz daha açmakta fayda vardır.

Fransız İhtilali'ni modern anlamda devlet fikrinin kendisini göstermeye başladığı *moment* olarak belirlemek yerinde olacaktır. Ancak Schmittyen bir biçimde ifade

8 Toplumsal alan içerisinde kolektif işçilik fikri altında birleştirilen insan ve insanın bu durumda konuşmasının boş bir harekete dönüşmüş olması düşüncesi, Heidegger'in hergünlüğü içerisinde Das Man (herkes, biri, hem herkesi, hem de biri; düşmüş kişi) olarak görünen insan ve Das Man olmanın görüntülerinden biri olan boş konuşma düşünceleriyle birçok noktada paralellik göstermektedir; bkz. Heidegger 2021: 257-270.

edersek eğer, Fransız İhtilali'nden doğan fikirler üzerine kurulmuş modern devlet fikri tarihsel bir kopuşun değil, tarihsel bir yer değiştirmenin sonucudur. Bu durumun en açık ifadesi, *Kadir-i mutlak Tanrı'nın Kadir-i mutlak yasakoyucu'ya dönüşmüş olmasıdır*. Ancak biz, burada bahsettiğimiz dönüşümde odağı yasakoyucu egemenden, hukuksal bir zemin oluşturan devlet fikrine çevirerek düşüncemizi Schmitzen olmaktan kopartmaktayız. Böylece modern devleti hukuk zemininde incelemenin olanağını elde etmiş oluruz. Söz konusu zemini elde etmenin olanağı ise tam da Fransız İhtilali'nden aldığımız özgürlük ve eşitlik kavramlarını temele yerleştirmekte yatmaktadır. Ancak özgürlük ve eşitliği özdeş biçimde düşünerek yeniden kavramsallaştıran Balibar'a göre iki kavramın biraradalığı hukukun kuramsal istikrarını sağlamaktan acizdir (Balibar 2016: 84). Çünkü *İnsan=Yurttaş* fikri iki kavramın aynı anda varlığını çelişkili hale getirebilme tehlikesini taşır. Balibar bu istikrar için kardeşlik (ya da cemaat) adı altında, antitez mahiyetinde, bir dolayım ihtiyacı duyulacağını ifade etmektedir. Ancak burada görülen sorun bir aşırılık tehlikesidir. Kardeşliğin aşırılığı, bir grubun ya da cemaatin, bireyin üzerinde tahakküm kurarak onun ortadan kaldırması sonucunu doğuracaktır (2016: 86-87). Böylece modern devlet özgürlük ve eşitliği aynı anda bireye sunar ancak bireye kardeşlik adı altında bütün bireyleri silmenin zorunluluğunu dayatır. Bireyin özgürlüğü cemaat karşısında, eşitliği ise cemaat içinde ilga edilmiş olur. Çünkü bireyin kardeşler arasına katılmama özgürlüğü, kardeşler içinde farkın silinmemesiyle ise eşitliği ortadan kaldırılır. Kısacası bizim temel hedefimiz, özgürlük ve eşitlik fikrinin imkanı için dayatılan kardeşliğin aslında tam da özgürlük ve eşitliği silen düşünce olduğunu göstermektir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, zorunluluğun alanı olan özel alan bu şekilde bütün bir toplumu kapsayacak bir yapıya dönüşecektir. Böylece kamusal alan tüm toplumca genişletilmiş bir özel alan haline gelmektedir. Bu durumda bir sonraki bölümde son birkaç yüzyıldır politika alanında farklı biçimlerde süregelen özgürlük, eşitlik, kardeşlik üçlemesi yerine farklı bir öneri sunma imkanını tartışmış olacağız.

3. Özgürlük ve Eşitlik İçin Yeni Bir Öneri: Aşk

Geldiğimiz noktada sormamız gereken soru; toplumsallığı kurabilecek, politik bir özneliği kardeşlikten başka bir biçimde düşünme fikrinin mümkün olup olmadığıdır. Burada, Arendt'in ifade ettiği bir fikir bizim de çıkış noktamız olarak görünmektedir:

Örneğin dostluktan farklı olarak aşk, kamusal alana çıkarıldığı anda öldürülmüş, daha doğrusu yok edilmiş demektir. Öznel olarak dünyaya yabancı oluşu nedeniyle aşk, dünyanın değiştirilmesi ya da kurtuluşu gibi siyasi amaçlarla kullanıldığında olsa olsa bir hata, bir dalalet olup çıkacaktır (Arendt 2016: 94).

Aşk ve politika fikri, belli bir açıdan, yan yana getirildiğinde tıpkı Arendt'in de ifade ettiği gibi, ortaya çıkacak sonuç ancak bir hata olabilir. Bunun nedeni, Schmitzen anlamda, politik olanın dost-düşman ikiliğine sahip olmasının zorunlu olarak görülmesidir. Ancak Badiou'ya göre aşk politikanın aksine içeriğinde

düşman barındırmayan bir yapı sunmaktadır. Oysa politika alanında birilerini sevmemek kaçınılmaz olacaktır (Badiou 2011: 51-52). Ancak Arendt'in ilk bölümde açıkladığımız fikirleri, politikaya dair bakışın değişmesine ve aşkın yeni bir olanak olarak ışmasına imkan vermektedir. Bu düşüncede politik eylemin özünü konuşma oluşturur. Kamusal alanda kendisini var eden kişi öznelliğini konuşma eylemi dolayısıyla ortaya koyabilmektedir. Bütün bir toplum kardeşlik çatısı altında birleştirildiğinde böylesi bir konuşmaya ihtiyaç kalmayacaktır. Çünkü insanları kardeşlik çatısı altında birleştirenler içeride olanları ve dışarıda bırakılanları zorunlu olarak sabitleyeceklerdir. Proletarya oluş ya da bir ırka mensup oluş konuşma ile değiştirilebilecek şeyler değildir. Oysa aşk, kardeşliğin zorunluluğunun aksine söz ile var edilip söz ile yıkılmaktadır. Bu durumda özgürlüğün de imkanı kendisini gösterecektir. Aynı zamanda Badiou'nun aşkın temeline koyduğu karşılaşma anının kestirilemezliği sürekli yeniden kurulabilecek ilişkiler için sonsuz olanaklar açmaktadır. Bu olanakların çokluğu ve temeline şansın yerleştirilmesi de eşitliğin imkanı olarak düşünülebilir. Tıpkı Platon'un kendi diyalektik öğretisini bir şema halinde aşk üzerinden örneklendirdiği gibi, tek tek insanlarla karşılaşarak güzelin kendisine ulaşma imkanı açığa çıkacaktır (Platon 2018: 56). Ayrıca, daha önce belirttiğimiz gibi, kamusal alandaki politik eylemin kendisi haline gelmiş aşk, Arendtçi anlamda özgürlüğün ve eşitliğin de ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bu durumda Fransız İhtilali'nin üçlemesini yeni bir biçimde formüle edebiliriz: Özgürlük, Eşitlik ve Aşk.

Yine de Arendt'in, bakıldığı zaman kamusal alanın oluşabilmesi için daha yüce olarak görülebilecek bir öznellik biçimini tercih edeceğini söyleyebiliriz. Arendt'in tercih ettiği öznellik biçiminin muhtemelen Aristoteles'e yakın bir noktada dostluk olacağını ifade edelim. Aristoteles'in *Politeia*'sı özünde bir dostluk anlatısına işaret eder. Aristotelesçi anlamdaki dostluk kavramı da temelde sevgi duygusuna dayanmaktadır (Aristoteles 2011: 103). Oysa tam da sevimli olduğu için aşağılanacak olan, bu yüzden de politik alana uygun görülmeceği aşk, bizim için farklı bir düşüncenin olanağını açmaktadır. LGBTİ+ hareketinin onur yürüyüşlerinde kullandıkları *Love Wins* ifadesi belki de bu durumu yeniden düşünmemiz için bize farklı bir pencere sunabilir. Kamusal alanda kendilerini aşkın birer öznesi olmak bakımından politik olarak vareden bu düşünce, karşıtları tarafından tam da aile kurumunun yıkılmasına yönelik bir tehdit olmak bakımından dışlanmaktadır. Aşkın politik alandaki bu biçimi aslında onları Arendt'in yerleştirdiği sevimli ve zararsızın alanından çıkartıp bir *düşman* olarak var edecektir. Diğer yandan, aşkın öznesi olma durumunun, bakıldığı zaman, kardeş olmanın beraberinde getirdiği eşitsizlikleri ve zorunlulukları taşımadığını söylemek de böylece mümkün olacaktır. Tıpkı Badiou'nun da formüle ettiği gibi, aşk tam da şans faktörünün devrede olduğu bir karşılaşma ile varolabilecek bir ana ihtiyaç duyar. Aşkın sahip olduğu bu olaya dayalı durum onu ailenin zorunluluklarına uzak bir konuma yerleştirecektir. Ancak ortaya koyduğumuz bütün bu fikirler politikanın pratik alanında nasıl bir sonuç verebilir? Bu soruyu sonuç bölümünde Arendt'in devrim kavramı üzerinden verdiği yanıtlarla tartışmış olacağız.

Sonuç

Arendt düşüncesinde devrim, Türk'ün ifade ettiği gibi, eyleme olanak tanıyan sahnenin kuruluşuna ve ayrıca kurulmuş bu sahnenin devamlılığını sağlayacak kuramsal çerçevenin inşasına yönelik olduğu için merkezi bir konumda yer alacaktır (Türk 2018: 186). Bu nedenle sonuç olarak ortaya koyduğumuz fikirlerin imkanının pratikte nasıl ortaya çıkabileceğini devrim fikri üzerinden açıklamamız gerekmektedir. Ancak bizim Arendtçi devrim anlayışını açıklayabilmemiz için öncelikle özgürlük ve özgürleşme arasındaki farkı ortaya koymamız önemlidir. Çünkü Arendt'in belirttiği bu fark bizi tam da insanlık durumunu düşünürken gerçekleştirdiğimiz teorik etkinlikten devrimi oluşturacağımız pratiğe geçişimizi sağlayacaktır:⁹

Özgürleşme (liberation) ile özgürlüğün (freedom) aynı şey olmadığı; özgürleşmenin, özgürlüğün bir koşulu olabileceğini fakat asla doğrudan onu götürmediğini; özgürleşmeyle kastedilen serbestlik (liberty) fikrinin ancak negatif olabileceğini ve bu yüzden de, özgürleşme girişimi ile özgürlük arzusunun bir tutulamayacağını söylemek klişe görülebilir (Arendt 2017: 35).

Buna göre Arendt zorunluluklardan kurtulma anlamındaki özgürleşme ile özgürlük arasındaki farkı birinin negatif diğerkinin pozitif olması bakımından göstermektedir. Buradaki özgürlük kavramının eylem olanaklı kılındıktan sonra yaşanan bir fenomen olarak söz konusu olabildiğini söylememiz yerinde olacaktır. Yukarıda devrimin eyleme olanak tanıyan kuruluşu gerçekleştirdiğini ifade etmiştik. Bu durumda devrimin tesis etmesi gereken şeyin özgürlük olduğu da açıktır. Daha önce de kamusal alanda eylemin kendi içerisinde eşitliği de taşıdığını açıklamıştık. Buna göre Arendt düşüncesinde devrim sonrasında bir egemen ya da iktidarın kurulması söz konusu olmayacaktır. Çünkü herhangi bir sabit egemenliğin getirebileceği yegâne şey özgürlük ve eşitliğin tekrar ortadan kaldırılması olacaktır. Özgürlük eğer devrim sonrası yaşanabilecek bir durum ise ve aynı zamanda özgürleşme de bu durumun negatif noktası ise özgürlük ve eylem özgürleşenlerin tesis ettiği bir yer olarak mümkün olacaktır (Türk 2018: 187).

Dolayısıyla Arendtçi devrim düşüncesi temeli şiddete dayanmayan, aksine söze dayanan ve sonucunda bir egemenlik öngörmeyen bir yapıya işaret etmektedir. Hatta Karatani'ye göre bu durum Arendt'in Antik Yunan'daki *izonomi* fikrini öne çıkarttığı yer olacaktır (Karatani 2019: 29). Ancak Arendt'in böylesi bir biçimde, Amerikan devrimine ve Aristotelesçi fikirlere dayanarak kurguladığı devrim fikri sadece ütopyik bir refah toplumunda mümkün olabilmektedir. Bizim özgürlüğün ve eşitliğin imkanı olarak politik öznellik bakımından aşkı ileri sürdüğümüzde verdiğimiz LGBTİ+ örneğinin, bütün toplumlarda devlet şiddetinden azade olarak düşünülemeyeceği açıktır ve zaten görülmektedir. Bu sebeple kamusal alanın özgürlükçü ve eşitlikçi yapısı, bir yandan uygun bir politik ortamı düşünebilmemizin olanağını açarken

9 Burada belirttiğimiz teori ve pratik arasında gerçekleştirilen geçişin özgürlük kavramı üzerinden yapılması Arendt'in Kantçı bir işlem yapıyor olduğuna işaret edebilir. Yine de hatırlatmamız gereken şey Arendt'in Kant felsefesindeki asli politik unsurları özgürlük kavramından değil, yargı yetisi kavramı üzerinden görmesidir. Bu tartışmayı daha detaylı olarak incelemek için bkz. Arendt 2021.

diğer yandan gerçeklikle arasına büyük bir kopuşu yerleştirmektedir. Arendt'in kurguladığı bu yapıda yürünecek yol (eğer uygun bir benzetme yapacak olursak) bugün ile yarın arasında derin gediğin mevcut olduğu bir yoldur.

Bütün bir çalışmanın sonucunda gördüğümüz şey, Arendt felsefesi üzerinden ortaya koyduğumuz politikadaki kardeşlik fikrinin bugünün yapısına dair sorunları açığa çıkarmakta önemli olduğu, ancak pratikte bu sorunların çözümüne dair kısa vadede bir yanıt veremediğidir. Mevcut koşullar altında bizim önerdiğimiz, aşkın kamusal alan için belirleyici bir (politik öznellik açısından) kurucu kavram oluşu, görüldüğü üzere yalnızca refah toplumlarında geçerli olabilir. Yine de bu, bugünün politik koşulları göz önüne alındığında varılmış bir sonuç olarak ele alınmalıdır. Arendt'in farklı açılardan tartıştığımız fikirleri, özgürlüğün ve eşitliğin mümkün olabileceği bir politika düşünmenin, geleceğe dair umudu devam ettirebilmenin olanağını taşımaktadır.

Kaynakça

- Arendt, H. (2016). *İnsanlık Durumu* (çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2017). *Devrim Üzerine* (çev. Onur Eylül Kara). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2019). *Sorumluluk ve Yargı* (çev. Müge Serin). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Arendt, H. (2021). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (çev. Devrim Sezer, İsmail İlgar). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles. (2011). *Politika* (çev. Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Badiou, A, Truong, N. (2011). *Aşka Övgü* (çev. Orçun Türkay). İstanbul: Can Yayınları.
- Balibar, E. (2016). *Eşitliközgürlük: Siyasal Denemeler 1989-2009* (çev. Oylum Bülbül). İstanbul: Metis Yayınlar.
- Benjamin, W. (2016). *Pasajlar* (çev. Ahmet Cemal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Esposito, R. (2018). *Communitas: Topluluğun Kökeni ve Kaderi* (çev. Onur Kartal). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (çev. Doğan Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2021). *Varlık ve Zaman* (çev. Kaan Ökten). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Platon (2018). *Şölen-Dostluk* (çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ranci re, J, (2007). *Siyasalın Kıyısında* (çev. Aziz Ufuk Kılıç). İstanbul: Metis Yayınları.
- Karatani, K, (2019). *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri* (çev. Ahmet Nüvit Bingöl). İstanbul: Metis Yayınları.
- Türk, D. (2018). Arendt, Devrim, Egemenlik: "Başlangıçta Söz Vardı." *Mülkiye Dergisi*, 42 (2). 183-207.