

SIYASET FELSEFESİ, SİYASAL KÖTÜLÜK VE KAMUSAL ALAN

Political Philosophy, Political Evil and Public Space

Arş. Gör. Tayfun YILDIRIM

Kafkas Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Kars/TÜRKİYE

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9046-8915>

ÖZET

Bu çalışmada, siyaset felsefesi, siyasal kötülük ve kamusal alan kavramları birbirleriyle bağlantılı bir şekilde tartışılacaktır. Bir olguya kötülük gibi etik bir değer atfetmek, kendisini "olan"la sınırlandırmayan "olması gereken"e ilişkin etik-normatif bir soruşturma gerçekleştiren siyaset felsefesinin bakış açısından sadece olanaklıdır. Bu eksenle siyasal kötülüğün ne anlama geldiği/gelebileceği açıklanmaya çalışılacaktır. Değer ve siyasal olgu arasındaki ilişkinin kopma momentine girdiği günümüz siyasal sisteminde, siyaset felsefesinin etik-normatif yönü önemli bir hale gelmektedir. Bu çalışmada, siyaset felsefesinin etik-normatif yönünün önemi ifade edilmeye çalışılacaktır. Siyaset felsefesi, genel anlamda felsefeyle ve ampirist/pozitivist siyaset bilimiyle karşılaştırmalı bir şekilde ele alınacaktır. Leo Strauss ve Hannah Arendt'in düşüncelerinden hareketle, olgu ve değer arasındaki ayrımın pek mümkün olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır. Genel anlamda felsefenin aktif nihilist, ampirist/pozitivist siyaset biliminin ise pasif nihilist bir eğilim taşıdığı, Friedrich Nietzsche'nin nihilizme ilişkin tezlerinden hareketle açıklanmaya çalışılacaktır. Tartışma neticesinde siyaset felsefesinin, siyasal kötülüğün tespit edilmesinde ve örgütlenmesinin önlenmesinde önemli bir rol oynayabileceği iddia edilecektir. Daha sonra siyasal düşünceler tarihi içerisinde siyasal kötülüğün nasıl tanımlandığı incelenecektir. Hannah Arendt'in siyasal kötülüğü kamusal alanın çöküşüyle ilişkili bir şekilde ele alması, onu siyasal düşünceler tarihinde özgün kılmaktadır. Arendt'in radikal kötülük ve sıradan kötülük kavramsallaştırmaları belirli bir süreklilik ve kopuş ekseninde ele alınacaktır. Her iki kötülüğün de kamusal alanın çöküşüyle karakterize olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Çalışma boyunca yürütülen tartışmalar sonucunda siyasal kötülükle mücadele edebilmek için, düşüncenin, sözün ve kamusal alanın önemi vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Felsefesi, Siyasal Kötülük, Kamusal Alan, Hannah Arendt

ABSTRACT

This study addressed the concepts of political philosophy, political evil, and public space in an interdisciplinary manner. The ascription of an ethical value, evil, to a phenomenon is only plausible for a political philosophy that is not limited to "what is available" but involves an ethical and normative inquiry for "what should be." In this sense, the paper attempted to explain what political evil meant / could mean. The ethical and normative aspect of political philosophy has become essential in today's political system, in which the bonds between values and political phenomenon are at a breakaway point. The study discussed the importance of the ethical and normative aspects of political philosophy. In this sense, political philosophy was comparatively discussed with philosophy in general and empiricist/positivist political science, and the impossible distinction between fact and value was emphasized considering the arguments of Leo Strauss and Hannah Arendt. The fact that the philosophy had an active nihilistic tendency and empiricist/positivist political science had passive nihilist messages were addressed considering Friedrich Nietzsche's nihilism. It was argued that political philosophy could play an important role in describing and preventing the organization of political evil. The study also explored how political evil was defined in the history of political thought. Hannah Arendt associated political evil with the collapse of the public space, which makes her unique in the history of political thought. Arendt's conceptualizations of radical evil and ordinary evil were discussed in a particular axis of continuity and rupture. The study stressed that the collapse of the public space characterized both evils. As a result of the discussions in the study, the importance of thought, word and publicity was emphasized to resist political evil.

Keywords: Political Philosophy, Political Evil, Public Space, Hannah Arendt

1. GİRİŞ

Eğer şeytan insanları olduklarından daha kötü yapabileceğine inanıyorsa, şeytan bir iyimserdir.
[Karl Kraus]

Otoriter rejimlerin yükselişi, ırkçılığın ve dini fundamentalizmin ön plana çıkması, siyasi alanda yaşanan değer erozyonu, siyasi akılcılığın silinmeye yüz tutarak yerini post-truth duygular siyasetine bırakması gibi siyasi arenada vuku bulan kötülüklerin dünyada yoğun bir şekilde hissedildiği bu dönem, kötülüğü siyasetin konusu yapmayı gerekli kılmaktadır. Siyasal kötülük, kötülüğe ilişkin bir farkındalık eşliğinde kötülüğü siyasi bir perspektiften tanımlayarak politikleştirme anlamına gelir. Etik ile siyaset arasındaki ilişkinin kopma momentine girdiği günümüz dünyasında, siyasal bir olguya kötülük gibi etik bir değer atfetmek, siyaset ile etik arasındaki ilişkiyi yeniden tesis etme girişiminde anlamını bulur.

Bu çalışmada, kötülük meselesine siyasal bir perspektiften yaklaşılmaya çalışılacak ve ilk olarak siyasal kötülüğün ne anlama geldiği/gelebileceği tartışılacaktır. Leo Strauss'un siyaset felsefesinin gerileyişinin insanları ve sosyal bilimlerini iyiye/kötüye duyarsızlaştırarak nihilizme sevk ettiği tezi, Hannah Arendt ve Friedrich Nietzsche'nin düşünceleri eşliğinde okunarak, "iyinin ve kötünün ötesinde" bir bakışın hâkim olduğu günümüz dünyasında, siyaset felsefesinin eleştirel gücü açıklanmaya çalışılacaktır. Siyasal kötülük, sadece siyaset felsefesinin bakış açısından anlamlı bir kavramdır. Bunun yanı sıra, siyaset felsefesi siyasal kötülüğün tespit edilmesinde ve onun örgütlenmesinin engellenmesinde oldukça işlevsel olabilmektedir.

Siyasal düşünceler tarihinde uzun bir geçmişi olan kötülük meselesinin farklı veçhelerden nasıl ele alındığı ve söz konusu perspektiflerin hangi noktalarda ayrıştığı belirli düşünürler üzerinden açıklanmaya çalışıldıktan sonra, Hannah Arendt'in söz konusu meseleyi ele alışındaki özgünlük gösterilmeye çalışılacaktır. Arendt, radikal kötülük ve sıradan kötülük kavramlarıyla her ne kadar farklı kötülük anlayışlarına işaret etse de her iki kötülük de kamusal alanın çöküşünde kendisini göstermektedir. Dolayısıyla Arendt'in radikal kötülük ve sıradan kötülük kavramlarının izini sürmek, Arendt'in siyaset teorisinin genel bir portesini çıkarmak ve Arendt'e göre kamusal alanın ne anlama geldiğini anlamlandırmak açısından önemli bir imkân sunmaktadır. Çalışmada, bu imkân değerlendirilmeye çalışılacak ve son olarak da dünyada siyasal kötülüğün bu denli yaygınlık kazanmasının nedenleri, kamusal alan kavramıyla bağlantılı bir şekilde tartışılacaktır.

2. SİYASET FELSEFESİ VE SİYASAL KÖTÜLÜK

2.1. Siyasetin Konusu Olarak Kötülük

İnsanın, eylemini ve eyleminin sonuçlarını anlamlandırma gayesinden neşet eden ve ahlaki yargıların ontolojisine ve epistemolojine ilişkin sorular sorarak, iyi ve kötüyü anlamlandırmaya çalışan *etik*¹, presokratik döneme kadar geriye götürülebilecek uzun bir tarihe sahip olduğu için, etiğin tarihi bir anlamda felsefenin de tarihidir. Bu uzun tarih içerisinde "kötülük", farklı veçhelerden tartışılarak, "amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan", "zararlı etkide bulunan", "ahlaki bakımdan, iyinin karşısında yer alan", yanlış ya da kabul edilemez olan", "mutluluğa, ideallere, amaçlara ulaşmayı engelleyen durum" gibi farklı anlamlara gelecek şekilde tanımlanmıştır (Cevizci, 1999: 524). Muarızlarına rağmen felsefe ve teoloji kötülüğü genellikle bireysel bir konu olarak telakki ederek, "tanrı" veya "insan doğası" çerçevesinde anlamlandırmaya çalışmıştır. Kötülük meselesini günah söylemine tahvil eden teolojiye göre kötülük, en genel anlamıyla yaratıcının iradesine aykırı eylem ve söylemlerde bulunmaktır. Teoloji, aynı zamanda bir "cennetten kovulma" ve "ilk günah" söylemi çerçevesinde, kötülük meselesini insan doğasına içkin hale getirmiştir.

Felsefe de teolojiyle bir süreklilik ve kopuş ilişkisi çerçevesinde, kötülüğü insan doğasından hareketle anlamlandırmaya çalışmıştır. İnsanın doğuştan gelen kötülüğüne vurgu yapan söz konusu yaklaşımlar, "gizli bir totoloji veya dairesel argüman"dan hareketle şu tezi ön plana çıkarırlar: "İnsanlar kötü şeyler yapar çünkü kötüdürler" (Eagleton, 2011: 9). Kötülük meselesini toplumsal ilişkiler ağından ve siyasal konfigürasyonlardan soyutlayan söz konusu yaklaşımların aksine, kötülük ontolojik temelini ötekiyle kurulan ilişkide bulan siyasetin konusu haline geldiği zaman, insanlar arasında kurulan veya kurulabilecek ilişki ağlarına gönderimde bulunarak, siyasi rejime ve siyasi kolektiviteye ilişkin bir meseleye dönüşür. Her ne kadar antikiteden moderniteye Aristoteles, Hobbes, Bakunin gibi siyasi düşünürler, insan doğasına dair

¹ Etik, bazı felsefi eserlerde, "ahlak felsefesi" olarak yer almaktadır ve ahlaki değerlerin ontolojisine ve epistemolojine ilişkin felsefi bir soruşturma anlamına gelmektedir.



belirli varsayımlardan hareketle insanların doğuştan iyi veya kötü olduğunu belirtmeler de insan doğasına uygun siyasal rejimin nasıl olması gerektiğine ilişkin bir soruşturmada hareket ederek, iyiliği ve kötülüğü toplumsal/siyasal ilişkiler alanına taşımışlardır ve “iyi yaşam” sorusuna cevap aramışlardır. Dolayısıyla felsefe/teoloji ve siyaset arasındaki kötülüğü ele alış biçimi konusundaki söz konusu farklılık, kötülük kavramına anlamını veren kavramlar kümesi çerçevesinde düşünüldüğüne açıklık kazanır. Felsefe veya teoloji insan doğası, tanrı, günah, kefarete gibi kavramlarla olan ilişkisi çerçevesinde kötülüğü anlamlandırmaya çalışırken, siyaset ise hak, yükümlülük, itaat, özgürlük, siyasal rejim gibi kavramlar çerçevesinde kötülüğü anlamlandırır.

Bu çerçevede siyaset ile felsefe/teoloji arasında kötülük meselesini ele alış konusunda Ranciere’in tanımladığı anlamda bir uyumsuzluk söz konusudur. “Uyumsuzluk, ak diyen biri ile kara diyen biri arasındaki çatışma değildir. Uyumsuzluk; ak diyen biri ile yine ak diyen fakat ondan aynı şeyi anlamayan ya da ötekinin aklık adına aynı şeyi söylemekte olduğunu anlamayan bir başkası arasındaki çatışmadır” (Ranciere, 2015: 12).

Dolayısıyla en genel anlamıyla siyasal perspektiften kötülük, “hak”, “yükümlülük”, “devlet”, “siyasal rejim”, “çıkar”, “toplumsal düzen”, “özgürlük”, “itaat”, “yozlaşma” gibi siyasal kavramlarla ilişkisi çerçevesinde kötülüğü anlamlandıran, kötülüğü siyasetin konusu yapan ve bunun bir uzantısı olarak kötülüğü toplumsal ilişkiler ağına ve siyasal kolektiviteye taşıyan yaklaşımın adıdır. Siyasal kötülüğün işaret ettiği bir diğer anlam ise, özellikle yirminci yüzyılda insanlığın yaşadığı acı deneyimler çerçevesinde şekillenmiştir. Soykırım, savaş, devlet terörü, politik şiddet gibi siyasal bir karardan neşet eden ve sonucunda özgürlük, adalet, insan hakları gibi siyasal değerlerin erozyona uğradığı ve ölümlere, maddi/manevi yıkımlara yol açan kötülük biçimidir. Siyasal kötülük, bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, deprem, sel, tsunami gibi kitlesel ölümlere, yıkımlara yol açan öngörülemez, önlenemez ve insan edimiyle ilişkisi olmayan doğal kötülüklerden, siyasal kararların bir sonucu olması ve önlenilebilirlik açısından ayrılmaktadır. Dolayısıyla siyasal kötülük doğal bir kötülük değil, “yapay” bir kötülüktür.

2.2. Siyaset Felsefesinin Krizi

Siyaset felsefesi, siyasal kötülüğü anlama ve onun gerçekleşmesini/ örgütlenmesini engelleme konusunda önemli bir işlevi yerine getirme kapasitesine sahiptir. Siyaset felsefesi, bakış açısını empirist/ pozitivist bir siyaset “bilimi”nin aksine sadece “olan” ile sınırlandırmaz, antikiteden bugüne değin gündeminde olan “iyi yaşam sorusu” çerçevesinde “olması gereken”le ilgilenir. Siyaset felsefesi, özgürlük, eşitlik, adalet gibi etik-politik kavramların izini sürerek onları farklı veçhelerden tanımlar ve siyasal rejimlerin meşruluğunun kaynağının ne olması gerektiği, bir siyasal rejime neden itaat edilmesi gerektiği, devlet ile bireyler arasındaki hak ve yükümlülüklerin ne olması gerektiği gibi sorulara cevap arar. Siyaset felsefesinin normatif bir boyut ihtiva etmesi ve siyasal anlamda iyinin/kötünün doğasına ilişkin bir tartışma yürütmesi nedeniyle, siyasal kötülük ancak siyaset felsefesinin perspektifinden tanımlanabilir. Etiğin değer yargılarının ontolojisine ve epistemolojisine ilişkin sorular sorarak ahlaki normları temellendirme/anlamlandırma girişimine benzer bir şekilde, siyaset felsefesi de siyasal değer yargılarının ontolojisine (adalet, özgürlük, iyi yaşam vs... nedir?) ve epistemolojisine (adaleti, özgürlüğü, yozlaşmayı vs. nasıl algılarız?) ilişkin bir soruşturma yürütür ve söz konusu değer yargılarını anlamlandırmaya/temellendirmeye çalışır. Bu açıdan, “ahlak felsefesi(etik) siyaset felsefesine çok sıkı biçimde bağlıdır. Çok sayıda siyaset felsefesi kavramı ahlak felsefesi alanı içinde yer alır” (Sperger, 2003a: 30).

Friedrich Nietzsche yüzyıllar önce “çöl büyür: vay haline içinde çöl saklayanın” (2016: 311) sözünde cisimleşen, modern zamanlara ilişkin çok önemli bir tehlikeye dikkat çeker ve entelektüel/tinsel anlamda bir çölleşmenin eşliğinde dünyanın gittikçe “değer” erozyonuna uğramakta olduğunu vurgular. Genel tasarısı felsefeye değerler sorununu getirmek olan Nietzsche (Deleuze, 2010: 2) modernizme ilişkin bir krize ve bu krizle bağlantılı olarak iyi, kötü gibi değer yargılarına gittikçe duyarsızlaşarak nihilizme batmakta olan bir topluma/bireylere işaret eder. Nietzsche tarafından vurgulanan nihilizm tehlikesi, kendisinden sonra gelen birçok felsefeci ve siyaset teorisyeni tarafından da yinelenmiş ve değer erozyonuyla karakterize olan bu durum, “modernizmin krizi” olarak tanımlanmıştır. Leo Strauss’ a göre ise modernizmin krizi, siyaset felsefesinin krizdir ve siyaset felsefesinin krizi, modernizmin krizini önceler. Pozitivizm ve tarihselciliğin yükselişe geçmesiyle beraber, iyi/kötü, adalet, eşitlik gibi etik-politik kavramlara ilişkin bir soruşturma ve buradan hareketle insan eylemine rehberlik edecek değerleri bulma girişimi, “bilim” dışı olarak kabul edilmiş ve böylece siyaset felsefesi pejoratif anlamda bir ideoloji olarak

telaki edilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla bu ahval içerisinde siyaset felsefesi “tümüyle kaybolmadıysa bile, bir çöküş ve belki de bir çürüme halindedir” (Strauss, 2000: 42).

Pozitivizm, değer-olgu ayırımından hareketle bakış açısını “olan” ile sınırlandırarak, “olması gereken”e ilişkin söz söyleme yetisini akamete uğratar ve değerleri, sosyal bilimlerden soyutlamaya çalışır. Tarihselcilik ise, siyaset felsefenin “İyi yaşam nedir?” “Adalet nedir?” “Eşitlik nedir?” gibi evrensel sorularını tarihsel koşullara havale ederek, bu soruların cevabının her toplumun kendi tarihsel koşullarında aranması gerektiğine vurgu yapar. Dolayısıyla Leo Strauss, siyaset felsefesinin krizinin temel nedenlerinden birinin, tarihselcilğin ve pozitivizmin yükselişe geçmesi olduğunu belirtir.

Leo Strauss’un tarihselcilik ve pozitivizme ilişkin söz konusu tespitlerinin günümüzdeki izdüşümünün, postmodernizm ve ampirist/pozitivist bir siyaset “bilimi” anlayışı olduğu söylenebilir. Postmodern teori, “büyük anlatıların bittiğini” vazederek, siyaset felsefesinin temel sorularını, her toplumun ve tarihsel dönemin kendi özgül koşullarından hareketle anlamlandırmaya çalışır ve böylece siyasal anlamdaki iyi ve kötü arasındaki ayrımı müphem hale getirir. Bu durum, iyiye ve kötüye ilişkin bir kayıtsızlığa neden olarak nihilizmi besler ve postmodern teorisyenlerin yaptığı üzere kadın sünnetini dahi çokkültürcülük, tikellik adma eleştiriden muaf tutabilir ve söz konusu düşünüş tarzı teorik arka planda siyasal kötülüğün meşrulaştırılmasına neden olur. Pozitivist/ampirist bir siyaset bilimi ise olgu ve değer arasındaki ayırmadan hareketle, siyaset felsefenin en temel sorularının genel çerçevesini oluşturan “olması gereken”i gündem dışı bırakır ve düzenin kurulması/sürdürülmesi, gücün ele geçirilmesi/korunması gibi meseleler eşliğinde, siyaseti bir tür taktik/strateji geliştirme çabasına indirger.

Weber’in, hakikate ulaşılabilme için sosyal bilimcinin kendisini değer yargılarından arındırması gerektiğini vurgulaması, olgu ve değer ayırımının en somut tezahürlerinden biridir. Weber sosyal bilimcinin değer yargılarından hareket ettiği takdirde hakikate ulaşma şansını yitireceğini belirtir (Weber, 1998: 223). Weber’in söz konusu tezi, araştırmacının şahsında sosyal bilimlerin iyiye/kötüye duyarsızlaşmasına neden olur ve bu durum nihilizm tehlikesini beraberinde getirir. Leo Strauss’un, Weber’e yönelttiği eleştiri de anlamını burada bulur ve Strauss’a göre Weber’in değer biçmeksizin hakikate ulaşma gayesi, nihilizme varmaya yazgılıdır (Strauss, 1963). Ayrıca değerlerden azade bilimsel faaliyet yapma çabasının göz ardı ettiği husus, politik bilginin politik kanı(*doxa*) tarafından kuşatılmışlığıdır. “Tüm politik bilgi, politik kanı tarafından kuşatılır ve politik kanı ile iç içe bulunur” (Strauss, 2000: 39). Weber’in paradigmasından hareket eden sosyal bilimci tarafsız bir konumdan hareket ettiğini düşünürken, aslında toplumsala egemen olan politik kanılardan hareket etmekte ve dolayısıyla tıpkı Platon’un mağara alegorisinde olduğu üzere “kanılara” tutsak olmaktadır. Yalnızca değer biçmekten imtina etmeyen ve kendi değer yargılarına ilişkin farkındalık geliştirebilen siyaset felsefesi, bu mağaranın dışarısına çıkabilme kudretine sahiptir. Mağaranın dışarısına çıkmak, değerlerden azade saf hakikatlere ulaşmak anlamına gelmez; toplumsal olguların değerlerden ayrılamayacağını farkına vararak, mevcut yerleşik değerlere eleştirel yaklaşabilmek anlamına gelir.

Toplumsala yayılmış egemen kanıları zımni olarak kabul etmek ve bunlar tarafından koşullandırılan bakışın farkında olmamak ve dolayısıyla “tarafsız” bir konumdan hareket edildiği zannına kapılmak, eleştirel yetinin akamete uğramasına ve sosyal bilimlerin toplumsalın mikro-makro boyutlarında hüküm süren iktidar ilişkilerinin boyundurluğuna girmesine neden olur. Bu duruma devlet üzerine yaptığı çözümlemelerle açıklık getiren Pierre Bourdieu, devletin uzun erimli olarak varlığını ve meşruluğunu sağlayan en önemli unsurlardan birinin de kanılar olduğunu belirtir. “Devlet kurumuyla bağlantılı sembolik güç etkilerinden biri tam da, bizzat devletin kökeninde bulunan az çok keyfi ön kabullerin doxa biçiminde doğallaşmasıdır” (Bourdieu, 2015: 44). Dolayısıyla pozitivist/ampirist siyaset bilimi, değerlerden azade nesnel bir konumdan hareket ettiğini düşünmesine karşın, mevcut düzen tarafından yaratılan ve kanı biçimde doğallaşan değerlerden hareket etmekte ve uzun vadede kanılarda cisimleşen iktidar ilişkilerinin yeniden üretilmesinde rol oynamaktadır.

2.3. Aktif ve Pasif Nihilizme Karşı Siyaset Felsefesi

Siyaset felsefesinin eleştirel gücünü idrak edebilmek, siyaset felsefesinin genel anlamda felsefeyle olan ilişkisini tespit etmeyi gerekli kılar. Felsefenin genel soyutlamalar yoluyla hareket etmesi ve bu yolla tümellere varmaya çalışması, felsefe ile hayat arasında bir mesafe yaratır. Filozofun yalnızlığı ve yalıtılmışlığı da bu mesafeden neşet eder. Leo Strauss’un siyaset felsefesini, “felsefenin politik yaşama, felsefi-olmayan yaşama, insani yaşama en yakın dalı” (2000: 33) olarak tanımlaması, siyaset felsefesi hem daha iyi kavramaya hem de Hannah Arendt’in felsefeye yönelik eleştirilerini anlamaya imkân verir.



Arendt'in de vurguladığı üzere filozofların siyasetle toplumsala kuşku ve küçümsemeye bakmasının altında, filozofların felsefe/düşünce ile hayat arasında hiyerarşik bir ilişki kurmaları ve dolayısıyla düşünceyi hayatın üzerinde konumlandırmaları yatar (Arendt, 2012a: 271-280).

Bu nedenle siyaset felsefesi, felsefenin genel sorularının siyasete uyarlanması anlamında felsefenin bir alt dalı değildir. Her ne kadar siyaset felsefesini genel anlamda felsefeden ayırmak, her iki anlamda da felsefe yapan Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin varlığı nedeniyle pek kolay olmasa da bu iki düşünsel gelenek arasındaki ayrım çizgisi, temel aldıkları sorunsallardan hareketle çekilebilir. Felsefe genel anlamıyla ontolojik ve fenomenolojik sorunlardan hareketle dünyayı anlamlandırma girişi olarak ön plana çıkar ve bu bakış açısından hareketle siyasete/toplumsala ait problemleri, dünyaya ilişkin problemlerin altında konumlandırır. Dolayısıyla söz konusu düşünüş tarzına göre, dünyaya ilişkin problemlerin çözümü beraberinde siyasete ilişkin sorunların çözümünü getirecektir. Bu bakış açısı siyaseti, dünyaya ilişkin çözümlerin topluluk hayatına uyarlanması olarak ele aldığı ölçüde, siyaseti bir tür teknik araç ve/veya teknokrasi olarak anlamlandırır. Felsefenin bakış açısından iyi yaşam veya siyasal kötülük, iyiye/kötüye ilişkin genel felsefi kategorilerinden hareketle tanımlanır ve bu çerçevede sorunsallaştırılarak çözülmeye çalışılır. Siyaset felsefesinde iyi yaşam sorusu ise, bizatihi siyasi kolektivitenin ve topluluksal yaşamın içerisinden formüle edilerek, tekrar ve tekrar yeniden tanımlanır. Bu çerçevede felsefes, siyasal yaşamın nasıl olması gerektiğine ilişkin bir soruşturmada hareketle siyasete yön gösterirken, siyaset de topluluksal yaşamın dinamiklerinden hareketle şekillenir ve yeni sorunlar formüle edilmesine neden olarak felsefeye yeni konu başlıkları verir veya eski konu başlıklarını yeni içerimlerle tekrar sunar. Bu çerçevede hayat ile düşünce arasında bir hiyerarşi yoktur, iyi yaşam sorusu bizatihi yaşamın içerisinden neşet eder.

Kendisini filozoflar çevresine ait hissetmeyen ve kendisini filozof olarak değil, siyaset teorisyeni olarak tanımlayan Hannah Arendt'in, felsefeyle arasına mesafe koyma çabası da felsefenin, düşünceyi siyasetin üzerinde konumlandırma çabasından kaynaklanır (Lilla, 2006: 44). Dünyaya dışarıdan bir yerden ve tarafsız/çıkarsız bir pozisyonla bakma çabası, Arendt tarafından "arşimedçi bakış" olarak tanımlanmıştır. Arendt'e göre, bütün filozoflar siyaseti bu çerçevede anlamlandırdıkları için siyaseti bir tür teknokrasiye indirgemişlerdir. Bu arşimedçi bakışın "en belirtik olanları filozofun yalnızlığı, bilimci ile sanatçının yalıtılmışlığı, tarihçi ile yargıcin tarafsızlığı ve olguyu bulup çıkarmanın, tanığın ve kaydedenin bağımsızlığıdır" (Arendt, 2012a: 314). Hannah Arendt, her ne kadar kendisini bir siyaset felsefecisi olarak tanımlamasa da onu çağının en etkili düşünürlerinden biri yapan, hiç kuşkusuz siyaset felsefesine dönüşüdür. Arendt, siyasetin ampirist/pozitivist bir dille konuşulduğu bir çağda, özgürlük, iktidar, otorite, siyasal kötülük vs. gibi siyaset felsefesinin en temel sorunları üzerinde düşünerek, söz konusu kavramları farklı veçhelerden tekrar tanımlamış, ayrıca olgu ile değer arasındaki ayrımın mümkün olmadığını farkında olması hasebiyle, kendisini arşimedçi nokta olarak tanımladığı tarafsızlık pozisyonuna yükseltmemiştir. Dolayısıyla Hannah Arendt'in, yukarıda tanımlandığı anlamda düşünce ile yaşamın birlikteliği anlamına gelen siyaset felsefesi içerisinde konumlandırılabilir bir düşünür olduğu söylenebilir.

Leo Strauss'un, siyaset felsefesinin krizinin modernizmin krizini öncelediğine ve bu durumun nihilizme yol açtığına ilişkin tezleri, Hannah Arendt'in felsefeye yönelik eleştirileriyle birlikte okunduğunda, Nietzsche'nin tanımladığı anlamda aktif ve pasif nihilizm² olmak üzere iki tür nihilizmin varlığından bahsedilebilir. Aktif nihilizm, değerlerin varlığını kabul etmekle beraber bir öte dünya kurgusundan hareketle mevcut dünyaya küçümsemeye bakar ve değerleri öte dünyaya yerleştirir. Mevcut dünya, öte dünya referanslı üstün değerler aracılığıyla yargılanır. Öte dünyadan yalnızca teolojik bir öte dünya anlaşılmalıdır, Nietzsche'nin Batı felsefesine yönelik eleştirileri hatırlanacak olursa, Platon'un idealar kuramı da bu öte dünya anlayışının bir örneğidir. Aktif nihilizmde, değerler bir öte dünya dünya/dünya imgesi lehine mevcut dünyadan koparılır. "Dünyanın değerini tamamen imgesel bir dünyaya ait kategorilere göre" (2010: 33) ölçmek Nietzsche'ye göre aktif nihilizmin nedenidir.

Pasif nihilizm ise bir öte dünya kurgulamaz ve mevcut dünyayı tek gerçek dünya olarak ele alır, fakat bu dünyanın "değerlerden" yoksun olduğu fikrinden hareketle, mevcut dünyayı değerlerden soyutlar. Pasif nihilizm, insanları bir araya getirecek ve eylemlerine yön verecek değerlerin yokluğuyla karakterize olur. Pasif nihilizm "yararsızlığın sancısı, güvensizlik, kendine hâkimiyeti geri almak ve yeniden edinmek için her türlü imkândan yoksunluk" (Nietzsche, 2010: 31) anlamına gelir. Dolayısıyla pozitivist bir siyaset bilimi, değerleri olgulardan soyutlaması ve insanları bir araya getirecek siyasi değerlere, iyiye/kötüye

² Nietzsche'nin aktif ve pasif nihilizm kavramları, bazı kaynaklarda olumlu ve olumsuz nihilizm olarak çevrilmektedir.



kayıtsız kalması hasebiyle pasif nihilist eğilimi temsil eder. Leo Strauss'un pozitivizmin nihilizme yazgılı olduğuna ilişkin tezleri de anlamını, Nietzsche'nin tanımladığı anlamda pasif nihilizmde bulur. Aktif nihilizm ise, felsefenin yaşama olan yaklaşımında cisimleşir. Arendt'in tanımladığı anlamda bir arşimed noktasından (dünya dışı bir konumdan, bir öte dünyadan) mevcut dünyaya bakar ve Platon'un idealar kuramında olduğu üzere iyilik, güzellik, hakikat gibi değerleri öte dünyaya yerleştirir. Bu dünya ise, öte dünyadaki değerlere uygunluğu çerçevesinde değerlendirilir ve mevcut dünyadaki değerler en iyi ihtimalle öte dünyadaki değerlerin kötü bir kopyası olarak telaki edilir, dolayısıyla Arendt'in felsefenin siyaseti ve toplumsal küçümsediği tespitinin altında da felsefenin aktif nihilist tavrı yatar. Dolayısıyla ne aktif nihilizmin temsilcisi olan felsefe, ne de pasif nihilizmin temsilci olan pozitivist/ ampirist bir siyaset bilimi, siyasi arenada/dünyada vuku bulan değer erozyonuna çözüm geliştirebilir. Bu çözüm sadece, hayat ile düşünce, değerler ile olgular arasındaki birliğin ve iç içe geçmişliğin ifadesi olan siyaset felsefenin içerisinden geliştirilebilir.

“Siyasal kötülük” üzerine düşünmek, teorik arka planda “iyi yaşam” üzerine düşünmeyi gerekli kılar ve siyaset felsefesinin eleştirel gücünün farkında olmayı gerektirir. Nihilizme batmakta olan bir dünyanın/siyasetin tespitini gerekli kılan bu çaba, nihilizmin yayılmasında suç ortaklığı yapan pozitivist/ampirist siyaset bilimine ve felsefeye eleştirel bir yaklaşımı da beraberinde getirir. Siyasal kötülük, değer yargılarından hareketle tanımlanabilecek etik-politik bir kavram olması hasebiyle de sosyal olguların değerlerden ayrılamayacağına gönderimde bulunur. Değerleri sosyal olgulardan ayırma girişimi (mümkün olmaması bir yana), sosyal ve siyasal olgulara kayıtsızlığı da beraberinde getirir. Bu girişim, siyasal kötülüğü tespit etmekte ve anlamakta yetersiz kalarak, siyasal kötülüğün yayılmasını/örgütlenmesini engellemek konusunda aciziyete düşer. Dolayısıyla, siyasal kötülüğün kendisini bütün şiddetiyle hissettirdiği günümüz dünyasında belki de yapılması gereken, yaşadığı çağda soykırım, savaş, toplama kampları gibi sayısız siyasal kötülüğe şahit olmuş Hannah Arendt'in de yaptığı üzere siyaset felsefesinin eleştirel gücünü kavramak ve ona geri dönmektir.

3. ANTİKİTEDEN MODERNİTEYE SİYASAL KÖTÜLÜK

Siyasal kötülük, antikiteye kadar geri götürülebilecek uzun bir tarihe sahiptir. Siyasal düşünceler tarihi içerisinde farklı veçhelerden tanımlanan bu mefhum, kimi zaman devletin ideal modelinden sapması, kimi zaman devletin tikel çıkarların egemenliğine girmesi, kimi zaman ise bizatihi devletin kendisi olarak anlamlandırılmıştır. Bu uzun tarih içerisinde siyasal kötülüğü tanımlama biçimi, teorik arka planda “iyi yaşam” sorusuna verilen cevaplardan neşet eder. Dolayısıyla farklı siyasal düşünce gelenekleri ve ideolojiler, iyi yaşam anlayışları tarafından koşullandırılan siyasal kötülük tanımları yapmışlardır.

Antikitede başta Platon olmak üzere düşünürlerin siyasal kötülüğe ilişkin kavrayışlarının şekillenmesinde, Sokrates'in ölümlü önemli bir rol oynamıştır. “Sokrates'in ölümü Platon için, oligarşik olsun, demokratik olsun yönetim biçimlerinin çoğunda bulunan ve yok edilmesi mümkün olmayan siyasal bir kötülük bulunduğunun somut bir işareti olmuştur” (Sperber, 2003b: 672). Sokrates'in ölümü bireylerin erdemli olmadığı zaman ve onları eğiterek erdemli olmaya yöneltecek bir kamu gücünün yokluğu halinde, bireyleri ikna yoluyla doğru yola sevk etmenin mümkün olmadığını göstermiştir. Ayrıca, Sokrates'in ölüme mahkûm edilmesi, yasaların siyasal kötülüğü engellemekte yetersiz kalabileceğini hatta siyasal kötülüğün bir aracı olabileceğini ifşa ederek, siyasal meşruluğun ve iyi yaşamın kaynağının yasalar olamayacağını gündeme getirmiştir. Platon buradan hareketle, “iyi yönetimin” temel alması gerekenin yasalar değil, bilgelik olması gerektiği sonucuna ulaşarak, bilgelik ile gücün birleşiminin bir ifadesi olan filozof-kral anlayışına ulaşır. Sadece hakikatin yani tümelin bilgisine sahip olan filozofların yapmış olduğu yasalar “iyi yaşama” hizmet edebilir. Hannah Arendt'e göre Platon'un filozofun kral olması gerektiğine ilişkin tezi, teorik arka planda filozof ile polis arasındaki çatışmaya dayanır. “Siyasi açıdan Platon'un felsefesi filozofun Polis'e başkaldırısını anlatır. Filozof yönetme iddiasında bulunur; ama bunu, Polis ve siyasi yaşamdan çok, felsefe ve filozofun güvenliği için yapar” (Arendt, 2012a: 148). Arendt, hakikatin despotluğu olarak adlandırdığı bu durumu, filozofların siyasete dair telakisinin somut bir tezahürü olarak yorumlar. Filozoflar siyaseti bir tür yönetim sanatı, insanları kontrol altına almanın bir biçimi olarak anlamlandırır. Platon'un siyasal kötülüğü engelleme konusunda tezleri de bu bakış açısı çerçevesinde şekillenir. Platon'a göre, bireyleri erdemli olmaya sevk edecek ve onların tutku, hırs, çıkar gibi kötücül özelliklerini kontrol altında tutabilecek bir devletteki yaşam ancak iyi yaşam olabilir ve siyasal kötülüğün ortaya çıkışı ancak böyle engellenebilir.

Platon, siyasal kötülüğü bireysel kötülüklerden türeterek, bireysel kötülüklerin kontrol altına alınmadığı zaman, siyasal kötülüklerin farklı formlara bürünerek varlığını sürdüreceğine dikkat çeker. Bu çerçevede siyasal kötülük, bireysel kötülüğün makro boyutta örgütlenmesinin ifadesidir. Siyasal kötülüğü, bireyden hareketle anlamlandıran Platon bu çerçevede ruhu üç bölüme ayırır ve bu bölümlerin her birine karşılık gelen bir erdemin olduğundan bahseder. Ruhun söz konusu bölümlerini akıl, yürek ve iştah olarak tasnif eden Platon'a göre, akıl doğruyu yanlıştan ayırma becerisini vererek bireyin bilgece bir yaşam sürmesini sağladığı için erdemi bilgeliktir. Yürek kısmı, bireyin zorluklarla mücadele etme, düşmanlarla savaşıma, kamusal meselelerde aktif rol alma gibi vasıfları yerine getirmesini sağlaması nedeniyle erdemi cesarettir, iştahsal kısım ise bireyin biyolojik varlığının idamesi için gerekli aktiviteler bütününe karşılık gelmesi nedeniyle erdemi ölçülülüktür. Ruhun bu üç kısmı arasındaki dengeyi adalet olarak, diğer iki kısmın akıl tarafından kontrol edilmesini ise bilgelik olarak tanımlayan Platon, böylece adalet ile bilgeliği birleştirir. Platon adalet, bilgelik ve iyilikle karakterize olan ideal devletini de buradan türetir, bilgelik mutluluğu getirecektir. "Özetlemek gerekirse, bir insan ruhunun üstlendiği ya da karşı karşıya kaldığı şeyler ancak bilgelikle birlikte olduğu zaman mutluluk getirir. Bilgelik yerine aptallık olursa da mutsuzluk getirecektir" (Platon, 2013: 66).

Ruhun üç bölümünün aklın egemenliğindeki düzeninin, adalet ve bilgelik olarak tanımlanması, politikanın amacı olan iyinin nasıl gerçekleşeceği konusunda ipucu verir. İdeal devlette, ruhun üç bölümüne karşılık gelen üç sınıf (yöneticiler-akıl-, koruyucular-yürek- ve üreticiler-iştah-) arasındaki denge ve uyum akıl aracılığıyla sağlanacak ve adalet/iyi yaşam böylece tecelli edecektir. Filozofun kral olmasının gerekliliği de buradan neşet eder, bilge insanda aklın iştahsal ve yürekli kısmı kontrol altında tutmasına benzer bir şekilde, filozof-kral da diğer sınıfları kontrol altında tutarak, polisteki dengeyi/uyumu ve dolayısıyla adaleti sağlayacaktır. "Yani devlete akıllı dememizi sağlayan özellikler, aynı zamanda insanı da akıllı yapar" (Platon, 2016: 176).

Platon'un çözümlemeleri kat edildiğinde, onun bireysel iyilik/kötülük ile siyasal iyilik/kötülük arasında bir özdeşlik kurduğu söylenebilir. Filozof-kral hakikatin bilgisine, en yüksek iyi ideasına sahip olduğu için, diğer insanları eğitim yoluyla erdemli bireylere dönüştürecek ve çıkardığı yasalar aracılığıyla inanları kontrol altında tutacaktır. İnsanların, kötü özelliklerinin tekrar temayüz etmesinin mümkün olması ve bu durumun aslında onların aleyhine (çünkü bilgece yaşam iyi yaşamdır) olması nedeniyle, filozof-kral bir hekim gibi diğer insanları-rızaları hilafına dahi olsa- "iyileştirecek" tedbirler almalıdır. "İsterlerse bizi isteğimiz dâhilinde, isterlerse bir yerlerimizi acıtarak iyileştirsinler [...] Bunları bedeninin iyiliği için ya da onu daha kötüyken iyi yapmak ya da hastaları iyileştirmek adına hareket ettikleri sürece kendisine" (Platon, 2014: 87) itiraz etmek anlamsız olacaktır. Dolayısıyla Platon hem siyasal kötülüğü bireysel kötülüklerden yola çıkarak anlamlandırmış hem de siyasal kötülüğün önlenmesi için bireylerin kötü özelliklerinin(tutku, çıkar, hırs vs..) kontrol altında tutulması gerektiğini vurgulamıştır. Platon, daha sonra, "Yasalar" isimli kitabında filozof-kralın dahi yasalar aracılığıyla kontrol altında tutulması gerektiğini düşündürecek tespitlerde bulunur. "Bozulmanın önce krallarda mı, yoksa halk arasında mı görüldüğünü" tespit etmeye çalışan Platon'a göre (2007: 140), "geçerli yasaların üstüne çıkma illetine" kapılan krallar toplumda bir bozulmaya neden olmuştur. Platon'un bu sözleri, kontrol altında tutulmadığı takdirde her insanın kötüye meyledebileceğine ve bu durumun da siyasal kötülüğe neden olabileceğine işaret eder.

Platon'un tasarladığı ideal devlet, onun bilgi kuramıyla yakından ilişkilidir, ideal devlet bozulmamış polis ideasının gerçek dünyadaki bir yansımasıdır. Dolayısıyla her siyasal kötülük, bu polis ideasının yozlaşmış haline işaret eder. Bu yozlaşma düşüncesi farklı bir çerçevede Aristoteles tarafından da sürdürülecektir.

Aristoteles teleolojik bir epistemolojiden hareketle her varlığın içerisinde kendisini nihai amaca yani mükemmelliğe eriştirecek bir güç olduğu tespitini yapar, söz konusu tespit Aristotelesçi siyaset felsefesinin temel argümanlarından birisidir. Aristoteles, insanın nihai amacının mutluluğa/iyi yaşama erişmek olduğunu ve "iyi yaşam nedir?" sorusuna cevap araması nedeniyle politikanın en üstün bilim olduğunu belirtir. Mutluluk ise yetkinleşme yani nihai amaca erişmek anlamına gelir. Dolayısıyla insan yalnızca kendisinde bulunan içkin gücün teleolojik bir açılımıyla mutluluğa erişebilir. Nihai amaca yani mutluluğa ulaşmak ise kendi kendine yeterlilik ile karakterize olur. Kendi kendine yeterlilik insanın toplumdan yalıtık bir hayat sürmesi anlamına gelmemektir, tam tersine diğer insanlarla bir arada bulunmasına işaret eder. "Kendine yeterden kastettiğimiz, kişinin tek başına olması, yalnız bir yaşam sürmesi değil. ana-babası, çocukları, karısı, dostları ve yurttaşlarıyla birlikte olmasıdır, çünkü insan doğal yapısı gereği toplumsaldır" (Aristoteles, 1997: 9-10). Bu çerçevede, insan kendi telosuna uygun olarak daha çok mutluluğu daha az mutluluğa, yani daha çok birlikteliği daha az birlikteliğe tercih eder. En kendi kendine yeter ve dolayısıyla

insanın en mutlu olduğu birliktelik ise polistir. “Kendine yeterlik” düşüncesi, Aristoteles’in Platon’dan farklı bir siyaset telakkisine sahip olduğuna işaret eder. Platon polisi bir arada tutmak için farkları ortadan kaldırmaya çalışırken, Aristoteles ise tam aksine ne kadar çok farklılık olursa, insanların bir araya gelmek ve dolayısıyla daha çok kendine yeter bir birliktelik kurmak için o kadar çok sebebi olacağını vurgular. Farklı yeteneklere ve becerilere sahip insanlar arasındaki uyum ve tutunum ise, insanların birbirine yardım etme eğiliminden neşet eder. Aristoteles’in mutluluk ile erdem arasında kurduğu ilişki de anlamını burada bulur, mutluluğun en üst düzeyde gerçekleştiği ve nihai amacın ifadesi olan polisin uzun erimli olarak varlığını sağlayacak unsur erdemdir. Erdem bireyler arasındaki yardımlaşmayı, dolayısıyla birlikteliği ve tutunumu sağlayacaktır. “İnsanın daha iyi yanının etkinliğini daha erdemli sayarız; daha iyi yanının etkinliği daha değerli, daha mutluluk vericidir[...]mutluluk erdeme uygun etkinliklerdedir” (Aristoteles, 2007: 11). Eğer polis bütünlüğünü ve uzun erimli olarak varlığını erdeme borçluysa, erdemsizlik aynı zamanda bozulmanın ve siyasal kötülüğün nedenidir. Bu sebepten ötürü yurttaşları erdemli kılmak siyasetin en temel amaçlarından biri olmaktadır. “Siyasetin amacının en iyi olduğunu kabul etmiştik; siyaset ise yurttaşları nitelikli ve iyi insan kılmaya, insanların iyi eylemlerde bulunmasına çaba gösterir” (Aristoteles, 2007: 15).

Siyaset bireyleri erdemlere yönetmek ve kötülüklerden alıkoyma işini ise yasalar aracılığıyla gerçekleştirir. Yasalar bireylere kendi doğalarına uygun, erdemli ve dolayısıyla mutlu bir yaşamın nasıl olması gerektiği konusunda yol gösterir. Yasalara uygun yönetimler, polisin birlikteliğini ve dolayısıyla mutluluğu/erdemini sağlayacağı için, iyi yönetim anlamına gelirken; diğer yönetimler kötü yönetim anlamına gelir.

Aristoteles bütün erdemleri kat eden genel erdem ise adalet olduğunu ifade eder. Adalet tekil bir erdem değil erdemlerin bütünü anlamına gelirken, adaletsizlik ise kötülüklerin bütünü anlamına gelir. Dolayısıyla polis adaletin tecellisi olduğu için polisin bütünlüğüne zarar verecek eylemler adaletsiz olacaktır. Bu çerçevede Aristoteles’in, Platon’da özdeş olan siyasal kötülük ile bireysel kötülüğü kısmen de olsa birbirinden ayırdığı söylenebilir. Her haksızlık değil, adaletsizlik siyasal kötülük anlamına gelir. Adaletsizlik bir yurttaşın, diğer bir yurttaşın/yurttaşların aleyhine olacak şekilde çıkar elde etmesiyle karakterize olurken, bireysel kötülük ise haksızlık yapmak anlamına gelir. Aristoteles’in (2007: 92) ifadesiyle bir yurttaş cimrilik yapıyor ama bundan çıkar elde etmiyorsa bu adaletsizlik değildir, fakat çıkar elde edeceği bir haksızlık yapıyorsa (söz gelimi hırsızlık) bu adaletsizliktir.

Adaletsizliğe ilişkin düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere Aristoteles, siyasal kötülüğü kamu çıkarı hilafına olan bireysel çıkarlardan hareketle anlamlandırır. Aristoteles bu bakış açısını rejim tasniflerinde de sürdürür, ortak çıkarı temel alan “monarşi”, “aristokrasi” ve “politeia”yı iyi rejimler olarak tanımlarken, belirli bir kişinin/grubun çıkarını temel alan “tiranlık”, “oligarşi” ve “demokrasi” yi ise kötü/yozlaşmış rejimler olarak tanımlar.

Aristoteles’in siyasal iyilikle/kötülükle, bireysel iyiliği/kötülüğü kısmen birbirinden ayırması, Machiavelli ile birlikte en üst düzeye ulaşır. Machiavelli antikitenin idealist ve orta çağın teolojik erdem anlayışından koparak, yeni bir *virtü* anlayışı geliştirir. Machiavelli’ye göre bu yeni virtü, prensin gücü elinde tutması ve sürdürmesi anlamına gelir. Prens gücü elinde tutabilmek adına gerektiğini bireysel kötülükler yapmaktan imtina etmemelidir. “Bir hükümdar bulunduğu yeri koruyabilmek için iyi olmama gücüne sahip olmalı ve bu gücünü olayların seyrine bağlı olarak, ne zaman kullanacağını iyi bilmelidir” (Skinner, 2004: 61). Prens yaptığı bireysel iyilikler eğer siyasal gücün azalmasına neden oluyorsa, bu eylemler siyasal anlamda kötüdür. Buna karşın prens eğer tebaasına kötü davranıp onlar üzerinde korku salıyor ve böylece siyasal gücünü artırıyorsa, bu bireysel kötülük siyasal anlamda iyidir (Machiavelli, 1994: 61-75). Bu çerçevede siyasal kötülükle bireysel kötülüğü birbirinden ayıran Machiavelli’nin bu ayırımının altında da ahlaki bir ilke yattığı söylenebilir. Machiavelli, eğer gerektiğinde kötülüğe kötülükle karşılık verilmezse, bunun daha büyük kötülükler için neden olabileceğini söyler. Dolayısıyla prens, ülkesini işgalden ve yıkımdan korumak için gerektiğinde kötülük yapabilmelidir/yapmalıdır. Machiavelli’ye (2002: 131) göre kötülerin kazanmasının bir diğer nedeni de iyilerin kendilerini koruyacak tedbirler alamaması ve savaşmayı reddederek “onursuzca ve kendilerini savunamadan yok olmayı tercih” etmesidir. Dolayısıyla Machiavelli’nin iyi ve kötüyü tanımlayış biçimi, güç ilişkileri çerçevesinde şekillenir.

Machiavelli her ne kadar niyet düzeyinde olmasa da eylem düzeyinde siyasal kötüyü, bireysel kötüyü birbirinden ayırmıştır fakat ona göre, yalnızca güçlü bir devletteki yaşam iyi bir yaşam olabilir. Siyasal kötülüğü anlamlandırmak konusunda bir diğer anlayış ise, liberal kuramcılar tarafından geliştirilmiştir. Liberaller, toplum ile devlet arasındaki bir ayırmadan hareketle, toplumun kendisini yönetebilecek için

mekanizmalara ve özelliklere sahip olduğunu vurgulayarak, devleti sadece sınırlı işlevleri olan zorunlu bir kötülük olarak anlamlandırmışlardır. Bu çerçevede, devlet sadece sözleşmelerin uygulanmasını ve güvenliği sağlamalıdır. Devlet bu görevlerinin dışında kalan başka kamusal işlerle uğraştığı takdirde, bu durum düzenin bozulmasına dolayısıyla siyasal kötülüğe neden olacaktır (Heywood, 2013: 41-45). Thomas Paine, John Locke, Adam Smith gibi düşünürlerde ifadesi bulan liberal düşünceyle beraber, devlet kısmen de olsa siyasal kötülükle ilişkili hale gelmiştir.

Devleti kötülükle ilişkilendiren perspektifi en uç noktaya götürenler ise anarşist düşünürlerdir. Anarşistlere göre “toplum, en az düzeyde müdahale edildiği zaman en iyisini gerçekleştiren ve kendi kendisini düzenleyen bir oluşumdur” (Marshall, 2003: 39). Dolayısıyla anarşizme göre, devlet ne liberal teorinin iddia ettiği gibi zorunlu bir kötülük, ne de toplum sözleşmesi kuramcılarının iddia ettiği gibi toplumsal sorunlara çözüm amacıyla icat edilmiş rasyonel bir düzenleme aygıtıdır. Anarşist perspektifte devlet, toplumsal eşitsizliklerin ve sorunların kaynağı olan, gereksiz bir kötülüktür. Devletin gereksiz bir kötülük olduğunu belirten anarşizm, aynı zamanda devletin yozlaşmaktan ziyade yozlaştırıcı olduğunu belirtir. Yozlaşma fikri sadece iyi bir formun varlığı halinde anlamlıdır, fakat devletin iyi bir formu olmadığı için yozlaşması mümkün değildir. Buna karşın devlet insanı özünden uzaklaştırarak yozlaştırmaktadır.

‘Doğal otorite’ ve ‘yapay otorite’ arasında bir ayrıma giden Bakunin, insanın özünde iyi, ahlaklı, rasyonel bir varlık olduğunu belirtir ve söz konusu özelliklerin insan doğasından ayrılmaz bir yön ihtiva ettiği için, doğal otorite diye adlandırılması gerektiğini ifade eder. Yapay otorite ise, özü gereği akıl dışı, ahlak dışı, irrasyonel yönler ihtiva eden ve dolayısıyla insan doğasına yabancı olan, kilise, devlet gibi kurumların otoritesini anlamlandırmak için kullanılmıştır. Bakunin doğal otoritenin, insana dışsal bir otorite olmadığı için ona itaat etmenin kölelik olmadığını ve hatta özgürlüğün doğal otoriteye itaat etmek olduğunu belirtir. “İnsanın özgürlüğü yalnızca şunda yatar: İnsan bu doğal yasalara itaat eder, çünkü bu yasalar insana kutsal veya insani, kolektif veya bireysel olan dışsal bir irade tarafından dayatılmamıştır, bizzat insanın kendisi bu yasaları bu şekilde kabul etmiştir” (Bakunin, 1998: 239). Bu çerçevede yapay otorite doğal otoritenin realize olmasını engelleyerek, insanı özünden uzaklaştırmakta ve onu yozlaştırmaktadır.

Siyasal düşünceler tarihi içerisinde siyasal kötülük farklı veçhelerden tanımlanmış olmasına rağmen, onu ilk kez doğrudan kamusal alan ve zihnin yetileriyle ilişkili olarak ele alacak kişi bir yirminci yüzyıl düşünürü olan Hannah Arendt’dir.

4. HANNAH ARENDT VE KAMUSAL ALANIN ÇÖKÜŞÜ OLARAK SİYASAL KÖTÜLÜK

Yaşadığı dönemde savaş, soykırım, toplama kampları gibi birçok siyasal kötülüğe şahit olan Hannah Arendt, hem bir siyaset teorisyeni hem de kimliğinden ötürü bu siyasal kötülüğe maruz kalan bir insan olarak ilgisini kötülük meselesi üzerine yoğunlaştırmış ve bu örgütlü kötülüğe neyin/nelerin sebep olduğunu anlamaya çalışmıştır. Hannah Arendt’in siyasal kötülüğü anlamlandırma konusundaki düşünsel seyri, insanın gereksiz kılınmasıyla karakterize olan totaliter rejimlerle ilişkilendirdiği “radikal kötülük”ten, düşüncesizlikten neşet ettiğini belirttiği “sıradan kötülük”e doğru bir gelişim izler. Her ne kadar farklı içerimlere sahip olsalar da söz konusu iki kötülüğün ortaya çıkması ve örgütlenmesi, kamusal alanın çöküşüyle gerçekleşir. Kötülüğü kamusal alanın çöküşüyle ilişkilendiren Hannah Arendt’in söz konusu tezleri, siyasal kötülüğü anlamının, kamusal alanı anlamaya bağlı olduğuna gönderimde bulunur.

4.1. Radikal Kötülük ve Totaliter Rejimler

20. yüzyılda totaliter rejimlerin ortaya çıkışı, totaliter rejimleri diğer rejimlerden ayırt eden özelliklerin ne olduğu meselesini gündeme getirmiş ve bu çerçevede totaliter rejimlerin “doğası” tespit edilmeye çalışılmıştır. Her ne kadar siyasal teoride farklı totaliter rejim tanımları olsa da siyasal çoğulculuğun ortadan kaldırılması, iktidarın tek bir merkezde toplanması, devletin kendisini şiddet pratikleri üzerinden var kılması, tek bir ideolojinin varlığı ve sürekli gerçekleştirilen ideolojik endoktrinasyon, lider kültü ve tek parti rejimi gibi unsurlar totaliter rejimlerin kabul edilen genel özellikleridir (Linz, 2008: 35-38). Ayrıca totaliter rejimlerde sivil toplumun çoğulculuğuna, demokratik kitle örgütlerine, basın özgürlüğüne yer verilmez ve siyasal/kültürel yaşam tek sesli/biçimli bir görünüme bürünür.

Hannah Arendt her ne kadar siyasal teorideki totalitarizme ilişkin genel kavrayışın sınırlarını aşan ve hatta bu genel kavrayışa aykırı olan tezler geliştirse de ona göre de çoğulculuğun yok edilmesi ve dünyanın tek bir perspektiften görülmesi totaliter rejimlerin en başat özelliğidir. Dünyanın tek bir perspektiften görülmesi, çoğulculukla karakterize olan ve bu nedenle insanlar arasında kurulan ortak bir dünyaya işaret eden kamusal alanın çöküşü anlamına gelir. “Sadece tek bir yanıyla görülmeye başlandığında ve kendisini

sadece bir tek perspektiften sunmasına izin verildiğinde, ortak dünyanın sonu gelmiş demektir” (Arendt, 1994: 85).

Hannah Arendt’in totalitarizm ile radikal kötülük arasında kurmuş olduğu ilişki, Nazilerin “nihai çözüm” olarak adlandırdığı ve milyonlarca insanı sistematik bir şekilde katlettiği, soykırım vahşetini anlama çabasından neşet eder. Arendt gerçekleşen bu vahşeti bir kâbus olarak nitelendirerek, bu kâbustan kaçmak yerine tekrar ve tekrar ona geri dönerek, onu anlamaya çalışmanın önemine işaret eder (Arendt, 2014a: 205-209). Bu olayı, bu denli korkunç yapan unsurlardan bir tanesi de Nazilerin de “normal” insanlar olmasından ve bu tarihsel tecrübenin normal insanların dahi ne denli kötü şeyler yapabileceğini göstermesinden kaynaklanır. Soykırımı hem bir Yahudi hem de bir siyaset teorisyeni olarak “anlamaya” çalışan Arendt, söz konusu tarihsel sürecin salt bir kötülükle karakterize olduğunu belirterek, bu kötülüğü anlamak için başvurulabilecek her türlü aracın yetersiz kaldığı tespitini yapar. Arendt söz konusu süreci anlamlandırabilmek için Kant’ın “radikal kötülük” kavramına başvurarak, Nazizmin kötülüğüyle, genel anlamdaki kötülük arasında bir sınır çizmeye çalışır.

Kant’a göre insanın eylemini ahlaklı yapan, belirli ilkeler tespit eden ve eylemi bu ilkeler referansı ile yargılayan istençtir (willkür). Ahlaklı insan istenç aracılığıyla, eylemini evrensel ahlaki ilkelerle bütünleştirebilen insandır. Bu çerçevede, bir insan “iyi” duygularda dahil olmak üzere, duygularıyla hareket edip eylemini buna göre koşullandırıyor ahlaklı değildir. Söz gelimi bir insan, diğer insanlara sempati duyduğu için ona dürüst davranıyorsa söz konusu insan ahlaklı değildir, fakat insanlar arasındaki ilişkinin dürüstlük ilkesi çerçevesinde anlamını bulmasını istediği için dürüst davranıyorsa o zaman bu insan ahlaklıdır. Kantçı ahlak anlayışının en temel önermelerinden bir tanesi de “öyle bir eyle ki eylemin evrensel bir yasa olsun” buyruğunda cisimleşir. Kant bu önermeyle insanlara, eylemlerini istenç tarafından yargılamaları çağrısında bulunmuştur. Dolayısıyla Kant’a göre bir eylemin iyi veya kötü olduğunu tespit etmeyi sağlayan istençtir ve kötü insan bir “pusula” vazifesi gören istenci kullanmayan kişidir (Kant, 2009: 19). Kant’ın radikal kötülük anlayışı da eyleme yol göstererek pusula vazifesi gören istençteki yozlaşmadan türer. İyinin ve kötünün ne olduğunu tanımlamak için başvurulan istenç yozlaşırsa, artık “kötülük” tanımlanamaz hale gelir. Bu çerçevede, kötüyü radikal yapan unsur, onun tanımlanamaz doğasından kaynaklanır. Kant bu nedenden ötürü, radikal kötülüğün muhtevasını boş bırakır ve “onun bir tür kanıtını ya da gerekçesini” sunmaz (Bernstein, 2010: 49).

Hannah Arendt Kant’tan devraldığı “radikal kötülük” kavramı aracılığıyla Nazizmi anlamlandırmaya ve Nazizmin kötülüğüyle genel anlamdaki kötülüğün nasıl ayrıştığını açıklamaya çalışmıştır. Arendt, Kant’ın radikal kötülüğün tanımlanamaz olduğu tezini sürdürerek, kötülüğü anlamlandırmak için ilk akla gelen çıkar, nefret, düşmanlık, bencillik vs.. gibi insani özelliklerin Nazizmi açıklamak konusunda yetersiz kaldığını tespit etmiştir. Radikal kötülüğün tanımlanamaz oluşu, onunla ilgili fikir geliştirilemeyeceği anlamına gelmemektedir, söz konusu tanımlanamazlık kötülüğe ilişkin bilindik şemaların ve varsayımların radikal kötülüğü açıklayamamasından kaynaklanmaktadır. Totaliter rejimlerin radikal kötülüğün cisimleşmiş hali olduğunu vurgulayan Arendt’in çözümlemeleri, radikal kötülüğün siyasal kötülük anlamına geldiğine ve totalitarizmin kötülüğün radikal doğasından neşet ettiğinde gönderimde bulunur. “Totalitarizmin son evrelerinde mutlak (mutlak, çünkü bunun insanın anlayabileceği güdülerden çıkarsanması olanaksızdır) bir kötülüğün boy gösterdiği doğru olduğu kadar, onsuz Kötülük’ün radikal doğasını asla tam olarak bilemeyeceğimiz de doğrudur” (Arendt, 2014b: 12).

Arendt’in totalitarizmi radikal bir siyasal kötülük olarak tanımlaması, söz konusu rejimlerin hangi özellikleriyle diğer rejimlerden ayrıldığı ve bu çerçevede radikal kötülüğe anlamını verenin ne olduğu sorusunu gündeme getirir. Totaliter rejimlerin radikal kötülüğü; terör, şiddet, ideolojik manipülasyon gibi araçlarla insanlara boyun eğdirerek onları itaatkâr önelere dönüştürmesinden değil, insanı gereksiz kılmasından neşet eder. “Totalitarizm, insanlar üzerinde despotik bir yönetim kurmak için değil, içinde insanların gereksiz olduğu bir sistem kurmak için mücadele eder” (Arendt, 2014d: 277). Toplama kamplarında ortaya çıkan kötülükte, bu gereksiz kılma girişiminin bir uzantısıdır, dolayısıyla Arendt’e göre toplama kamplarındaki kötülük, radikal kötülüğün nedeni değil sonucudur. “Toplama ve imha kamplarının asıl dehşeti; kamp sakinlerinin, kazara hayatta kalsalar bile öldükleri takdirde olabilecek olandan çok daha etkin biçimde canlıların dünyasından koparılması gerçeğinde yatar” (Arendt, 2014d: 254). İnsanın gereksiz kılınmasının insani dünyadan kopuş anlamına gelmesi, Arendt’in insani dünya olarak anlamlandırdığı kamusal alanın çöküşüyle beraber “gereksizliğin” ortaya çıktığına işaret eder. Dolayısıyla radikal bir kötülük olarak totalitarizm, kamusal alanın çöküşüyle karakterize olur.

Arendt kamusal alanın ideal anlamını antikitede bulunduğunu belirterek, “*oikos*”u, insani zorunlulukların hüküm sürdüğü ve biyolojik varlığın yeniden üretiminin temel amaç olduğu en alt düzeydeki bir yaşam pratiğinin gerçekleştiği alan olarak tanımlar. Buna karşın *polis* ise, insanların yaşamsal zorunluluklarından özgürleşip bir araya geldiği ve dünyayı farklı perspektiflerle kat ettikleri, özgürlüğün ve çoğulluğun mekânıdır. Bu çerçevede, özgürlük ile serbestlik arasında bir ayrıma giden Arendt’e göre, özgürlük (freedom) yaşamsal zorunluluklardan özgürleşmek ve dolayısıyla insani dünyaya adım atmak anlamına gelirken, serbestlik (liberty) ise dış bir zorlama olmaksızın eylemde bulunmak anlamına gelir. Bir şeyden özgür olmak anlamına gelen ve negatif haklarla karakterize olan serbestlik “kamusal meselelere dâhil olmayı ya da kamusal alana girmeyi öngören gerçek özgürlükler değildirler” (Arendt, 2012b: 40). Bu çerçevede insan, özgürlüğü ancak kamusal alanda diğer insanlarla bir arada bulunduğu deneyimleyebilir. İnsanı, insanlar dünyasından koparan totaliter rejimler, insanların farklılığını ve dolayısıyla bir özne olabilme hüviyetini elinden alarak, onları salt biyolojik varlıklara indirgerler.

Kamusal alan insanlar tarafından oluşturulan özgür birlikteliği içerimleyen ve konuşma yetisinin ön plana çıktığı, insani bir dünyaya işaret eder. Arendt’in yeryüzü ile dünya arasında yaptığı ayırım da anlamını burada bulur, yeryüzü uzamsal anlamdaki dünya anlamına gelirken, dünya ise kamusal alana gönderimde bulunur. Bu çerçevede kamusal alan insanların ortak eylediği ve insanlar arasındaki ortaklıktan neşet eden bir dünyaya tekabül eder ve özgürlük yalnızca bu dünyada bulunmakla mümkündür. Kamusal alan bu hüviyetinden ötürü, insanın anlam hissini deneyimlediği ve diğer insanlarla olan ilişkiselliği içerisinde farklılığını ortaya koyarak, insan olma bilincine eriştiği alandır. İnsanlar “yalnızca birbirleriyle konuşabiliyor oldukları için ve [o şeyi] birbirleri ve kendileri için anlamlı hale getirebiliyor oldukları içindir ki anlamlılığı tecrübe ederler” (Arendt, 1994: 13). Çoğulluğun ve özgürlüğün mekânı olan kamusal alanın çöküşüyle karakterize olan totaliter rejimlerin insani gereksiz kılması, anlam dünyasının dejenerasyona uğramasında ve insani farklılığın ortadan kalkmasında kendisini gösterir. Anlamsızlığın hüküm sürdüğü böyle bir uzamda tek tipleşen insanlar arasında ve onlar vasıtasıyla kötülük yayılma imkânı bulur.

Totaliter rejimlerin dünyayı anlamsızlığa sürüklemesi, insanların eylemlerini değerlendirirken başvurabilecekleri temel insani değerlerin ortadan kalkması anlamına gelir. Böyle bir ahvalde birey anlamsızlığın girdabına kapılarak, siyasal sistemin kendi eylemlerinden azade bir şekilde işlediğini düşünmeye başlar. Bu durum, insanın kendisini “gereksiz olarak” algılamasına neden olur. “İnsanı gereksiz kılmaya yönelik totaliter girişim, aşırı kalabalık bir yeryüzünde modern yığınların kendi gereksizlik deneyimlerini yansıtır” (Arendt, 2014d: 277).

Radikal kötülük olarak totaliter rejimler, anlam dünyasını yok edip bireyi tek tipleştirerek insani gereksiz kılmanın yanında, insanın eylemine bütünlük ve anlam katan siyasi değerleri de ortadan kaldırırlar. Siyasi teoride totalitarizm kimi zaman iktidarın ve/veya otoritenin radikalleşmesi olarak tanımlanabilmektedir. Bu genel kavrayışın aksine Arendt için totalitarizm, otoritenin ve iktidarın yok olması anlamına gelir. Arendt’e göre hem iktidar hem de otorite insan eylemine yön veren ve dolayısıyla içerisinde anlamın neşet ettiği siyasi değerlerdir. Otorite, bireylerin eylemlerini temellendirmek için başvurdukları ve dışarıdan bir zor/şiddet olmadan kabul ettikleri değerler bütününe işaret eder. Bu çerçevede, otorite her ne kadar ikna da olduğu gibi taraflar arasında eşit bir ilişkiyi varsaymasa da şiddeti/gücü dışlaması nedeniyle kamusal aktivitelere bir bütünlük ve süreklilik sağlar. Bu anlamıyla otorite iknadan farklı da olsa onu dışlamaz; dolayısıyla otorite kamusal alanın kurulmasında ve sürekliliğinin sağlanmasında önemli bir işlevi yerine getirir. Totaliter rejimlerin kendilerini şiddet pratikleri ve zor yoluyla var kılmaları, otoritenin ortadan kalktığına/kalmakta olduğuna işaret eder. “Otorite dışardan zorlayıcı araçlar kullanılmasını men eder; zorun geçerli olduğu yerde, otorite de iflas etmiş demektir” (Arendt, 2012a: 129). Arendt’e göre iktidar ise, bir birey/grup/zümre tarafından temellük edinilebilecek bir olgu değildir, insanlar arasındaki ilişkilerden neşet eden ve insanların uyum içerisinde eylemesini sağlayan bir güçtür. “İktidar (power), insanın sadece eyleme kabiliyetine değil, uyum içinde eyleme kabiliyetine tekabül eder. İktidar asla tek bir bireyin mülkünde değildir; bir gruba aittir ve grup bir arada bulunmaya devam ettiği sürece var olabilir” (Arendt, 1997: 50).

Totaliter rejimlerde şiddetin ve zorun sürekli sahnede olmasının nedenlerinden biri de bu iktidarsızlık hissidir. Kamusal alanın çöküşünün hem nedeni hem de sonucu olan otoritenin ve iktidarın yok olması, hem hesap edilebilirliği ortadan kaldırmış hem de insanları güçsüzlük hissine sevk etmiştir. Kamusal alanın oluşmasındaki iki önemli faktör olan iktidar ve otorite insanlar arasındaki tutunumu sağladığı için, totaliter rejimler bu iki siyasi kavram şahsında insanlar arasındaki ilişkiyi ve kamusal alanı yok etmeyi hedeflerler. Bireyi atomize etmeyi hedefleyen totaliter rejimler, insanlar arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkiden neşet eden

iktidarı rejime karşı bir tehdit olarak telakki ederler. “Totalitarizm tüm iktidarlardan, dostlarının iktidarından bile korkar” (Arendt, 1997: 62). Bu durumu anlamlandırmak için totaliter rejimlerin genel bir portresinin yapıldığı George Orwell’in “1984” isimli romanına başvurulabilir. Söz konusu eserde 101 numaralı odada işkence gördükten sonra rejime biat eden Winston, daha sonra “kestane ağacı kahvesi” isimli bir mekâna gider. Romanın sonunda, bu mekândaki kişilerin sistemin eski muhalifleri olduğu anlaşılır ve hepsi aynı yerde olmalarına rağmen aralarında bir bağlantı kuramamaktadırlar. Bu güçsüzlük hissi ve atomize oluşluk nedeniyle, Winston ve diğerleri 1984’te kurgulan totaliter sisteme boyun eğmektedirler. “Sonunda kendine karşı zafere ulaşmıştı. Büyük Birader’i çok seviyordu” (Orwell, 2014: 326). Orwell’in “kestane ağacı kahvesi” alegorisinin de işaret ettiği üzere totaliter rejimler tek, tek bireyleri değil; bireyler arasındaki ilişkiyi yok etmeyi amaçlar. İnsani dünyadan koparılan bireyler aynı zamanda kendi farklılıklarını ve kimliklerini de kaybeder, bu durum insanların kendilerini sistemin basit bir dişlisi olarak telakki etmeleri sonucunu doğurur.

Radikal kötülüğün totalitarizmde ifadesini bulduğunu ve bu kötülüğün kamusal alanın çöküşüyle ortaya çıktığını vurgulayan Arendt, totalitarizmin hangi kaynaklara dayandığını ve bu kaynakların kamusal alanın çöküşünü nasıl hazırladığını tespit etmeye çalışır. Arendt’e göre bu kaynaklardan ikisi, emperyalizm ve antisemitizmdir. Antisemitist fikirlerin uzun bir tarihi olduğunu belirten Arendt’e göre, modern dönemde Yahudilere karşı duyulan nefret daha da şiddetlenmiş ve yaygınlık kazanmıştır. Bu durumun nedeni, Yahudilerin ticaretle uğraşması neticesinde büyük bir zenginlik kazanması ve bu zenginliğin onları iktidara yakın bir pozisyona taşımasıdır. Dolayısıyla iktidar karşıtı fikirlerle, antisemitist fikirler birbirine paralel gitmeye başlamışlardır. Emperyalizm döneminde ulus devletlerin zayıflaması neticesinde, Yahudiler iktidara yakın konumlarını kaybetse de totaliter hareketler uzun bir tarihi olan ve modern dönemde daha da yaygınlık kazanan antisemitist fikirleri kitleleri mobilize etmek için kullanmışlardır. “Yahudilik, ruhsal bir nitelik olarak çarpıtıldıktan sonra, kolayca soysuzlaştırılarak bir kötülük haline getirildi” (Arendt, 2014b: 130). Yahudiliğin totaliter hareketler tarafından bir kötülük haline getirilmesi, radikal bir kötülük olan totaliter rejimlerin kurulmasını sağlayacak kitle desteğini sağlamıştır.

Totalitarizmin bir diğer kaynağı olan emperyalizm ise, burjuvazinin siyasal alan üzerinde hâkimiyet sağlaması dolayısıyla kamusal alanın ekonomik çıkarlar tarafından kuşatılması anlamına gelir ve bu durum kamusal alanın çöküşüne neden olur. Arendt’e göre kamusal alanı özel alandan ayıran temel farklardan birisi de özel alanın kişisel çıkarlarla örülmesi olmasının aksine kamusal alanın “ortak” çıkarlarla karakterize olmasıdır. Kişisel çıkarlar Arendt’e göre ev sahibi ile kiracı arasındaki ilişki gibidir. Söz konusu ilişkide taraflar kendi çıkarlarını maksimize etmeye çalışır, bir taraf daha fazla kira almak isterken bir taraf daha az kira ödemek ister. Buna karşın kamusal çıkarlar ise hem kiracının hem de ev sahibinin çıkarına olan “ev yapmak” gibidir.

Endüstriyel gelişmenin belirli bir seviyeye gelmesiyle beraber burjuvazi güç kazanmış ve ulus devletler zayıflamıştır. Böylece burjuvazi ulus devletlere boyun eğdirmiş ve bu durum kamusal alanın burjuvazinin çıkarlarıyla karakterize olması sonucunu doğurmuştur. Arendt’in emperyalizm olarak tanımladığı bu dönemde, artık gerçek anlamda bir kamusal alandan bahsetmek de bu nedenden ötürü mümkün değildir. Arendt ayrıca emperyalizmle birlikte servet biriktirmenin başlı başına bir amaç haline geldiğini ve kitlelerin siyasal meselelere olan ilgilerini kaybettiklerini belirtir.

Ulus devletlere boyun eğdiren burjuvazi ekonomik gelişmenin seyri uyarınca, ulus devletlerin dışarıya doğru bir yayılım politikası izlemelerini teşvik etmiştir. “Yayımla uğruna yayılma sloganıyla burjuvazi, kendi ulusal yönetimlerini, dünya politikası yoluna girmeye ikna etmeye çalıştı ve bunda kısmen de başarılı oldu” (Arendt, 2014c: 15). Kamusal alanın çöküşünün ifadesi olan emperyalist dönemde devletler, şiddet yoluyla bir yayılım izleyerek totaliter rejimlerin ortaya çıkacağı zemini hazırlamıştır.

Radikal kötülüğün ifadesi olarak totaliter rejimleri gören Hannah Arendt’in totalitarizme ilişkin söz konusu çözümlemeleri, kamusal alanın çöküşü ve böylece kamusal bir varlık olan insanın gereksiz kılınması ekseninde gelişir. Fakat Hannah Arendt’in söz konusu çözümlemeleri, insanların neden böyle bir sisteme itaat ettiklerini tam olarak açıklayamamaktadır. Arendt, daha sonra “Kötülüğün Sıradanlığı” isimli eserinde hem bu eksikliği tamamlamaya çalışacak hem de farklı bir siyasal kötülük tanımı yapacaktır.

4.2. Düşüncesizlik ve Sıradan Kötülük

Hannah Arendt, Nazilerin “nihai çözüm” projesinin uygulanmasında önemli bir rol oynayan Adolf Eichmann’ın Kudüs’teki yargılanma sürecinde, kendisine son derece şaşırtıcı gelen bir durumla karşılaşır.

Eichmann çoğu insanın beklediği gibi bir “canavar” değildir. Makul tepki ve davranışlara, basmakalıp düşüncelere ve söylemlere sahip son derece “normal” bir insandır. Arendt’e göre bu durumu, bu denli akıl almaz ve korkunç yapan da Eichmann’ın bu normalliğidir. “Asıl sorun tam da Eichmann gibi onlarca insanın olmasından, onlarcasının ne sapık ne de sadist olmasından; ne yazık ki hepsinin eskiden de, şimdi de dehşet verici bir biçimde normal olmasından kaynaklanıyordu” (Arendt, 2011: 281). Daha önce, Nazi rejiminde vuku bulan kötülüğü, radikal kötülük olarak adlandıran ve bu kavramın tanımlamaz olduğunu söyleyerek muhtevasını boş bırakan Arendt, dava sürecinde tanık olduğu olaylardan hareketle yeni bir siyasal kötülük tanımı geliştirir. Bu kötülüğün adı, sıradan kötülüktür. Sıradan kötülüğü, “sıradan” yapan unsur söz konusu kötülüğün sonuçları değil, sebepleridir.

Radikal kötülüğün bilindik güdülerden (nefret, çıkar, düşmanlık vs...) çıkarsanamayacağını belirten Arendt, sıradan kötülüğün ise en bilindik güdülerden hatta ne yaptığının farkında olmayan bir fikirsizlikten neşet edebileceğini belirtir. Eichmann gibi milyonlarca insanı bu denli kötü şeyler yapmasının nedeni de hayata, kendilerine, çevrelerine ilişkin fikir geliştirememeleridir ve bu fikirsizlik hali, en kötücül güdüden dahi daha kötü sonuçlara yol açabilir. “Gerçeklikten bu kadar uzak ve bu kadar fikirsiz olmak, belki de insanın bünyesinde bulunan bütün şeytani içgüdülerin vereceği zarardan daha büyük bir yıkıma yol açabilir - aslında insanın Kudüs’teki duruşmadan çıkarabileceği ders buydu” (aktaran Bernstein, 2010: 271).

Sıradan kötülük kavramsallaştırması, kötülüğü “şeytani büyüülük” çerçevesinde anlamlandırma yanlısından vazgeçmeyi gerekli kılar. Edebiyatın ve felsefenin kötülüğü, büyü ve mistik bir kavram olarak ele alması, kötülüğün soylulaştırılması sonucunu doğurur. Buna karşın sıradan kötülükte hiçbir derinlik yoktur ve Arendt’in kötülükte bir derinlik aramaktan vazgeçmesi, onun radikal kötülük kavramından vazgeçmesi sonucunu doğurur. “Fikrimi değiştirdim ve artık ‘radikal kötülük’ten bahsetmiyorum. Aslında şimdi, kötülüğün asla radikal olmadığını, sadece aşırı olduğunu ve ne derinliğinin ne de her hangi bir şeytani boyutunun bulunduğunu düşünüyorum”(aktaran Bernstein, 2010: 271). Her ne kadar sıradan kötülük kavramıyla, radikal kötülükten farklı bir kötülük tanımına işaret etse de Arendt için söz konusu iki kötülüğün ortak noktası, kamusal alanın çöküşüyle yayılma imkânı bulmalarındır.

Sıradan kötülüğün fikirsizlikten neşet ettiğini belirten Arendt, daha sonraki çalışmalarında zihnin yetileri üzerine yoğunlaşarak, bu yetileri anlamaya çalışmıştır. Bu çerçevede zihnin yetilerini, “düşünme, irade ve yargı gücü” olarak tasnif eden Arendt, düşünme yetisinin evrensel kavramlar aracılığıyla işlerlik kazandığını ve bu nedenle ‘tikel’i hesaba katmadığını belirtir. Ayrıca düşünme yetisi, insanın yalnızlığında sürdürebileceği bir yeti olması nedeniyle, siyasal alanın dışarısında olan ve bu nedenle ondan hareketle siyasi alanının tesis edilemeyeceği bir yetidir. Dolayısıyla düşünme yetisi var olabilmek için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymaz (Arendt, 2018).

İrade ise, ötekilerin düşünceleri ve isteklerini göz önünde bulundurulmaksızın insanın kendi amaçlarını gerçekleştirme tutkusuyla hareket etmesi anlamına gelir. Dolayısıyla irade de siyaset için kurucu bir unsur olmaktan uzak bir yetidir. Yargı gücü (judgment) ise hem tikeli göz önünde bulunduran hem de ötekilerin bakış açısını kateden bir yeti olması nedeniyle, politik ve üzerine siyasal alanın kurulabileceği bir yetidir. Ötekilerin varlığını gerektiren yargı gücü, sadece insanlar arasında yani kamusal alanda var olabilecek bir yetidir. “Bu düşünme tarzı, tam bir yalıtılmışlık ya da yalnızlık durumunda var olamaz, zira yargı kendi bireysel sınırlarını nasıl aşacağını bilir; düşünmesi için ‘kendi bulunduğu yerde’ başkalarının da bulunmasına ihtiyacı vardır; bu olmadan hiçbir işe yaramaz.” (Arendt, 2012a: 262).

Yargı gücünün ötekilerinin varlığını gerektirmesi, doğruyu/yanlış değerlendirecek metafizik bir ilkenin olmamasından kaynaklanır. Kamusal alan da gerçekleşen tartışmalara öncel metafizik bir doğru olmadığı gibi, bu tartışmada savunulan görüşlerin hepsi eşit derecede doğru da değildir. Kamusal tartışmalarda tarafların savunduğu her görüşün bir doğruluk payı vardır ve ancak bu doğruluk payları katedilerek, doğru yanlıştan ayrılabilir. Fakat insan kendi dünyasına hapsoldüğünde ve dünyanın farklı açılımlarını başkalarının gözünden göremediğinde, yargı gücü akamete uğrar. Yargı gücünün sadece kamusal alan içerisinde etkin olabilmesi, insanın fikir geliştirebilmek için salt başkalarına bağımlı olduğu anlamına gelmez. Düşünme aracılığıyla insan doğruya/yanlış ilişkine fikir geliştirebilir. Buna karşın, başkalarının düşünceleri katedilmediği takdirde, dünya bir noktadan sonra tek bir perspektiften görünmeye başlayacak ve bu durum insanın kendi dünyasına esir olması sonucunu doğuracaktır. Başkalarının gözünden dünyayı görmek anlamına gelen yargı gücü, bu özelliğinden ötürü genişletilmiş bir zihniyettir ve empatiden farklıdır. Empati kişinin ötekiyle kurduğu duygudaşlık anlamına gelirken, yargı gücü ortak bir bilinç (common sense) yaratır ve vicdan da bu ortak bilinçten türer.

Düşünce ile yargı gücü arasında derinden bir ilişki vardır. Düşünce kamusal alanda görülebilir hale gelmek için, kamusal meselelerle ilişkin olmalı ve dolayısıyla düşünürken başkalarının olası fikirleri göz önünde bulundurulmalıdır. Öte taraftan kamusal tartışmalara gönderimde bulunan yargı gücü ise ancak kişi düşünce geliştirebildiğinde anlamlıdır. Düşüncenin insanın kendisiyle sürdürdüğü sessiz bir diyalog olduğunu ifade eden Arendt'in (2001: 185) düşünce ile yargı gücü arasında kurmuş olduğu ilişki, insanın başkalarıyla diyalog kurabilmesi için ilk önce kendisiyle diyalog kurması gerektiğine işaret eder. Arendt'in zihnin yetilerine ilişkin çözümlemeleri çerçevesinde sıradan kötülük meselesi düşündüğünde, Eichmann ve diğerlerinin kötülüğe iştirak etmesinin nedeninin yargı gücünün akamete uğraması olduğu söylenebilir.

Kamusal alanın çöküşüyle beraber kendi dünyalarına hapsolan bireyler, dünyaya ötekinin gözleriyle ve dolayısıyla farklı bir perspektiften bakamadıkları için, hâlihazırdaki dünya tarafından ele geçirilmişler ve kendilerini mevut dünyanın basit bir dışlisi olarak telakki etmişlerdir. Eichmann'ın "ben çarkın, yeri bir başkasıyla doldurulması mümkün basit bir dışlisydim; benim yerimde olan herkes aynı şeyi yapardı" (Arendt, 2011: 281) sözleri bu durumun bir göstergesidir.

Nazi rejimi ayrıca, insanın kendisiyle kurmuş olduğu diyalogu yani düşünceyi de akamete uğratmaya çalışarak, insanları eylemlerini değerlendirmeyen bir hale getirmiş ve bu durum da kötülüğün hızla yayılmasına neden olmuştur. Cinayet, sürgün, işkence gibi kötülüğü çağrıştıran kelimeler yerine "nihai çözüm", "yer değiştirme" "özel muamele" gibi kelimeleri kullanmaya özen gösteren Nazizm, böylece bireylerin kötü eylemleri üzerinde düşünmesinin ve bunları yapmaktan imtina etmesinin önüne geçmiştir. Eichmann'ın düşünemeyen ve yargı gücünü kullanmayan biri olduğunun en önemli göstergelerinden birisi de klişelerle düşünüp konuşmasında cisimleşir. Basmakalıp sözlerle konuşan Eichmann, dünyayı bürokratik bir dilin ruhsuz ifadeleriyle anlamlandırmaya çalışarak, bu dil aracılığıyla eylemlerinin yol açtığı vahşetle yüzleşmekten kaçmaya çabalar. "Eichmann, kendini klişelerle teselli etme konusundaki bu korkunç yeteneğinden, son nefesini verirken bile vazgeçmedi" (Arendt, 2011, 65).

Arendt kötülüğün sıradanlığı kavramıyla, yargı gücünün akamete uğramasının ne denli büyük kötülükler sebep olabileceğini göstererek, böyle bir ahvalde kötülüğün bir "mantar" gibi yayılabileceğine işaret eder. Kötülük "mantar gibi yüzeye yayıldığında fazlasıyla büyüüp tüm dünyayı mahvedebilir. Söylediğim gibi düşünceye meydan okur, çünkü düşünce bir derinliğe ulaşmaya, köklere inmeye çalışır ve kötülüğü dert edindiği an, ortada hiçbir şey olmadığı için hüsrana uğrar. Kötülüğün sıradanlığı budur işte." (aktaran Bernstein, 2010: 271) Bu durumun en somut örneklerinden biri de Eichmann'ın durumudur. "Eichmann'da şeytani ve uğursuz bir derinlik bulma konusunda en kararlı" (Arendt, 2011: 292) insanı bile pes ettiren bu vasatlık ve sıradanlık, bir mantar gibi hızla çoğalarak tarifi imkânsız vahşetlere yol açmıştır.

Arendt'in radikal ve sıradan kötülüğe ilişkin çözümlemeleri, siyasal kötülüğün ortaya çıkışının ve örgütlenmesinin önlenmesinde kamusal alanın önemli bir rol oynadığına işaret etmektedir. Arendt'in çözümlemeleri katedildiğinde, kamusal alanın çöküşüyle bir mantar gibi yayılan bu siyasal kötülükler karşı yapılması gereken en önemli şeylerden birisinin de insanın hem başkalarıyla (yargı gücü) hem de kendisiyle(düşünme) konuşmayı ihmal etmemesi olduğu açıklık kazanır.

5. SONUÇ: HİKÂYE ANLATICILIĞI VE DÜNYADA SİYASAL KÖTÜLÜK

Her anlatı, anlatıcının dilinde ve onun var oluş koşullarında şekillendiği için, siyaset teorisini bir tür hikâye anlatıcılığı olarak tanımlayan Hannah Arendt, hep "bugün"ün düşünürüdür. Geçmişle gelecek arasında konumlanan ve geçmişi bugünü anlamak için işlevsel kılmaya çalışan hikâye anlatıcısı, bu anlatısını da başka bir hikâyenin konusu olmak üzere geleceğe aktarır. Arendt'in kötülüğe ilişkin anlattığı hikâyeye "bugünden" kulak vermek hem dünyadaki siyasal kötülüğü anlamlandırmak hem de geleceğe bir hikâye bırakmak açısından önemli bir imkân sunmaktadır.

Paulo Coelho'nun "eğer bir hikâyeyi anlatıyorsan o zaman ondan kurtulamamışsın demektir" sözü, siyasal kötülüğün hikâyesini anlatan birinin de (tıpkı yaşadığı dönemde Hannah Arendt gibi) siyasal kötülükten kurtulamadığına gönderimde bulunur. Siyasal kötülüğe farklı dozajlarda maruz kalan insanların, kendi retoriklerine uygun bir şekilde bu hikâyeyi anlatması hem kötülüğe ilişkin farkındalığı geliştirmek hem de "geçmişle gelecek arasında" bir köprü kurarak, bu kötülükle nasıl mücadele edilebileceği üzerine düşünmek ve bu doğrultuda yeni bir geleceğe açılmak açısından oldukça önemlidir.

Dünyada son yıllarda etkisini bütün şiddetiyle hissettiren siyasal kötülüğün, bu denli hızlı ve yaygın bir şekilde örgütlenmesinde kamusal alanın yitiminin önemli bir rolü vardır. Otoriter rejimlerde görüldüğü üzere siyasal iktidarların, kamusal düşman tayini üzerinden siyasal arenayı belirlemeye çalışması, düşünsel

ayrılıkların ve siyasal konum alışların bir güvenlik söylemine tahvil edilmesi sonucunu doğurmuştur. Otoriter rejimlerin ve bu rejimlerin destekçilerinin, kendi siyasal pozisyonlarını devletin ve bütün bir toplumun bekasının teminatı olarak göstermeye çalışması ve böylece muhalif söylemleri toplumun/devletin altını oymaya çalışan düşünceler olarak kamuoyuna sunması, özgür kamusal tartışmaları akamete uğratmaktadır. Bu durum siyasal iktidarların, muhalif hareketleri kamusal tartışmalarda bir rakip veya özgür demokratik ortamın gerektirdiği muhalif bir siyasal düşünce olarak değil, bir “kamusal düşman”³ olarak algıladıklarının/algılatmaya çalıştıklarının somut bir göstergesidir. Böyle bir algılayış/siyaset tarzı, muhalif hareketleri devletin baskı aygıtları vasıtasıyla zapturapt altına alınması gereken unsurlar olarak görülmesi sonucunu doğurur. Otoriterleşen dünya siyasal sisteminde, muhalif hareketler/vatandaşlar üzerinde uygulanan tedhişin altında da böyle bir algılayış tarzı yatmaktadır. Otoriter rejimlerde görüldüğü üzere, rejimin siyasal desteğini klientalist ilişkiler uyarınca rant üretilip dağıtarak sağlaması, toplumsal hayatta kendi çıkarlarına körü körüne bağlanmış insanların temayüz etmesine neden olmaktadır ve söz konusu durumun doğal bir sonucu olarak, kamusal tartışmalar ve siyasal değerler ikinci plana itilmektedir. Arendt’in de belirttiği üzere “irade” üzerine kamusal bir hayat inşa edilmeye uygun değildir. Bu durum insanların kötüye kayıtsız kalmasına ve kamusal duyarlılığın azalmasına neden olarak, siyasal kötülüğü beslemektedir.

Dünya siyasal sisteminin otoriterleşme momentine girmesiyle beraber kamusalın silinmeye yüz tutması, toplumu bir araya getirecek ve ortak yaşamı tesis edecek siyasal değerlerin üretilmemesinden neşet etmektedir. Söz konusu durum, Nietzsche’nin tanımladığı anlamda eyleme geçebilmek için sürekli bir öteki figürüne (düşmana) ihtiyaç duyan hınçla karakterize olmuş köle ahlakının bir örneğidir. Bu anlayış bir türlü etkin olamayarak, sürekli tepkisel davranacağı unsurlar arar (Nietzsche, 2011: 29-30). Otoriter siyasal rejimlerin sürekli düşman figürler yaratması ve muhaliflerini de bu figürlerle ilişkilendirmesi, siyasetin bir savaş konseptiyle yürütülmesine neden olarak, “öteki”nin sesini duyulmaz hale getirmektedir. Siyasal kötülüğün, irrasyonel duygular aracılığıyla yayılmasına neden olan söz konusu durum, hem kamusal alanın çökmesinin bir nedeni hem de sonucu olarak temayüz etmektedir.

Siyasal kötülüğün egemenliğinin bu denli yoğun bir şekilde hissedildiği dünya siyasal sisteminde, kamusal tartışmaların askıya alınıp sözün ikinci plana atılmasına, toplumsal çürümeye, değer erozyonuna rağmen geleceğe anlatacak bir hikâye bırakmak ve örgütlü kötülükle araya mesafe koymak ancak düşüncenin, sözün ve kamusalın önemini kavramakla mümkündür. Marx’ın da belirttiği üzere söz söylemek, aynı zamanda “ruhu kurtarmak” anlamına gelir (Marx ve Engels, 1969: 50).

dixi et salvavi animam meam⁴

KAYNAKÇA

- Arendt, H. (1994). İnsanlık Durumu (Çev. B. Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (1997). Şiddet Üzerine (Çev. Bülent Peker), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2001). “Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk”. (Çev. Yakup Coşar/ Haz. Ender Ateşman), Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik, ss. 182-194, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2011). Kötülüğün Sıradanlığı/Adolf Eichmann Kudüs’te (Çev. Özge Çelik), Metis Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2012a). Geçmişle Gelecek Arasında (Çev. B. Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2012b). Devrim Üzerine (Çev. O.E. Kara), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2014a). Formasyon, Sürgün, Totalitarizm (Çev. İbrahim Yıldız), Dipnot Yayınları, Ankara.
- Arendt, H. (2014b). Totalitarizmin Kaynakları / 1 Antisemitizm (Çev. B. Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2014c). Totalitarizmin Kaynakları / 2 Emperyalizm (Çev. B. Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul.

³ Carl Schmitt, kamusal düşmanın devlet tarafından belirlendiğini ifade eder. Schmitt’e göre halkın bir bütün olması gibi kamusal düşman da bütün halkın düşmanıdır. Yani kamusal düşman, bütün halkın düşmanı olacak şekilde, devlet tarafından kurgulanmış düşmandır (Schmitt, 2012: 58-66).

⁴ Söyledim ve ruhumu kurtardım.



- Arendt, H. (2014d). Totalitarizmin Kaynakları /3 Totalitarizm (Çev. İsmail Serin), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2018). Zihnin Yaşamı (Çev. İsmail Ilgar), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles (1997). Nikomakhos'a Etik (Çev. Saffet Babür), Ayraç Yayınevi, Ankara.
- Bakunin, M. (1998). Mihail, Bakunin / Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri (Çev. Cemal Atilla/ Der. Sam Dolgoff), Kaos Yayınları, İstanbul.
- Bernstein, R. J. (2010). Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama (Çev. F. Deniztekin & N. Erdoğan), Varlık Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, P. (2015). Devlet Üzerine (Çev. Aslı Sümer), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (1999). Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Deleuze, G. (2010). Nietzsche ve Felsefe (Çev. Ferhat Taylan), Norgunk Yayınları, İstanbul.
- Eagleton, T. (2011). Kötülük Üzerine Bir Deneme (Çev. Şenol Bezci), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Heywood, A. (2013). Siyasal İdeolojiler (Çev. A. Kemal Bayram vd.), Liberte Yayınları, Ankara.
- Kant, I. (2009). Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi (Çev. İoanna Kuçuradi), Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Lilla, M. (2006). Pervasız Dâhiler/ Filozof Entelektüeller ve Politika (Çev. Ahmet Ergenç), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Linz, J. J. (2008). Totaliter ve Otoriter Rejimler (Çev. Ergun Özbudun), Liberte Yayınları, Ankara.
- Machiavelli, N. (1994). Prens (Çev. Nazım Güvenç), Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- Machiavelli, N. (2002). Floransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi (Çev. A. Berna Hasan), Özne Yayıncılık, İstanbul.
- Marshall, P. (2003). Anarşizmin Tarihi (Çev. Yavuz Alogan), İmge Yayınları, Ankara.
- Marx, K. & Engels, F. (1969). Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi (Çev. M. Kabakgil), Sol Yayınları, Ankara.
- Nietzsche, F. (2010). Güç İstenci (Çev. Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2011). Ahlakın Soykütüğü (Çev. Zeynep Alangoya), Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2016). Böyle Söyledi Zerdüş (Çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Orwell, G. (2014). Bin Dokuz Yüz Seksen Dört (Çev. Celâl Üster), Can Yayınları, İstanbul.
- Platon (2007). Yasalar (Çev. C. Şentuna & S. Babür), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Platon (2013). Menon (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Platon (2014). Devlet Adamı (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Platon (2016). *Devlet* (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Ranciere, J. (2005). Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe (Çev. Hakkı Hünler), Aralık Yayınları, İstanbul.
- Schmitt, C. (2012). Siyasal Kavramı (Çev. Ece Göztepe), Metis Yayınları, İstanbul.
- Skinner, Q. (2004). Düşüncenin Ustaları: Machiavelli (Çev. Cemal Atilla), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- Sperger, M. C. (2003a). "Ahlak Felsefesi". (Çev. İsmail Yerguz / Der. P. Raynaud & S. Rials), Siyaset Felsefesi Sözlüğü, ss. 30-41, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Sperger, M. C. (2003b). "Platon". (Çev. İsmail Yerguz /Der. P. Raynaud & S. Rials), Siyaset Felsefesi Sözlüğü, ss. 671-683, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Strauss, L. (1963). "Natural Right and the Distinction Between Facts and Values". *Philosophy of the Social Sciences*, 419-457.
- Strauss, L. (2000). *Politika Felsefesi Nedir?* (Çev. S. Z. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Weber, M. (1998). *Sosyoloji Yazıları* (Çev. Taha Parla), İletişim Yayınları, İstanbul.

