

BİR POLİTİK PSİKOPATOLOJİ OLARAK RİYAKAR AVCILIĞI

Hayrettin Özler*

Öz: Siyaset ve ahlak arasındaki ilişkinin dürüstlük kavramı bağlamında taşıdığı anlam, muhtelif değerlendirmeleri gündeme getirmiştir. Düşünce tarihi açısından, öncelikle felsefenin pratik hayatın sorunlarını anlamaya yönelik olarak ortaya attığı temel argümanların, politik ve psikolojik öğeler içerdiği aşikardır. Bu bağlamda makalede ele alınan riyakarlık ve dürüstlük karşıtlığının felsefede yarattığı gerilimin politik-psikolojik temelleri, yine düşünce tarihi ekseninde ele alınıp tartışılmıştır. Nitekim hem karşıt hem koşut olan dürüstlük ve riyakarlığın etik ve politik öğelere indirgenmesinin yarattığı antagonizma, Antikiteden Moderne felsefi, politik, sosyolojik ve psikolojik iz düşümlerle anlaşılabilirliği, Klasik felsefenin savunucusu olan Hannah Arendt gibi düşünürler izleğinde çözülmeye çalışılmıştır. Mezkur paradoks, bu çalışmada kamusal alanı veya ideası bağlamında ele alınmıştır.

35

Anahtar Kelimeler: Siyaset ve Ahlak İlişkisi, Kamusal Alan, Riyakarlık, Kamusal-Özel İkiliği

HYPOCRISY HUNTING AS A POLITICAL PSYCHOPATHOLOGY

Abstract: *In the framework of the concept of honesty, various interpretations of the meaning of the relationship between politics and morality have been presented. In terms of intellectual history, it is self-evident that western philosophy incorporates political and psychological elements in order to grasp real-life problems. In this context, the political-psychological underpinnings of the philosophical tension generated by hypocrisy and resistance to honesty are studied and discussed on the axis of the history of thought. In fact, thinkers like Hanna Arendt, a defender of Classical philosophy, which can be understood with philosophical, political, sociological, and psychological projections from Antiquity to Modernity, have attempted to resolve the conflict created by the reduction of honesty and hypocrisy, which are both opposite and parallel, to*

* Prof. Dr. | Dumlupınar Üniversitesi: İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü | hayrettin.ozler@dpu.edu.tr | ORCID: 0000-0001-7056-4061.

ethical and political elements. The aforementioned paradox is investigated in regard to the public space in this article.

Keywords: *Relevance of Politics and Morals, Publicity, Hypocrisy, Public-Private Duality.*

“Fiat iustitia, et pereat mundus”

“Let justice be done though the world may perish”

Siyaset ve dürüstlük (ahlak) arasındaki ilişkinin her zaman neredeyse çözülmesi imkânsız çelişkileri barındırdığını düşünürüz. Siyaseti ahlak karşısında konumlandıran Platon, etrafında izleyici ve yargılayıcı bir kitle olsa da olmasa da iyi olmayı her zaman başarabilen münferit filozofun sahip olduğu ahlakın siyaseten egemen olmasını arzular (Plato, 1988). Siyaseti ahlaka koşturarak gören Aristoteles ise iyi olmayı ancak siyasal bir toplum içinde mümkün görür ve hatta hocasından çok daha uzaklaşarak kötü bir insanın iyi bir devlet içinde iyi bir vatandaş olacağını öne sürer. Böylece, siyaseti ahlakın karşısına değil onun ayrılmaz bir parçası olarak kurar. Siyaset hem pratik hem teorik olarak ahlakın bir uzantısı olarak değerlendirilir. Nitekim Aristoteles’in Politika kitabı (2008), etik kitabın (1998) devamı olarak tasarlanmıştır. Bu bakımdan, ahlak siyaseti önceleyen ve çerçeveleyen temel olgu olarak tasarlanmış olmaktadır.

Ancak, siyaset ve ahlak arasındaki ilişkinin hem birbirine karşıt hem de koştur olabilecekleri ihtimali bu çelişkiyi (paradoksu) günümüze kadar taşır. Bu paradoksun bu makale içerisinde dile getirildiği alan kamusal alanı veya ideasıdır. Siyaset felsefesinin, bahsi geçen bu paradoksu -yani saf akıl (yalıtılmış -aidiyetsiz- akıl) ile toplumsal akıl (aidiyet hissi ile donatılmış akıl) arasındaki- çözmeye adanmış bir faaliyet alanıdır. Saf ya da yalın akıl logosun sözel ifadesi olarak hakikati kuran ya da ifade eden mantığın tezahürü olarak düşünülebilir. Toplumsal akıl daha çok dilin ya da logos olarak mantığın pratikteki kullanımında kendisini dışı vurduğu açıktır.

Aristoteles’e hak verecek bir kamusal ve ahlakilik uyumunu destekleyen argüman şu şekildedir: Ben yalan söyleyebilirim, hırsızlık yapabilirim, verdiğim sözde durmayabilirim ancak bunları yalnız isim ve şahidim yoksa daha kolay yapabilirim. Gizlilik ise kamusalın aksine ahlaksızlığı besler. Kamusal bir alanda -tam bir aleniyet içinde- ahlaki kötülükleri yapamayacağım gibi, bu kötülüklerin kamusal (evrensel) bir norm olmasını da istemem rasyonel veya makul değildir. Doğal olarak burada Platon’dan Immanuel Kant’a kadar gelen

transandantal ve fenomenal, Thomas Hobbes'tan (1993) John Rawls'a (2020) sözleşmeci ve ampirik, Aristoteles'ten (2008) Jürgen Habermas'a (2019) kadar müzakereci ve çatışmacı bakış açılarının ulaşmaya çalıştığı *makul akıl* problemi bir çırpıda *kamusallık* ilkesiyle çözümler gibi görünür. Çünkü kamusal alanda ifade edemeyeceğimiz düşünceler ve planlar, yani kamusal testini geçemeyen düşünceler, ahlaki açıdan sorgulanabilir olarak kabul edilir. Eğer çekinmeden kamusal olarak ifade edebilirse düşünceleri makuldür. Kamusal pek çok ilişki biçimini performatif olarak ahlakileştirebilir de. Örneğin kamusal bir ilam olan nikâh iki insan arasındaki cinsel ilişkiyi meşrulaştırır.

Kamusallık argümanının çift yönlü -paradoksal- yapısına dikkat çeken en önemli düşünürlerden biri kanımca Hannah Arendt'tir. Özel ve bireysel olan -yüreğin tutkuları, aklın düşünceleri, duyuların hazları- kamusal bir görünüme kavuşmadığı vakit ancak "bulanık bir varoluşa" sahiptirler (Arendt, 2000: 92). Bununla birlikte Arendt kalbin gizeminde ve karanlığında saklanan hissiyatlar kamusal alana çıktığında görünür (gerçek) hale gelmekle kalmayıp, bir dönüşüme de uğradığını söyler.

Sadece özel alanda veya mahremiyet alanında yaşanabilecek şeylerden söz etmeye başladığımız her seferinde yaptığımız şey bu deneyimleri, yoğunlukları ne olursa olsun, bundan önce asla sahip olmadıkları bir gerçeklik biçimine bürünebilecekleri bir alana sokmaktadır. Gördüklerimizi gören, duyduklarımızı duyan birilerinin mevcudiyeti, kendimiz ile dünyanın gerçekliği hakkında emin olmamızı sağlar. Ancak özel alandan kamusal alana bu geçiş, "(...) bütün özel duygular ve özel hisler alanına derin bir yoğunluk kazandırıp zenginleştirirken, bu yoğunlaşma, daima dünya ile insanların gerçekliğine duyulan güven duygusunu yitirme pahasına gerçekleşir" (Arendt, 2000: 93).

Bu noktada Arendt, Platon çizgisine kayar çünkü filozofun aydınlanmış aklı veya yalıtılmış aklın dışındaki akıllar için kamusal, bir ahlakilik değil riyakârlık içerir. Arendt'in sözlerinde enteresan olan nokta, kamusal söylem ve eylemlerimizin ardındaki güdüler ortaya çıktığında özlerinde de bir tahribatın oluştuğudur. Örneğin yoksullukla mücadele etmemizin ardında bir acıma duygusu yatar, ancak bu acıma duygusunun sonucu olan merhamet söylemleri ve eylemleri zengin olana veya karşıt olunana dönüktür. Yani bu merhamet söylemlerimiz zengin düşmanlığı veya zenginlere karşı duyduğumuz bir nevi kıskançlığın ve hased'in sonucu olarak görülebilir. Doğal olarak merhamet veya adalet taleplerinin arkasında bir başka duygu olan kıskançlık ve hasedin saklanmadığını ispat etmek zordur. En saf ve erdemli haliyle var olan kalbi duygular görücüye çıkar gibi kamusal alana çıktıklarında "ifşa edilen bir şeye" dönüşürler. İfşa edildiğinde başkalarınca görülen şey artık bu duygular değil, bu duyguların arkasında saklı

olduğu ve onları beslediği düşünülen güdüler, arzular ve hırslardır. Görünenler, arkalarında riyakârlığın görülmemek için saklanacağı birer sütte ve maske olarak algılanırlar. Arendt'e göre bir güdü, arzu ve tutku ne kadar derin ve yürekten hissediliyor olursa olsun, kamusal bir sorgulamaya çıkarıldığında artık bir fazilet, basiret veya iç görü olmaktan çıkıp bir şüphe bir kuşku nesnesi haline gelir.

Arendt Hıristiyanlığın öğretilerinden hareket ederek “iyilik kendini açık ettiğinde (...) yararlı olsa bile, iyilik olmaktan çıkar” der. Dahası “kendini iyi bir iş yaparken duyumsayan biri artık iyi biri değildir, en iyi halde toplumun faydalı bir ferdidir” veya görevinin bilincinde bir cemaatin (kilisenin) üyesidir (Arendt, 2000: 126). Hakikaten kendisinin çok iyi bir insan olduğunu düşünen biri iyilik yapma gereği duymaz, kendisinin kötü biri olduğunu düşünen birinin iyilik yapma olasılığı pekâlâ daha yüksek olabilir. Gerçek iyilik hiçbir zaman gerçekleşmez, hiçbir zaman karşılığı alınmaz, bu dünyalık bir fenomen olamaz. Gizli, tanıksız, refakatçisi olmayan, gösterişten uzak, anısız ve bir suç işlemek kadar kimsesiz bir iyilik gerçekten kimsesizin güvenini kazanan bir deneyimdir. Kamusal bir eylem olarak iyilik hem “olanaksız” hem “yıkıcıdır” (Arendt, 2000: 129).

Örneğin bu noktada, Foucault, Yunan ve Roma kültüründe *parrhesia* (özgür konuşma, tr.; *free speech*, ing.; *Freimütigkeit*, alm.) kelimesinin felsefi anlamını etik ve politik düzeyde retorikle ilişkilendirerek tartışır. Mezkur kavramın muhtelif kullanımlarını Arendt'in hakikat ve siyaset (Arendt, 1967) arasında yaptığı bağlama benzer olarak hem bireysel hem kamusal anlamına dair analizlerde bulunur. *Parrhesia* pratiğinin, yani doğruyu yalın olarak ifade etmenin, bazı durumlarda neden delilik olarak değerlendirildiğini ve cezalandırdığını anlamaya çalışır. Zira *Parrhesia*, bir tür ilişki kurma biçimidir. İnsanın burada konuşmacının kendisiyle, hakikatle, ötekiyle ve ahlakla kurduğu ilişki tarzıdır. Mevzubahis bu ilişki sırasıyla tehlikeyi göze almak, dürüstlük, eleştiri, özgürlük bağlamında ortaya çıkmaktadır. “*Parrhesia*, konuşmacının dürüstlük yoluyla hakikatle belli bir ilişki kurduğu, tehlike yoluyla kendi hayatıyla belli bir ilişki kurduğu, eleştiri yoluyla kendisi ve öteki insanlarla belli bir ilişki kurduğu, özgürlük ve ödev yoluyla da ahlaki kuralla özgül bir ilişki kurduğu bir sözel etkinlik türüdür” (Foucault, 2005: 17).

Arendt'e göre bir yuvarlak masa gibi insanları bir araya getirme, ayırma ve bağlandırma kudretine sahip olan kamusal alan, modern toplumda kaybolmuştur. Bizi birbirimizden ayıran veya birbirimizin üzerine yıkılmasını engelleyen masa olarak kamusal alan ortadan kaybolmuş dünyadışı –özel olanın kamusal işgal ettiği kitle ve tüketim toplumu veya bir inananlar toplumu veya ulus gibi hayali bir ceset-beden (corpus) olarak toplum veya medya ve internetin baskın olduğu sanal- bir dünya yerini almıştır. *Böyle bir dünyada merhamet kıskançlığa,*

mutсуzлuk öfkeye, korku terör ve şiddete dönüşür; bu duygular bir kamusal alanın oluşmasına izin vermezler. Böylece kalbin erdemi kamusal görünüme çıktığında en samimi olanlar en samimi olduklarını göstermek için her yerde ve herkeste bir entrika, samimiyetsizlik ve riyakârlık arayabilirler. Kinizmin ve duyarsızlığın hâkim olduğu bir topluma doğru sürüklendiğimizi hissederiz, böyle bir ortamda gerçekten samimi, fedakâr ve yapıcı insanlar birer enayiye veya isterik tiplere dönüşme korkusuyla kaçınma en büyük siyasal erdem haline gelebilir. Arendt *metâbasis* kavramını yalnız filozofun kamusal alana çıkması anlamında kullanır. Fakat ilk radikal *metâbasis* her filozofun inançlarını kolektif hakikat uğruna terk etmeleriyle ortaya çıkar (Baggio, 2012: 58).

Başkalarıyla paylaşılmadığında veya başkalarınca bilinmediğinde insanlar hislerinin gerçekliğinden emin olamazlar. İşte bu kendinden emin olma haline ulaşmak için dışarıya, eyleme dökmeye çalıştığımız ve görünür kıldığımız şeyler gerçekliğe dönüştüğünde özünü yitirebilir. Riyakârlık bu aşamadan sonra ortaya çıkar. Riyakârlığımızı dair şüpheyi kendimize yönlendirip içerde tutmak daha sağlıklı olabilir. Riyakâr olabileceğimize dair şüpheyi dillendirdiğimizde insanlara daha samimi görünmeyiz. Tam aksine kendimize dair şüphe ve güvensizliği aslında başkalarına karşı duymaya başlarız. “İmanı onu her gün kamu önünde dürüstü oynamaya, kendi erdemini göstermeye zorlarken (insan) kendinin riyakâr olmadığından nasıl emin olabilir?” (Arendt, 2012: 125).

Oysa bir riyakârlığı (kötülüğü değil)¹ ortaya çıkarmaya çalışmak aynı zamanda erdeme dair olasılıkları da zayıflatmaktadır. Bu durumlarda Arendt’in deyimiyile “faniliğe karşı bir korunak olan kamusal alan” veya insanlar arasındaki sosyal veya ilişkisel tartışmalar insanlarca tali ve fani meseleler halini alır. Birbirleriyle yarışanlar farklı görüşler değil, bireysel kibirler ve karşılıklı hakaretler olarak karşımıza çıkar artık. Bu durum sokak köpeklerini “beslemekten yana olanlar” ile onları “toplatmaktan yana olanlar” arasındaki sağlıklı kavga ve tartışmalarda görülür. Tarafların her biri nesnel bir problemin öznel yönleriyle ilgilenir; bu öznellikler farklı görüşleri doğurur, bu öznel farklılıklar (görüş ayrılıkları) konunun bütün yönleriyle irdelenmesi için bir fırsat doğurur. Bu fırsat kaçırıldığında ise taraflar arasındaki sağlıklı tartışmalar ve yararsız mücadele çoğu zaman problemin özüne inmeyi, müşterek bir dünya kurmayı, kalıcı değerler oluşturmayı ve bir kültür oluşumunu engeller. Çünkü insanlar tüm tarafların aynı veya ortak bir problemle ilgili konuştuklarını unutmuştur ve ortak dünyamız tahribata uğramıştır. Nihayetinde insanlar kafalarını tekrar kendi öznel bakışlarına

¹ Kötülük görünür (kamusal) hale geldiğinde her zaman kötülük kazanıyor gibi görünse de iyi olanı veya olması gerekeni daha iyi sergilediği için iyilik her zaman kazanır. İşte bu yüzden ilerleme (progress) engellenemez.

ve dünyalarına sokup, başkalarını görmek veya duymak dahi istemezler. Oysa sorun sokak hayvanlarına karşı bir sevgisizliğin veya merhamet yoksunluğunun değil, sorunu ortaya çıkaran sebeplerden koruyacak (ve alakalı diğer şikâyetleri çözecek) veya şayi (yaygın) olan olumsuzluğu istisnaya indirecek mekânların veya seçeneklerin oluşturulamamasıdır. “Sadece tek bir yanıyla görülmeye başlandığında ve kendisini sadece tek bir perspektiften sunmasına izin verildiğinde, müşterek dünyanın da sonu gelmiş demektir” (Arendt, 2000: 103).

Doğal olarak “iyilikleri saklamak şüpheyi de içerde tutmaya yaradığından gizlilik hali korunmalıdır” gibi bir iddia anlam kazanır. Çünkü bir erdeme sahip olmadığımızda bile o erdemin alametlerini kamusal alanda göstermek mümkündür. Bu yüzden, eskiden ortaçağda Hıristiyan keşişler ve Müslüman mistikler için sahip olunan bir erdemin alametlerini *göstermemek* en yüksek erdemi elde etmenin bir aracıydı. Burada elbette güç ve otorite sahibi insanların siyasi fikirlerini gizlemesi ile zayıf ve güçsüz insanların siyasi fikirlerini gizlemesi arasında ahlaki bir fark olacaktır. Kamusal kriteri biraz daha duyarlı olarak ele alındığında, “her ne kadar şeffaflık ahlaki bir gereklilik olsa da genel anlamda halk veya kamu bilinmesi gereken kadarını bilir veya bilmelidir” gibi bir iddia daha doğru görünür.

Elbette insanlar inandıkları ve düşündükleri her şeyi kamusal olarak ifade etmeye zorlanamaz ama özel düşünceler de olsa bunların ahlakiliği konusunda kuşku duyan kişi bu düşüncelerini başkalarına gönül rahatlığıyla ifade edebilme olasılığı üzerinde düşünebilir. Kamusalın kendisi ahlakın kaynağı da olabilir. Bu yüzden kamusal alanda fikir özgürlüğünü kısıtlamak olarak sansür -kamusal ilkesini zedelemek- ahlaki ve siyasi açıdan faydalı kabul edilmez, öz-sansür tercih edilir. Öyle ki, insanların düşüncelerini yazı veya sözle ifade etmesine engel olmak veya yasak koymak sıradan ve sıklıkla tekrarlanan bir eyleme dönüştüğünde isyana bir gerekçe olacağından siyaseten de ahlaken de doğru değildir.

Bununla birlikte hukuk devletinde sadece ifade özgürlüğü değil bireylerin susma veya sessiz kalma hakkı da çiğnenmemelidir. Güçsüz olanın siyasi inançlarını veya düşüncelerini kamusal olarak ifade etmesine zorlamak da aynı şekilde siyasi ve etik açıdan doğru kabul edilemez. Bu durum 1689 tarihli İngiliz Hoşgörü Yasası (*Toleration Act*) Anglikan Kilisesini protesto eden Baptist ve Kongregasyoncuları yılda bir Anglikan ayinlerine katılmaya zorlamalarından farklı değildir. Yine Avrupa Ortaçağında Engizisyon zorla dini değiştirilenlere samimi olmadıkları gerekçesiyle dayatılan bir silahtı. Engizisyon nasıl bir erdemsizliği gizleyen başka bir erdemsizlik olarak bir sistemi pekiştirmeye yaradıysa bugün de siyasette samimiyet avcılığı tehlikeli bir şekilde varlığını

sürdürmektedir. Siyasal rakiplere dönük bu tür “dilsiz şeytan” eleştirilerinin sanıldığı kadar demokrasiye, özgürlüklere ve erdeme katkı sağlamadığı ortadadır.

Yukarıdaki argümanlardan yola çıkarak “ketumluk iyidir” veya “insan gerçekte söylemek istediğini (kılıcını) kamusal alanda makul bir kılıfa sokarak söylemelidir” gibi iddia mantıklı olabilir mi? Bu durumda davranış bir gerçeklikten veya samimiyetten çok temsile dönüşür. Asad (2015: 84), Bacon’ın (1937) temsili davranış teorisine atfen maskeleyenin üç derecesinden bahseder: ketumluk, ikiyüzlülük ve yapmacıklık. Ketumluk hem siyasal hem ahlaki olabilir ancak ketumluk da bir nebze ikiyüzlülüğü barındırır. İkiyüzlülük ise yanlış temsilin “olumsuz” halidir, yani olduğu gibi görünmemektir. Yapmacık ise yanlış temsilin “olumlu” halidir, yani olmadığı gibi görünmek. İkiyüzlülük ve yapmacıklık bir iktidar oyunu içinde rol almak demektir. Elbette erdemli görünen bir davranış bir dayatmanın sonucu ise, kendisinden başka hiçbir şeyi temsil etmez. Dayatmanın olduğu yerde insanları bir karakter özelliği olarak ikiyüzlülükle itham etmek doğru bir davranış olamaz.

Apaçık bir baskı veya dayatma yoksa ikiyüzlülük (riyakârlık) söz konusu olabilir mi? Örneğin modern siyasal iktidarların ve tüketim toplumunun arzu üreten medyası ile bedenler üzerinde kurulan iktidar ve disiplin bir eğitim vazifesi görerek erdemli olma amacı taşımadan da bireyin karakterinde bazı değişiklikler yaratmaktadır. Ancak Asad’a (2015) göre moda uyma ve modern yaşam tarzını sürdürme adına daha fazla çaba göstermeyi bir ikiyüzlülük olarak okumak her zaman doğru olmayabilir. Modern toplumda dayatma örtük ama iletişimseldir ve bu anlamda modern toplum değerden veya anlamdan yoksun sembollerin baskın olduğu bir iletişim toplumdur.

Bu iletişimsel tahakküm toplumsal düzeyde sathi bir yayılma göstererek din ve ahlak gibi kavramların tanımını basitleştirir ve hatta ikiyüzlülüğü bu basitleştirilmiş ve değersizleştirilmiş dindarlıkla özdeşleştirebilir. Öyle ki dinsel ritüeller veya kişinin kendi benliğini disipline etmek için uyguladığı ibadetler (oruç, namaz vs.) birer iletişimsel (taktiksel) eyleme dönüştürülür veya en iyi ihtimalle bir ihtiyat eylemine dönüşür. Yani insanların sergilediği bu tür davranışlar inancın veya karakterin değil en iyi ihtimalle kamusal ihtiyatlılığın bir göstergesi haline gelir. Artık “samimi mümin” gerçekten arasanız da ve gerçekten varsa da onu bulamaz hale getirilirsiniz. İletişim toplumu ve iletişimsel eylemin kendisi sadece dışa vurumcu bir toplum yaratır ve içsel manayı ve samimiyeti ortadan kaldırır, her davranışı bir uyuşuma dönüştürür ve hatta insan kendi samimiyetinden bile kuşku duymaya başlar.

Günümüzde öteki türlü devrimci ve radikal olduğu iddiasıyla ortaya çıkan toplumsal hareketler bile bu şekilde bir uyuşmacılık sergilemektedir -aklımıza

hemen Gezi olayları gelmesin. Çünkü tutkulu çılgınlıklarımız bireysel görünen ama dışarıdan gelen telkinlerin ürünüdür, bu tutkular özgürleştirici değil köleleştiricidir. Toplumsal eylem ve idealler bireylerin bencilce tutkularını alıp onları her zaman büyük-aşkın ideallere yöneltmez. Bazen daha güçlü olarak geriye döner ve bireysel eğilime kültürel bir anlam giydirir, böylece kazanılan şey bir erdem veya özgürlük değil *habitustur*. Yani bireysel dışavurumlarımız veya iletişimsel eylemlerimiz artık içsel karakterin okunmasına izin vermez. Bir diğer deyişle bireysel olan ile toplumsal olan arasındaki fark kapanmış olsa da erdemlerimiz beşeri değildir ve beşeri (insani) amaçlar taşımaz. Bu bilinç arzusunun ve özgürlüğün bilinci değil eğitilmiş bir bilinçtir. Oysa Tanrıyla, aşkın olanla, akılla, ötekiyle ve doğayla rabıta kurmak eğitilmiş bilinçlerin değil *eğitilmemiş* bilinçlerin ve *eğitilmiş* bedenlerin bir melekesidir. İletişim toplumunda ise bilinçler eğitilmiş bedenler ise -eğitilmemiş- sadece disipline edilmiş ya da kontrolsüz tepkilerin (tiklerin) makinesine dönüşmüştür.

Bundan böyle erdemın veya manevi istidatların nasıl kazanılacağına dair (yani hangi açık ve hangi gizli pratikler sayesinde yaratılacağına dair) tartışmalara kolay bir cevap vermek hiç kolay görünmüyor. Uygun davranışlar toplumsallaşmanın ve dolayısıyla benliğin gelişiminin bir sonucu olabilir. Bu yüzden norma uygun her davranışı iktidar oyununun bir parçası olarak görmek doğru olmaz. Bununla birlikte ahlaken cezbedici bir davranış taktiksel bir amaç taşıyorsa benliğimize dair değil iktidara dair bir tefekkürün konusudur. Bu durumda bir gösterge olarak davranış gerçek benliğin maskelendiği veya bir iktidar oyununun gereğince yapılan temsillere dönüşür.

İnsan yalnızken özgür hissedebilir kendini, hatta ancak yalnızken özgür olduğunu da düşünebilir. Ancak insan bu münferit özgürlüğün lezzetlerine vakıf olamaz, özgürlüğümüzün tadını almak daha doğrusu algılamak için bile başkasına gereksinim duyarız. Bu yüzden siyasal özgürlük ve bir hak olarak özgürlük kamusal alana özgüdür. Aristotelesçi ve hatta biraz Rousseaucu bir söylemle insan sadece siyaset vasıtasıyla özgür olacağını söyleyebiliriz. Erdem ve ahlak da kamusal hayata özgüdür. Erdem, ödev ve özgürlüğü kendi içinde barındıran bir kavramdır. Alastair MacIntyre'nin (2001) erdem etiği açısından yorumlarsak erdemın bu ödev bileşeni de en az özgürlük kadar -bireysel değil- toplumsal hatta toplulukçudur. Bir karakter niteliği olarak erdemi kalbin ve duyguların güzelliğinin, iyiliğinin ve sağlığının bir ürünü olarak kabul etsek bile, kalbimizde ve içimizde sakladığımız bu iyilikler -bu iman ve aşk da olabilir- bazen dışarıya taşınmak ve görünür olmak isteyebilir. Bu itkiye veya dürtüye karşı direnmelidir çünkü -ödev bir dürtü ise özgürlük bir arzudur- ödev ve özgürlüğün bileşimi olan erdemler kadar, riyakârlık da kamusal alana içkindir. Ödev ve özgürlüğün bir arada olması ancak kamusal alanda mümkündür. Çünkü kamusal alanda kimse egemen

değildir, egemenin veya tahakkümün olduğu yerde (aile, kabile ve hatta kapalı cemaatlerde) kamusal alandan bahsetmek mümkün değildir. Ancak özgür insanların ettiği yeminler ve sözler geçerlidir. Çaresizlik, baskı, korku ve yoksunluğun olduğu yerde insanların verdiği sözleri tutması ancak bu durumun devam etmesiyle mümkündür. Özgür insanlar söz verebilir ve şahit olabilir, söz verme özgürlüğü veya taahhüt altına girmek -yani ödevinin bilincinde olmak- ise tamamen egemen olamama durumunda mümkündür (Arendt, 2000: 352).

Söz verdiğimizde belirsizlik ortadan tamamen kalkmaz ve tam bir güven oluşmaz ve sözler tutulmadığında veya kötüye kullanıldığında kamusal alanda gerçekleştirilen teşebbüsler kendi kendini yok etmeye başlar. Zira kamusal alanda eylemler bir yapıp etme veya imal edip yaratma biçiminde kalıcı bir ürüne dönüşmez. Ortaya çıkan ürün öngörülemez, başta amaçlanmamış ve kimsenin tek başına iradesinin sonucu değildir, milyonlarca eylemin bir yan ürünüdür. Ürettiğimiz hiçbir ürün -yaygın olarak bize atfedilmiş olsa da- geleceğimizi garanti etmez. Barajlar, yollar, köprüler, havalimanları ve yasalar yapmış olmanız veya milletvekili, bakan veya başkan olmanız da sizi kurtarmaz. Kamusal alandaki eylemlerimiz hatırlansa da anlamı hiçbir zaman sabit kalamaz veya herkesçe aynı algılanamaz. Çünkü egemenlik anlamlara hükmedemez, egemenlik ancak çokluğun karşılıklı taahhütler, sorumluluklar ve sözler yoluyla birbirlerine bağlandıkları durumda sınırlı, geçici ve “söz verme ve sözünde durma melekesinin” bizzat kendisinde var olan bir gerçekliktir (Arendt, 2000: 353). Bu yönüyle hiç kimse, hiçbir kolektif teklik veya yalıtılmış yapı egemenliği içkin olarak bünyesinde barındıramaz. Dolayısıyla eylem gibi egemenlikte sürdürme ve sonlandırma biçiminde değil başlatma biçiminde bir yetenektir. Çünkü egemen kendi varlığını başlatamaz, sürdürmez ve kendi varlığına son veremez.

Buradan nereye gideceğiz veya nereye geleceğiz? Sözü uzatmadan söylemek gerekirse ilk önce sosyal ve siyasal erdemlerimizin kaynağı kalbi duygular veya iman gibi şeyler olabilir ama görünüşü ve pratiği akıl olmalıdır, akıl bu duyguları kontrol etmelidir. Zira ne kadar samimi olursak olalım, samimi oldukları konusunda en fazla çaba harcayanlar en samimiyetsiz kişiler olarak görülecektir. Kalbin (imanın) gizemini Tanrı’dan, aşkın gizemini aşık olandan başkasına açmamak gerekir der ya hani sufiler, öyle bir şey. Kamusal ölçütüne acaba İfşa ettiğimiz şey kendi kötülüğümüz olduğunda da başvurabilir miyiz? Yani ifşa ettiğimizde kötülüğümüzün arkasındaki güdüler ve duyguların özlerinde bir değişim geçirip iyiye dönüşürler mi? Bir insanın günahkârlığını gözler önüne sermesi (Melamilerin davranışlarında görüldüğü gibi veya günah çıkarma ayini gibi) samimi bir tövbekârlığın veya alçak gönüllüğün göstergesi olabilir. Fakat kuşkucular ve şüpheciler bu eylemleri de günahı göstererek kalbin içindeki asıl

kötülükleri saklı tutmaya, korumaya veya biraz rahatlamaya yarayan psikolojik bir mekanizma olarak görebilirler.

Siyasette düşmanlar üzerinde zafer kazanmak için kullanılan yöntemlerden biri onlara daha önce verilmemiş (ve hatta hiç kullanılmamış) bir etiketi yapıştırmaktır. Çünkü düşman kendisini bu etikete karşı savunmaya veya öyle olmadığını ispata başladığı andan itibaren bu etiketi kabullenmiş demektir. Terörist, hain, döneke, yobaz, ikiyüzlü gibi genel ve diğer pek çok özel etiketlere rastlamak ve bu etiketlerden biriyle etiketlenmemek için gerçek düşüncelerini gizlemek günümüzde siyasal yoksulluğun ve sefaletin temel sorunlarından biridir. Etiketlenmekten kaçınmak her zaman etiketleyenin haklılığından kaynaklanmaz. Etiketlemeyi yapanın başkalarını etiketleme eğilimi etiketlenenin potansiyel gücü ve etkinliği karşısında tehdit edilen kendi varoluşunun bir ürünü olabilir. Bu etiketlerden en tehlikelisi ve nihayetinde söyleyenin üzerine kapanacak kadar tersine dönen ama aynı zamanda karşılıklı kabul ve anlayışa, yani siyasete, imkân veren son mecrayı da yok edecek olan etiketler arasında en çok kullanılanı “ihamet ve ikiyüzlülüktür”.

Bununla birlikte yine paradoksal olarak örgütsel ve grup üyelikleri yoluyla siyasal katılımın riyakarlığı azalttığı söylenebilir. Kişi istenci, öfkesi, günahı ve sevabıyla grubun diğer üyeleri ile aynı olduğunda kendi varlığı ile izleyicilerin varlığı birbirine karışmış olacağından böyle düşünebilir. Birey grup içinde kimliklenir çünkü. Ancak benliği de diğerleri içinde aynlaşıp, anonimleşeceğinden kendine yabancılaşır ve herhangi birisi olur. Erdem yerini düşmanın varlığı ve grubun varoluşu mücadelesi ile eşleştirilirken, grup bireyin yaptıklarını sürekli meşrulaştıran ve günahını yok eden silici bir güce dönüşür. Bir gruba bağlanan ve sadakat yemini eden kişi geleceğe ve başına geleceklere önceden razı olduğuna dair bir sözleşme imzalamış ve sorumluluğunu kaybetmiş demektir. Sadakat yemini vicdanı, erdemi ve (evlilikte) aşkı resmileştirir ve kurumsallaştırır. Birey üyesi olduğu grubun içindeki geleceği içinde yutulmuştur. Kişi böylece kendi ontolojik ve pratik özerkliğini kendi kendine yadsımıştır hem geri dönüşü olmayan hem de özgürlük yaratan paradoksal bir yola girmiştir. Birey üye olarak, yoldaş olarak kendisini yeniden yaratmış, eski bağlarından, sosyal ağlarından ve yılmış olduğu beklenti ve yetersizlik duygusundan kurtulmuş arınmıştır. Bireysel sorumluluk grubun sırtına yüklenmiştir, en kötü ihtimalle olası bir gelecekte sanık sandalyesinde oturan bir tanık olacaktır. Bir gün yakayı ele verdiğinde affedilmek veya suçunu hafifletmek için bir tanık olarak örgüt aleyhine kullanılacak bilgileri aktarması kolaylıkla istenir çünkü yakalandığı veya ifşa olduğu andan itibaren artık örgüt üyesi olamayacağını kendisi de farkındadır. Ya hiç yakalanmamalı ya da öldürülmelidir, çünkü örgüt dışında bir varlığı yoktur, hiç kimsedir, yasal açıdan tanımlanmış bir hiç kimse olarak teröristtir.

Ruhi, kalbi veya içsel meseleler kendi alanı içinde hakiki iken beşeri, kamusal ve siyasal mecralarda hükmü ve geçerliliği olan hakikatler değildirler. İnançlarımız ve vicdanımız kendi içinde çözümsüz çatışmaları barındırırlar ve bu inançlar ve ardındaki çözümsüz bıraktığımız çatışmalar ne kadar masum durursa dursunlar siyasal-kamusal alana taşıdığımızda hep kötüye dönüşecektirler. Örneğin vatanseverliğin, hayırseverliğin, sanat sevgisinin ve hatta mal-mülk sevgisinin ardında yatan duygular ve arzular herkeste aynı değildir. Yine hiçbirimizin elinde sahte Müslümanları, vatanseverleri, Atatürkçüleri vs. gerçek olanlardan ayıracak bir güç yoktur. “Güdüler açık edilmeye başlandığı anda riyakârlıkta bütün insan ilişkilerini zehirlemeye başlar” (Arendt, 2012: 127). Bu duygular veya sadakatler sahte olsun samimi olsun bir gösterinin parçası veya bir oyunun sahnesi haline gelirler, getirilirler. Hakiki güdüler zamanla hem kişinin kendi hem de dışarıdakilerin denetiminden saklanır hale gelirler. Yani gerçek bir vatanperver olsak bile bunu dile getirdiğimizde, bunu bize söyleyenlerin ve biz söyleyenlerin güdülerini saklanmaya ve gizli kalmaya devam eder. “Kalp, bu tür özel gayretleri bilir ve gizliyen dosdoğru sanılan şeyin açığa çıktığında yalan yanlış görüneceğinin de farkındadır” (Arendt, 2012: 125).

Aynı şekilde ötekinin karanlık inançlarını ve saklı duygularını gün ışığına çıkarmaya çalışan her eylem ve girişim doğası gereği karanlığı korumaya çalışan eylemlerin ilamıdır. İnsanların taraf oldukları için veya bir düşmana karşı giriştikleri mücadelede söyledikleri ve yaptıkları her şey, ortak noktayı kaçırdıkları için, gerçek bir eylem ve konuşma değil amaca dönük eylemdir. Sözüm ona her karanlığı aydınlığa çıkarmaya çalışan girişim ve sorgulama kendi kendine duyduğu kuşkunun ve kendi karanlığının gösterenidir. Güdülerinin sahiciliğini ispatlamaya çalışanlar veya kendilerine bir baskıyla bunu ispatlamasını isteyen otoriteler de birer riyakâra dönüşürler. Sadece kötülüğü değil iyiliği de göstermeye dönük bu çabalar birbirlerini kısır bir döngü içinde desteklerler. Bu tür çabalar bir topluluğun anlamlı bütünlüğünü, biraradlığını (birliğini değil çünkü birlik içinde bir toplum asla özgün bir toplum olamaz çünkü bireysel benzersizliğimizi elimizden alır) veya her türlü sağlıklı etkileşimi hırpalar. İnsanların gerçek veya samimi kimliği ancak özgürce (veya zorlama olmaksızın) dâhil oldukları bir ağ içinde kendi seçtikleri eylem ve konuşma yoluyla ifşa edilirken hem kendi öz biyografilerini şekillendirmeye hem de ötekileri etkilemeye başlar. Bu yönüyle eylem ve konuşma bir son ve sonul amaç peşinde değil bir başlangıç veya dünyanın halleri ile ilgilidir. Oysa baskı ve dışlamanın yaygın olduğu bir cephe veya mevzi mücadelesinde eylem ve konuşma insanları hiç olmadıkları veya olmak istemedikleri bir şeye dönüştürür. Bu yönüyle siyaset, özgür bir ortamı ve kamusal alanı tercih ederek, görüneni gerçek olarak almalı hakikati ortaya çıkarma işini tarihe bırakmalıdır. “Devrim

kendi evlatlarını yemeden önce, onların maskelerini düşürmüştü” (Arendt, 2012: 127). Bu maskeleri indirme işi zan altında bırakılmayan tekbir kişi kalana kadar sürdürülebilir. Riyakâr avlamak her yenilgiyi bir başkasının ihanetine yüklemek bir tür olguları açıklama biçimine dönüşebilir.

İnsanı iktidar değil iktidarsızlık bozar, iktidarsızlık duygusu veya yeterince iktidara sahip olamama duygusu. Diktatörlük iktidarsızlık duygusunun aşırılığının bir sonucudur. Diktatörlük riyakarlığa karşı verilen bir savaş gibi görünürken öte yandan büyük ölçüde bir suçu örtme veya kendini temize çıkarma çabasıdır. Bir süreç ve durum olan diktatörlük en dürüst adamı bile bozar. Çünkü sürecin işlediği dil, kendi kendini temizlemeye çalışan, ağızındaki kokuyu silmeye çalışan kurbanının kanını temizlemeye çalışan dile dönüşür. Bu süreçte bir suçlu olmasa da bir suç icat edilmelidir, mahkemeler kurulmalı, temizlik başlamalıdır. Amaç suçluları yakalamak veya masumları suçlamak değildir. Amaç başka diğer erdemsizlikleri kapatmaya çalışan bir erdemsizlik olarak varlığını pekiştirmektir.

Siyasetin içindeki riyakârlık, belirsizlik ve müphemliğe karşı nefretin, buna karşı netlik ve açıklığa verilen değerlerin bir ürünüdür. Riyakârlık sırrını artık açık havada saklar, yalanı idealleştirir, etiketler, nesneleştirir ve sergiler. İnsanları seçim yapmaya ve taraf tutmaya zorlar. Bütün riyakârlıklar taraftar toplamak ve düşmana işaret etmek üzere yapılır. Uzakta duran, ilgisiz ve kuşkucu görünen, soru soran, kafası karışık olan herkes zayıf ve iradesiz veya düpedüz ikiyüzlü olarak yaftalanır. Oysa insan dünyayı hep eksik algılar ve kendine dürüst insanlar riyakârlara yem olmamak adına riyakârın kurduğu düzene arada bir çomak sokar.

Reel siyasette ikiyüzlülük avına çıkanlar her zaman dürüst değildirler, genellikle riyakârdırlar. Riyakârlar rakiplerini istikrarsızlıkla, tutarsızlıkla ve başkalarını aldatmakla itham eder. Riyakâr suskunları konuşmaya, itiraf etmeye veya yalan söylemeye zorlar. Kuşkudan kaynaklanan suskunluk, hakikat avcısı bir riyakâr için namussuzluktur. Kuşkucu kuşkusunu dile döktüğünde sözündeki açıklık da olsa belirsizlik de olsa suçlu damgası yiyecektir. Konuşmak bazı durumlarda bir tuzaktır, ifade etme özgürlüğü bazen sadece muktedir olana bir ödül ve başı ezileceklere bir cezadır, zorlamadır. Bu dönemlerde konuşma değil susma hakkı özgürlüğü garantileyebilir.

Tecrübeli riyakârlar çatışmanın şu ya da bu tarafında değil merkezinde olmak ister. Merkez olarak kendisini konumlar, böylece tarafları belirler. Aynı zamanda merkez olarak kendisinin aşırı uç olmadığını, akli-selimi temsil ettiğini iddia eder. İnsanları sağına soluna savurarak kendisine olası en geniş özgürlük alanını ve hedeflerine ulaştıracak yolu açar. Öyle ki, bir süre sonra insanlar ayrıştırılmanın dinamiğine kapılıp yolu bilinçli bir şekilde açar riyakârlar için. Riyakâra yaranmak veya bakışlarına yakalanmak adına izleyiciler daha o sahneye çıkmadan

daha yola koyulmadan bile açarlar yolunu. Riyakâr böylece kendine duyulan ihtiyacı ve rolünü bu onun kaderi imiş gibi özgünleştirir, tarihselleştirir.

Savaşların, totalitarizmin, otoritarizmin ve faşizmin gerekçeleri hep açıklık, netlik ve sıhhi bir dünya arayışı adına olmuştur. Elbette herkes açıklığın ve kesinliğin peşinde koşar ama herkesi diktatörlerden ve izleyicilerinden ayıran şey -Merleau-Ponty'ye (2021) ait olduğunu düşündüğüm bir ifadeyle- bulanıklığı ve belirsizliği kabul etmeleridir. Belirlemeciliğe, indirgemeciliğe, tek yanlılığa, idealizme ve saydamlığa duyulan sevgi riyakarın gıdasıdır. Çoğu insan en net biçimli fikirler ve görüşlerin aynı zamanda boş fikirler ve boş idealler olduğunu bilmez. Boş fikirler düzleşir, eğrilik ve çatallanmadan arınır ama bu onların yalnız ve mukayeseyle kapalı fikirler olmalarının bir sonucudur.

Hakikat avcısı olarak riyakarı güdüleyen şey onun anlayış eksikliği veya başkalarını anlamadaki gönülsüzlüğüdür. Riyakar kendisi gibi düşünmeyenlerin anlaşılabilirliği fikrini reddeder. Riyakar kitlelerin sırtında yükseldikçe yalnızlaşır ve kendince dünyayı daha net ve apaçık önüne serilmiş görür. Artık kafa karışıklığı yoktur çünkü tam bir adanmışlıkla beraber körlük içindedir. Sadece kendini değil öteki herkesi gördüğü seraba inandırmaya çalışır. Ayağı yere basan herkes onu görmek için başını yukarı kaldırır ve herkes başını yukarı kaldırdığı için yukarıda görülmeye değer bir şey olduğunu, aynı şeyi aynı anda yapan herkes kendilerinin bir bütün olduğu zannına kapılır. Yücelerde bir lider ve onu onaylayan bir kalabalık, filozof için korkutucu kitleler için hipnotize edicidir.

Net fikirler veya fikirlerdeki netlik, amaçlardaki sadelik ve değerlerdeki yalnlık riyakarın eylem alanını çoğullaştırır, kuralsızlaştırır. Oysa apaçık bir fikri yoksa bireyin, eylem ve davranışına yön veren belirli ve kısıtlayıcı kurallara başvurmak zorunda kalır. Bilmediğini bilen kişi farklı görüşlere ve yanlılıklara açık olan kişidir, o yanlışa düşmek istemediğinden ötekine karşı hoşgörülü ve anlayışlıdır. Düşünmede ve eylemde kural tanımayan kişi amacında daha nettir ve sadece amacına odaklandığından her yol mubahtır onun için. Bu yolda çiğnediği ve ezdiği insanlar ve değerler ezildikleri için değerlenirler. Ezilenlerin değersiz hayatları birden bire şehitlik mertebesine ve kutsal davaya verilen kurbanlar mertebesine yükseltir. Riyakârların kapışmasında kazanan ve kaybeden yoktur, çünkü kaybeden kadar kazanan taraf da her zaman daha riyakâr olmakla suçlanabilir.

KAYNAKLAR

- Arendt, H. (2012). *Devrim Üzerine* (Çev. O. Kaya). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2000). *İnsanlık Durumu* (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1967). Truth and Politics. *The New Yorker*, 25 Şubat 1967.
- Aristoteles. (2008). *Politika*. (Çev. M. Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles. (1998). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. S. Babür). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Asad, T. (2015). *Dinin Soykütükleri: Hıristiyanlıkta ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. (Çev. A. A. Tekin). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bacon, F. (1937) [1759]. *Essays*. Londra: Oxford University Press.
- Baggio, A. M. (2012). Truth and Politics: The Loss of Authoritativeness in Contemporary Politics. *Claritas: Journal of Dialogue and Culture*, 1(1), 46-60.
- Foucault, M. (2005). *Doğruyu Söylemek*. (Çev. K. Eksen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Habermas, J. (2019). *İletişimsel Eylem Kuramı*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Alfa Kitap.
- Hobbes, T. (1993). *Leviathan*. (Çev. S. Lim). İstanbul: YKY.
- MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde*. (Çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2021). *Algının Fenomenolojisi*. (Çev. E. Sarıkartal ve E. Hacımuratoğlu). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Platon. (1988). *Devlet*. (Çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rawls, J. (2020). *Bir Adalet Teorisi*. (Çev. V. A. Coşar). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflicts of Interest Statement:

Çalışmada çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest in the study.

Maddi Destek / Financial Support:

Bu çalışmada herhangi bir fon veya maddi destekten yararlanılmamıştır.

No funding or financial support was used in this study.

Yazar Katkıları / Contribution Rate of the Authors:

Fikir / Idea: BK; Tasarım / Design: BK; Veri Toplama / Data Collecting: BK; Kaynak Tarama /
Literatür Review: BK; Analiz ve Yorum / Analysis and Discussion: BK; Makalenin Yazımı /
Writing: BK.

(!) Yazar/yazarlar bu çalışmanın tüm süreçlerinin araştırma ve yayın etiğine uygun olduğunu, etik kurallara ve bilimsel atıf gösterme ilkelerine uyduğunu beyan etmiştir. Aksi bir durumda Politik Psikoloji Dergisi sorumlu değildir.

(!) *The author/authors declared that all processes of this study are in accordance with research and publication ethics, and comply with ethical rules and principles of scientific citation. Otherwise, Journal of Political Psychology is not responsible.*