

HANNAH ARENDT: DEMOKRASİ VE POLİTİK OLAN*

Hannah Arendt: Democracy and the Political

Sheldon S. Wolin

*Çeviren: Hasan Şen**

Demokrasi sorusu Hannah Arendt üzerine çalışanların fazla dikkatini çeken bir konu değildir. Bu ihmal anlaşılabilir görünebilir. Çünkü, Arendt'in kendisi, yazılarının herhangi birinde bu konuya sistemli olarak hiçbir biçimde yönelmemiştir. Yine de onun politik bakış açısını oluşturan ve ayırmıştıran birçok temel kategorinin ya demokratik düşünceleri eleştirdiğini ya da demokratik düşüncelerle uyumluluk göstermediğini belirtmek hiç de zor değildir. İnanıyorum ki bu, onun politik olan ve toplumsal olan arasındaki ayrımı üzerine temellenen politik idealleriyle ilgilidir. Onun demokrasiye yönelik eleştirel tavrı, demokrasi itkisinin bu ayrımı ortadan kaldırması gerektiği düşüncesinin beraberinde getirdiği uygun sezgiye dayanır. Çünkü demokrasi, tarihsel olarak kitlelerin, ekonomik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak üzere politik güce erişme arayışında kullanabileceklerini umut ettikleri bir araç olmuştur. Toplumun doğal durumu, tipik olarak politik güce kadar genişleyen zenginlik, doğum ve eğitime ilişkin önemli farklılıklar içerir. Böylece toplumsal güç, yine söz konusu toplumsal gücün artırılmasında kullanılacak politik güce dönüştürülmüş olur. Demokrasi, gücün doğal döngüsünü tersine çevirme bakımından, kitlelerin kader olmayan (lot-tery) durumlarının sonuçlarını hafifletmek için toplumsal zayıflığın politik güce dönüştürülmesi çabasıdır.

Demokrasi, Arendtci bu ayrımları da yok etmişti. Çünkü demokrasi, günlük hayatın genel eşitlikçiliğini kamusal yaşam içine sokmak istemektedir. Demokrasi, Hannah Arendt'in otantik politik eylem anlayışında oldukça önemli yer tutan otorite, elde etme tutkusu, ihtişam ve üstünlük üzerine yaptığı vurguyla gerilim içindedir. Arendt'in kişinin, merhamet, acıma, sevgi duygularını reel politiğin dışında bırakması veya daha önemlisi ki (onun Antik Yunan okuması için çok merkezi olan) "dostluk" ve (Yahudiler ve Hıristiyan cemaat kavramına

* Robert Boyers and Peggy Boyers, *The New Salmangundi Reader*, Culture and Politic, 1996, USA, içinde *Sheldon S. Wolin* Hannah Arendt: Democracy and the Political, 546-562

* Yrd. Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, senhasan@mu.edu.tr

merkezi olan) “kardeşlik” karşısında sessiz kalması rastlantısal değildi. Bu demokratik duygu ve erdemler, onun övdüğü müzekereci (agon) eylem kavramlarıyla bağdaşmamaktadır. Demokratik eylem zorunlu, kolektiftir; onun yöntemi işbirliğidir ve onun var olduğunu farz ettiği şey, kahramanların oluşturduğu küçük bir dinleyici değil fakat paylaşılmış deneyimlerdir.

Arendt’in düşüncesinde, anti-demokratik gerilimin kökenlerini incelemede, klasik totaliterizm çalışmasının başlangıcından hareket ederek, onun doruğuna ulaştığı diğer büyük eseri olan *İnsanlık Durumu*’na doğru bir yol izlemeyi öneriyorum. Ardından onun sonraki çalışmalarındaki belirgin bir değişimi göstermek istiyorum. Bu değişim ilk olarak *Devrim Üstüne* (1963)’nin son bölümünde ve daha çarpıcı bir biçimde makalelerinin toplamı olan, *Cumhuriyet’in Krizleri* (1969)’nde görünmüştür. Arendt, sola eğilimli (left-ward) bir konumun nasıl tanımlanabileceği üzerinde düşünürken, çoğu kendisine özgü karakteristik kategorilerini geliştirdi. Arendt, kendi tarzıyla ve belli sınırlar içinde, 1960’ların politik olayları üzerine derinlemesine düşünme sürecinde radikalleşti.

Hannah Arendt’in ilk büyük çalışması, *Totaliterizmin Kökenleri* (1951), demokrasi konusunda tümüyle suskundu. İlk bakışta totaliterizm analizinin, bir demokrasi tartışması gerektirdiğine dair zorunlu bir neden olmadığı görüntüsü verse de konunun tarihsel ve politik bağlamı ve de ilgili kitap bunun böyle olmadığını göstermektedir. Adı geçen kitap II.Dünya Savaşı’nın kötü sonuçlarının görüldüğü bir ortamda yazılmıştır. Savaş yıllarında İngiltere’de, İngiliz milletler topluluğunda, Amerika Birleşik Devletleri’nde ve Nazi işgalindeki Avrupa’nın önemli bölümünde, her yerde sıradan insanın kafasında, savaşın yorumuna yol açan biricik ve evrensel tema, “demokrasi” ve “diktatörlük” arasındaki mücadeleydi.

Zamanın kitapları, gazeteleri, dergileri, radyo programlar ve filmleri, totaliterizmin doğasının, demokrasi ve totaliterizm arasındaki bir anti-tez olduğu şeklinde bir bakış açısını ortaya koymaktadır: Demokratik düşünce özgürlüğü ve eğitim, totaliter düşünce kontrolü ve kitle manipülasyonu ile, demokrasinin politik parti ve hükümet sistemi de totaliter tek parti devletinin terör ve yıldırma kullanmasıyla etkisizleştirilir.

Totaliterizm’in Kökenleri’nin, totaliterizm konusunda kabul edilmiş bakış açısını tersine çevirdiğini tartışmak bir abartı olsa da bu, derinlerde anti-demokratik olan entelektüel geleneklerden uçlanmış kategoriler aracılığıyla yorumlanmış olduğunu söylemek aşırıya kaçmak değildir. Geleneksel biri Nietzsche, diğeri ise Tocqueville ile ilişkilidir. Her iki geleneğin temel kategorisi “kitle”ydi. Nietzsche için demokrasi, esasen Hristiyanlığın köle ahlâkı yoluyla Antikite’nin ‘Agonistik, rekabetçi’ politik kültürünün, müzakerenin bozguna uğramasının ardından ortaya çıkan atomistik, güvenlik-aşığı (**security/loving**) ve kahramanca olmayan kültürün politik ifadesiydi. Nietzsche, demokratik

hareketin, “sadece politik organizasyonların ve insani müesseselerin çürümüş bir biçimi değil, fakat aynı zamanda insanı sıradanlaştıran ve değerlerini yitiren yani insanı küçülten bir çürüme biçimi olduğunu” yazmıştır¹.

Genel olarak Arendt’in, özellikle Fransız İhtilali’nin doğasının ve Amerikan Cumhuriyeti’nin kuruluşunu kavrayışında etkisi tam olarak takdir edilmemiş biri olan Tocqueville, sadece Nietzsche’nin politikaya karşı bir kahramanlık ölçüsündeki nostaljisini etkilememekle kalmamış², fakat aynı zamanda popüler temele sahip zorbalığın belirli biçimleri olan Antik düşünceyi diriltiren on dokuzuncu yüzyıl teorisyeni olmuştur³.

Tocqueville, “bütün toplum hayatını kaplayan” küçük boyutlu karmaşık kurallar ağıyla, engelleyen, sınırlayan, dizginleyen, zayıflatan, bozan ve sıkça çıkmaza sokan⁴, vahşice olmaktan çok müşfikçe işleyen “güçlü bir koruyucu güç” tasavvur etmiştir. Tocqueville, demokratik eşitliğin, insanların daha küçük ve banal hazlar peşinden gitmelerine, yine insanların soyutlanmış ve politik edilgenlik içinde “kendi içinde ve kendisi için var olmaya” cesaretlendirerek, bu duruma yönelik olarak onları hazırladığını ifade etmiştir⁴.

Bu yazarların yankıları Arendt’in *totaliterizm* analizinin ana temalarında duyulabilir. Arendt “totaliter hareketler’in, kitle toplumunun plansızlığına daha az bağlı olmaktan çok, bireycileştirilmiş ve atomize edilmiş bir kitlenin özel durumlarına dayandığını söylemiştir⁵. “Kitle insanı”, sınıf düzeninin çöküşünün kısmen neden olduğu, soyutlanma ve “normal sosyal ilişkilerinin yoksunluğuyla” karakterize edilmiştir⁶. Arendt, totaliter hareketlerin, politika sahnesinde daha önce hiç görünmemiş düpedüz boş, ilgisiz insan sayıları üzerine kurulan bir şey olduğunu ileri sürmüştür⁷. Hitler ve Stalin gibi totaliter liderler “kitlelerin güvenine sahiptiler” ve “tartışılmaz popülerlik”ten hoşnutlardı⁸.

Arendt, totaliter hareketlerin zaferinin, çoğunluğun sistemin aktif bir parçası olması ve hükümeti pozitif olarak desteklemesinin demokrasinin varlığını mümkün kıldığı yanılısamasını yıktığı sonucuna varmıştır. Ona göre çoğunluk her zaman kayıtsız olagelmıştır. Bu düşünce, demokrasinin, sadece bir azınlık tarafından, aktif onaylanan kurallara uygun olarak işletilebileceğini

¹ Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (Berkeley and Los Angeles, 1975), s. 201.

² Bakınız., Örneğin, *Democracy in America*, Çeviren: George Lawrence (Garden City, New York, 1969), s.15.

³ A. Andrewes, *The Greek Tyrants* (London, 1956)

⁴ *Democracy in America* s.692

⁵ *The Origins of Totalitarianism* (New York, 1951), s. 312.

⁶ Aynı yerde, s. 310, 308

⁷ Aynı yerde, s. 305.

⁸ *The Origins of Totalitarianism* (New York, 1951), s. 301.

ispatlamıştır. Bu durumda demokrasi, kitlelere dayanmadığı sürece, insanların ilgisiz ve aciz kesimlerinin sessiz beğeni ve toleransına dayanmış olur.

Demokratik özgürlükler, formel ve yasal eşitlik temelinde tanımlanabilir; ancak bu yurttaşların sosyal ve politik eşitsizliklerin olduğu politik hiyerarşiler içinde yer alması veya temsil edilmesi ile mümkün olabilecek olan bir ahlaki ilkedir”.⁹

Totalitarizmin Kökenleri, insanlığın, yeni bir politikanın yaratılmasını içeren tarihsel ve planlanmış yeni bir politik başlangıç yapmadığı sürece, geleceğin karamsar olacağı uyarısıyla sonuçlanır. Yaşamın bütünlüğünü üretmediğimiz yerde kitlenin gücü ele alacağını ve yaşamı tahrip edeceğini gösteren birçok işaret vardır¹⁰.

Arendt, *The Human Condition* (1958)’da bu projeyi ele almıştır ve kitlelere karşı gelme zeminini besleyecek yeni bir başlangıç anlayışını kendisine özgü bir biçimde ortaya koymuştur. *Totaliterizm’in Kökenleri’nde* okuru, Nietzsche ve Heidegger’le bağlantılı Sokratik öncesi Hellenizm’in yeni versiyonundan esinlenmiş, “yeni bir politika biçimi”nin arkaik görüşüne yönlendiren çok az anlatı vardı. *İnsanlık Durumu*, Platon’un yaptığı gibi politik bir yapı taslağı sunmamıştır. Fakat bu yapıt, Platoncu anlamda, ideali içeren bir “idea” önermiştir. Ve Arendt’in ideali, Platon’unki gibi tarihsel gerçeklere hemen hemen hiçbir şey katmamıştı. Onun ideali daha çok politik düşünce tarihine katkı yapmıştı. Arendt’in söz konusu idealinin arkasındaki amaç, *totaliterizmin* analizinde ortaya çıkandan daha etkin olarak, farklı bir kitle versiyonuna karşı bir mücadele vermektir. Arendt, kitle toplumunu tehlikeli olarak görmesine rağmen, onun analizi, emek olgusu ve üretim üzerine, modern vurgudan etkilenmiş olan toplum ve politikanın dönüşümünde odaklanmıştır. Bu ve diğer düşünceler, “sosyal olan” düşüncesi altında toplanmıştır. Ve bu düşüncenin ardında batı politik geleneğinin yok edilmesini simgeleyen Karl Marx, onun temel rakibi olarak yer almıştı.

Arendt’in “politik olan” kavramının birçok görünüşü vardı. Bu kavram sadece bir devleti ve toplumu işaret etmiyordu. Fakat en üst düzeyde mükemmellik standartları çerçevesinde, rekabet halindeki emsallerinin huzurunda konuşma ve eylem yoluyla kendilerini sınama isteği içinde olan insanları, kıskançlıkla savunulan belirli bir kamu alanını, bir forumu (mahkeme, Roma’da Pazar yeri), agorayı (Eski Yunan’da Pazar yeri, meclis), ayrı bir duruşu (set), işaret ediyordu. Politik olanın, daha geniş toplumdaki maddi ilgilerin beraberinde sürüklediği özel çıkarlarla kirlenmemiş yüce amacın, şan ve şeref ve onurun politikası olması gerekiyordu. İnsanların bir şeylerin parçası

⁹ Aynı yerde, s. 306.

¹⁰ Aynı yerde, s. 438, 439.

olmak, paylaşımcı olmaktan çok, kendilerini ortaya koymaya yol açacak nitelikleri cesaretlendiren, yurttaş olmaktan ziyade eylemci, katılımcı olmaktan çok müzakereci bir politika. Bu kişisel çıkar ya da dışarıdaki daha geniş topluma ait maddi kaygıların gölgesinden arındırılmış ve mağrur ihtirasın, şan ve şerefin alanı olan bir politika olmalıydı: İnsanların katılımını ya da paylaşımını sağlamaktan ziyade, öne çıkmalarını ve kendilerini göstermelerini sağlayacak nitelikleri cesaretlendiren, katılımcı değil aktif, müzakereci; vatandaşların değil aktif faillerin yaptığı bir politika: (participation: pars (part) + capio (seize)). Bu politika, *Thersites'in unutulmuş olan, "Kralların Münakaşası"ndan (Illiad 2.211-78)* meydana gelen, Periklesçi demokrasi ile Homerik meclisin bir birleşiminden meydana gelen idealleştirilen demokrasi biçimidir.

Ne Arendt'in, rutin yaşamın değersiz ve sıradan ilgilerinden ayırmak için politik olan etrafındaki çizdiği sınırla ilgili sertliğini ne de onun Yunanlıların otoritesine dair inşasına ilişkin olarak savlamak üzere ileri sürülmek zorunda kaldığı tarihsel çarpıtmalarını abartmak zordur. Bu çarpıtmalar arasında Arendt'in göz ardı ettiği şey, Yunan kent devletinin bilinen bir niteliği olan sınıf ve yurttaşlığın genişlemesi ve siyasete erişimin, dışarıda bırakılan toplumsal öğelerin siyasi üyeliğin getirdiği çıkarlardan faydalanabileceği şekilde genişlemesi için sürekli bir baskı yaratmış olan sınıf çatışmasıdır. Sonuç olarak Arendt, tıpkı *Polis* ve soylu eylemin şiddet ve savaşla uyumluluk gösteren can alıcı konuyla ilişkin Grek anlayışlarını analiz etmeden, eylemin Grek ilhamlı anlayışının sunmuş olduğu gibi, politikacılara temel bir meydan okuma sağlayan bölücü çatışmalardan yoksun bir politika bize vermiştir.

Benzer bir akış içinde Arendt, sadece formel yasal haklar eşitliği olarak değil, fakat sosyo-ekonomik bir özü içerecek biçimde eşitliğin (isonomia) anlamını genişletmek bağlamında, Solonik toprak reformunlarına kadar geri gidebilecek periyodik çabalardan söz etmedi¹¹. Arendt ısrarlı bir biçimde, politik eşitliğin Greklerce anlaşıldığı gibi, gerçek anlamının adaletli davranmak olmadığını veya eşit haklarla eşitlenme olmadığını, fakat bireyin özgür olduğu bir durumla ilişkili olduğunu, çünkü bireyin ne bir hükmeden (ya da üstün nitelikli amir) ne de hükmedilen (ikinci derecede) olduğu görüşünü sürdürmüştür¹². Arendt bu yorumu destekleyerek, yönetme ve yönetilme kavramlarının tümünün, politik öncesi ve kamusal alandan çok özel alana ait olduğunu iddia etmiştir¹³. Bununla beraber söz konusu iddia, Aristoteles'in "yurttaşlar, ortak

¹¹ Bakınız.G. Vlastos, "bonomia," *Classical Philology*, Vol. XLI (1946), 65-83; J.W. Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks* (Oxford, 1956), s. 16-23, 84-90; M.M. Austin and P. Vidal-Naquet, *Economic and Social History of Ancient Greece: An Introduction* (Berkeley, Los Angeles, 1977), s. 24-26.

¹² *The Human Condition* (Chicago, 1958), s. 32-33.

¹³ Aynı yerde, s. 32.

akıl (common sense) içinde yönetme ve yönetilenin, sivil yaşamın tüm paylaşılanlarıdır” şeklindeki tanıdık tanımıyla doğrudan karşıtlık içindedir¹⁴.

Arendt’in idealindeki kırılma, bu kırılmanın gereksinim duyduğu durum tarafından belirlenir. Hatırlanmaya değer eylemlerin üretimine adanmış bir politikanın sadece seçkin değil, fakat aynı zamanda desteklenmiş olması gerekir. Antik Yunanlılar demokrasilerini, köleleri, yerleşik yabancıları, işçileri ve kadınları diğer bir deyişle pratikte Polis’in tüm işgücünü dışta bırakarak uzlaşır hale getirmişlerdir. Arendt, bu düşünceyi kabul etmiş ve bu düşünceyi, eylemlerin zorunluluğun metafiziksel ilkesini içeren, diğer bir deyişle insan hayatının ve daha genişletilerek, “Polisin kollektif yaşamını ayakta tutan kaçınılmaz işlevleri” olduğu şeklindeki Aristoteles’in bu görüşlerini benimseyerek geliştirmiştir. Fakat bu emek biçimleri, yaşam araçlarının üretimi ve yeniden üretimine sonsuz olarak bağlı olduğundan ve ürün ve hizmetlerin kaderinin tüketilmek olması gerektiğinden ve dolayısıyla bir iz bırakmadan geçip gideceğinden ve emekçi, işveren veya efendilere dayandığından, bu etkinlikler hiçbir seçimi veya sürdürülebilir bir önemi olmaksızın özgür değildi. Bu özgürlük ve zorunluluk arasındaki karşıtlığı, Marx’ın geliştirdiği karşıtlıkla karşılaştırılabileceğine dair not düşülebilir. Fakat Marx’tan farklı olarak Arendt, zorunluluğu Marx’ın yaptığı gibi kompleks bir strateji olarak geliştirmekten çok, zorunluluğu, yine bu kavramı sömürmek, üstesinden gelmek ve onunla bağ kurmak için korumak istemiştir. Arendt için özgürlük, insanların seçimlerini hataya geçirdikleri özellikle politik düzlemde mevcuttur. Marx’ın, toplumun yeniden inşası etrafında dönen bir ilkeyi gerektirdiği, içerdiği için emeği yüceltmesi, Arendt’in gözünde gerçek değerler hiyerarşisinin tersine dönüşünü temsil etmektedir. Marx’ın emeği yüceltmesi, politik eylem yerine öngörülemeyen, hatırlanmaya değer eylem olma güdüsüyle, özünde yeterince irdelenmeyen, rutinleşmiş kendini tekrarlayan bir eylemin kutsallaştırılması anlamına geliyordu. Politika sanatı, insanlara büyük ve ışık saçanın nasıl ön plana çıkarılması gerektiğini öğretir... Büyüklük... ne onun motivasyonunda ne de onun başarısında değil, sadece onun performansında kendisini gösterir¹⁵. Diğer yandan emek, kimlik ve bireyselliğin tüm farkındalığının gerçek kaybını içeren bir sosyallik biçimini beraberinde getirir. “*Hayvansal laborans*”, “ayrımlaştırma yetersizliği ve dolayısıyla eylem ve konuşma yetersizliğiyle etiketlenmiştir”¹⁶.

Politikanın veya kamusal eylemin kendine özgü doğası, Arendt’in politik olan ve sosyal olan arasında koymuş olduğu zıtlıklarla geliştirilir. *Sosyal olan*, doğası gereği tüm özel eylemleri ve ilişkiyi işaret etmekteydi. Bunlar iş, emek, aile ve haneyi içermekteydi. Arendt, bütün bunların, bozulmamış ve anlamı saptırılmamış bütün politik eylemlere hizmet eden ve kamuya açık olan şeyin

¹⁴ Politics III.xiii. 1283 s. 45.

¹⁵ The Human Condition, s. 206.

¹⁶ Aynı yerde, s. 213, 215.

cazibesine direnemeyen konular olduğunu iddia etmekteydi. Örneğin emek gibi maddi ilgiler ve bedensel ilişkiler gizli kalmalıydı¹⁷.

Modernliğin krizi politik alanın, sosyal alan, özellikle de öznel ekonomik çıkarlar ve öznel zevk ve tutkunun değerleri tarafından işgal etmiş olmasıdır. En tehlikeli işgalci, uyumluluğun büyümesiyle gücü artmış “kitle”dir. Bürokrasiler günlük yaşamı düzenledikçe ve bu yaşamı daha tektip hale dönüştürdükçe, politikalar yönetme etkinliğine yol açmıştır. Gerekliliğin ve bu gerekliliği cisimleştiren emek ilkesinin zaferi, aşağılayıcı -sadece yaşam idealine adanmış- bir toplum şeklinde tezahür eder. Arendt bu toplumu çok açıkça Nietzsche kokan bir pasajda tanımlamıştır:

“Toplum, başka bir şey adına değil fakat sadece yaşam uğruna, karşılıklı bağımlılık gerçeğinin kamusal önem kazandığını varsayan ve salt yaşam mücadeleleriyle bağlantılandırılmış eylemlerin kamuda açıklık kazanmasına izin verilen bir biçimdir”¹⁸.

Geçmişe dönüp bakıldığında *The Human Condition (İnsanlık Durumu)*, seçmiş olduğu problem alanının kıyılarında oldukça zihin açıcı ama merkezinde alakasız ve hatta yanıltıcı bir görüntü çizmektedir. Yapıtta, çalışma ve eylemin doğasına ilişkin inanılmaz ölçüde zekice değerlendirmeler bulunmaktadır. Fakat esas inşa edilen “politik olan”, ona yüklenen sorumluluğu taşıyamamaktadır. Bu durum politik sorunlardan en temel ikisi olan güç ve adaletin göz ardı edilmesinin ya da yapay olarak ele alınmasının nedeniydi. Arendt, gücün sadece kendisini gerçekleştirmesinde varlık kazanamayacağını belirtmiştir. “Güç, insanların birlikte hareket ettiklerinde açığa çıkar ve insanlar dağıldığı an ortadan kaybolur... Güç şaşılacak düzeyde maddi öğelerden bağımsızdır”¹⁹.

Bu çözümlenme, sadece Marx tarafından değil fakat aynı zamanda klasik ekonomistlerce de ekonominin salt iş, mülkiyet üreticilik ve tüketim olmadığına ilişkin öğretilen temel dersi algılamada başarısız olan Arendt’in, iş, emek, teknoloji ve özel mülkiyete ilişkin tartışmasıyla da tam bir uyumluluk içindeydi: Bu, gücün ve bağımlılığın birikimsel olma eğilimi gösterdiği ve eşitsizliklerin olduğundan daha yoğun ve daha incelikli biçimlerde yeniden üretildiği, bir devam eden ilişkiler sistemi ve bir güç yapısıdır. Bu, sistem mantığı gereği herhangi bir adalet ilkesi içermeyen bir güç sistemidir ve son yirmi yıl içinde filozofların sadık çabaları olmamış olsaydı, bu güç sisteminin bu ilkeyi içereceğini de kuşkuyla karşılamak gerekir. Fakat Platon ve Aristoteles tarafından politik eylemin temel hedefi olan adalet, Arendt açısından bu özelliği ile düşünülmemiş ve ele alınmamıştır.

¹⁷ The Human Condition, s. 77.

¹⁸ Aynı yerde, s. 46.

¹⁹ The Human Condition, s. 200.

Arendt'in adalete ilişkin suskunluğu diğer bir olağanüstü ihmalle ilişkilidir: Devlet. Devleti tartışmayan bir politikaya sahip olunabileceği iddiası, Arendt'in belki de Antik Yunan'ı başlangıç noktası almasının sonucudur. Çok iyi bilindiği gibi devlet kavramı erken 16. yüzyıla kadar çıkmamıştı. Devletin hem teoride hem de pratikteki yokluğu, Arendt'i, kurumsal sınırlamalardan ve mesafeler arası eylemin zorluklarından ziyade dramaturjik terimlerde ele alınan politik eyleme ve aktöre yöneltmiştir. Modern devlet ortaya çıktığında gücün temel aracı olmayı elde ettiğinde, aktör, çağdaş yazarın kaderini yapısal bir kritik içinde tahmin eder: Metin ona daha fazla ihtiyaç duymamaktadır. Devletin varlığı sıradan yurttaşlar için daha fazla önemli sonuçlara sahiptir. Devlet tarihte sadece büyük bir zorlayıcı gücün toplamını temsil etmemiş ve sadece itaati talep etmemiştir. Fakat aynı zamanda vatandaşlarından sadakati, daha fazla şefkati istemiştir. Modern devletin gereksinim duyduğu koşullar, muazzam gelir, denetimli bir ekonomi ve emek gücü, çok büyük bir askeri kuruluş, daha fazla öldürücü şiddet araçları ve geniş bir bürokrasi ve istek üzerine meşrulaştırmayı üretecek uyumlu bir yurttaşlıkların, bu çerçevede "demokratik denetim"le bir çelişki olduğunu oldukça açık bir biçimde ortaya koyar.

Arendt, *Devrim Üstüne* adlı çalışmasında da ilk Amerikan Cumhuriyeti için Atina'lı Homeros'un çatışmacı aktörlüğünü; Perikles'i de 1776 devrimi için John Adams için paradigmaların bir yer değişikliği olarak görmüştür. *İnsanlık Durumu*'nda geliştirilen kategorilerin çoğunda, özellikle 'politik olan'la, anti-demokratik hatta anti-politik imâlar arasındaki dikotimi sürdürülmüştür. Ancak şimdi, "politik" ve "sosyal olan" arasındaki karşıtlık, on sekizinci yüzyılın iki büyük devrimi yani otantik itkiyle yönlendirilmiş Amerikan Devrimi ve Antik Yunan'dan beri tarih dışında kalmış, diğer bir deyişle hatırlanabilir eylemlerin dışında kalmış olan çoğunluğu eyleme geçiren Fransız Devrimi arasındaki zıtlık yoluyla geliştirilmiştir. Fransız Devrimi, toplumun derinliklerinde gizlenmiş bulunan çoğunluğun aniden patlak verdiği anı hesaba kattı. "Bu halk yığını, ilk olarak engin bir gün ışığı belirlediğinde, aslında her yüzyıl öncesi utanç ve karanlıkta gizlenmiş yoksul ve ezilmiş kalabalıktı"²⁰. Arendt, bu durumun sanki siteye hiçbir biçimde ait olmayan bir nüfusun çoğunluğunu oluşturan "köle ve yerleşik yabancıların ayağa kalkması ve haklar temelinde eşitlik talep etmesiyle ilgili olduğu görüşünü sürdürmüştür"²¹. Kendi gereksinimleri ile zihinleri dolmuş olarak bu çoğunluk, sefaletlerinden fiziksel bir zorunluluk tipi ürettiler ve bunu kamu alanı üzerine saldılar. Böylece Devrim, acılarına yönelik bir düzeltmeyi sağlamada yetersizlik gösteren gözü kara insanların, heyecanlı bir eylemi olarak değil fakat karşı konulmaz bir süreç, diğer bir deyişle insanın kontrolünü hiçe sayacak ve dolayısıyla zorunluluğun her zaman gerektirdiği gibi, özgürlüğün

²⁰ On Revolution, s. 41.

²¹ Aynı yerde, s. 33.

yadsınmasını işaret edercesine hükmedici birincil bir zorunluluk olarak ortaya çıktı²².

Arendt, *Amerikan Devrimi*'nde "tam tersi bir durumun olduğunu vurgulamıştır"²³. Amerikalılar, "toplumu düzen ile ilgili değil hükümet biçimi ile ilişkilendirilmiş" gerçek bir politik devrimi organize etmişlerdir. Bu farklılık için söz konusu nedenler arasında, Tocqueville'in daha önce öne sürdüğü gibi, sömürgeci bir erdemden çok toplumun cömertliği söz konusudur. Yoksulluk olmasına rağmen, baldırı çıplakları (*sansculottes*) bundan sonra ayaklanmaya sürükleyecek düzeyde "perişanlık" ve "istek" çok azdı. Aynı zamanda, uygun olmayan politik istekleri engellemeye yönelik, tam da dengeli düzeyde yoksulluk miktarı vardı. Arendt destekleyici bir biçimde, "sürekli bir işle meşgul olan kolonistlerin çoğunun, otomatik olarak iktidara aktif katılımının dışında bırakılmış olduğunu ileri sürmüştür"²⁴. Bilindiği üzere, sefalet, beyaz çoğunluğun kaderi olmayabilirken, söz konusu sefalet siyah kölelerin yaşadıkları bir deneyim olabilirdi. Arendt, temel noktanın, "sosyal sorunun" bir yönüyle Amerika Devrimi'nden bağımsız bir yönüyle de "onunla birlikte olduğunu", fakat devrimleri motive eden belki de en güçlü ve yıkıcı tutkunun *acıma tutkusu* olduğunu vurguladı. "Politik düzenin yoksulun sorunlarını çözmesi gerektiği düşüncesi Avrupa'da bir sempati noktası olabilirdi. Çünkü modernler, herkese açık sosyal ve ekonomik fırsatlar verilmesi gerektiğine ilişkin (bilinen) düşüncenin varlığından kaynaklanmayan bir acıma hissini taşıyorlardı"²⁵. Arendt, hatalı bir pasajında, tarihsel olarak "18. ve 19.yy toplumlarında, statü arayışı oyununun tümüyle söz konusu olmadığını belirtmekteydi"²⁶. Ve ince bir Nietzsche'ci yorumuyla, çağdaş sosyal bilimcileri, sanki "yoksul sosyal sınıfların hırs ve kıskançlıkla patlama hakkına sahip olduklarına ilişkin inançlarını hatalı bulmuştur"²⁷.

Arendt, Amerikan Anayasası'nın yapıcılarını, çoğu modern devrimcilerin başarısız kaldıkları, devrime ebedi bir kurumsal biçim verme konusunda başarı sağladıkları için takdir etmesine rağmen, birçok kurucunun maddi sorunları kamusal alanda açıklamaktan çekinmedikleri halde, onun anayasayı değerlendirmesi, maddi sorunlara ve bu durumda, kurucu babaların ekonomik motiflere yönelik antipatisini sergilemektedir. Arendt bu konuları kulak arkası etmekle, merkezileştirme için güçlü güdüyü, koloniyal yasama organlarının gücünü engelleme kararlılığı ve ulusal ekonominin güçlü bir devletçe hükmedildiğine ilişkin Hamilton'cu vizyon olan konuyu, Anayasa açısından yorumsuz bırakmıştır. Arendt'in, kurucuların, bazı devlet yasalarını ve küçük

²² Aynı yerde, s. 33, 41-44.

²³ Aynı yerde, s. 44.

²⁴ On Revolution, s. 63.

²⁵ Aynı yerde, s. 66, 90.

²⁶ Aynı yerde, s. 66-67.

²⁷ Aynı yerde, s. 67.

tarımcıyı destekleyen ekonomik yasaları ele geçiren demokratik sosyal harekete engel olmayla daha çok ilgilenmelerini ve yine kurucuların, kendi planlarını sosyal soyunun kapitalist bir versiyonu içermesini anlamadaki başarısızlığı, yeni bir politika anlayışı ve sembolleştirmeye ilişkin önerileri, “Devrim Üstüne” eserinin son bölümüne doğru baltalama şeklinde açığa çıkmıştır.

Arendt, kurucuların, “insanların kamu alanına alınmamaları anlamına gelen temsili bir yönetim sistemini ortaya koymalarını eleştirmiştir”. Arendt, anayasayı yeni politik düzende, ülkelerde politik eylemlerin özgün kaynaklarını, kentler ve belediyelerin toplantılarına” dahil edemediği için “devrimci ruhun” ölmesine yol açmasıyla itham etmiştir²⁸. Ancak, onun ithamı, sadece kurucuların kendilerinin de açıkça itiraf ettikleri şeyi suçlamakla ilgiliydi. Mimarlarının da açıkça ortaya koyduğu gibi, yeni ulusal hükümet, devlet ve yerel kurumların insanlar üzerinde sahip oldukları şefkat etkilerine ilişkin tekeli kırması gerekirdi²⁹. Yerel kuruluşları birleştirme, kurucuların başarısız oldukları bir nokta değildi, ama böyle bir eylem, onların politik vizyonlarıyla çelişmekteydi. Kurucular, Anayasayı, mülk haklarının korunmasını, para reformları doğrultusunda ulusal ekonominin teşvik edilmesi, ticari vergiler, vergilendirme, ticari politikalar, devlet sübvansiyonları, Amerikan ticaretini genişletebilecek bir askeri güç ve küçük endüstriyi besleyen aydın bir bürokrasiyi içeren “sosyal sorunların” elit bir biçimi olan, devlet destekli kapitalizmin zaferine dönüştürdüler. Kurucuların vizyonu, yerel olandan çok ulusal, durağan olandan çok ilerleyen bir vizyondur. Sonuçta Arendt açısından kurucuları yüceltmek, kitleyi ve bu kitlenin sosyal ilgilerinin kamu alanını istila etmelerini önleme ve ondan sonra da aynı eliti yerel katılımcı kuruluşların değerlerine yönelik duyarsız olmalarını cezalandırma bağlamında, önemsiz bir şeyi mesele yapıp önemli bir şeyi önemsememe anlamına geliyordu.

Arendt’in Kurucular'a ilişkin eleştirisi, modern temsili hükümet ve bu hükümetin politik partiler sisteminin sunduğu bakış açısına yönelik rahatsızlığının bir ifadesiydi: Kurumlar, politikayı profesyonel elitlerin bir tekeli haline getirmişti ve kariyerleriyle ilham alan değil, salt politika aşkıyla güdülenmiş doğal elitlere kapatmıştı. Onun çözümü Jefferson tarafından Anayasanın onaylanmasından sonra hemen hemen çeyrek yüzyıl içinde yazılmış özel bir mektubunda, Jefferson'un geliştirmiş olduğu az bilinen önermesini yeniden canlandırmaktı³⁰. Otoritenin bir silsileler düzeni içinde olduğu, her birinin birbirini dengelemeye ve kontrol etmeye hizmet edecek bir güç alanına sahip olarak bir otoriteler silsilesi oluşturacak biçimde, vilayet ve eyaletlerde yerleşiklik kazanmış bir yalın ve temel Cumhuriyetler sistemi öngörmüştü. Her ne kadar Jefferson'ın önermesi, aynen Antik Yunan demokrasisinin, kadınların, kölelerin ve yabancıların politik olarak

²⁸ Devrim Üstüne, s. 241-242.

²⁹ Bakınız. Remarks Hamilton's Federalists, s. 27.

³⁰ On Revolution, s. 258

kabullenilmesine bir olanak sağlamayan sakıncalarından bazılarını taşıyorsa da yine de onun önermesi göz ardı edilemeyecek demokratik özelliklere sahipti. “Herkesin, devlette” kendi yetkinliğine bağlı olarak kendisini, karşı tarafa ifade edebilecek müşterek yönetimin aktif bir üyesi olması gerekiyordu. Bu şekilde, “her bir kişi yönetim işlerinde sadece bir yılda bir günde seçimde değil fakat her gün kendisini yönetimde katılımcı olduğunu hissedecektir.”³¹

Bu noktadan sonra Arendt, Jefferson’un önerisini, Amerikan Devrimi sırasında oluşan iletişim komitelerinin ve devrimlerin patlak vermesiyle kendiliğinden ortaya çıkan devrimci konsey ve komiteler öncesi beğenilere kadar uzanmış bir katılımcı gelenekle bütünleştirmeye yönelmiştir. Arendt, bunları Fransız Devrimi, 1871 Paris Komünü, 1905 ve 1917 Rus Devrimi ve 1956 Macar Devrim’inde saptamıştır ve hiç kuşkusuz Arendt, çağdaş Polonya’daki Dayanışma Hareketi’ni de bu bağlama dahil etmiştir. Bütün bu örnekler, Arendt’in, kahramanlık politikalarını ve kendiliğinden görünümün titizlik isteyen ölçüt görevini yerine getirmekteydi. Bunların salt politik olup-olmaması ve sosyal ve ekonomik amaçlarla tahrip edilip edilmemeleri daha fazla tartışmaya açık olabilir.

Onların önemini kabul etmekle birlikte, yine de bu olayların varlığı, Arendt’in sosyal sorunun bozucu etkileri, yani sıradan yurttaşların özgün politik bir biçimde eylemde bulunma kapasiteleri üzerindeki maddi yoksunluğa ilişkin ileri sürdüğü tüm tezi üzerine bir şüphe oluşturur. Eğer modern toplumlar kitle toplumları ise, sıradan yurttaşların rutinleşmiş emeğin öldürücü etkilerinden ve tüketim toplumunun yozlaşmalarında kurtulmaları, politika ve politik eyleme yönelik bir eğilim sergilemeleri nasıl mümkün olabilir? Birinci olarak, elitleri kitleleri politikadan uzak tutmak için kutlamak ve ondan sonra da bu komite ve konseylerin ‘politik elitleri’ olarak desteklemek nasıl mümkündür?

Arendt, soruyu cevaplamak için bir girişimde bulunmadı. Fakat her ne kadar Arendt’in önerisi, emekçi kesimlerin yaşamları sardığını söylediği “karanlığın” arka planına geçmeyi içermekle birlikte, konu ile ilgili olarak makul bir açıklama bulmak zor değildir. Sosyal tarihçiler ve kültürel antropologlar sayesinde, biz, fakirlerin (kendilerine özgü) zengin bir kültürden yoksun olmadıklarını öğreniyoruz. Bu gerçeği bir defa kabul ettiğimizde, yoksulların eylemde bulunma kapasiteleri anlaşılmaz olmaktan çıkar ve ‘kitle’ kavramının sınırlılık taşıyan bir yararlılığa sahip olduğuna ilişkin bir kuşku belirir. Hatta bu her şeyden önce, kapitalist kültürün entellektüellerin statüsüne davranışında kendisini gösteren dargınlığının bir yer değiştirmesi ve entelektüel bir kibir olabilir. Bu “yüksek kültürü” biraz sınırlandırır ve sonrasında entellektüele az da olsa, onu kapitalizmin kültürel bayağılığından koruyacak mali yardım sağlar. Arendt’in sıradan ve yoksulların kültürüne ilgisizliği, politik olanın tarihsel

³¹ Cited, *On Revolution*, s. 257.

anlamının kökeninin içini bir biçimde boşaltmıştır. Burada aklımızda olan soru, örneğin eşitlik, adalet, topluluk, otorite ve güç gibi politik anlayışların geniş bir çerçevesine yönelik popüler yaklaşımının kaynaklarından birinin, belki de en önemlisinin ne olduğu? sorusudur. Batı dinlerinin sıradan ve yoksul insanların politik eğitimlerine tarihsel katkısını abartmak hemen hemen mümkün değildir. Din, bir topluluğun üyesi olmanın, özveride ve paylaşımda bulunmanın, gücün bir objesi olmanın, sadece söz vermenin değil fakat uzun dönemli bağlılıklarda bulunmanın, inanç uğruna vicdanın hatırına uymamanın ve yeni topluluklar oluşturmanın ilk elden ne anlama geldiğine ilişkin bir deneyim sağlar.

Devrim Üstüne adlı eserinin sonunda Arendt'in projesine sarmalayıcı etkin pathos söz konusudur. Burada elitizmin yeni biçimlerini övmenin dışında, bunların nasıl sürdürebildiğine dair bir şey söylenmemiştir. Çünkü kurumsallaştırma, politik özgünlüklerinin temel ögesi olan kendiliğindenliği yok edecektir. Bu nedenle bunların görünümü, tıpkı nedeni açıklanamayan 'Tanrısal Lütuf' gibi kabul edilir. Bu elitler 'kimse tarafından seçilmemiştir', onlar kendi kendilerini atamışlardır. Politik olarak, elitler en iyidir ve kamusal alanda elitlerin haklı konumlarını güvenceye almak iyi bir yönetimin görevi ve iyi düzenlenmiş Cumhuriyetin bir işaretidir. Arendt, emin bir biçimde, sözü edilen elitlerin tanınmasının, tanınma çabası sürecinin, genel oy hakkının sonucu olduğunu, cumhuriyetin etkinliklerinin idaresinde tanınma hakkını kazanmış olduğunu ve kendi özel mutluluklarının ötesinde bir kaygıya sahip oldukları anlamına geleceğini eklemiştir. Dışta bırakılanlara gelince, onlar pasif kalmaları nedeniyle zaten kendi kaderlerini seçmiş oldukları gibi, fakat aynı zamanda Antik Dünya'nın sonundan itibaren, sürekli olarak 'politikanın özgürlüğü' olarak içimizde taşıdığımız en önemli negatif özgürlüklerden birini bilinçsizce desteklemiş olurlar³².

Bu son düşünce, Arendt'in politikaya yönelik muğlak (equivocality) yaklaşımını gösterir. Yani kendiliğinden politik eylemi hoş karşılamayan, fakat risklerin, özel yaşamın içinde ve yakınında bulunan çıkarlarla ilgilenmeyi tehdit edecek biçimde çok yoğun bir içerikte olduğunda politik eyleme güven göstermemeye yönelik bir muğlaklık. Arendt, 'gücün, insanı hayrete düşürecek bir biçimde maddi faktörlerden bağımsız' olabileceği iddiasıyla uyumlu bir politikanın' saf bir biçimi istedi³³. Arendt, açık bir biçimde politik kanunların ekonomik güçlerden bağımsız olmasını gerektiğini ileri sürmüştür³⁴. Onu 1960'larda Vietnam Savaşı'na muhalefet etmeye, sivil itaatsizliği savunmaya iten, üniversitenin savaş endüstrisi ile ilişkisini sorgulamada ve belirli bir sınırdan, öğrenci protesto hareketlerinin bazı yönlerini hoş karşılamada etkin olan, işte Arendt'in saf politikaya ilişkin bu görüşüydü.

³² On Revolution, s. 284. Ayrıca bakınız, Crises of the Republic, s. 231-233.

³³ The Human Condition, s. 200.

³⁴ Crises of the Republic, s. 212-213.

Yukarıdaki bütün bu inançlarında ortak bir öge görülebilir: Öncelikle ekonomik güdüler veya sosyal amaçlar olmaksızın, politik olan veya en azından öyle görünen politik olan eylemleri desteklemek. Bitirirken, politik olanın alternatif demokratik kavramsallaştırmaya yaptığı katkıya yönelik olarak bazı önerilerde bulunmama izin verin. Böylesi bir kavramsallaşma sadece geçici bir yapılaşma olmaktan nasıl kaçınabilir? Buna bir cevap olarak şu söylenebilir; tarihsel açıdan, politik alana ve demokrasiye ilişkin düşünce, hemen hemen birbiriyle eşanlamli olabilecek birçok ortak anlamları paylaşmıştır. Bu cevap, politik olma düşüncesiyle ve diyelim ki politik bir düzene dair düşünce arasındaki ilişki için söylenemez: Öncelikle zengin tarafından kontrol edilerek veya öncelikle zenginine talebine yönelik bir politik düzen düşüncesi. Marx erken dönem yazılarında bu noktayı özellikle belirlemiştir;

“... devletin bütün formlarının kendi gerçeklikleri bağlamında demokrasiye sahip olduğu, bu nedenle de yani demokrasi olmadıkları ölçüde yanlış olduğu açıktır³⁵.”

Marx'ın vurgusu şu şekilde açıklanabilir: Politik olma iddiasına yöneldiği ölçüde, devletin, tüm topluluğun iyiliği adına yönetmede bulunması ve öncelikle belirli sınıf veya grubun çıkarına hizmet etmemesi devletin doğası gereğidir: Demokratik gerçeklik budur. Fakat söz konusu devlet belirli bir biçim aldığı durumda, diyelim ki zenginler veya şirketler tarafından kontrol edildiğinde gerçek doğasının özü gereği toplumun bir kısmının çıkarları doğrultusunda egemenlik oluşturacaktır, diğer bir deyişle böyle olduğunda da tüm topluluğun iyiliğine ilişkin demokratik ilkeyle çelişecektir. Bundan çıkarılacak sonuç, sadece özüne uygun demokratik bir politik devlet olarak eylemde bulunma olasılığına sahip olacaktır. Şu da eklenebilir ki, Antikite'den günümüze kadar çoğu politik kuramcı bu noktanın doğruluğunu kabul etmişler ve sonucuna direnmişlerdir. Söz konusu kuramcılar, politikanın, herkesin iyiliğini amaçlayan özgün bir etkileşim biçimi olduğu ve herkesin katkılarına, fedakârlığına ve sadakatine dayandığı ilkesini kabul etmişlerdir. Fakat bu noktadan sonra, becerilerini, bütünün çıkarı için kolektif gücün ister kral, aristokrat, temsilci veya bürokrat olsun belli bir azınlığın kullanmasına izin verirken, nüfusun çoğunluğunun bu amaç için gerekli olan çeşitli katkıları dışlayan yapılar tasarlamaya yöneltmişlerdir.

Bununla beraber bütün bunlar esasen bilinen değerlendirmelerdir ve bu değerlendirmeler, politik alanın, halkın refahının amaçlandığı anlamına geldiğine ve otantik politik eylemin ne olduğuna ilişkin tanıma yönelik ilkeyi, özüne uygun olarak belirlemede yardımcı olurken, politik alanın halkın refahını geliştirecek biçimde neleri içermesi gerektiğini belirtmemektedir. Bunun yanı sıra, halkın refahının doğasının ne olduğuna ilişkin bir açılım vermemektedir:

³⁵ Critique of Hegel's 'Philosophy of Right', tr. Joseph O'Malley (Cambridge, 1970), s. 31.

Ortak refah, yapay olarak oluşturulmuş mudur? ya da yaratılmış mıdır? Eğer böyleyse nereden uçlanarak oluşturulmuştur? Veya ifşa edilen bir şey midir? Bu politik olan safça bir iyilik midir? Yoksa kaypak hatta ironik midir? Ortak refahın mümkün olması adına politik olanın gerekliliği için koşullar nelerdir? Ve bu koşullar demokrasiyi nasıl gerektirecektir?

Devleti göz ardı ederek değil fakat onun politik olanla özdeş ya da sınırdaş olduğunu varsayma hatasından sakınarak başlayabiliriz. Devlet modern bir olgudur ve onun varlık nedeni toplumun gücünü geliştirmek veya iyileştirmek ve onu sahiplenmektedir. Yaşamı ve yaşamın değişen gereksinmelerini sürdüren insani eylemlerde, ilişkilerde ve karşılıklarda yerleşik olan güçtür. Devlet yasayı bildiren, yaptırımla uygulayan, kötülüklerin bütün türlerini cezalandıran, vergileri sistemli hale getiren, ticaret ve üretimi ulusal ekonomi doğrultusunda teşvik eden, diplomasiyi yöneten, savaş açan ve imparatorluk arayışında olan zorlayıcı bir fail-araç haline dönüştü. Devletin karakteristik eylem biçimi, süreklilik taşıyan düzenlilik içinde oluşturulduğu kararlılıktır: Devletin kendisini tipik olarak ifade etme biçimi, politikanın açığa vurulmasıdır ve onun hükmetme biçimi, özendirmeden güç uygulamaya kadar bir çeşitlilik gösterir. Devlet görünümü 'artık güce' her zaman açık olduğunu, üyelerinin gereksinim duyduğu günlük ihtiyaçlardan daha çok, gücü üretme ve kollektif yaşamın, üyelerin gereksinim duydukları günlük ihtiyaçların ötesinde fazla güç üretmede başarılı olduğuna işaret eder.

Artık gücün varlığı, devleti mümkün kılan ortak yaşama politikanın girmiş olduğunun bir işaretidir. Ortak yaşam, insanların yaşamak için gelişme, ihtiyaçlarını karşılama, kapasitelerini ve kendilerinin atılmış olduğu bu dünyayı araştırmaya başlama bağlamında işbirliğine ve karşılıklığa dayanır. Politik olan, insanların, kendilerine sahip çıkmak için ortak ilgileri ve tümünün kendilerinin olduğu savında buldukları dünyalarının bir parçası olarak ortaya çıkar. Diğer bir deyişle politik olan, gerçek anlamda şeyleri ve yaşayanları geliştiren, onların bakımını sağlayan bir sahiplenme kültürü olarak ortaya çıkar. Ortak yaşam ve politik kültür, güce eşlik etmektedir. Ortak çıkarlar, güce olan gereksinimi ortadan kaldırmaz aksine onlar güç üstünde temellenir. Bu gerçek, kısmen Roland Barthes'in sonraki dönemlerindeki beyanında yansıtılmıştır:

"Politik olan, doğal olarak gerçek sosyal yapısı içinde, insan ilişkilerinin ve bu ilişkilerin dünyayı oluşturan gücü bağlamında tanımlayan derin anlamı bağlamında anlaşılmalıdır"³⁶.

Burada insanların deneyim ve çiraklık yoluyla elde ettikleri ve varoluşlarını konumlandırmalarına imkân veren sosyal işbirliği yetkinliklerinin, eninde sonunda onlara karşı kullanılabilir hale getirilmesi bağlamında hiç

³⁶ Mythologies, tr. Annette Lavers (New York, 1972), s. 143.

kuşkusuz bir ironi vardır. Onların yetkinlikleri ihtiyaç duyduklarından daha fazla güç üretir. Artık güç, geleceği daha fazla kontrol etme ve dolayısıyla plan ve beklentileri geliştirme gibi projeleri hayata geçirmelerine imkân verir. Ve bu noktadan sonra kolektivitenin dinamikleri devreye girer. Bu nokta, artık güç anlayışı, artık gücün rutinleşmiş üretimi olarak konuşma biçiminde örgütsel bir dil biçiminde kurumlaşır. O durumda artık, yönetimin yetki alanına dönüşür; insan-gücüne ve silahlara dönüşmesi için gücün yayılımını içeren programlar biçimlerinde yönetilir ve kullanılır. Bu noktada ise daha önce ortak ilgiler ve bağlılıklar olarak ortaya çıkmış olan politika, bütün bunlar içinde kaybolur. Politik olanın kaybı, onun doğasına dair bir ipucu verir: Politik olan, devlet örneğinde olduğu gibi kapsayıcı olmaktan ziyade, bir deneyim kipidir. Deneyimle ilgili söyleyebileceğimiz şey, olan deneyimi kaybedebileceğimiz ve politik deneyimle ilgili olan ise, politik deneyimi daima kaybettiğimiz ve onu yeniden ürettiğimizdir.

Politik olanın doğası kendini yenilemeye gereksinim duyar. Doğası ortak öğeler sergileyen varlıklar olarak bizler, ortak yaşamın temellendiği müşterek girişimlere katılımda eşit savlara sahibizdir. Bizler güç ve yetenek açısından eşit değiliz ve tam da bu noktada eşitliğin neden çok önemli olduğu ortaya çıkar. Ortak yaşamın üzerine temellendiği gücün gelişimi, farklı niteliklere gereksinim duyar ve eşitsizlikler olarak yorumlanan farklılıklar bağlamında ve farklı varoluşlar üretir. Aynı zamanda ve farklı bir biçimde ortaya konacak olursa bizim insani varoluşumuzun yitirilmemiş olduğu yan müşterek varoluşumuzdur. Bu nitelik, Hannah Arendt'in sık sık ve etkili olarak hatırlattığı gibi, ortak varoluşun en dikkat çekici ve yüce farklılığı ifade etme yeteneğine sahip bir oluşturdur. Bu farklılık gücün demokratik olarak nasıl yaşama geçirildiğine ilişkin olarak önemli içerimlere sahiptir. Her birimiz, insani yaşamın yok sayamayacağı gücün üretimine katkı yapan birer varlıklarız. Buradaki politik olma sorunu, toplumun dışlanacağı bir alan açma değil, fakat tam tersine basitçe farklılığa saygı göstermek de değil, farklılığın önünde eğilirken gücü ortak yaşamda temellendirmektir. Farklılığa bürokratik bir karar alma biçimleri yoluyla saygınlık kazandırılmaz. Farklılık bürokrasinin kâbusudur. Bürokratin farklılığa tepkisi ya diğer bir sınıflama icat etmek ya da ortak dünyada elli yedi çeşitlilik üretmektir. Eşitlik-farklılık, denklik gösteren bir eylem biçimi, ortaklaşa bir müzâkeredir. Söz konusu olan bu karşılıklı müzâkere incelikli düşünme anlamını içerir. Çok dikkatli düşünmeliyiz, çünkü riskli olan insani gücün uygulanış biçimidir. Gücü demokratik biçimde uygulamak, kaba kitlesel gücün uygulanmasından farklı olarak, diğer bir deyişle gücün eşitlerce mümkün olan en geniş katılımı uygulanması, gücü kullanmanın en duyarlı biçimidir. *Karmaşık toplumlarda farklı varoluşlarımız tehdit altındadır, demokratik olarak incelikli düşünme bizim ortak varoluşumuza işaret eder.* Söz konusu düşünce bunun bizim güçle uzlaşmamızı gerektirmez – temsilciler ve bürokratlar bunu bizim adımıza yaparlar, aksine bizim güçle yüzleşmemiz anlamına gelir.