

**T. C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**HANNAH ARENDT’TE “RADİKAL KÖTÜLÜK”
PROBLEMİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BERRAK COŞKUN

091108105

Danışman Öğretim Üyesi:

Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN

İstanbul, Mart 2012

**T. C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**HANNAH ARENDT’TE “RADİKAL KÖTÜLÜK”
PROBLEMİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BERRAK COŞKUN

091108105

Danışman Öğretim Üyesi:

Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN

İstanbul, Mart 2012

ÖNSÖZ

Susuşlarından bile çok şey öğrendiğim ve kendime örnek aldığım danışman hocam Prof. Dr. Betül Çotuksöken'e, tüm yılgın zamanlarımda duruşu ve tutarlılığıyla direncimin kaynağı olan hocam Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'ye, verdiği esinden ve neredeyse tamamı mih gibi aklıma çakılı kalan derslerinden ötürü hocam Doç. Dr. Yusuf Örnek'e, uzakta da olsa desteğini esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Kurtul Gülenç'e, çalışmam boyunca dünyayı "bana göre" döndürerek yaşadığım süreci kolaylaştıran, her zaman kendimi şanslı hissetmeme neden olan canım anneme ve babama, on beş yıl önce bana "felsefece yaşamayı" öğreten Levent Özşar'a teşekkürlerimi sunarım.

Mart, 2012

Berrak Coşkun

ÖZET

“Kötülük” olgusu, kötülüğü kötü niyetlerle açıklayan köklü bir felsefi geleneğin başlıca soruşturma alanlarından biri olmuştur. Bu tezde cevabı araştırılan sorular ise “insanları insanlar olarak gereksiz kılmak”la ilişkilendirdiği radikal kötülüğü çetrefil bir sorun olarak gören ve neredeyse bütün felsefi söyleminin odağına yerleştiren Hannah Arendt’in düşünceleri etrafında şekillenmiştir.

Auschwitz’in “her şeyi mümkün kılan” gerçekliği karşısında kötülüğe direnmeyi başarabilen bir avuç insanda gördüğü “başkasının bakış açısından düşünme” ve “bağımsız yargılarda bulunma” yeteneği üzerinde duran Arendt, zamanımızda –kötülükle birlikte– bireysel sorumluluğun anlamını da yeniden sorgulamak gerektiğini hatırlatmıştır.

Arendt’in kötülük yapmakta rolü olan niyetliliğin anlamına ilişkin eleştirel yaklaşımı ve “kötülüğün sıradanlığı” fenomeni etrafında geliştirilebilecek düşünceler, –niyetle ilgili kavramsal boşlukları giderme iddiası taşımadığı halde– yirminci yüzyıl kötülüğüne cevap vermede dikkate alınmalıdır.

Anahtar sözcükler: Radikal kötülük, gereksizlik, kendiliğindenlik, kötülüğün sıradanlığı, yargılama.

ABSTRACT

The phenomenon of “evil” has been one of the main fields of research of a well-established philosophical tradition which explains evil with evil will. The questions, answers of which were investigated in this thesis, were shaped around the thoughts of Hannah Arendt, who saw radical evil which she associated to “making people unnecessary as people” as a complicated problem and placed it to the focus of almost her entire philosophical discourse.

Arendt, who emphasized the ability “to think from the other’s point of view” and “to make independent judgments” saw in a handful of people who could manage to stand up to evil in face of the reality of Auschwitz which “made everything possible”, in our time, –along with evil– reminded that the meaning of individual responsibility should be re-questioned as well.

Arendt’s critical approach to the meaning of intentionality which has a role in doing evil and the thoughts that could be developed around the phenomenon “banality of evil” –although it does not claim to eliminate conceptual gaps about intentionality– should be taken into consideration in responding to the twentieth-century evil.

Key words: Radical evil, lack of necessity, spontaneity, banality of evil, judgement.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM	
KÖTÜLÜĞÜN RADİKAL DOĞASI.....	6
1.1. Arendt’te Ana Çizgileriyle Kötülük Sorunu	11
1.2. Arendt ve Radikal Kötülük Kavramı	28
1.3. Kant’ta Ana Çizgileriyle Kötülük Sorunu	39
1.4. Kant ve Radikal Kötülük Kavramı.....	54
2. BÖLÜM	
KÖTÜLÜĞÜN SIRADANLIĞI.....	70
2.1. Normal Olmayan Normallikte İnsanlığa Karşı Suçlar	72
2.2. Niyetler, Motivasyonlar Bağlamında Kötülük.....	82

2.3. Başkalarının Bakış Açısından Düşünme Yeteneksizliği Olarak Kötülük.....	98
2.4. Kavramlarda “Dil”e Gelen Kötülük.....	108
2.5. Yargılama Yetisi ve Sorumluluğun Anlamı.....	116
3. BÖLÜM	
RADİKAL KÖTÜLÜK PROBLEMİNİ ELE ALIŞTA ARENDT’İN KAVRAM AĞI	
.....	131
3.1. Arendt’in “Gereksizlik” Üzerine Düşünceleri	132
3.1.1. İlk “Gereksizler”in Ortaya Çıkışı.....	132
3.1.2. Radikal Bir Dışlama Aracı Olarak Irkçılık	140
3.1.3. Dünyadaki Konumunu Yitirenlerin “Gereksizlik”i	145
3.1.4. Toptan Tahakkümün Bir Ögesi Olarak Gereksizlik.....	154
3.1.5. Modern Dünyada Gereksizlik Olgusu.....	163
3.2. Arendt’in Kendiliğindenlik ve Çoğulluk Üzerine Düşünceleri	174
SONUÇ	192
KAYNAKLAR	207
ÖZGEÇMİŞ	212

GİRİŞ

“Kötü adam”, “kötü yaşantı”, “kötü davranış” ya da “kötü niyet” gibi belirlemeler, günlük hayatın içinde sıkça kullanılan deyişlerdir. “Kötü” retoriğinin epeyce zengin olduğu, herkesin kolaylıkla onaylayabileceği bir saptamadır. Fakat “kötü” derken, bundan ne anlaşılmalıdır? Herhangi bir insana, eyleme, olaya veya duruma kötü derken, gerçekte ne demek istenmektedir? Kendisi için “kötüdür” denebilecek şeyler hakkında böyle bir yargıda bulunurken, insanlar neyi ya da neleri başvuru noktası olarak alırlar? Yapıp etmelerimiz nasıl, ne türden olursa kötüdür? Kötüyü kötü yapan nedir? Kötülükte “kötü” olan nedir?

Bu türden soruları art arda sıraladıkça, bir kavram olarak kötülüğün sınırlarını belirlemekte güçlük çektiğimizi kabul etmek zorunda kalırız. Aynı şekilde, kişiden kişiye değişen sübjektif bir tanımın ihtiyaç duyacağımız en son şey olduğunu da onaylarız.

Kötülük olgusuna sözcük oyunları ile yaklaşamayacağını özellikle vurgulayan Alexius J. Bucher, *“İyi ya da kötüye ilişkin değerlendirme ölçütleri ne denli kaypak seçilmektedir. Kötülük edenle kötülüğün kurbanı arasındaki sınır, nerede kuşku duymadan çekilebilir?”* der (Bucher, 1997, s. 210). Yine de yapılması gereken, kötülükle ne kastettiğimizi belirtecek kavramsal bir çerçeve edinmek ve –mümkün olduğunca– kavramsal bir anlayış geliştirmektir.

“Hannah Arendt’te ‘Radikal Kötülük’ Problemi” başlıklı bu tezde cevabı araştırılan sorular, kötülüğü çetrefil bir sorun olarak ele alan ve neredeyse bütün felsefi söyleminin odağına yerleştiren Hannah Arendt’in düşünceleri etrafında şekillenmektedir.

Yaşananlar ve yaşananlarla ilişkisinde kendini açığa vuran kötülük fenomeni, tezde “etik” açısından konu edilmektedir. Arendt’in düşüncelerindeki siyasi yön bu amaç doğrultusunda özellikle geri planda tutulurken, bölümlerin ve alt bölümlerin düzenlenişinde de sorgulanan konuların etik boyutunu gözler önüne serme kaygısı öne çıkmaktadır. Kant’ın felsefi söylemine yapılan vurgu, bu anlamda büyük önem taşımaktadır.

Birçok kişi gibi, Arendt de İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazi toplama ve imha kamplarında yaşananları kötülüğün en radikal biçimi olarak değerlendirir ve Auschwitz’i –bu anlamda– bir “kırılma noktası” olarak görür. Arendt’in yirminci yüzyılda kötülüğün yeni yüzüne tanıklık ettiğimiz iddiasının ardında, “insanları insanlar olarak gereksiz kılmaya” dayanan çok çarpıcı bir fenomen yer alır. İmkânsız imkânsız olmaktan çıkararak, insanları “her şeyin mümkün olduğuna” inandıran totalitarizmin, cinayeti bir sivrisineği ezmek kadar anlamsızlaştırmasıdır burada söz konusu olan. Daha önceki deneyimlerle karşılaştırıldığında yaşananların açıklamasız kalması, totaliter olmayan dünyaya “Gerçekten oldu mu?” sorusunu sorduracak bir akıl dışılığa işaret eder. Dolayısıyla kötülüğün anlamını yeniden düşünmek, Arendt için olduğu kadar, bizim için de gerekli hale gelir.

Arendt, “*bildiğimiz tüm standartları çökerten ve yıkıcı gerçekliği ile bizi karşı karşıya bırakan*” bu yeni fenomenden söz ederken (Arendt, 1973, s. 459), “radikal kötülük” kavramını kullanır. Bu bağlamda Arendt’i ilgilendiren sorunlar kümesi,

“radikal kötülük” kavramını türeterek felsefenin diline kazandıran Kant’a yönelmeyi pek çok noktada zorunlu kılar.

Tezin birinci bölümünde, Arendt ve Kant’ta kötülüğün ne anlama geldiği üzerinde durulmakta; iki filozof arasındaki farklılıklar da açıklanarak, “radikal kötülük” kavramı bütün yönleriyle ortaya konulmaktadır. Kötülüğün kaynağına ilişkin kapsamlı bir sorgulama, bu bölümün alt metnini meydana getirmektedir.

İkinci bölümde, “İnsanlar bu kadar büyük suçları nasıl işleyebilmektedir?” sorusu, esas alınmaktadır. “Kötülüğün sıradanlığı” gibi tartışmalı bir kavramı ortaya atan ve kötülüğü kötü niyetlerle açıklayan geleneksel Batı düşüncesini karşısına alan Arendt’in gerçekte ne demek istediği, burada dikkatle üzerinde durulan bir konudur. Arendt’in bakış açısıyla kavramın etrafını çevirmeye yönelik girişimlerimiz, insanın düşünme ve bağımsız yargılarda bulunma yeteneksizliğinin kötülük yapmaktaki rolüne ilişkin önemli belirlemeleri de içermektedir.

Üçüncü bölümde ise Arendt’in “kendiliğindenliğin ve çoğulluğun ortadan kaldırılması yoluyla insanların insanlar olarak gereksiz kılınması” ifadesinden yola çıkılarak, radikal kötülük problemini ele alırken kullandığı belli kavramlar üzerinde durulmaktadır. Arendt’in “gereksizlik”, “kendiliğindenlik” ve “çoğulluk” hakkındaki düşünceleri, “doğarlık olgusu” ve “insanın yeni bir şey başlatma kapasitesi” ile ilişkisi içinde yorumlanmaktadır.

Olup biteni, dolayısıyla kötülüğün anlamını yeniden sorgulamaya yönelik bir çabayı yansıtmaya çalıştığımız tezimiz, kötülüğün en uç ve en radikal biçimine karşı verilecek mücadelede atılmış küçük bir adım olarak değerlendirilmelidir. Bu, –aynı zamanda– başka insana karşı duyulan sorumluluğa dahil edilebilecek bir çabadır. Çünkü insan olarak, insan olduğumuz için, insan olmaktan ötürü sorumluyuz

başka insanın acısından. Suç kolektif değilse de acıyı paylaşmanın, acıyı bölüşmenin sorumluluğu hepimize aittir. Nermi Uygur'un "başka-sevgisi" dediği de aslında böyle bir sorumlulukla yakından ilgilidir:

Başka-sevgisi: bir duygu ve eylem birliği, bir duyarlık katkısı, bir yardım bağışlamasıdır. Belki de en açık-seçik gerçekleştiği ortamlar, acılı ortamlar. Başka bir insanın, ya da insanların gerçekten acı çektiği için, acıya katlanmaya savaştığı bir durumda *başkasının* acısını hafifletmek, dindirmek için: duyarlık, para, zaman, iş, hizmet sunmaktır paylaşmak. Bende nasıl olsa bol bol varolan birşeyin, eksilince bana hiç de zararı dokunmayacak bir bölümcüğünü, başka birine uzatmak, – hiç de böylesi şey değil sözünü ettiğim paylaşma. Hele hele salt düşünmede, acıyla bağ kurmak hiç değil. Olabildiğince doğrudan doğruya, vargüçle aracısız bir duygudaşlıkla *başkasının* acısına ortak olmak; o acıdan, durumun izin verdiği oranda sereserpe pay devşirmek; o acıyı bölüştürmektir paylaşmak (Uygur, 1996, s. 194).

Yaşamının birkaç yılını Nazi kampında geçiren ve ailesinden pek çok kişiyi Auschwitz'de yitiren Levinas'ın "Felsefe, Adalet ve Aşk" başlıklı makalesinde –Dostoyevski'den yaptığı bir alıntıyla– ifade etmeye çalıştığı, tam da böyle bir sorumluluktur: "*Benim için en önemli şeylerden biri, bu bakışsızlık ve şu formüldür: Bütün insanlar birbirlerinden sorumludur, hele ben herkesten daha çok*" (Levinas, 2010a, s. 245).

İoanna Kuçuradi de *Etik*'te, her insanın bir insan olarak, o kişi olarak ve ayrıca bireyliğinde (: "iş"inde, üstlendiği rolde) insana (: kendine) karşı, etik ilişkiye girdiği başka belirli kişilere karşı ve insanlara (çağdaşlarına, yurttaşlarına ve bakışı-bilgisi uzanabildiğince gelecek kuşakların insanlarına) karşı sorumlu olduğunu belirtir (Kuçuradi, 1988, s. 153).

Öyleyse, “gereksiz” kılabileceği başka insanları her zaman bulabileceğini bildiğimiz bir büyük tehlikeyi açıklığa kavuşturmak amacıyla burada yürütecek olduğumuz soruşturma, bakışımız–bilgimiz uzanabildiğince gelecek kuşakların insanlarına duyduğumuz sorumluluğun bir gereği olarak anlaşılmalıdır.

1. BÖLÜM

KÖTÜLÜĞÜN RADİKAL DOĞASI

Kötülük kavramının kökleri, “ilk günah” ile bağlantılı olarak, *Eski Ahit*’in başlarında anlatılan bir öyküye uzanır. Buna göre, Tanrı, “iyilik ve kötülüğü bilme ağacı”nın meyvesini Adem’e yasaklamıştır. Fakat Adem, yasağa uymamıştır. Bilgi ağacının meyvesini yerlerse “gözlerinin açılacağını” ve iyi ile kötünün bilgisini edinerek Tanrı gibi olacaklarını söyleyen bir yılan, kadını baştan çıkarmıştır; kadın da erkeği ayartmıştır. Böylece yasak meyveyi yiyen insan, “*İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden biri gibi oldu; ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ve yemesin ve ebediyen yaşamasın*” diyen Tanrı tarafından cennetten kovulmuştur (Kitabı Mukaddes, 1997, s. 6–7).

Bu ceza ile birlikte, iyilik ve kötülüğün bilgisine erişen insanın hayat ağacına uzanması, dolayısıyla Tanrı gibi ölümsüz olması engellenmiştir. Öyleyse, insanın ilk günahı, Tanrı’ya itaat etmemesi, daha doğrusu; iyinin ve kötünün bilgisine sahip olarak Tanrı’ya benzemek istemesidir.

Kötülüğün dünyada ve insanda olduğu gerçeği, felsefede de yadsınmaz. Sorun, bu kötülüğün kökenini açıklamada kendini göstermektedir. Varlıkların salt yetkin bir ilkeden kaynaklandığı ve bu ilkenin de özü itibarıyla iyi olduğu, genel olarak bütün felsefi sistemlerin ve dinlerin üzerinde anlaşığı bir iddiadır; ama bu ortak kabul, “kötünün mevcudiyeti”nin nasıl açıklanacağı gibi temel bir soruya

verilecek yanıtı bizim için kolay ulaşılabilir kılmamaktadır (Werner, 2000, s. 7). Dünya gerçekten de salt yetkin iyi bir ilkenin dışavurumu olarak yaratıldıysa, kötülüğün varlığı nasıl açıklanacaktır? Burada, çözümsüz bir çelişki söz konusudur (Werner, 2000, s. 9). Kötülüğün kökeniyle ilgili tartışma, aşağdaki paragrafta oldukça net bir biçimde açığa vurulmuştur:

Adem'in günahı, günahın ilk olarak ortaya çıkmasıdır, ama onun sebebi değildir. Adem ilk olarak bizim hepimizin yaptığını yapmıştır bu sebepten bütün hepimizin üzerindeki gölgede adı kalmıştır. Ama günah Adem'in hatasından öncedir. İlk günahın kökü Tanrı ile dünya, Tanrı ile insan arasındaki birliği parçalayan zamanüstü bir haldir (Werner, 2000, s. 97).

O halde, kötülüğün kökeni nerededir? Kötülüğün kökenine ilişkin böyle bir sorunun karşımıza çıkması ve bizden yanıtını talep etmesi, kaçınılmazdır. Bu da felsefenin içi olmuştur. Çünkü felsefe, "*İnsanın bilincine sunulan sorunların gözlerinin içine bakmalı, bunları çözümlenmeye çaba sarf etmelidir*" (Werner, 2000, s. 9). Dolayısıyla "kötülük" kavramının felsefi söylemin gündemine girmesine şaşılmamalıdır.

Felsefe, gerçekten de bu konuda çeşitli çözümler önermiş ve kötülüğü "kötü niyet"le özdeşleştiren bir geleneğin yaratıcısı olmuştur. Kökleri Ortaçağa kadar giden ve Kant'ın felsefi söylemini de belirleyen kötülüğü kötü niyetle açıklama geleneği, şöyle özetlenebilir:

Baştan çıkarmadan önce, bizzat ondan önce kötü bir niyet mevcuttu. Eğer insanın iradesi yerinden oynatılamaz olan iyinin sevilmesinde sapasağlam sabit kalaydı, bu takdirde ayartıcı onun üzerine bir güç sahibi olamazdı. Eğer daha önce kötü bir niyet mevcut olmasaydı, kötü eylem (baştan çıkma) gerçekleştirilemezdi (Werner, 2000, s. 86).

Ancak 1945'te Nazi toplama kamplarıyla ilgili gerçekler tüm dehşetiyle açığa çıktığında, mevcut paradigmalara, özellikle de "kötü niyet" kavramının savaş yıllarında yaşananları açıklamaya yetip yetmediği tartışılır hale gelmiştir. Bunun nedeni ise pek çok kişi için kötülüğün en uç noktasını temsil eden Auschwitz-Birkenau, Chelmno, Belzec, Sobibor, Treblinka ya da Majdanek'in, alışlagelmiş kötülük örneklerinin bir tekrarı olmamasıdır. Orada olup biten, başka bir şeydir. Nedir o başka bir şey? "Nedir"i soran her felsefe sorusunda olduğu gibi, burada da bir şaşma, şaşırma olduğu açıktır (Uygur, 1984, s. 27). Kamplar boşaltıldığında, sağ kalanlar korkunç hikâyelerle geri döndüğünde, dünya bu çapta bir kötülükle nasıl baş edeceğini bilemez halde ve en çok da şaşkındır. Yanıtı aranan soru şudur: Orada olup biten nedir? *"Bu nedir'de şaşmayla karışık bir araştırma dileği açığa çıkar. 'Nedir', doğrudan doğruya anlama yapışıktır. 'Nedir', '... anlamı nedir?' ile aynı şeydir"* (Uygur, 1984, s. 28). Öyleyse orada olup bitenin anlamı nedir?

Yirminci yüzyıla ait bir fenomen olan ölüm kampları kötülüğün yeni yüzünü herkesin görebileceği biçimde ortaya koyarken, orada olup biteni kavrayıp tanımlamak da görünürlüğü ölçüsünde zorlaşmıştır. Dönüp geçmişte arayınca benzerini bulamadığımız, bilemediğimiz, tam olarak anlayamadığımız, anlayamadığımız için de kavramsallaştırmakta güçlük çektiğimiz bu yeni kötülük türünün –ona karşı gösterdiğimiz direncin zayıflığı ölçüsünde– giderek radikalleşmesi ve insanlığı tehdit etmeyi sürdürmesi, çok uzak bir ihtimal değildir.

Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*'nda, kötülüğün nereye gittiğini sorar ve cevabı yine kendisi verir: *"Her yere; çünkü çağdaş kötülük biçimlerinin anamorfozu"*¹

¹ Anamorfoz, görme duyusuyla dolaysız olarak algılanamayan, belirli bir biçime sahip değilmiş gibi görünen nesnelerin özel bir bakış açısından algılanabilir olması anlamına gelir.

sonsuzdur” (Baudrillard, 2010, s. 80). Cevabı, dikkate alınmayacak gibi değildir.

Benzer bir yaklaşım, Andrew Delbanco’da da göze çarpar:

Kültürümüzde, kötülüğün görünürlüğü ile onunla başa çıkmak için kullanabileceğimiz mevcut entelektüel kaynaklar arasında bir uçurum açıldı. Dehşet görüntüleri daha önce hiç bu kadar geniş bir alana yayılmamış ve –örgütlü ölüm kamplarından önlenebilecek kıtlıklarda açlıktan ölen çocuklara dek– bu kadar korkutucu olmamıştı. (...) Kötülük repertuarı hiç bu kadar zengin olmamıştı. Ama tepkilerimiz de hiç bu kadar cılız olmamıştı (Delbanco, 1995, s. 3).

Kamplarda olup bitenin, dolayısıyla kötülüğün anlamını yeniden sorgulamaya yönelik bir çaba, radikal kötülüğe karşı verilecek mücadele açısından sadece başlangıçtır. Hannah Arendt ve onun radikal kötülük hakkındaki düşünceleri, burada yürütecek olduğumuz soruşturmanın çekirdeğini oluşturmaktadır.

Arendt, Alman Yahudisidir ve asimile olmuş bir ailede yetişmiştir (Bernstein, 2010, s. 255). Yahudi kimliğini hiçbir zaman inkâr etmemiştir, bu anlamda ikircikli bir durumda kaldığı bile söylenemez. Günter Gaus, yaptıkları bir röportajda, onun daha önceden yazmış olduklarını şöyle aktarır: *“Bir Yahudi olmak, benim için hayatımın şüphe götürmez gerçeklerindedir ve bu gerçeklerle ilgili hiçbir şeyi hiçbir zaman değiştirmek istemedim, çocukluğumda bile”* (Arendt, 2005a, s. 6). Aynı röportajın devamında, Arendt şunları da söyler:

Eski bir Königsberg ailesinden gelmekteyim. Bununla birlikte, ben küçük bir çocukken, “Yahudi” kelimesi hiç gündemde değildi. Onunla ilk defa sokakta, çocuklardan duyduğum antisemitik görüşler –tekrarlanmaya değer şeyler değiller– vasıtasıyla karşılaştım. Bunun ardından, deyim yerindeyse “aydınlandım.” (...) Özel bir şeyim hissine kapıldım mı? Evet! (...) Objektif olarak, bunun Yahudi olmakla ilgili olduğu fikrindeydim. Örneğin, bir çocuk olarak –bir şekilde biraz daha büyük bir çocukken– Yahudi gibi göründüğümü biliyordum.

Diğer çocuklardan farklı görünüyordum. Gayet iyi bilincindeydim bunun. Ama aşağı olduğumu değil de yalnızca durumun bu olduğunu hissettirecek şekilde. (...) (Annem) beni hiçbir zaman vaftiz ettirmedi! Eğer bir Yahudi olmayı inkâr ettiğimi görmüş olsaydı, bence kulaklarımı çekerdi. Yani bu düşünülemez bir şeydi. Söz konusu olamazdı! (...) Örneğin, ben kendimi bir Alman gibi düşündüğüme inanmıyorum –eğer bu ayırımı yapabilirsem, bir vatandaş olmanın aksine, halka ait olma anlamında. Bunu, 1930’lu yıllarda Jaspers’le tartıştığımızı hatırlıyorum. O, “Elbette sen bir Almansın!” dedi. Ben, “Olmadığımı herkes görebilir!” dedim. Ama bu beni rahatsız etmedi (Arendt, 2005a, s. 6–8).

Bütün bu söylenenler, Arendt’in Yahudi kimliğini benimsediğini, sahiplendiğini açıkça göstermeye yeter.

Bununla birlikte, siyaset ve tarih, başlangıçta Arendt’in ilgi alanlarının dışındadır. 1933’te, Prusya Devlet Kütüphanesinde Alman antisemitizmi üzerine “gayri resmi” bir araştırma yapınca gözaltına alınması, gözaltındayken günlerce sorgulanması (Bernstein, 2010, s. 256), belki de onun için düşündüğümüzden çok daha önemli bir dönüm noktası olmuştur. Belki de taşıdığı kimliğin ne anlama gelebileceğini, ilk kez o zaman fark etmiştir. Gözaltı dönemi sona erdiğinde Almanya’da kalmamış, önce Prag ve Cenevre’ye, ardından da Paris’e gitmiştir (A.g.y., s. 256). Sonradan, hayatının o dönemini değerlendirirken, “*Eğer bir kişi Yahudi olarak saldırıya uğramışsa, kendisini bir Yahudi olarak savunmalıdır. Bir Alman olarak değil, bir dünya vatandaşı olarak değil, bir insan hakları savunucusu veya başka bir şey olarak değil*” demiştir (Arendt, 2005a, s. 12). Fakat Arendt’in Yahudi kimliğine sahip çıkması, bir din olarak Musevilik’le arasına mesafe koymadığı anlamına gelmemektedir. Hocası Karl Jaspers’e şunları yazmıştır: “*Bu*

haliyle tüm dini gelenek, ister Musevi olsun ister Hıristiyan, benim için artık hiçbir şey ifade etmiyor” (aktaran Bernstein, 2010, s. 265).²

Arendt, 1933’te, Berlin’deki sorgusu sırasında, tehlikeyi kendisinden uzaklaştırabilmiştir. Ancak asıl tehlikeyi, 1940’ta Paris’teyken, Gurs’taki toplama kampına gönderildiğinde yaşamıştır. Olup bitenler göz önüne alındığında, oradan kaçıp New York’a gitmeyi başarabildiği için şanslıdır (Bernstein, 2010, s. 256).

1.1. Arendt’te Ana Çizgileriyle Kötülük Sorunu

Richard J. Bernstein, Arendt’i bir kırılma noktasının eşiğine getiren, geldiği noktada da kötülüğün anlamını yeniden sorgulamaya iten –bunu âdeta bir gereklilikmiş gibi hissettiren– nedenin, Auschwitz ve Gulag ayıbını dünya tarihine düşen Hitler ile Stalin’in totalitarizmi olduğunu çok açık bir biçimde ifade eder (A.g.y., s. 255). Hatta bir adım daha ileri gidip, Nazi dönemini başından sonuna kadar yaşamasının, onun düşünüşünü ve düşüncesinin geçtiği yolları şekillendiren başlıca deneyim olduğunu söyler (A.g.y., s. 256). Axel Honneth de onun yorumladığı biçimiyle felsefenin somut deneyimler tarafından önemli ölçüde yönlendirildiğini kabul eder (aktaran Dürr, 2009, s. 141).

Birtakım gerekçeler bulmak için iz sürmeye de gerek yoktur bu bağlamda; radikal kötülük ile totalitarizm arasındaki ilişkiye dikkati çeken, bizzat Arendt’in kendisidir. “*Ve 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*” diyerek (Arendt, 2009a, s. 12), bize gereken ipucunu

² Bu metinde kullanılan Arendt ve Jaspers yazışmalarıyla ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Correspondence 1926-1969*, derl. Lotte Kohler & Hans Saner, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

verir. Modern düşünce ve kötülük ilişkisinde alternatif bir felsefe tarihi araştırması yürüten Susan Neiman da “*Auschwitz, günümüzde kötülük sözcüğüyle anlatmak istediğimiz her şeyi simgeler: Açıklama ya da telafiye yer bırakmayan mutlak zalimlik*” diyerek (Neiman, 2006, s. 14), Arendt’in saptamasını pekiştiren bir yaklaşım sergiler.

Pek çok kişi gibi, Arendt de kamplarda yaşananların ezber bozan yönünü hemen fark eder. Kötü, neredeyse tanıyıp/tanımlayamayacağımız kadar değişmiştir orada. Tarihin daha önceden kaydettiği katliamların, kıyımların, tüm diğer vahşice eylemlerin ötesinde bir yere konumlandırılacak kadar hem de. Arendt, bu hiçbir şeye benzemezliği tanımlamak için kötü retoriğinin basmakalıp cümlelerine sığınmaz. İmha kamplarını ilk duyduğunda yaşadığı şoku yıllar sonra Günter Gaus’a verdiği bir röportajda dile getirirken, bütün sahici duygularda ve kaçamaksız düşüncelerde olduğu gibi, süsten yoksun ama samimi bir anlatımı tercih eder:

ARENDDT: (...) Biliyorsunuz, belirleyici olan 1933 yılı değildi, en azından benim için değildi. Belirleyici olan, Auschwitz’i öğrendiğimiz gündü.

GAUS: Bu ne zaman olmuştu?

ARENDDT: 1943 yılıydı. İlk başta –kocam ve ben, her zaman o gürühtan her şeyi beklediğimizi söylediğimiz halde– buna inanmadık. Buna inanmadık, çünkü askeri olarak gereksiz ve yersizdi. Kocam eski bir askeri tarihçidir, bu konularda bazı şeyleri anlar. Saf olma, bu hikâyeleri görüldüğü gibi kabul etme, dedi. O kadar ileri gidemezler! Neticede altı ay sonra buna inandık, çünkü elimizde kanıt vardı. Gerçek şok buydu. Bundan önce şöyle derdik: Tamam, düşmanlar var. Bu çok doğal. Bir halkın neden düşmanları olmasın ki? Ama bu farklıydı. Gerçekten sanki bir uçurum açılmış gibiydi. Politikada bir noktada her şeyle ilgili olarak değişiklik yapılabilirdiğinden, diğer her şey için de bir şekilde değişiklik yapılabileceği fikrine sahiptik. Ama bunun için değil. *Bu olmamalıydı*. Sadece kurbanların

sayısını kastetmiyorum. Metodu, cesetlerin üretimini vb. kastediyorum – o konuya girmeme gerek yok. Bu olmamalıydı. Orada, kendimizle bağdaştırıp kabul edemeyeceğimiz bir şey oldu. Hiçbirimizin asla kabullenemeyeceği (Arendt, 2005a, s. 13–14).

“Ötekiler”in, “öteki” olanların itildiği bir uçurumdur Arendt’in sözünü ettiği. Uçurumun içine çekip yuttuğu şeyin gerçekte ne olduğu konusunda ise değişik –ama gerçekliğe sadık– fikirler öne sürmek, pekâlâ mümkündür. İnsan yapımı dünyada böyle bir “insan uçurumu” açanların, ne yaptığı üzerinde pek de kafa yormadan o uçurumun başında bekleyenlerin, imha süreci boyunca ve hemen akabinde suskunluğa gömülenlerin, insanın insana dayattığı kötülüğün sorumluluğunu üstlenmek yerine suçu “sahipsiz” bırakanların, kendilerine –aslında insana– ait değerleri de “ötekiler” ile birlikte sürüklediği iddia edilebilir mi? Hemen ardından da şu sorunun gelmesi kuvvetle muhtemel: Kendi başına düşünebilen insan, böylesine kötü bir dünyanın sorumluluğunu üstlenebilecek mi? Meselenin düğümlendiği nokta, büyük ihtimalle burasıdır.

Susan Neiman da şöyle yazar: *“Bu olmamalıydı yargısında bulunduğumuz her seferde, bizi doğrudan kötülük sorununa götüren bir yola girmiş oluruz”* (Neiman, 2006, s. 15). Öyleyse, kötülüğe dair ilk farkındalığımızın, “Bu olmamalıydı” dediğimiz anda başladığı söylenebilir.

Ancak orada olup bitenleri kabullenememek ile orada olup bitenlere inanmamak arasındaki ayrımın altını daha burada, en başta çizmek gerekir. Kabullenememek başka şeydir, inanmamak başka. Aslında öyle olduğunu bilmenin verdiği örtük bir itiraz kabullenememeye eşlik ederken, inanamamanın ayrıca iknaya ihtiyacı var gibi görünür. Kabullenememek ve inanmamak, inanamamak arasındaki

ince ayrımı belirgin kılmak, kötülüğü kavramsallaştırma çabamız açısından özellikle anlamlıdır. Adorno, bu konuda şöyle bir yorumda bulunur:

Hakikatin yalan, yalanın da hakikat gibi görüldüğü bir dönemeçteyiz şimdi. Her açıklama, her haber, her düşünce daha önce kültür endüstrisinin merkezlerinde biçimlendirilmiş olarak geliyor bize. Böyle bir ön-biçimlendirmenin tanıdık izini taşımayan şeylerse inandırıcılıktan yoksun bulunuyor, çünkü kamuoyu kurumları ortaya sürdükleri her şeyi bin türlü olgusal kanıtla ve topyekûn iktidarın el koyabildiği her çeşit makullük aylasıyla donatabiliyorlar. Bu türden basınçlara direnen doğrular, imkânsız görünmenin yanında, kültür endüstrisinin son derece yoğunlaşmış yayım aygıtıyla yarışamayacak kadar da güçsüz kalıyor (Adorno, 2009, s. 113).

Onun sözlerini Nazi Almanyası'nda hayata geçirilen sistematik ölüm kampları ve milyonlarca insanın yaşadığı/yaşamak zorunda kaldığı trajedi bağlamında yorumlarken, farklı bir fenomenle karşı karşıya olduğumuz gerçeğine biraz daha yaklaşıyoruz. Arendt'in deyişiyle, “*tahminin içinde hareket ettiği ve kanıtını bulduğu çerçeve*” parçalanmıştır artık (Arendt, 2009e, s. 14).

Bize tanıdık gelmesini sağlayacak bir ön-biçimlendirmeden yoksun, dolayısıyla da “imkânsızmış gibi” görünen bir olgudur burada söz konusu olan. Vahşeti akıl almaz boyutlara vardırان niteleyici özelliklerinden ötürü üzerine “makullük aylası” geçirilemeyen yeni bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Oysa gerçek, apaçık ortadadır. Arendt'in terminolojisini kullanırsak; toplama kamplarına –büyük ölçüde de dönemin tinine– sinen, olguların doğruluğuna rağmen imkânsızmış gibi görünmesine neden olan, “radikal kötülük”ten başka bir şey değildir.

Anlatılanları herhangi bir “makullük aylası”yla donatmaya hiçbir iktidarın, hiçbir olgusal kanıtın gücü yetmez. Aradan onca zaman geçmesine rağmen (daha da

gececek olmasına rağmen), radikal kötülüğü anlamının sınırları içine dahil etmenin güçlüğü aşılamaz. Polonyalı filozof ve sosyolog Zygmunt Bauman, şunları söyler:

Olup bitenler, çocukça bir saflıkla yeterli olduğunu sandığım o basit ve entelektüel açıdan kolaycı tarzda açıklanamayacak kadar karmaşıktı. Holocaust'un³ yalnızca uğursuz ve dehşet verici değil, alışlagelmiş, “sıradan” terimlerle kavranması hiç de kolay olmayan bir vaka olduğunu fark ettim. Bu olay, anlamayı olanaklı kılmak için, önce çözülmesi gereken kendi şifresiyle yazılmıştı (Bauman, 1997, s. 8).

Arendt de *Understanding and Politics* başlıklı denemesinde, bu bağlamda şu cümlelere yer vermiştir: “(...) anlamaya çalıştığımız ve anlamak zorunda olduğumuz olay, olgu, bizi geleneksel anlama araçlarımızdan yoksun bırakmıştır. Bu kafa karıştırıcı durum, Nuremberg Davaları'nın dipsiz yetmezliğinde olduğundan daha açık bir şekilde hiçbir yerde ortaya çıkmamıştır” (Arendt, 2005b, s. 310). Ona göre söz konusu davalar sırasında –elbette ilerleyen süreçte de– böyle bir handicap yaşanmasının temel nedeni, Nazi demografik politikalarını bilinen (önceden deneyimlenmiş) bir suç kategorisine dahil etmenin güçlüğü ve bunun sonucunda da katliam veya işkence kavramlarına indirgeyerek izah etme çabasıdır (A.g.y., s. 310). Suçların aşırı zalimliğinin verilecek tüm makul cezaları anlamsız hale getirmesi bir yana, herhangi bir cezanın “yasal” olarak bile kabul edilemeyeceği sonucunu ortaya çıkaran çelişki buradan doğar (A.g.y., s. 310).

Kötülük olgusunun bu alışılmadık/hatta anlaşılmadık biçimi karşısında totaliter olmayan dünyanın sergilediği genel tavır, –doğal olarak– şaşkınlık ve ona eşlik eden inanmazlıktır. Bütün bunlar nasıl olabilmiştir? Hiç kimse için, hatta bizzat katliamları gerçekleştirenler için bile “tanıdık” değildir kamplarda olup bitenler.

³ Holocaust: Nazilerin Yahudilere uyguladığı kitle halinde öldürme olayı.

Üstelik tanıdık hale getirilmesini sağlayacak her türlü deneyim ve gerekçeden yoksundur. Olanları kabullenmek, şiddete maruz kalan ve ölümden dönenler için de zordur. Olup bitenlerin korkunçluğu, birçokları için gerçekle gerçekdışı arasındaki ayırımı silikleştirmiştir. Arendt, “Tamamlanmış Anlamsızlık” başlıklı makalesinde, Auschwitz ile ortaya çıkan rahatsızlığı şöyle dile getirir:

Sosyal bilimciler ve tarihçiler, dünyanın gidişi ve insan davranışları hakkındaki, bugüne dek hiç sorgulamadıkları temel aksiyomlarını yeniden gözden geçirmek zorunda kalacaklardır. Bu konuyla ilgilenmenin güçlüğü açıktır: Verilerin yalnızca sıralanması bile bazılarında ‘abartma ve inanılmaz’ gelmektedir. İfadelerinden anlaşıldığına göre eski tutuklular, tutuklulukları süresince ‘yaşadıkları olayların gerçek olduğuna, bir karabasan olmadığına’ kendilerini bile inandırmayı ‘tam olarak başaramamışlardır’. (...) çünkü ne kampların kendileri ne sıkı korunan sınırları içinde olup bitenler ne de siyasi rolleri herhangi bir yere oturtulamamaktadır (aktaran Reemtsma, 1998, s. 24).

Gerçekliğe inanmada, olup biteni anlama ve anlamlandırmada karşılaşılan bu zorluk, sadece suçun adını koyma ve cezasına karar verme sürecini değil, Nazilerin deşifre edilmesini de olumsuz yönde etkiler. Orada olup biten nedir? Failleri belirli bir şeyle itham edebilmek için öncelikle bu sorunun yanıtını bulmak gerekmektedir. Hem kendinde şey olarak kötülüğü, hem uygulanacak cezayı hem de failleri tanımlayıp teşhir etmeyi güçleştiren, kötülüğün vardığı akıl almaz boyuttur.

Söz konusu suçları anlayıp kavramsallaştırmanın bu denli zor oluşu, radikal kötülüğe içkin bir özelliktir. Arendt, hem hüküm vericilerin hem de düşünen her insanın elini kolunu bağlayan –açıkça onları acze düşüren– bu durumun, “radikal kötülük” adı altında değerlendirilecek suçların gerçek belirtisi olduğunu söyleyecektir:

(...) insanların, cezalandıramayacakları bir şeyi bağışlamaktan da aciz olmaları ve bağışlanamaz olduğu görülen bir şeyi de cezalandırmaktan aciz olmaları, insani meselelerin yer aldığı kamu alanının son derece anlamlı bir yapısal ögesidir. Bu, Kant'tan beridir "radikal kötülük" adını verdiğimiz ve kamusal planda son derece nadir görülen patlamalarından birine maruz kalan bizlerin bile hakkında pek az bilgi sahibi olduğu suçların gerçek belirtisidir. Bütün bildiğimiz, bu tür suçları ne cezalandırmanın ne de bağışlamanın mümkün olduğu, dolayısıyla zuhur ettikleri her yerde radikal bir şekilde yıkıma uğrattıkları insani meseleler alanını ve insan gücünün kuvvelerini aşmakta olduklarıydı. Bizatihi edimin bütün gücümüzü elimizden çekip aldığı noktalarda olsa olsa İsa'yla birlikte şu sözleri tekrarlayabiliriz; "boynu(muza) bir değirmen taşı bağlanıp denize atılsaydı(k bizim) için daha hayırlı olurdu" (Arendt, 2009b, s. 348).

Toplama kampları ve kötülük ilişkisini düşündüğümüzde, geleneksel kötülük tanımlarının metamorfoza uğramış doğasını daha iyi kavramak açısından, Arendt'in aşağıdaki sözleri belirleyici olacaktır:

Toplama ve imha kamplarının asıl dehşeti, tutukluların, hayatta kalsalar bile, (ölmüş olma durumlarından daha) etkili bir şekilde yaşayanların dünyasından koparılması gerçeğinde saklıdır. Çünkü terör, unutulmayı zorla kabul ettirir. Cinayet, bir sivrisineği ezmek kadar anlamsızdır burada. Sistemik olarak uygulanan işkenceden, açlıktan veya kamp çok kalabalık olduğunda lüzumsuz insan malzemesinin tasfiye edilmesi gerektiğinden, birileri ölebilir. Diğer taraftan, yeni insan sevkiyatlarının olmaması halinde, kamplardaki nüfusun azalması konusunda tehlike ortaya çıkabilir. Ve ne pahasına olursa olsun, ölüm oranını azaltma emrinin verilmesi durumu da yaşanabilir. David Rousset, bir Alman toplama kampındaki dönemle ilgili raporunu, "Les Jours de Notre Mort" olarak adlandırmıştır. Bunun, yani ölme süresinin kendisine sanki gerçekten süreklilik kazandırmanın ve hem ölümün hem yaşamın –eşit olarak– etkili bir şekilde engellendiği bir durumu hayata geçirmenin olasılığı varmış gibiydi (Arendt, 1973, s. 443).

O halde, bildiğimiz tüm anlamların üzerinde büyüüp boy attığı, filiz verdiği zeminde bir kayma olduğu varsayımına dayanabiliriz. Olanaksız gibi duran, olasıdır da aynı zamanda. Olası olan, aynı ölçüde olanaksız. Arendt'in "*Çok uzun zamandır korkunç ve gülünç olan, yüzyulumuzun ayırt edici niteliğini oluşturan, havsalaya sığmayacak bir karışıma bürünmüşlerdi; gülünç olan, öldürme gücünü yitirmişti*" (Arendt, 2009c, s. 93) şeklindeki sözleri, tam da bu konu üzerine yazılmış gibidir. Böyle bir ortamda, herhangi bir edim de anlamını hak etme veya anlamını iletme kabiliyetinden yoksundur. Asıl yitirilen, yaşama uğraşını bir bütün halinde tutan anlamların kök salarak beslediği topraktır, zemindir. O yüzden, eylemlere bir anlam verme çabası, her defasında başarısızlığa uğrar.

Susan Neiman da insanlık tarihinde bir benzerine daha rastlanmayan Nazi ölüm kampları hakkında, "*(...) olanlar öylesine kötüydü ki, insanlığın anlama kapasitesini aşıyordu. Ancak, Auschwitz'in benzersizliği ve büyüklüğü sorununun bizzat kendisi felsefi bir sorundur*" (Neiman, 2006, s. 12) gibi iddialı bir cümle kullanmaktan kaçınmaz. İnsanların, nasıl olup da ahlaki normlara bu kadar aykırı davranabildiği sorusuna verilebilecek yanıtlar üzerine kafa yormak, olaylara felsefece bakmanın ilk adımıdır onun için.

Adorno, eylemlerin insan havsalasına ettiği oyunla ilgili olarak, "*(...) herkesin o pek kıymetli barışı kurtarmak adına zaten inanmak istemediği ama aynı zamanda teslim de olduğu şeye inanılmamasını kolaylaştırıyordu*" der (Adorno, 2009, s. 113). Barışı paravan yapmak, tepkisizlik ölçüsünde uygun bir yöntem olabilir elbette. Olup bitene inanmamak, sorumluluktan kaçılabilceğine dair bir keşfi de beraberinde getirir çünkü.

Peki, ya paravanın arkasına gizlenmiş hakiki sebepleri merak edersek... Nedir onlar? Buna en güzel yanıtı, yine Arendt verir. Totaliter olmayan normal dünyaya ait normallik algısının, yani mevcut normallik kalıplarının, totaliter kitle suçlarının açığa çıkarılmasına karşı en etkin koruma olduğunu söyler ve şöyle devam eder:

“Normal insanlar, her şeyin mümkün olduğunu bilmezler”⁴, korkunç derecede kötü olanın (anormalin) karşısında gözlerine ve kulaklarına inanmayı reddederler, aynı kitleden insanların kendileri için hiçbir yerin bırakılmadığı bir normal gerçeklikte kendilerinininkine güvenmediği gibi. Totaliter rejimlerin, kurgulanmış, altüst olmuş bir dünya gerçekleştirmede bu kadar ileri gidebilmelerinin nedeni, totaliter ülkenin kendi nüfusunun büyük bir kısmını oluşturan dışarıdaki totaliter olmayan dünyanın her zaman hüsnükuruntuya da izin vermesi ve aynı kitlelerin normal dünya karşısında yaptığı gibi gerçek çılgınlık karşısında gerçeklikten kaçmasıdır. Korkunç derecede kötü olana inanma konusundaki sağduyu isteksizliği, güvenilir istatistiklerin, kontrol edilebilir gerçeklerin ve rakamların hiçbir zaman yayımlanmamasını sağlayan totaliter yönetimin kendisi tarafından sürekli olarak güçlendirilmektedir. Bu yüzden, yaşayan ölülerin yerleri ile ilgili subjektif, kontrol edilemez ve güvenilmez raporlar vardır sadece (Arendt, 1973, s. 436-437).

Bu haliyle gerçeklikten kaçmak biçimini alan inanmamak üzerine düşüncemizi derinleştirmek için Wittgenstein’a kulak verebiliriz belki:

Şeylerin bizim için en önemli olan yönleri basitlikleri ve sıradanlıkları tarafından gizlenmiştir. (Farklarına varmayız – çünkü hep gözümüzün önündedirler.) Araştırmasının asıl temelleri insanın dikkatini çekmez bile. Eğer bu bir ara dikkatini çekmemişse. –Bu da şu demektir: Bir kez görüldüğünde bizim için en dikkat çekici, en güçlü olan şey, dikkatimizi çekmez” (Wittgenstein, 2007, s. 70).

⁴ Alıntı David Rousset’den, *The Other Kingdom*, New York, 1947.

Fakat çok geçtir artık. Kıymık batmıştır bir kere. Düşünen ve sorgulama uğraşından vazgeçmeyen insan için gözündeki kıymıktan daha iyi bir büyüteç yoktur (Adorno, 2009, s. 54). O kıymık ki, can yakıcı acısıyla her zaman hatırlattığı varlığı sayesinde, baktığımızı görmemizi ve etrafımızda olup bitenleri kavramamızı sağlayan en önemli parçamız haline gelir.

Aslında Arendt, imkânsız olanı imkânsız olmaktan çıkaran şeyin, yani birdenbire her şeyin mümkün olmasını sağlayan şeyin, tam da mutlak kötülüğü doğuran şey olduğu kanısındadır:

Şu ana kadar her şeyin mümkün olduğu totaliter kanı, her şeyin yok edilebileceğini de ispatlamış gibi görünmektedir. Totaliter rejimler, her şeyin mümkün olduğunu ispatlamaya yönelik çabalarında, –bilmeden– insanların ne cezalandırabildiği ne de affedebildiği suçların olduğunu keşfetmiştir. İmkânsız mümkün kılındığında, o artık anlaşılamayan ve bencillik, açgözlülük, harislik, dargınlık, güç arzusu ve namertlik motifleriyle açıklanamayan, cezalandırılmayan, affedilmeyen mutlak kötülük haline geldi. Ve buna bağlı olarak, kırgınlık intikamını alamadı, aşk katlanamadı, arkadaşlık, dostluk affedemedi (Arendt, 1973, s. 459).

Adorno, *Minima Moralia*'da bu konudan söz ederken, ölçüsüzlüğün belirleyici rolü üzerinde özellikle durur. Ona göre, her türlü kavrama çabasını zora sokan –hatta aşan– haz duyulmadan işlenen suçların ölçüsüzlüğüdür. Bir kelime oyununa başvurarak başladığı bölümde, şöyle der:

Ölçüsüzlüğe ölçüsüzlük. – Almanların yaptıkları, her türlü kavrama çabasını, özellikle de psikolojik kavrayışı aşıyor – tıpkı bu vahşetin içgüdüsel tatmini amaçlamaktan çok, kör bir planlama ve yabancılaşmış terör önlemi olarak uygulanması gibi. Görgü tanıklarının

raporlarına bakılırsa, işkence ve katliamlar herhangi bir haz duyulmadan yapılmıştı ve belki de bu yüzden o kadar ölçsüzdü (Adorno, 2009, s. 108–109).

Adorno'nun, "ölçsüzlüğe ölçsüzlük" ifadesini kullanmakla, her şeyin mümkün olduğuna yönelik totaliter kaniya gönderme yaptığını düşünebiliriz. Her şeyin mümkün olması, ne demektir? Totalitarizm, dolayısıyla kötülüğün en uç hali bunu vaat ettiğinde, ne anlamalıyız?

İoanna Kuçuradi, "her şey yapılabilir" ilkesine inanan ve kendine her şeyi yapmaya izin veren kişiyi betimler bize. Buna göre kişinin kendini, kendiyile birlikte başkalarını da araçsallaştırması, değersizleştirilmesi söz konusudur:

Bir insanın "her şey yapılabilir" ilkesine inanıp, buna göre hareket edebilmesi için, kendisinin bir yüzü olduğunu unutması, kişi olduğunu ve karşısında kişilerin bulunduğunu unutması gerekir; kendi yüzünü silmesi ve insanların yüzünün onun gözlerinde silinmesi gerekir.

Bir insanın siyasal bir dava uğruna kendine her şeyi yapmaya izin vermesi için kendisini bu davanın sahibi değil, –"lider" bile olsa– aracı sayması; insanları kişiler olarak değil, sayılar olarak, artı–eksi sayılar olarak görmesi gerekir. Kişilerin yüzleri silince, etik değerler de silinir ortadan ve yüzü olan kişiler için değerli eylemlerde bulunmak zorlaşır (Kuçuradi, 2009a, s. 16).

Gaz odalarında ölüme gönderilenler, birer kişi değil, sayıdır artık. Yüzleri silinmiştir, yoktur. Katliamın başındakiler de kendilerini "sadece bir araç" olarak görmektedir. Oysa Kant, ahlak yasasının temeline koyduğu pratik buyrukta, "*her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun*" (Kant, 2009, s. 46) demektedir. Öyleyse –başlangıç olarak– her şeyin mümkün olduğuna

yönelik totaliter kanının, Kant'ın pratik buyruğuna uymadığı için ahlak yasasına da aykırı olduğu sonucu çıkarılabilir.

Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda, antisemitizme ayırdığı bölümün önsözünde, her şeyin mümkün olduğu bir ortamda gerçekliğin dokusu ne kadar zedelenirse zedelensin, bu haliyle kötülüğü anlamının ve onunla yüzleşmenin kaçamayacağımız bir sorumluluk olduğunu hatırlatır:

Yeryüzünde olup biten hiçbir şeyin insanın kavrayışının dışında olamayacağı yargısı, tarihin, beylik, basmakalıp yargılarla yorumlanmasına yol açabilir. Aşırılıkları inkâr eden, olmayanı olandan çıkarsayan ya da görüngüleri benzeşimler ve genellemelerle açıklayan kavrama edimi, artık gerçeğin etkisinin ve deneyimin yarattığı şiddetli sarsıntının hissedilmediği anlamına gelmez. Tersine –ne varlığını yadsıyarak ne de ağırlığı altında ezilerek– yüzyılımızın omuzlarımıza yıktığı yük her ne ise onu incelemek ve bilinçle taşımak anlamına gelir. Bu anlamda, Yahudi Sorunu ve antisemitizm gibi küçük (ve dünya politikası bakımından önemsiz) bir fenomenin, ilkin Nazi hareketi, sonra bir dünya savaşı ve son olarak da ölüm fabrikalarının kurulmasında bir katalizör işlevi görmesi (bu sağduyuya aykırı gerçek); (...) veya totaliter hareketlerin malum sinik “realizm”i ile gerçekliğin bütün dokusunu bariz bir biçimde hiçe sayan tutumları arasındaki garip çelişki; yahut modern insanın (her zamankinden daha büyük, tam da evrenin varlığına meydan okuyabilecek kadar büyük) gerçek gücü ile modern insanların kendi kudretlerinin eseri olan bir dünyada yaşamak ve bu dünyayı anlamaktaki aczleri arasındaki can sıkıcı uyumsuzluk; bütün bunlarla yüzleşmek ve onları anlamak mümkün olmalıdır (Arendt, 2009a, s. 10–11).

Gözümüzdeki kıymık, her şeyden önce, Arendt'in sözünü ettiği yükü incelemek ve bilinçle taşımak için gereklidir. Ayrıca bütün bunlarla yüzleşmek, hatta onları anlamak mümkün olmalıdır. Şu da var ki, “(...) sözü edilemeyecek kadar korkunç olana katlanmak isteyen bir bilinç, nesnel olarak sürüp giden çılgınlığa öznel olarak teslim olmak istemiyorsa, tekrar tekrar o vahşeti anlama çabasına geri

dönmek zorunda kalacaktır” (Adorno, 2009, s. 109). Dünya, sorgulamaktan vazgeçmediği müddetçe, Nazi toplama kamplarındaki korkunç gerçekliği gözüne batmış bir kıymık gibi hep hissedecektir. Baktığı her şeyde, bugün yaşadığı her durumda, dolayısıyla gelecekte de. Ama her an, “gerçekdışı” kılmanın tuzağına düşmek mümkündür. “Aydınlanmış” dünya ile ilgili bu çekinceyi, Adorno’da buluruz. Yani her korkunçluğun bir korku filmine dönüşmesi, işten bile değildir (A.g.y., s. 113). Çünkü arka planda işleyip duran bilinçdışı sayesinde, hakikatin doğru olmadığına inanmaya daha yatkınsınız (A.g.y., s. 113–114). Durum, sanıldığından daha tehlikelidir, çünkü “uygar dünyada insanlar öyle bir umutsuzluk noktasına gelmişlerdir ki, dünya kendisinin ne kadar da habis olduğunu itiraf etme görevini onların kötü yanlarına yüklediği anda, o pek çelimsiz iyi yanlarından da hemen vazgeçmeye hazırdırlar” (A.g.y., s. 114).

Bu konu hakkındaki sorgulamamızı sürdürürken, İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda, Arendt ile hocası Karl Jaspers arasında geçen bir düşünce alışverişini de gözden kaçırmamak gerekir. Jaspers’in *Die Schuldfrage* adlı kitabının bir kopyasını Arendt’e göndermesi, birbirlerine yazdıkları mektuplar aracılığıyla sözünü ettiğimiz düşünce alışverişinin başlamasına neden olur (Bernstein, 2010, s. 266). Arendt, 17 Ağustos 1946 tarihli mektubunda, hocasının kitabını yorumlar ve Nazi politikasını bir “cezai suç” olarak değerlendirmesi karşısında duyduğu çekinceleri dile getirir:

Nazi politikasını bir suç (“cezai suç”) olarak tanımlamanız, bana şüpheli geliyor. Nazi suçları, bana kalırsa, yasanın sınırlarını havaya uçurur; korkunçluklarını oluşturan tam da budur. Bu suçlar için hiçbir ceza yeterince ağır değildir. Göring’i asmak anlamlı olabilir ama bu tam anlamıyla yetersizdir. Yani bu suç, tüm cezai suçlarla karşılaştırıldığında, bütün yasal sistemleri aşar ve paramparça eder. (...) Açıkçası, suçun ötesindeki bir suçu ve iyiliğin ya da

erdemini ötesindeki bir masumiyeti insani, siyasi düzeyde ele alacak kadar donanımlı değiliz (aktaran Bernstein, 2010, s. 266–267).

Jaspers, Arendt’in yazdıklarına şöyle yanıt verir:

Nazilerin yaptıklarının “suç” olarak kavranamayacağını söylüyorsunuz –görüşünüze tümüyle katılmıyorum, çünkü bütün cezai suçların ötesine geçen bir suç kaçınılmaz olarak bir “büyüklük” –şeytani büyüklük– özelliğine bürünür ve bence bu, Hitler ile benzerlerindeki “şeytani” unsur hakkında tüm söylenenler kadar Naziler için de uygunsuzdur. Bana kalırsa, bu şeyleri bütün sıradanlıkları içinde (*in ihrer ganzen Banalität*), bayağı abeslikleri içinde görmemiz gerekir, çünkü onları hakıyla karakterize eden tam da budur.⁵ Bakteriler ulusları silip yok eden salgınlara yol açabilir ama salt bakteri olarak kalırlar. Herhangi bir mit ve efsane imasına dehşetle bakarım ve belirsiz olan her şey tam da böyle bir imadır. (...) Onu ifade etme tarzınıza gelince, neredeyse şiir yoluna girmişsiniz. Ve bir Shakespeare bu malzemeye asla yeterli bir biçim veremezdi –içgüdüsel estetik duygusu onu çarpıtmasına yol açardı– bu yüzden de buna yeltenemezdi (aktaran Bernstein, 2010, s. 267).

Arendt, yarı yarıya ikna edildiğini söyleyecek kadar etkilenir Jaspers’in bu yazdıklarından. Nazi liderlerine “şeytani büyüklük” sıfatının atfedilmesine ve dönemin Nazi politikasının, bu politikaya içkin kötülüğün birtakım mitsel öğelerle açıklanmaya çalışılmasına, o da tamamen karşıdır:

Nazilerin yaptıklarında “suçun ve masumiyetin ötesi” üzerine düşüncelerim hakkında söylediklerinizi yarı yarıya ikna edici buldum; yani bunu şimdiye kadar ifade etme tarzımda, sizin gibi hepten reddettiğim o “şeytani büyüklük”e tehlikeli bir şekilde yaklaştığımı tamamen farkındayım. Ama yine de yaşlı halasını öldürmeye kalkışan bir adamla,

⁵ Bernstein, Jaspers’in bu mektubunun, yıllar sonra, Arendt’in ilk kez *Adolf Eichmann Kudüs’te* adlı kitabında kullandığı “kötülüğün sıradanlığı” ifadesine kaynaklık etmiş olabileceğini ileri sürer (A.g.y., s. 331).

eylemlerinin ekonomik yararsızlığını hiç düşünmeden (tehcirler savaşın başarısı açısından çok zarar vericiydi) ceset üretmek için fabrikalar kuran insanlar arasında bir fark var.

Bir şey kesin: Dehşet verici olanı mitleştirmeye yönelik tüm itkilerle savaşmak zorundayız ve bu tür formülasyonlardan kaçınmadığım ölçüde, aslında olup bitenleri anlamamış olurum. *Belki de bütün bunların ardındaki şey sadece, münferit insanların diğer münferit insanları insani nedenlerle öldürmesi yerine, insan kavramının kökünü kurutmak için örgütlü bir çaba harcanmış olmasıdır* (aktaran Bernstein, 2010, s. 267–268).

Bu yanıt, ileride göreceğümüz gibi, Arendt'in radikal kötülük anlayışını oluşturan düşüncelerin de nüvesini taşır. Anlamak ve anlatabilmek için onca uğraş verdiği “radikal kötülük” kavramı, satır aralarında da olsa yavaş yavaş belirmeye başlamıştır artık.

Hiç kuşkusuz, Arendt de Jaspers gibi, “şeytani büyüklük” imasına karşı çıkarken, kötülüğü ve faillerinin niyetini mitleştirmeye veya estetize etmeye yönelik her türlü betimleme çabasını reddeder. Sonraki yıllarda –özellikle de 1961’de Kudüs’te yargılanan Adolf Eichmann ile ilgili düşüncelerinde– Nazi suçlarına “şeytani büyüklük” imasını karıştırmamaya dikkat eder.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu sorgulama Arendt’i, “radikal kötülük” adı altında değerlendirilebilecek –ortaya çıktıkları her yerde insani meseleler alanını radikal bir şekilde yıkıma uğratan, insan gücünün kuvvelerini aşan, dolayısıyla insanların ne bağışlayabildiği ne de cezalandırabildiği– yeni bir suç türüne götürür. Jaspers’e, “yarı yarıya” ikna edildiğini söylemiştir. Arendt, “yarı yarıya” ikna olarak bıraktığı o aralık kapıdan geçecek, “*Yahudilere karşı işlenmiş bir suç aynı zamanda insanlığa karşı işlenmiş demektir*” (Arendt, 2009d, s. 275) diyen hocasının izinde yürüyecek, olup biteni anlamlandırmaya çalışırken de yeni ve emsalsiz olduğunu

düşündüğü “insanlığa karşı suçlar”dan hareket edecektir. İnsanlığa karşı işlenen suçları, doğrudan doğruya “radikal kötülük” olarak değerlendirecektir.

Jaspers’in Shakespeare’e yaptığı gönderme ise bizim için ayrıca önemlidir. Arendt, ileride, kötülüğün sıradanlığı fenomenine açıklık getirmeye çalışırken, Shakespeare’in karakterlerinden yararlanacaktır.⁶ Eichmann’ı Shakespeare’in kötü karakterleri ile karşılaştırırken, “*Eichmann ne Iago’ydu ne de Macbeth ve III. Richard gibi bir ‘cani’ olmasaysa neredeyse imkânsızdı*” diyecektir (Arendt, 2009d, s. 292).

Bernstein, bütün bunların, Arendt’i, Nazi suçlarına açıklama getirmek üzere –bencillik, iktidar hevesi, hırs ve sadizm gibi– geleneksel kötülük ya da günahkâr niyetler listesinin yeterliliğini sorgulamaya yönelten düşünce zincirinin başlangıcına taşıdığını söyler (Bernstein, 2010, s. 268).

Fakat burada mutlaka değinmemiz gereken nokta, insanı “şeytani bir varlık” olarak nitelendirme olasılığına –Jaspers ve Arendt’ten çok önce– kategorik anlamda itiraz eden bir başka filozofun daha olduğudur. O filozof, Kant’tan başkası değildir. Kant, insanların şeytani varlıklar olamayacağı yönündeki görüşünü şöyle dile getirir:

Bu yüzden, insandaki ahlaki kötülüğün bir zeminini ararken (şunu görürüz ki) *duyusal doğa* çok az şey içerir, çünkü özgürlükten kaynaklanabilecek dürtüler ortadan kaldırıldığında, insan sadece bir *hayvana* indirgenir.

Diğer taraftan, ahlak yasasından muaf bir akıl, bir bakıma *habis* bir *akıl* (en ince ayrıntısına kadar kötü bir istenç [*Wille*]) çok şey içerir, çünkü böylelikle yasaya muhalefetin kendisi bir dürtü olarak kurulacaktır (zira tüm dürtülerin yokluğunda istenç [*Willkür*] belirlenemez) ve

⁶ Bkz. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harvest Book / Harcourt, Inc., New York 1978, s. 3–4.

böylece özne *şeytani* bir varlığa dönüşecektir. Bu belirlemelerin hiçbiri insana uygulanamaz (Kant, 2008, s. 30).

Arendt, daha 1945 yılındayken, “*Gerçek şudur ki, ‘Naziler bizim gibi insanlardır’; yaşattıkları kâbus, insanın neler yapabileceğini şüphe götürmez bir şekilde ispatlamıştır. Başka bir deyişle, kötülük problemi, Avrupa’da, savaş sonrası entelektüel yaşamın temel meselesi olacak*” diye yazmıştır (Arendt, 2005c, s. 134).

Dünyanın anlamına ilişkin kavrayışımızı tehdit eden şeyin ne olduğu sorusundan hareketle derin bir sorgulama başlatan Susan Neiman’ın da hemen hemen aynı şeyi söylemesi ilginçtir: “*Kötülük sorunu, modern düşüncenin yönlendirici gücüdür*” (Neiman, 2006, s. 13).

Özetle, başından sonuna kadar yaşadığı Nazi döneminin, Arendt’in felsefi söylemini etkilediği söylenebilir. Sorunu ele alırken yaptığı ilk şey, mutlak kötülükle totalitarizm arasındaki ilişkiye dikkat çekmek olur. Pek çok kişi gibi, o da kamplarda yaşananları kötülüğün en uç ve en radikal biçimi olarak görmektedir. Bizi geleneksel anlama araçlarımızdan yoksun bırakan nazizm dehşeti, “öteki” ilan edilenlerle birlikte insana ait değerleri de açtığı uçuruma sürükler. İnsanca bulduğumuz ve bir değer attığımız her şey, uçurumun derinliklerinde kaybolur. Geriye hiçbir şey kalmadığında, cinayet bir sivrisineği ezmek kadar anlamsızlaşır. Çünkü “*Yaşamının bizden bağımsız anlamı yoktur*” (Takiyettin Mengüşoğlu’ndan aktaran Ahmet İnam, 1997, s. 34).

Totaliter olmayan dünyanın anlamakta güçlük çektiği –hatta inanmak istemediği–, kötülüğün vardığı bu akıl almaz boyuttur. İmkânsız olanı imkânsız olmaktan çıkararak, yani birdenbire her şeyin mümkün olmasını sağlayan mutlak kötülük, karşısında gözlerimizi kapatmak isteyebileceğimiz kadar korkunç bir tablo

sunar bize. Oysa gerçekleri ve olup biteni anlama çabası, dikkatli ve özenli bir bakışı gerektirir. Olup bitenin tam gözlerinin içine bakmayı gerektirir. Bu bağlamda başvurabileceğimiz “şeytani büyüklük” iması ise –işimizi kolaylaştırıyormuş gibi görünmesine rağmen aldatıcıdır– hiçbirimize kör, sağır ve dilsiz bir kavrayıştan fazlasını kazandırmayacaktır.

1.2. Arendt ve Radikal Kötülük Kavramı

Çağdaşımız Alain Badiou, kötülük sorununa ilişkin belirlemelerinde, “radikal kötülük” kavramına yer veren düşünce adamlarından biridir. Kökleri Kant’a uzanan radikal kötü fikrinin, günümüzde sistematik olarak tek bir örnek –Nazilerin Yahudileri imha edişi– üzerine temellendirildiğini vurgulayan Badiou, bu konuda şöyle der:

“Örnek” sözcüğünü hafifseyerek kullanmıyorum. Sıradan bir örnek gerçekten de tekrarlanabilecek ya da taklit edilebilecek bir şeydir. Nazilerin yaptığı katliamı radikal Kötü’ye örnek vermek ise taklit ya da tekrar edilmesi ne pahasına olursa olsun engellenmesi gereken şeye işaret eder, daha doğrusu tekrar etmemesi bütün durumları yargılarken kullanılacak bir norm oluşturan şeye. Suçun “örnekselliği”, negatif örnekselliği buradan gelir. Ama örneğin normatif işlevi bakidir: Nazilerin Yahudileri imha edişi, zamanımız için saf haliyle Kötü’nün benzersiz, rakipsiz –ve bu anlamda aşkın ya da dile getirilemez– ölçüsünü sunduğu için radikal Kötülük’tür. Lévinas’ın Tanrısı başkalığı değerlendirmek konusunda neyse (Öteki’nin kıyaslanmaz ölçüsü olarak Bütünüyle Öteki), bu katliam da tarihsel durumların değerlendirilmesi konusunda odur (Kötü’nün kıyaslanmaz ölçüsü olarak Bütünüyle Kötü).

Sonuç olarak, bu imhanın ve Nazilerin hem düşünülemez, dile getirilemez, öncesi ya da sonrası tasarlanamaz oldukları ilan edilir –çünkü bunlar Kötü’nün mutlak biçimini tanımlarlar– hem de ne zaman kanaatler arasında bir Kötü’nün farkında olma efekti

yaratılmak istense sürekli bunlara başvurulur, bunlarla kıyaslama yapılır – çünkü genel olarak Kötülük’e sadece tarihsel bir radikal Kötülük durumunda ulaşılabilir (Badiou, 2006, s. 67–68).

Badiou, burada bir paradoks olduğunu ileri sürer. Kavramın kendisine, aşkınlığa geçişine ait bir paradokstur bu. Çünkü bütün kötülüklerin ölçümünde ölçülemez bir ölçüye başvurulmaktadır:

İmha aslında hem (kendisi bütün ölçülerin ötesinde olduğu için) zamanımızın yapmaya muktedir olduğu her türlü Kötülüğü ölçen şey, hem de Kötülüğün bariz kesinliği açısından yargılanması gerektiğini söylediğimiz her şeyi onunla kıyaslamamız (dolayısıyla durmaksızın ona göre ölçmemiz) gereken şeydir. Bu suç, nihai olumsuz örnek olarak taklit edilemez ama her suç onun taklididir (A.g.y., s. 68).

Badiou’nun asıl reddettiği şey ise kötünün ve kötülük yapmanın kanaat sahiplerinin tanıdığı örneklerle –burada tek bir örneğe– dayandırılması, yani mutabakat gerektiren bir kanaat meselesi olarak anlaşılmasıdır. Diğer bir deyişle, kötülük sorununun kanaatler alanında sağlanacak uyumla saptanmasının bir radikal kötülük varsayımına bağlı hale getirilmesidir (A.g.y., s. 67–69). Badiou’ya göre bu, kurtulmamız gereken bir kısır döngüdür. Söz konusu imhanın “tekilliğini”, –bir adım daha öteye taşırsak– “Yahudilerin imha edilmesinin indirgenmezliğini” kabul etmekle beraber, ölçsüz ölçü radikal kötülük başvurusundan vazgeçmemiz gerektiğini savunur (A.g.y., s. 69).

Sonuç itibariyle Badiou, “*radikal bir Kötü yoktur*” (A.g.y., s. 71) dediğinde Arendt’ten, “*Kötü insan-hayvana değil, özneye ait bir kategoridir*” (A.g.y., s. 71) dediğinde de aslında Kant’tan ayrılmaktadır.

Fakat Şimdi ¼zerinde durulması gereken ¼ncelikli konu, Arendt'in "radikal k¼t¼l¼k" kavramı ile tam olarak neyi kastettiğidir. Arendt'e g¼re, kimden veya neden s¼z ederken bu kavramı kullanabiliriz? Bir kişiye, bir edimi ya da bir olayı "radikal k¼t¼" sıfatıyla nitelerken, hangi koşulların bağlayıcılığına g¼venebiliriz? Yanıt, yine Arendt'in d¼Ő¼nce koridorlarında aranmalıdır. Vaktiyle eski hocası Karl Jaspers'e yazdıklarında, "*Yaşlı halasını ¼ld¼rmeye kalkışan bir adamla, eylemlerinin ekonomik faydalarını hiÇ d¼Ő¼nmeden (...) ceset ¼retecek fabrikalar inşa eden insanlar arasında bir fark vardır*" demektedir (aktaran Bernstein, 2010, s. 11-12). Aynı Şekilde, 11 Eyl¼l 2001'de ABD'deki D¼nya Ticaret Merkezini hedef alan ve binlerce kişinin ¼l¼m¼yle sonuÇlanan ter¼r saldırısı da işsiz kalınca karısını ve ¼ocuklarını vuran bir adamın işlediği suŐtan farklı değerlendirilmelidir. Fakat 11 Eyl¼l saldırısı ile Nazilerin toplama kamplarında gerŐekleŐtirdiklerini bir tutamayız.

¼yleyse, burada altı ¼izilmesi gereken nasıl bir farktır? "K¼t¼"y¼ neye g¼re sınıflandıracalığız? K¼t¼y¼ k¼t¼ yapan nedir? GerÇekten b¼yle bir ayırım varsa, "radikal k¼t¼" ile sadece "k¼t¼" olanı, nasıl tanıyacağız? Birini diğerinden ayırırken, hangi kriterleri g¼z ¼n¼nde tutacağız?

Arendt'in, k¼t¼l¼Đ¼n radikal doğası hakkında fikir sahibi oluŐumuzu, totaliter rejimlerle iliŐkilendirdiĐini daha ¼nce belirtmiştik. Richard J. Bernstein, tam da bu noktada, Arendt ile Jaspers arasında geÇen bir fikir alıŐveriŐine daha ¼eker dikkatleri. S¼z¼n¼ ettiği fikir alıŐveriŐi, Arendt'in, *Totalitarizmin Kaynakları* kitabının ilk n¼shalarından birini, doğum g¼n¼ hediyesi olarak hocasına g¼ndermesiyle başlar (Bernstein, 2010, s. 257). Jaspers'in "*Jahwe g¼zden fazlasıyla uzaklaşarak solup gitmedi mi?*" (aktaran Bernstein, 2010, s. 257) c¼mlesiyle esrarengiz bir hava yaratarak sonlandırdığı teŐekk¼r mektubundan ziyade, Arendt'in ona yazdığı cevap,

burada yürüttüğümüz soruşturma açısından özellikle önemlidir. Çünkü 4 Mart 1951 tarihli mektubunda, Arendt, Jaspers'e şunları yazmıştır:

“Jahwe gözden fazlasıyla uzaklaşarak solup gitmedi mi?” sorunuz, ona bir cevap bulamasam da, haftalardır aklımdaydı. Son bölümdeki kendi talebime de bir cevap bulamadım. (...) Kötülük, beklenenden daha radikal çıktı. Nesnel şartlarda modern suçlar On Emir'de ele alınmaz. Ya da: Batı geleneği insanların yapabileceği en kötü şeylerin bencillik alışkanlığından doğduğu önyargısından mustarıptır. Ancak en büyük kötülüklerin ya da radikal kötülüğün bu tür insanca anlaşılabilir, günahkâr saiklerle artık bir ilgisinin olmadığını biliyoruz. Radikal kötülüğün gerçekte ne olduğunu bilmiyorum ama şu olguyla bir şekilde ilgisi varmış gibi geliyor bana: İnsanları insanlar olarak gereksiz kılmak (onları bir amaç için araç olarak kullanmak değil, bu onları insanlar olarak özlerine dokunmadan bırakır ve sadece insanlık onurlarını etkiler; daha çok, onları insanlar olarak gereksiz kılmak). Bu, tüm öngörülemezlik –ki insanlarda kendiliğindenlikle eşdeğerdir– ortadan kaldırılır kaldırılmaz olur. Ve tümüyle, münferit bir insanın (sadece iktidar hevesinden değil) kadiri mutlaklık kuruntusundan kaynaklanır – daha doğrusu, ona eşlik eder. Münferit bir insan eğer insan sıfatıyla kadiri mutlak olsaydı, insanların çoğul olarak varolması için aslında hiçbir neden olmazdı – tıpkı tektanrılılıkta, Tanrı'yı TEK kılanın sadece onun kadiri mutlaklığı olması gibi. Aynı şekilde, münferit bir insanın kadiri mutlaklığı da insanları gereksiz kılardı (aktaran Bernstein, 2010, s. 257–258).

Bernstein, Arendt'in Jaspers'e yazdıklarını, dikkatli bir titizlikle analiz eder. Mektuptaki akıl yürütmeyi, Arendt'in daha önce yayımlanmış yazılarında radikal kötülük hakkında söylediklerini de göz önüne alarak değerlendirir ve tezimizde ele aldığımız konu açısından büyük önem taşıyan düşünce zincirini oluşturur. Bernstein'a göre, bu sıralama, bizi Arendt'in en karakteristik düşünce zincirlerinden birine götürür:

1. Baskın tema, radikal kötülüğün “şu olguyla ilgili” olduğudur: “İnsanları insanlar olarak gereksiz kılmak.” Bu, sonraki iki temayla yakından ilintilidir.
2. İnsanın öngörülemezliğinin ve kendiliğindenliğinin ortadan kaldırılması. Bu ise sonradan doğum oranı dediği şeyin yanısıra insan özgürlüğüyle de bağlantılıdır.
3. Münferit bir insanın (iktidar arzusu ile karıştırılmaması gereken) kadiri mutlaklık kuruntusunun, çoğul olarak *insanların* varoluşu ile bağdaşmaz olduğu fikri. Bu, *İnsanlık Durumu*'ndaki, “çoğulluk özgül olarak tüm siyasal yaşamın koşulu –sadece *conditio sine qua non* [olmazsa olmaz koşul] değil, ayrıca *conditio per quam* [esas koşul]– olduğu iddiası ile yakından ilintilidir.⁷
4. On Emir'de temsil edildiği haliyle, geleneksel ahlaki yasaklar modern suçları betimlemeye artık yeterli değildir.
5. İnsanların yaptığı en kötü şeyler bencillik alışkanlığından kaynaklanmaz. Daha genel olarak da “radikal kötülüğün bu tür insanca anlaşılabilir, günahkâr saiklerle hiç ilgisi yoktur” (Bernstein, 2010, s. 258–259).

Burada, hemen şu soru akla gelebilir: Arendt, gereksizlik kavramı ile kimleri işaret etmektedir? Bir başka ifadeyle, kimler gereksizlik yargısını boynunda taşımaktadır? Bu soruya verilebilecek tek bir yanıt yoktur. Çünkü Arendt, radikal kötülükle de ilişkilendirdiği bu kavramı değişik biçimleri ile ele alır. Her defasında kılık değiştiren gereksizlik, onun yazdıklarında değindiği belli ayırım noktaları sayesinde kolayca teşhis edilebilir ve tanımlanabilir hale gelir.

Hiç kuşkusuz, aklımızı meşgul edebilecek başka sorular da vardır. Öncelikle yanıt arayacağımız soru şudur: Arendt, “Kötülük, beklenenden daha radikal çıktı”

⁷ Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009b, s. 36.

derken, ne kastetmektedir? Ne beklerken, neyle karşılaşmıştır? Bir çeşit hayal kırıklığı yaşadığı ortadayken, tezini nasıl bir temel üzerine kurmaktadır? Radikal kötülüğün ne olduğunu henüz bilmediğini söyleyip, onu belli bir tanımla sınırlandıramadığını ima etse de “insanları insanlar olarak gereksiz kılmak”la ilgisinden bahsetmektedir. Bu ise insanları bir amaç için araç olarak kullanmak olmadığı gibi, çok daha “radikal” bir şeydir onun düşüncesinde. Birincisi, insanların özünü bozmaz, yalnızca insanlık onurlarını zedeler. Oysa ikincisinin sonuçları daha ağırdır. Çünkü insanlardaki öngörülemezliği, diğer bir deyişle kendiliğindenliği yok eder.

Kant’ın, pratik buyruğunda, *“her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun”* (Kant, 2009, s. 46) dediğini belirtmiştik. Kant, aynı buyruğu, şöyle de ifade eder: *“Amaçların öznesi, yani akıl sahibi varlığın kendisi, hiçbir zaman araç olarak değil, bütün araçların kullanımında en üstün sınırlayıcı koşul olarak, yani hep aynı zamanda amaç olarak eylemlerin bütün maksimlerinin⁸ temelinde konmalıdır”* (A.g.y., s. 55–56). Arendt de başkalarının kişisinin rastgele kullanılacak araçlar gibi değil, kendisi amaç varlıklar olarak görülmesini –diğer bir deyişle insanların şeyleştirilmemesini– ve insanların haklarının çiğnenmemesini salık veren bu buyruğa gönderme yapar. İnsanları insanlar olarak gereksiz kılmak biçiminde ortaya çıkan kötülük ile pratik buyruğa uyulmaması halini kıyaslar ve ilkinin daha radikal olduğuna karar verir. Bir başka şekilde söylersek, insanları insanlar olarak gereksiz kılmak, gerçekte “özne” olması gereken insanın “nesne” olarak görülmesine kıyasla daha kötüdür.

⁸ Maksim, istemenin öznel ilkesidir. Bkz. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2009, s. 16.

Richard J. Bernstein'in da değindiği gibi, Arendt'in burada Kantçı "kendiliğindenlik" kavramına yer vermesi, bilinçli bir seçimin sonucudur (Bernstein, 2010, s. 259). Bu bağlamda el yordamıyla, tesadüfen kullanılmış bir sözcük değildir. Ancak kavram aynı olduğu halde, bu "aynılık", bir ses öbeği benzerliğinden öteye gitmez. Çünkü kavram, vazgeçilemez bir zorunluluk olduğu noktasında, Kant ve Arendt'te aynı şekilde yorumlanmaz.

Kant'ın ifade ettiği biçimi ile kendiliğindenliğin, rasyonel insana ve insani özgürlüğe ait asli bir özellik olduğunu belirten Bernstein (A.g.y., s. 259), iki filozofun geldiği yol ayrımını izah ederken de son derece nettir:

Kantçı bir perspektiften, insani kendiliğindenliğin ortadan kaldırılabileceğini ileri sürmek mantıksızdır. Çünkü bu, artık rasyonel insan failer olmadığımız anlamına gelir. Oysa yirminci yüzyıl totalitarizmi, artık insani kendiliğindenliğin ortadan kaldırılabileceği yolundaki fazlasıyla *gerçek* olasılıkla birlikte yaşamamız gerektiğini göstermektedir. Bir başka deyişle Arendt, kendiliğindenliğin bizatihi rasyonel bir insan yaşamı olasılığının zorunlu koşulu olduğu konusunda Kant'la hemfikir değildir. Ondan ayrıldığı nokta, insan yaşamının bu görünüşte *aşkın* koşulunun bile *ampirik olarak*, totaliter araçlarla ortadan kaldırılabileceği düşüncesidir. Bu, göreceğimiz gibi, Arendt'in radikal kötülük anlayışının merkezinde yer alır (A.g.y., s. 259).

O halde, Arendt'in kendiliğindenliğin, yani insanlardaki tüm öngörülemezliğin ortadan kaldırılmasıyla birlikte ortaya çıktığını iddia ettiği gereksizliğe/lüzumsuzluğa yaptığı söz konusu vurgunun, radikal kötülüğün doğası hakkında gözden kaçırılmaması gereken ilk husus olduğu söylenebilir.

Radikal kötülüğün doğasını sorgulamak, gerçekten önemlidir. Çünkü bu, Arendt'in "ön anlama" terimiyle ifade ettiği –ve insanların totaliter hareketlere katılımını önlemede en güvenilir malumattan, en kavrayışlı politik analizden, hatta

toplanmış en kapsamlı bilgiden daha etkin bir rol oynadığını söylediği (Arendt, 2005b, s. 311)– durumun hazırlayıcısıdır aynı zamanda.

İçinde bulunduğumuz tüm zorluklara rağmen radikal kötülüğe yenik düşmemizi önleyecek çıkış yolu, Arendt'in “ön anlama” veya “anlaşılmaz anlama” dediği şeydir (Arendt, 2005b, s. 310). *Understanding and Politics*'in daha ilk cümlelerinde, bize şunları söyler:

Birçok insan, bir kimsenin onu anlamadan totalitarizmle mücadele edemeyeceğini söylemektedir. Şükür ki bu doğru değildir; eğer doğru olsaydı, durum ümitsiz olurdu. Doğru malumata ve bilimsel bilgiye sahip olmayı bir kenara bırakırsak, anlamak, hiçbir zaman anlaşılır sonuçlar üretmeyen karmaşık bir süreçtir. Bu, sürekli değişim ve varyasyon içinde, gerçekliği kabullendiğimiz ve bununla uzlaştığımız, yani dünyada evde olmaya çalıştığımız, sonsuz bir aktivitedir (Arendt, 2005b, s. 307–308).

Onun içindir ki Arendt'in kastettiği biçimiyle anlamak (Arendt, 2005b, s. 307–309), erişilmiş statik bir nokta değildir. Tam tersine sonsuz, devinimde olan ve dönüşüm geçiren insanın kendisi gibi “canlı” bir süreçtir. Dolayısıyla nihai sonuçlar üretmez. Evet, bir uzlaşmadır anlamak ama bu uzlaşma, affetmek ya da hoş görmek olarak anlaşılmalıdır. Arendt'te anlamak, insanın bir yabancı olarak doğduğu ve kendi benzemezliği yüzünden her zaman bir yabancı olarak kalacağı dünya ile uzlaşmasını gerektirmektedir. Totalitarizmi anlamak ise bu tür şeylerin her zaman mümkün olduğu bir dünya ile kendimizi uzlaştırmaya dayanır. Onaylamak veya onaylamamak, tümüyle başka bir şeydir ve şimdiki konumuzun dışındadır. Pek tabii ki anlam, anlamanın sonucudur. Arendt'in perspektifinden bakıldığında, şöyle yorumlamak da mümkün: Anlam, yaşam sürecinde yaptıklarımızla ve acılarımızın kaynağıyla kendimizi uzlaştırmaya çalıştığımız ölçüde başlatabildiğimiz,

yaratabildiğimiz bir şeydir (Arendt, 2005b, s. 307–309). Bu ise Arendt’in kötülük kavramını ele alışında önemli bir yer tutan insanın doğurganlığıyla, yani insanın yeni şeylere başlama yetisiyle bağlantılıdır.

Diğer taraftan, Arendt, totalitarizmin kesin olarak anlaşılması için kesin olarak yenilmesi gerektiğini savunur. Totalitarizmin, dolayısıyla radikal kötülüğün tam olarak anlaşılması, ancak yeryüzünden tamamen silinip gitmesi halinde mümkün olur (Arendt, 2005b, s. 309). Arendt, bu düşüncesini, bütün eylemlerin yapısında içkin olarak bulunan öngörülemezlik özelliğine dayanarak temellendirir ve şöyle der:

Bu, basitçe, geleceği okuyabilen bir elektronik bilgisayardaki gibi, belli bir eylemin bütün mantiki sonuçlarının önceden tespitiyle ilgili bir sorun değildir; edim anı geçer geçmez, kendini eylemin sonucu olarak, başlatan ve kuran hikâyeden kaynaklanmaktadır doğrudan. Sorun şuradadır: Yapısı ve içeriği ne olursa olsun, yani ister özel isterse kamu alanında geçsin, ister çok sayıda isterse pek az eylemci barındırsın, hikâyenin bütün anlamı kendini yalnızca (edimi) takiben, (edim) sona erdiğinde ortaya koyabilir. (...) eylemi, dolayısıyla da bütün tarihsel süreçleri aydınlatacak olan ışık, sona ermeleriyle, ekseriyetle o süreçlerde yer alanların ölmeleriyle ortaya çıkar (Arendt, 2009b, s. 281).

Arendt’te anlamanın “canlı” bir şey olduğunu belirtmiştik. Bu tür politik ve tarihsel konuların anlaşılması ile insanların anlaşılması arasında ortak bir yan gördüğünü de ayrıca hatırlatmak gerekir (Arendt, 2005b, s. 309). Tıpkı “*bir insana mutlu diyebilmek için hem erdemin tamamı hem de yaşamın tamamı gerekli*” diyen (Aristoteles, 2005, s. 22, 1100a 5) Aristoteles gibi, o da radikal kötülüğün gerçekte ne olduğunu söyleyebilmek için totalitarizmin tamamen yenilmesini ve insan dünyasından çekilip gitmesini beklemekten yanadır. Birinin özünde nasıl biri olduğunu ancak o kişi öldükten sonra anlayabiliyorsak, totalitarizm için de böyle bir sonu bekleme gereği vardır.

Fakat burada bekleme, totalitarizme karşı yürüttüğümüz mücadeleyi geciktirme, yavaşlatma veya engelleme anlamında anlaşılmalıdır. Çünkü bilgi ve anlama aynı şey değildir Arendt'te ama birbiriyle ilişkilidir. Neye karşı mücadele ettiğimizi henüz anlamamamıza rağmen, biliyoruzdur. Ne için mücadele ettiğimizi ise kısmen biliyor ve anlıyoruzdur (Arendt, 2005b, s. 310).

İşte o noktada, Arendt'in "ön anlama" dediği kavramla tanışırız. Bilgi olmadan, anlama da olmaz. Bilgi ise bir ön anlama, yine Arendt'in deyişiyle "anlaşılmaz anlama" gerçekleşmediği takdirde yol alamaz. Totalitarizmin bir tahakküm (zorbalık) biçimi olduğunu, ona karşı verilecek mücadelenin de özgürlük mücadelesi anlamına geleceğini ilan eden, hep bu ön anlamadır (Arendt, 2005b, s. 310). Ön anlama, -ilkel, eksik ya da ilgisiz olması etkinliğini hafifletmez- insanların totaliter harekete ve radikal kötülüğe katılmasını engelleyebilecek caydırıcı bir unsur olarak dikkati çeker (Arendt, 2005b, s. 311). Tam bir anlamadan söz etmek ise şu an için imkânsız görünmektedir.

Şu da unutulmamalıdır: Arendt, radikal kötülüğü idrak edemeyeceğimiz fikrinin, bütün felsefi geleneğimize içkin olduğu görüşündedir. Radikal kötülüğün insan kavrayışının sınırlarını aştığı yönündeki yargının genelliğini, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda dile getirir. Daha da önemlisi; böyle bir olguyu anlamak istediğimizde, gayretle anlamaya çalıştığımızda, fiilen başvurabileceğimiz hiçbir kaynağa sahip olmadığımızı söyler.

Arendt'e göre, kendisinden çok önce, *Religion Within the Limits of Reason Alone*'da (Salt Aklın Sınırları İçinde Din) "radikal kötülük" terimini kullanan ve böylelikle yeni bir kavram türeten Kant bile "bildiğimiz tüm standartları çökerten ve

yıkıcı gerçekliği ile bizi karşı karşıya bırakan” yeni bir olgunun varlığından şüphelendiği halde kafalardaki bulanıklığı giderememiştir.

Kant’ın “radikal kötülük” derken kastettiği şey, Arendt açısından belirsizdir; tam manasıyla anlaşılır değildir. Hatta belki de eksiktir. Radikal kötülüğü idrak edemeyeceğimiz fikri, Arendt’e göre Kant için de geçerlidir. Gene de Kant’ın bildiğimiz kötülükten başka, –bildiğimiz kavramları aşan– yeni bir kötülük türünü sezmiş olduğunu imlemesi bakımından, Arendt’in yorumu büyük değer taşır. Çünkü bir anlamda Arendt, Kant’ın, –geleneksel kötülük anlayışımızın dışında kalan– farklı bir kötülük türünün varlığından kuşkulunmuş olması gerektiğini iddia etmektedir. Bu konu hakkındaki düşüncelerini, “gereksizlik” ifadesini de atlamadan, *Totalitarizmin Kaynakları*’nda şöyle aktarır:

Bizim felsefi geleneğimizde, “radikal bir kötülüğü” idrak edemeyeceğimiz fikri esastır. Bu, hem şeytanın kendisine bile kutsal bir köken ihsan eden Hıristiyan teolojisi için hem de türettiği sözcükte en azından bu kötülüğün varlığından şüphe ederek, derhal onu anlaşılır saikler ile açıklanabilen bir “sapkın hasta istenç” (kötü niyet) kavramıyla akla uygun olarak düzenleyen (rasyonelleştiren) tek filozof Kant için geçerlidir. Bu nedenle bildiğimiz tüm standartları çökerten ve yıkıcı gerçekliği ile bizi karşı karşıya bırakan bir olguyu (fenomeni) anlamak için başvurabilecek hiçbir şeyimiz yoktur. Fark edilebilir gibi görünen sadece tek bir şey vardır: Radikal kötülüğün (suçun), içinde bütün insanların eşit derecede lüzumsuz (gereksiz) olduğu bir sistem ile bağlantılı olarak doğduğunu, ortaya çıktığını söyleyebiliriz (Arendt, 1973, s. 459).

O halde, baştaki sorularımıza yenilerinin eklendiğini kabul etmemiz gerekir. Radikal kötülüğün Kant’taki anlamı nedir? “Radikal kötülük” derken, Kant ne kastetmektedir? Kavramın kullanımında, Kant’la Arendt’in kesiştiği birtakım ortak noktalar var mıdır? Arendt’in iddia ettiği gibi, Kant, geleneksel kötülük

kavramlarıyla anlayamayacağımız farklı bir kötülük türünün varlığından kuşulanmış, onu sorgulamış ve “sapkın hasta istenç” olarak rasyonelleştirmiş olabilir mi? Kant’ın radikal kötülüğü, Auschwitz’i açıklamaya yeter mi? Öyleyse, kötülük sorununun Kant’taki anlamına daha yakından bakmak gerekecektir.

1.3. Kant’ta Ana Çizgileriyle Kötülük Sorunu

Kant’ın “radikal kötülük” ile ne kastettiğini anlayabilmek için giriştiğimiz sorgulamaya, –bütün taşların yerine oturması için– onun kötülükle ilgili düşüncelerine yönelerek başlamamız gerekir.

Kant, her şeyden önce, “*kötülüğün kaynağı, eğilim yoluyla istenci (Willkür) belirleyen bir şeyde yatmaz ya da doğal bir güdüde; bu sadece istenç özgürlüğünün kullanılması için istencin (Willkür) yarattığı bir kuralda yatar, yani bir maksimde (ilkede)*” der (Kant, 2008, s. 17). Öyleyse kötülüğün kaynağının istencimiz olduğunu, kötülüğün de istencin ilkeleri ile ilgili olduğunu öne sürebiliriz. Bu belirleme için denilebilir ki, kötülüğün kaynağının doğal eğilimlerimiz, aklımız ya da herhangi başka bir şey olmadığını, yalnızca istencimiz olduğunu göstermek üzere Kant’ın attığı önadımdır.

Bu konuyu biraz daha anlaşılır kılabilmek için Kant’ın istenç anlayışına; *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din* ya da *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* olarak Türkçeye çevirebileceğimiz kitabı *Religion Within the Limits of Reason Alone*’da yaptığı *Wille* ve *Willkür* ayırımına değinmemiz gerekir.

Kant, insanın isteminin bölünmez bir yeti olduğu fikrinden vazgeçmiş değildir. Ancak analiz edilirken, –akıl ve anlama gibi– istemin de analizin amaçları doğrultusunda bazı “parçalara” ayrılabilceğini savunur. Onun “*Willkür*”, “*Wille*”

ve “*Gesinnung*” terimleriyle andığı bu parçaları, birleşik bir istem yetisinin veçheleri ya da belirli fonksiyonları olarak düşünebiliriz (Silber, 2008, s. xciv).

Kant, istence alternatifler arasından seçim yapma yeteneği, gücü ya da kapasitesi olarak atıfta bulunduğu, bunu *Willkür* olarak adlandırmayı tercih eder. Ona göre sadece insanların değil, hayvanların da *Willkür*’ü vardır. Hayvanların *Willkür*’ü doğrudan doğruya en güçlü güdüler ile belirlenir. Bu, demir tozunun en güçlü mıknatıs tarafından çekilmesine benzer bir durumdur. İnsandaki *Willkür* ise daha farklıdır; güdülerden etkilense de bütünüyle onlar tarafından belirlendiği söylenemez. İnsanın eylemlerinin her zaman en güçlü güdüye göre belirlendiği, doğrudur. Ancak en güçlü güdüyü belirleme kararını, sadece *Willkür*’ün kendisi verebilir. Yani eylemi belirleyen, *Willkür*’ün kararıdır. Dolayısıyla insanın *Willkür*’ü, özgür isteğe bağlı seçim yetisidir, kendisini özgürce belirlemekte özgürdür. O halde, bizim iyi ya da kötü ilkeleri seçmemizi sağlayan da *Willkür*’ün kendisidir (Silber, 2008, s. xcv). Kant, bir dürtünün ancak istenç özgürlüğü ile birlikte varolabileceğini bize şöyle açıklar:

(...) istenç (*Willkür*) özgürlüğü, bir dürtünün, sadece birey onu kendi ilkesine dahil ettiği (ona göre davranacağı genel kural haline getirdiği) sürece, istenci (*Willkür*) bir eylem için belirleyebilmesinden dolayı tamamen eşsiz bir doğaya sahip olduğu gözlemine, ki bu ahlak için çok büyük önem taşır, dayalıdır; bir dürtü, bu her ne olursa olsun, sadece bu şekilde istencin (*Willkür*) mutlak kendiliğindenliği (yani özgürlük) ile bir arada varolabilir (Kant, 2008, s. 19).

Wille ise daha dar bir anlam taşır. O, *Willkür* gibi kararlar vermez; ilkeler benimsemez, eylem özgürlüğüne de sahip değildir. Aslına bakılacak olursa, istem

yetisinin rasyonel yönüne atıfta bulunur. John R. Silber, *Wille* ve *Willkür* arasındaki farkı, ayrıntılı bir biçimde ortaya koyar:

Ancak *Willkür*'den farklı olarak, *Wille* kararlar almaz ya da ilkeler (maksimler) benimsemez; eylemde bulunmaz. O, daha ziyade, *Willkür*'deki güçlü ve hep mevcut olan bir dürtünün kaynağıdır ve *Wille*, *Willkür* tarafından onun seçim ilkesine kabul edilecek kadar güçlü ise “*Willkür*’ü belirleyebilir” ve o zaman “pratik aklın ta kendisidir.” *Wille*, aşkın özgürlüğün önkoşul olarak gerektirdiği özerklik olasılığını ifade eder. *Wille*, *Willkür*'e, istencin özgürlüğünü sağlayabilecek ya da yadsıyabilecek olan yönüne, özgürlük (ve koşul) yasasına uygun olarak istemde bulunarak özgür doğasını hayata geçirmeyi emretmek yoluyla, istencin kendi kendini gerçekleştirme talebini temsil eder. *Wille* ve *Willkür* arasındaki en önemli fark burada görülmektedir.

Willkür aşkın özgürlüğün gerek özerk gerekse bağımlı olası gelişmelerini gerçekleştirmekte özgür iken, *Wille* hiçbir şekilde özgür değildir. *Wille* daha ziyade özgürlük yasasıdır, istencin normatif görünümüdür ki, bir norm olarak ne özgürdür ne de özgür değildir. Eylem özgürlüğü olmayan *Wille*, bir kısıtlama veya baskı altında değildir. Aksine, kendi normatif rasyonel doğasının baskısını *Willkür*'e uygular (Silber, 2008, s. civ).

Wille ve *Willkür* ayırımı, iyi ya da kötü ilkeleri seçebilecek özgür birer özne olduğumuzu, ahlak yasasına uygun davransak da davranmasak da yaptıklarımızdan bütünüyle sorumlu olduğumuzu ve son tahlilde, özgür ahlaki özneler olarak yaptıklarımızdan hesap sorulabilir olduğunu görmemiz açısından önemlidir. Silber'ın açıkça belirttiği gibi, “*Hiçbir güdü ya da arzu Willkür onu öyle yapmayı seçene kadar Willkür için belirleyici bir dürtü olamaz*” (Silber, 2008, s. xciv).

Böylelikle ahlaki bir karar verirken, istencin nasıl ve ne zaman işin içine girdiği belli olmuş olur. Ahlak yasasına itaat etmeyi ya da karşı çıkmayı özgürce seçme kapasitesine sahip bir özne olarak *Willkür*'ümüzle kendi seçimlerimizi

yaptığımızda, ahlaki bir karar vermiş oluruz. Nedensel olarak insanın yaptığı kötülükten sorumlu olmasını mümkün hale getiren de bu düşüncedir.

İnsanların –özgürce seçme kapasitesine sahip özneler olarak– istem yetileri sayesinde benimsedikleri iyi ve kötü ilkelerden bütünüyle sorumlu oldukları savından, yani Kant’ın ahlak ve özgürlük anlayışını üzerine kurduğu temel varsayımdan hareketle, Kant’a göre kötülüğün kaynağının doğal eğilimlerimiz olmadığını söyleyebiliriz. Tüm iyilikler gibi, tüm kötülükler de özgür bir *Willkür*’den kaynaklanır.

İnsanın *kendisi*, ahlaki anlamda iyi ya da kötü, ne olursa ya da ne olacaksa olsun, kendisine biçim vermelidir ya da vermiştir. Her iki durum da onun özgür seçiminin (*Willkür*) bir sonucudur; çünkü aksi takdirde bundan sorumlu tutulamaz ve bundan dolayı *ahlaken* iyi ya da kötü olamaz.

İnsan iyi yaratılmıştır dendiğinde, bu şundan daha fazla bir anlama gelmez: O *iyilik için* yaratılmıştır ve insandaki asli *öneğilim* iyidir; böylelikle mesele, gerçekten iyi olması değil, daha ziyade bu öneğilimin beraberinde taşıdığı dürtüleri ilkesine uyarlayıp uyarlamamasına göre, iyi ya da kötü hale gelmeye kendisinin sebep olmasıdır (bu [edim] tamamen kendi özgür seçimine bırakılmalıdır) (Kant, 2008, s. 40).

Kant için önemli olan, insanın kendi özgür seçimi ile farklı dürtüleri ilkesine uyarlayıp uyarlayamaması, böylelikle de kendisini iyi ya da kötü bir özneye dönüştürmesi, dönüştürebilmesidir. Yani onun asıl ilgilendiği, insanın farklı dürtülere –özellikle de ahlak yasasıyla çatışan dürtülere– nasıl tepki vermeyi seçtiğidir.

Yukarıdaki paragrafta, –Kant’a göre– kötülüğün kaynağının doğal eğilimlerimiz olmadığı açıkça görülmektedir. Kant, doğal eğilimlerimizin kötü olduğunu söylememektedir. Hatta bunu ima bile etmemektedir. Aksine, onun iddiası,

“kendi başlarına ele alındığında” doğal eğilimlerimizin aslında “iyi” olduğu, kınanacak, suçlanacak bir yanlarının bulunmadığı yönündedir (A.g.y., s. 51). Ayrıca Kant, şunu da der:

(...) iyi bir insanla kötü bir insan arasındaki ayırım, onların kendi ilkelerine uyarladığı dürtüler arasındaki farkta (ilkenin içeriğinde) yatıyor olamaz, bunun yerine *itaate* (ilkenin biçimine), *yani iki dürtüden hangisini diğerinin koşulu kıldığına* bağlı olmalıdır. Bu nedenle insan (en iyisi bile), sadece dürtüleri ilkesine uyarlarken onların ahlaki sırasını tersine çevirmesi bakımından kötüdür (A.g.y., s. 31).

O halde, bir insanı iyi ya da kötü yapan şey, onun eyleminin ilkesinin ahlak yasasını ya da doğal eğilimleri izleme dürtüsünden hangisini içerdiğine bakılarak söylenemez. Buradaki ayırımda belirleyici olan, onun bu dürtüleri benimsediği ilkede nasıl sıralandığıdır. İnsanın ahlaki değeri, buna bakılarak belirlenebilecektir.

Kant’ın müşterisini aldatmayan sözde dürüst tüccar örneğini hatırlayacak olursak, –tamamen bencilce bir amaçla– daha çok alışveriş yapılmasını sağlamak için dürüst davrandığını, başka bir deyişle çıkarı öyle gerektirdiği için ödevde uygun davrandığını görebiliriz. Tüccarın eylemi, ödevden dolayı değildir. Çünkü eyleminde ahlaken gerekli olanı yapmanın yerini, daha çok alışverişin yapılmasını sağlama amacı almıştır. İlkesindeki sıralamada birincil dürtüsü, daha çok kazanç elde etmektir. Dürüstlüğü ile ödevde uygun davranmış olsa bile eylemi –ödevden dolayı yapılmadığı için– ahlaki bir değere işaret etmez (Kant, 2009, s. 12–13). Burada dürüstlüğü kendi başına kötü olmaması gibi, Augustinus’a⁹ göre de “*bir kötülük ediminde, istenen şey, kendi başına kötü bir şey olmak zorunda değildir; istenen şey,*

⁹ Bu metinde, Arendt ve Bernstein’dan yapılan alıntılarda, “Augustinus” adı “Augustine” olarak kullanılmıştır.

edimdeki kötülük unsurunu tek başına teşkil etmeyebilir. Onu kötü yapan, ne uğruna, ne için istendiğidir” (aktaran Erbağcı, 2007, s. 82).

Kant’ın “onları harekete getiren boş gurur ya da çıkar gibi başka bir neden olmaksızın da çevrelerine sevinç yaymaktan ve kendi eserleri olan başkalarının memnunluğundan zevk alan” duygudaş insanlardan söz ettiği örnek biraz daha karmaşıktır ama yine benzer bir sonuca ulaşabiliriz. Nasıl?

Bu tür bir yapı sergileyen insanların eylemleri ne kadar sevimli görünürse görünsün, ne kadar ödeve uygun olursa olsun, –ödevden dolayı yapılmadığından– ahlaksal içerikten yoksundur. Onların ilkesindeki sıralamada birincil dürtü, ahlaken gerekli olanı yapmak yerine başka insanlara karşı duyulan sempattir, yani doğal bir eğilimdir. Bu ise onları ahlaken iyi yapmaya yetmeyendir (Kant, 2009, s. 13). Kant, şunları söyler:

İstencin (*Willkür*) yasaya uygun davranmasını sağlamak için yasanın kendisi dışındaki dürtüler (hırs, genel olarak öz-sevgi gibi, evet, hatta sempati gibi müşfik bir içgüdü) gerekli olduğunda, bu nedenlerin yasa ile çakışması sadece rastlantısaldır, çünkü bunlar aynı şekilde yasanın ihlalini de teşvik edebilir. Öyleyse, iyiliği bireyin tüm ahlaki değerine bakılarak takdir edilmesi gereken ilke böylelikle yasaya ters düşer, insan da tüm iyi edimlerine rağmen, yine de kötüdür (Kant, 2008, s. 26).

Buna göre, eyleminin ilkesinde birincil sırayı duygudaşlığa veren kişi kötüdür. Benimsediği ilke de kötüdür. Kant, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*’de, analizini şöyle derinleştirir:

(...) bir tür olarak insan ne iyidir ne de kötüdür, ya da her olayda bir diğeri kadardır, kısmen iyi kısmen kötü. Bununla birlikte, bir insanı kötü olarak adlandırabiliriz, kötü (yasaya aykırı)

olan eylemler gerçekleştirdiği için değil ama bu eylemlerin doğası, bizim onlara bakarak o kişide kötü ilkelerin varlığını gösterebileceğimiz türden olduğu için (Kant, 2008, s. 16).

Kant, “*insan doğası itibariyle iyidir ya da insan doğası itibariyle kötüdür*” der (Kant, 2008, s. 17). Fakat son tahlilde, iyilik ve kötülüğü deneyimle açıklamak mümkün olmadığı için, sadece *bu* anlamda doğuştan varolan olarak adlandırdığını özellikle belirtir (A.g.y., s. 17).

Öte yandan, Kant, oldukça katı bir “ya/ya da”nın içine çeker bizi. Bir insanın ahlaki anlamda bazı yönlerden iyi, bazı yönlerden kötü olamayacağını söylerken (Kant, 2008, s. 20), ya biridir ya da diğeri noktasında durur. Eylemlerinin ilkesini ahlak yasasına göre belirleyen, tüm yapıp etmelerinde diğer dürtüleri ahlak yasasını izleme dürtüsüne tabi kılan bir kişi, ahlaki anlamda iyidir. Ne kadar iyi niyetli görünürse görünsün, sempati de dahil olmak üzere, diğer dürtülere öncelik veren bir kişi ise ahlaki anlamda kötüdür.

Bütün kaçış yollarını kapayan Kant’ın düşünce koridorlarında ilerlediğimiz sürece, çıkarı için müşterilerine dürüst davranan tüccarın, ahlak yasası yerine doğal bir eğilime öncelik veren duygudaş kişinin, eylemlerinin ilkesini ahlak yasası ile kesinlikle bağdaştıramayacağımız Eichmann’ın ve ölüm mekanizmasını yöneten Hitler’in –eylemleri arasındaki tüm farklılıklara rağmen– ahlaken kötü olduğu sonucuna varmamız kaçınılmazdır. Onlar, ellerindeki “pusulayı” (Kant, 2009, s. 19) kaybettikleri için, yani “yasayı” davranışlarında kullanmayı bıraktıkları için ahlaken kötüdürler.

Kant’ın kötülük anlayışı ile ilgili bu önemli belirlemelerden sonra, nihayet yanıtlarını aramak üzere temel sorularımızı yöneltebiliriz. Kant’ın kötülük olgusu bağlamında daha önce söyledikleri ile felsefi arayışının son dönemlerinde türettiği

radikal kötülük kavramı arasında nasıl bir ilişki vardır? Bunları birbirinin devamı, tamamlayıcısı gibi düşünebilir miyiz yoksa bunları çok ayrı şeyler olarak mı değerlendirmeliyiz? Kant, ortaya attığı radikal kötülük kavramı ile ne kastetmektedir? Arendt'in ileri sürdüğü gibi, "idrak edemeyeceğimiz" türde özel bir kötülüğün varlığından kuşkulandığı ve onu rasyonelleştirmeye çalıştığı (Arendt, 1973, s. 459) doğru mudur? O da Arendt gibi, radikal kötülüğün "bildiğimiz tüm standartları çökerten ve yıkıcı gerçekliği ile bizi karşı karşıya bırakan bir olgu" (Arendt, 1973, s. 459) olduğunu mu düşünmektedir? İnsanları insanlar olarak gereksiz kılan bir sistemle ilişkilendirerek kavramı açmaya çalışan Arendt'e, en azından belirli noktalarda katılması mümkün müdür? Nedir radikal kötülük¹⁰, ne anlaşılmalıdır Kant söz konusu olduğunda? Bu soruları yanıtlayabilmek için Kant'ın çizdiği kavramsal çerçeveden hareketle soruşturmamızı genişletmekte fayda görmekteyiz.

Kant, "Ayrıca 'Doğası itibariyle iyi ya da kötüdür' dediğimiz insan, tekil bir birey olarak değil (çünkü o zaman bir insan doğası itibariyle iyi, bir diğeri ise kötü olarak düşünülebilir), bütün ırk olarak anlaşılmalıdır" der (Kant, 2008, s. 21). Burada atıfta bulunduğu, bir türün tamamıdır, yani tüm insanlardır. Diğer bir deyişle, Kant'ın öznesi, birey olarak insan değil, bir ırk, bir tür olarak insandır.

Ancak daha önce de insanların asli öneğilimlerinin iyi olduğunu, ama sadece kendi özgür seçimleri (*Willkür*) ile kendilerini ahlaken iyi ya da kötüye, oldukları ya

¹⁰ Şunu açıkça belirtmek gerekir ki, Kant'ın radikal kötülük gibi çarpıcı bir kavramı ortaya atması ve felsefi literatüre kazandırması, yaşadığı dönemde de geniş yankı uyandırmıştır. Hatta bazı çağdaşları tarafından çok ağır bir biçimde eleştirilmiştir. Schiller, Kant'ın radikal kötülükle ilgili denemesi için tek kelime ile "skandal" değerlendirmesini yapmış, Goethe ise şöyle yazmıştır: "Kant'ın kirli ve önyargılı felsefi pelerinini temizlemesi için bir ömür gerekirdi. Şimdi ise eteğini öpmek Hıristiyanlara da cazip gelsin diye, ona utanç verici radikal kötülük lekesini bulaştırmış arsızca." Bu gönderme ve eleştirilerle ilgili bir tartışma için bkz. Emile Fackenheim, "Kant and Radical Evil", *University of Toronto Quarterly*, 23 (1954), s. 340. Aktaran: Richard J. Bernstein, *Radikal Kötülük "Bir Felsefi Sorgulama"*, Varlık Yayınları, İstanbul 2010, s. 296, 16. dipnot.

da olacakları Şeye d6n6Őt6rebildiklerini ifade etmiŐtik. Bunun anlamı, ahlaken iyi ya da k6t6 hale gelmeye, kendi 6zg6r seçimi ile insanın kendisinin sebep olduğuydu (Kant, 2008, s. 40).

Yirmiyahu Yovel'in dediği gibi, “*Kant, Din'de ısrarla k6t6l6ę6n de 6zg6rl6kten kaynaklandığını belirtmiştir. Bu prensip, ahlakdışı davranırken nedensel olarak doğal eğilimler tarafından belirlendiğimiz g6r6Ő6n6 dışarıda bırakır ve k6t6l6kten sorumlu olmayı m6mk6n kılar. K6t6l6ę6 doğa 6retemez; sadece 6zg6r insan 6retebilir*” (aktaran Bernstein, 2010, s. 26). İstencimizin (*Willk6r*) 6zg6r seçimleri ahlaki k6t6l6ę6n nedeni olarak g6sterildiğinde, aslında k6t6l6ę6n yeri de istenę olarak belirtilmiŐ olur. Kant'a g6re “*istenęle yapıp eden, kendi kendini belirleyen insanda (akıllı varlıkta) olup bitenler, bir iç ilkeden, bir iç istemeden, Şu ya da bunun için verilen 6zg6r bir karardan olup bitirler. Ancak b6yle olan insan k6t6 eyleminden dolayı suğlanabilir*” (Akarsu, 1999, s. 60).

6yleyse insanın doğası itibariyle iyi ya da k6t6 olduğunu nasıl s6yleyebiliriz? Hiç kuşkusuz, Kant'ın “*hem 6zg6r hem de doğal nedensellikte ŐartlanmıŐ birleşik bir insan fail anlayışı*” (Bernstein, 2010, s. 33) ile karŐılaŐmanın yarattığı bir ŐaŐkınlıktır burada yaşadığımız. İnsanlar, ahlaken iyi olma 6neğilimine doğuştan sahip oldukları halde, doğuştan iyi değildirler. İyi ya da k6t6 olmayı ancak kendileri 6zg6rce seğebilirler. Nasıl? Kendi 6zg6r istenęleri (*Willk6r*) ile ilkelerini ahlak yasasına g6re d6zenleyip, bu Şekilde eylemeyi 6zg6rce seğtiklerinde, –ancak o zaman– iyi olarak adlandırılırlar. Aksi durumda, k6t6d6rlar.

Kant, t6r6n tamamını ilgilendirecek biçimde sunduğu “insan doğası” ile burada tam olarak ne kastetmektedir? Her Şeyden 6nce, bunu anlamalıyız. Onun sıkęa kullandığı tabiat (*Gesinnung*), eğilim (*Hang*) ve 6neğilim kavramlarını ağıklığa

kavuşturmak da yine aynı anlama çabasının gereğidir. İnsan doğasındaki üç iyilik öneğilimi ile ilgili bölümlere ise bizi sorumuzun yanıtına yaklaştıracak adımların ilki niteliğindedir. Kant, “insanın sabit tabiatı ve kaderindeki unsurlar” olarak düşündüğü bu öneğilimleri işlevlerine, görevlerine bakarak birbirinden ayırmaktadır (Kant, 2008, s. 21). Bunlar, “*canlı* bir varlık olarak ele alındığında, insandaki *hayvanlık* öneğilimi”, “canlı ve aynı zamanda *rasyonel* bir varlık olarak ele alındığında, insandaki *insanlık* öneğilimi”, “rasyonel ve aynı zamanda *hesap verebilir (sorumlu)* bir varlık olarak ele alındığında, insandaki *kişilik* öneğilimi”dir (Kant, 2008, s. 21).

Şu sorudan kaçınmak, gerçekten de zordur: Kant’ın insan doğasındaki iyilik öneğilimini ortaya koyarken belirlediği bu üç unsur, ahlaki bakımdan iyi olma öneğilimini hazırlayan koşullar olarak düşünülebilir mi? Özellikle üçüncü unsur, yani Kant’ın “*kendi başına istencin (Willkür) yeterli bir dürtüsü olarak ahlak yasasına saygı kapasitesi*” (Kant, 2008, s. 22–23) olduğunu söylediği kişilik öneğilimi, sorumuzun yanıtını yönlendirecek sağlam bir dayanak gibi görünebilir. Ancak üzerine dikkatlice eğildiğimizde, ahlak yasasına saygı kapasitesi ile bu kapasitenin özgür istencimiz (*Willkür*) tarafından fiilen kullanılmasının iki ayrı şeye işaret ettiğini kavrayabiliriz.

Ayrıca bu bölümlere, hem fenomenal doğamızı hem de numenal benliğimizi kapsayacak niteliktedir. O halde, fenomenal yanımızla birlikte, numenal yanımız –ahlaki varlığımız– da Kant’ın sözünü ettiği insan doğasına içkindir. Kant’ın fenomen ve numen ayırımı, “insan doğası”nın içinde kalmış, deyim yerinde ise silikleşmiştir.

Özetle, insanın doğası itibariyle iyi ya da doğası itibariyle kötü olduğunu söylemek ile insanın doğuştan iyi ya da doğuştan kötü olduğunu söylemek, aynı şey değildir. İnsan doğası, kendi başına ne ahlaken iyi ne de ahlaken kötüdür. Kant'ın bizi taşıdığı sonuç, insanların ancak ahlak yasasını ilkeleriyle bütünleştirecek biçimde eylemeyi özgürce seçmeleri, yani buna kendi özgür istençleri (*Willkür*) ile karar vermeleri halinde ahlaken iyi olabilecekleri, aksi takdirde kötü olarak nitelendirilecekleridir. İyi ya da kötü olmak türün doğasına özgüdür ama böyle bir “olma”yı insan doğası kendi başına gerçekleştiremez. Ahlaki anlamda iyi olma öneğilimine doğuştan sahip olsak bile doğuştan iyi olamayacağımız gibi, doğuştan kötü de olamayız. Sadece özgür istencimizi (*Willkür*) kullanarak iyi ya da kötü ahlaki önelere dönüşebiliriz. Ait olduğumuz türün doğası gereği, türün bir özelliği olarak, iyi ya da kötü –bu ikisinden biri– oluruz.

Kant'ın bize söylemek istediği, iyilik öneğilimine sahip insanın –böyle bir öneğilime rağmen– “doğası itibariyle” iyi ya da kötü olduğudur. Allen W. Wood'un şu sözleri, Kant'ın iddiasını bizim açımızdan biraz daha anlaşılır kılacağı için özellikle önemlidir:

Bu öneğilimlerin hepsi, “insan doğasının olasılığına bağlı olmaları” anlamında, “insan doğası”na aittir. Bunlar, kendi başlarına “kınanacak bir mesele” sayılmamaları ve onlar vasıtasıyla insanın “iyilik için” yaratılmış olması anlamında, *iyiye* olan öneğilimlerdir. (...)

Hiçbir insan bu öneğilimlere sahip olması nedeniyle *fiilen* iyi ya da kötü değildir. Dolayısıyla insanın “doğası itibariyle” iyi ya da kötü olduğu söylenecekse, bu iyilik ya da kötülük insan doğasının olasılığına bağlı öneğilimlere dayalı olamaz. Ahlaken iyi ve kötü kavramının kendisi, daha ziyade insanın kendi kapasitelerini fiilen kullanmasıyla ilgilidir ve bu

kapasiteleri bizatihi ahlaken iyi ya da kötü olarak görmemizi engeller (aktaran Bernstein, 2010, s. 34–35).

Kant'ın radikal kötülük analizine geçmeden önce, –konunun bütün yönleriyle anlaşılabilmesi için– onun öneğilim dediği şey ile tabiat (*Gesinnung*) ve eğilim (*Hang*) olarak adlandırdığı kavramlar arasındaki farkı net bir biçimde ortaya koymak önemlidir. Silber, özellikle tabiat (*Gesinnung*) kavramının açıklığa kavuşturulmasını önemser. Çünkü Kant, “*Willkür*'ün özgür kullanımındaki süreklilik ve sorumluluk ile ikircikli istem olasılığının yanısıra, karmaşık değerlendirmesinin temelini de onun aracılığıyla açıklar” (Silber, 2008, s. cxv). Silber, şunları da söyler:

Bu nedenle tabiat (*Gesinnung*) *Willkür*'ün dayanıklı yönüdür; özgür ifadesinin sürekliliği ve bütünlüğü açısından dikkate alınan *Willkür*'dür. Bu, *Willkür*'ün birçok farklı ediminden çıkarılabilecek niyetin dayanıklı kalıbıdır ve bu edimlerin nihai saikini (güdüsünü) açığa vurur. (...) *Willkür* özgür olduğu için onun (tabiata) yatkınlık yönü, bir andan diğerine değişebilir. Her anda, *Willkür* onun ne olduğu ile önceden belirlenmez. Diğer taraftan, bu nokta sıklıkla gözden kaçırılmaktadır, *Willkür* ne belirsizdir ne de kararsızdır. Özgürlüğün kendisi, kendi yasası ile bir nedensellik modelidir. (...) Ama Kant, bir kimsenin ne olduğunun (ve dolayısıyla yeteneğinin içinde ne olduğunu ve neden sorumlu olduğunu) her bir ayrı istem ediminde etraflıca ifade edildiğini düşünmememiz konusunda ısrar etmektedir. Kant, sadece birçok farklı edimimizi gözlemleyerek ama bunlardan tabiatımızın ya da ahlaki kişiliğimizin niteliğini çıkararak, ne olmadığımızı keşfettiğimizi biliyordu. (...) Tabiat (*Gesinnung*), geçmiş doğamızın şimdiki doğamıza zorlayıcı nakli değildir ama her mevcut anda özgür irade ile istenen gerçek ve öz doğamızın göstergesidir. Bu, kasıtlı, istemsel taahhüdümüzün dayanıklılığı ve ısrarıdır. (...) Tabiatın (*Gesinnung*) sürekliliği, ahlaki öz–kimlik için esastır (Silber, 2008, s. cxvii).

O halde, bireyin farklı ilke ve seçimlerinin toplamından ibaret olduğunu söyleyemeyiz. Ancak bunlara bakarak onun tabiatının niteliği hakkında bir çıkarımda

bulunabilir, dolayısıyla ne olmadığını keşfedebiliriz. Bu anlamda, Kant'ın ahlaki özne analizi ile ilgili bir değerlendirmede, tabiat (*Gesinnung*) kavramına başvurmamız gerektiği açıktır. Fakat böyle bir başvuru, kavramın kendisinden kaynaklanan bazı güçlükleri de beraberinde getirir. Çünkü Kant, bu tabiatın (*Gesinnung*) hem özgür seçimle (*Willkür*) benimsenmesi gerektiğini hem de –edinilmiş olduğu halde– zaman içinde edinilmediğini söyleyecek, kavramla ilgili çözülmesi güç bir düğüm bırakacaktır bize:

Doğuştan gelen doğal bir yapı olarak iyi veya kötü bir tabiata (*Gesinnung*) sahip olmak, burada onu içinde barındıran insan tarafından edinilmediği, bu kişinin onun yazarı (yaratıcısı) olmadığı anlamına değil, daha ziyade o tabiatın zaman içinde edinilmediği (insanın *gençliğinden itibaren, her zaman iyi veya kötü olduğu*) anlamına gelir. Tabiat, yani ilkelerin benimsenmesinin nihai öznel zemini, sadece tek olabilir ve özgürlüğün evrensel olarak her türlü kullanımı için geçerlidir. Ancak bu tabiatın kendisi özgür seçimle (*Willkür*) benimsenmiş olmalıdır, çünkü aksi takdirde itham edilemez. Ama bu benimsemenin öznel zemini veya nedeni daha ayrıntılı bilinemeyebilir (bunu araştırmamız gereği kaçınılmaz olmasına rağmen), çünkü aksi takdirde bu tabiatın dahil edilmiş olması gereken bir başka ilkenin, dolayısıyla kendi gerekçesi olması gereken bir ilke, gösterilmesi gerekecektir (Kant, 2008, s. 20–21).

Kant, giderek çetrefilleşen tabiat (*Gesinnung*) kavramını “ilkeleri benimsemenin nihai öznel zemini” olarak tanımlasa da bir noktadan sonra bizim için anlaşılmasız olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Yukarıda söylediklerini tersten okursak, bu benimsemenin öznel zeminini ya da nedenini araştırmanın kaçınılmaz bir gereklilik oluşu, hakkında daha fazlasını bilemeyeceğimiz gerçeğini değiştirmez. Fakat daha da önemlisi, iyi veya kötü tabiatın (*Gesinnung*) özgür seçimle (*Willkür*) belirlendiği yargısıdır. Kant'ın öneğilim dediği şey ile tabiat (*Gesinnung*) kavramı

arasındaki farkı da buradan çıkarabiliriz. İyi ya da kötü tabiat (*Gesinnung*) özgür seçim yoluyla benimsenirken –ki bunun anlamı, her bireyin kendi iyi ya da kötü tabiatından (*Gesinnung*) sorumlu olduğudur–, öneğilimler zaten insan doğasında vardır, insan doğasının olasılığına bağlı unsurlar olmaları anlamında onların seçilmesi söz konusu değildir. O halde, iyi ya da kötü ilkeleri benimsemekteki özgür seçimlerimizle belirlenen –bir bakıma şekillenen– tabiatımıza bağlı olarak iyi ya da kötü olduğumuzu söyleyebiliriz. Kendi başına tabiatı (*Gesinnung*), iyi ya da kötü olmamızdan sorumlu tutamayacağımız ortadadır. Çünkü ilkeleri benimsemenin nihai öznel zemini olan tabiatımızı (*Gesinnung*) kendimiz yaratır, bir biçimde onu ediniriz. Bu nedenle –ahlaki anlamda– doğuştan iyi ya da kötü olduğumuzu iddia edemeyiz. Ahlaken iyi veya kötü olmamız, yaptığımız seçimlere bağlıdır, aslında o seçimlerin sonucudur. Benimsenen ilkeler ve yapılan seçimler sayesinde iyi veya kötü olmanın sorumluluğu, sadece bireyin kendisine aittir.

Tabiatın (*Gesinnung*) doğuştan geldiğini söylemek ise Kant’a göre onun zaman içinde edinilmediğini söylemekle aynı şeydir. Tabiatı, yani ilkeleri benimsemenin öznel zeminini zaman içinde edinmememiz, onun zaman içinde belli bir anda bizim tarafımızdan seçilmediği anlamına mı gelir? Kant, sorumlu olmakla birlikte, zaman içinde belli bir anda seçemediğimiz bir tabiattan mı söz etmektedir? Bu ne demektir?

Öte yandan bilinmelidir ki Kant, iyi ya da kötü olmayı değiştirilemeyecek, dönüştürülemeyecek bir şey olarak görmez. “*Willkür’ün birçok farklı ediminden çıkarılabilecek niyetin dayanıklı kalıbı*” (Silber, 2008, s. cxvii) olan tabiat (*Gesinnung*), –Silber’in kullanmakta sakınca görmediği bu “kalıp” ifadesinin yanıltıcı çağrışımları bir yana bırakılırsa– donmuş, aynı noktada sabitlenmiş, asla

değiştirilemeyecek ve geliştirilemeyecek olan bir şey değildir. Kant'ın deyişiyle, “*Bundan dolayı, yozlaşmış bir kalbe rağmen iyi bir istence (Wille) sahip olan insan için uzaklaştığı iyiye geri dönme umudu hâlâ vardır*” (Kant, 2008, s. 39). Kötü bir insan, kalbi ne kadar yozlaşırsa yozlaşsın, saptığı yoldan ayrılıp iyi olmayı seçebilir. Demek ki burada anlamamız gereken tabiat (*Gesinnung*), Kant'ın daha önce öneğilimleri açıklarken sözünü ettiği “sabit tabiat” (Kant, 2008, s. 21) ile aynı şey değildir. Tabiatın (*Gesinnung*) değişebiliyor olmasını, Kant'ın “zaman içinde edinilmemiştir” yargısı ile örtüştürmek, gerçekten de zordur. Kant, burada kendi kendisiyle mi çelişmektedir?

Bernstein'a göre “zaman içinde edinilmenin” iki farklı anlama gelebileceğini kavradığımızda, burada bir çelişki olduğu düşüncesinden de uzaklaşırız. Ahlaki bir kararın verildiği zamanı, genellikle kendimiz de biliriz. Belirli zamanlarda, belirli durumlarda, ahlak yasasına uymak ya da uymamak yönünde karar veririz. Bu, bir şeyi zaman içinde edinmenin sadece bir anlamıdır. Diğer yandan, bir şeyin zaman içinde edinildiğini söylemenin daha “teknik” bir anlamı da olabilir: “*Bu anlamda, bir şeyin zaman içinde meydana geldiğini söylemek, onun nedensel olarak belirlendiğini, dolayısıyla özgür olmadığını söylemektir. Kant bir Gesinnung'un zaman içinde edinilmediğini belirtirken, bize onun (doğal bir biçimde) nedensel olarak belirlenmediğini, daha ziyade özgürlüğümüzden kaynaklandığını söylemektedir*” (Bernstein, 2010, s. 38–39).

Kant, “*insanı diğer olası rasyonel varlıklardan ayıran (iyi ya da kötü) karakterle/tabiatla ilgili olarak, bunun onda doğuştan varolduğunu söyleyebiliriz*” de der ama hemen ardından iyi veya kötü bir tabiatın ötürü doğanın övülemeyeceğine veya suçlanamayacağına işaret ederek, “*insanın kendisi onun*

yazarıdır” cümlesini ekler (Kant, 2008, s. 17). Tabiat için “doğuştan” ifadesinin kullanılması, öznenin bizzat insanın kendisi olmasını engellemez. Kant’ın kastettiği biçimiyle ahlaki tabiatın yazarı, yaratıcısı, yine insanın kendisidir. Kant, bu konudaki ısrarından hiç vazgeçmez, hep bu vurguya döner. Özellikle kullanmayı tercih ettiği “doğuştan” ifadesi ise tabiatın zaman içinde edinilmediği, insanın gençliğinden itibaren her zaman iyi ya da kötü olduğu yargısını destekleyen bir çeşit dayanak olarak anlaşılmalıdır.

Özgür ahlaki failer olarak kendi tabiatımızı bir biçimde ediniyor, hatta yaratıyor ama belli bir anda seçemiyorsak, bazılarımız iyi ilkeleri benimserken, bazılarımızın kötü ilkelere yönelmesini nasıl açıklayacağız? Birimiz iyi olurken, diğeri neden kötü olur? Birimiz ahlak kurallarını seçmeye daha yatkınken, diğeri neden değildir? Bunun yanıtını, hiçbir zaman bilemeyiz. İyi veya kötü bir tabiat (*Gesinnung*) geliştirmenin nedenlerine ilişkin genel geçer yanıtlara ulaşmak, nihai öznel zemin hakkında daha fazlasını bilemeyeceğimiz için imkânsızdır.

Buraya kadar yürüttüğümüz kavramsal hazırlık, Kant’ın radikal kötülük analizi için bize gereken zemini sağlayacak yeterliliktedir. Kant’ın “insan doğasına işlenmiş” evrensel bir eğilim olarak betimlediği (Kant, 2008, s. 25) radikal kötülük kavramının kendisine yönelebiliriz artık.

1.4. Kant ve Radikal Kötülük Kavramı

İnsan doğasındaki asli iyilik öneğilimi hakkında daha önce öğrendiklerimize bakarak radikal kötülüğün ne olmadığına ilişkin belirlemelerini art arda sıralayan Bernstein, bütünü değerlendirmede bize yardımcı olabilecek başlıca tutamak noktalarını bulmuş gibidir:

Radikal kötülük hiçbir şekilde doğal eğilimlerle özdeşleştirilemez. Radikal kötülük olağandışı duyusal doğamızla özdeşleştirilemez. Beden, ihtiyaçları ve arzularıyla kötülüğün kaynağı değildir. Radikal kötülük insan aklının herhangi bir içsel kusuru ya da bozukluğuyla da özdeşleştirilemez. O sadece istenç bozukluğuyla ilgilidir (Bernstein, 2010, s. 40).

Bernstein'ın, dolayısıyla Kant'ın, kötülüğü bedensel ihtiyaç ve arzuların dışında tutması, aslında yeni bir şey değildir. Bu, bizi Augustinus'a kadar götürür. Çünkü Augustinus'a göre, *“insanda görülen ahlak bozukluklarının ve kötü alışkanlıkların sebebinin beden olduğunu veya bedenden kaynaklandığını söyleyen bir kişi, insan doğasının tümü üzerinde yeterince düşünmemiştir”* (aktaran Erbağcı, 2007, s. 78). Bir adım daha ileriye gidersek, *“Ruhun tüm kötülüklerinin bedenden kaynaklandığını ileri sürmek, bir hatadır”* (aktaran Erbağcı, 2007, s. 78).

Fakat bir şeyin ne olmadığını bilmek, ne olduğunu bilmek değildir. Kant için radikal kötülük ne ifade etmektedir? Şimdi, soruşturmamızın merkezindeki soru bu olmalıdır. İnsan doğasında bulunan asli iyilik öneğilimleri ile ilgili bölümlenmeye, burada bir kez daha başvurabiliriz. Kant'ın üçüncü bir unsur olarak ele aldığı *“kişilik öneğilimi”*nden yola çıkarak, bazı ipuçlarına ulaşabiliriz:

Kişilik öneğilimi, istencin (Willkür) kendi içinde yeterli bir dürtüsü olarak ahlak yasasına saygı kapasitesidir. İçimizdeki ahlak yasasına temel oluşturan bu saygı kapasitesi böylece ahlaki his olur ve istencin (*Willkür*) motive edici gücü olduğu sürece, kendi içinde ve kendi vasıtasıyla doğal öneğilimin bir ereğini oluşturmaz. Bu sadece özgür istenç (*Willkür*) bu tür ahlaki hissi kendi ilkesine dahil ettiği zaman mümkün olduğundan, böyle bir istencin (*Willkür*) ayırıcı özelliği iyi karakterdir. Bu sonucusu, özgür istencin (*Willkür*) her karakteri gibi, sadece edinilebilecek bir şeydir; ancak onun olasılığı, doğamızda üzerine herhangi kötü bir şey aşılamanın mutlak surette imkânsız olduğu bir öneğilimin varlığını gerektirir. Ahlak yasası fikrini, ondan ayıramaz olan saygıyla beraber, *bir kişilik öneğilimi* diye adlandırmamız doğru olmaz; kişiliğin ta kendisidir o (oldukça entelektüel olarak düşünülen

insanlık fikri). Fakat motive edici bir güç olarak bu saygının ilkelerimize uyarlanmasının öznel zemini kişiliğimizin bir tamamlayıcısı gibidir ve dolayısıyla yardımcı bir öneğilim diye adlandırılmayı hak ediyormuş gibi görünür (Kant, 2008, s. 22–23).

Ancak ahlak yasasına saygı kapasitesinin doğamızı oluşturduğu doğru ise her zaman bu kapasiteden yararlanmayışımızı nasıl izah edeceğiz? Kimi zaman içimizdeki saygı kapasitesinden yararlanıp ahlak yasası fikrine uygun davranırken, kimi zaman o kapasiteyi hiçe sayıp ahlak yasasını çiğneyebiliriz. Yani kimi zaman ahlak yasasına uygun iyi ilkeleri benimsediğimiz halde, kimi zaman ahlak yasasından sapıp kötü ilkeleri benimseyebiliriz. Ahlak yasası fikri ve bu fikre saygı “kişiliğin ta kendisi” ise ahlak yasasından sapmaya yatkın oluşumuz nasıl açıklanabilir? Doğasını oluşturan iyilik öneğilimlerine rağmen insanın nasıl olup da ahlak yasasına aykırı davranabildiği sorusu, bizi burada içinden çıkılması güç bir problemle karşı karşıya getirir. İşte o noktada, Kant’ın radikal kötülük değerlendirmesinde öne çıkan eğilim (*Hang*) kavramı önem kazanır. Çünkü Kant, ahlak yasasından sapmaya ve kötü ilkeleri benimsemeye olan yatkınlığımızı, radikal kötülük analizi ve bu analizde geçen eğilim (*Hang*) kavramı ile açıklamaya çalışır. Ahlak yasasından sapmaya olan eğilimimiz ya da yatkınlığımız, Kant’a göre radikal kötülükten başka bir şey değildir. Nasıl?

Kant, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*’de, evrensel nitelikte ve “*âdeta insanlığın kendisine kök salmış*”, insanlığın içinde köklenecek kadar yer etmiş doğal bir ahlaki kötülük eğiliminin varlığından söz ederken, “*her şeye rağmen, ondan daima insanın kendisini sorumlu tutmamız gerekir*” der (Kant, 2008, s. 28). Kant’a göre “*insanın doğasında bulunan (ama bizzat bizim sebep olduğumuz) doğuştan gelen radikal kötülük*”, tam da budur (A.g.y., s. 28).

Bernstein, Kant'ın radikal kötülük kavramını, insanların kötü ilkeleri benimsemeye olan yatkınlığını ya da eğilimini (*Hang*) izole etmek için ortaya attığını savunur (Bernstein, 2010, s. 41). Öyleyse, Kant'ın eğilim (*Hang*) kavramı ile neye gönderme yaptığını öğrenmek, soruşturmamız açısından gereklidir.

Kant, eğilim (*Hang*) ile kastettiği şeyin ne olduğunu bizzat açıklar: “*Eğilimden (propensio), insan soyu genelde ona eğilimli olduğu sürece, bir yatkınlık (alışlagelmiş şiddetli arzu, concupiscentia) olasılığının öznel zeminini anlamaktayım*” (Kant, 2008, s. 23–24). Kant'ın bu tanımlamada yöneldiği özne, yine tek tek bireyler değildir. “Bir yatkınlık olasılığının öznel zemini” olarak betimlediği eğilim (*Hang*), tanımı gereği genel olarak insanları, insan soyunun tamamını ilgilendirir. Aynı açıklamanın devamında Kant bir adım daha atar ve kavramını iyice netleştirmek için öneğilimle arasındaki farkın altını çizer: “*Bir eğilim, aslında doğuştan gelebildiği halde, sadece böyle temsil edilmemesinin gerekli olmasıyla bir öneğilimden ayrılır; çünkü (eğer iyiyse) edinilmiş olarak ya da (eğer kötüyse) insanın kendisi tarafından yol açılmış olarak görülebilir*” (Kant, 2008, s. 24). Eğilim (*Hang*) ile öneğilim arasındaki çarpıcı ilişki, Kant'ın dipnotunda daha da belirginleşir:

Bir *eğilim (Hang)* gerçekte sadece bir kez deneyimlendiğinde, öznedeki ona *yatkınlık* yaratan bir hazzı şiddetle arzulamaya yönelik *öneğilimdir*. Bu yüzden tüm yabancı insanlar sarhoş edici maddelere yönelik bir eğilime sahiptir; çünkü bunların birçoğu sarhoş edici maddelerden bütünüyle bihaber olsa da, dolayısıyla sarhoş edici bir madde için kesinlikle arzu duymasa da, sadece bir kez bunu denemelerine izin verdiğinizde, içlerinde onun için neredeyse söndürülemez bir arzu uyanır (Kant, 2008, s. 24).

Bütün bunlar ne anlama gelir? Her şeyden önce, Kant radikal kötülük kavramını ileri sürerken, Arendt'in iddia ettiği gibi, "idrak edemeyeceğimiz" (Arendt, 1973, s. 459) türde özel bir kötülüğün varlığından kuşkulanmış görünmemektedir. Radikal kötülüğü rasyonelleştirmeye çalıştığı doğrudur, ama bununla kastettiği idrak edemeyeceğimiz bir şey değildir. Rasyonelleştirmeye çalıştığı, kesinlikle Arendt'in işaret ettiği şey değildir. Arendt'in "bildiğimiz tüm standartları çökerten ve yıkıcı gerçekliği ile bizi karşı karşıya bırakan bir olgu" olarak betimlediği radikal kötülük (Arendt, 1973, s. 459), Kant'ta kötü ilkeleri benimseme eğilimi, yani ahlak yasasını hiçe sayma eğilimidir (*Hang*). Biz, bu eğilimi idrak edebiliriz. "Böyle bir eğilimin kaynağı nedir?" sorusuna geldiğimizde ise Kant, aradığı yanıtı insanın doğasında, yani istencin (*Willkür*) yozlaşmasında bulur.

Kant, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'de, insan doğasındaki radikal kötülüğü sorguladığı "İyi ile Kötü İlkesinin Kalıcılığı Üzerine ya da İnsan Doğasındaki Radikal Kötülük Üzerine" (Kant, 2008, s. 15) başlıklı bölümde, "kötülük kapasitesi"nin üç ayrı derecesi üzerinde durur. Aslına bakılacak olursa, öne sürdüğü ve birbirinden ayrı tuttuğu derecelerin üçü de iyi ilkeleri benimseyememekten kaynaklanır:

Birincisi, benimsenen ilkelere genel riayetinde insan kalbinin zayıflığı vardır ya da bir başka deyişle insan doğasının *zaafı*; ikincisi, ahlaki motive edici nedenleri ahlaki olmayanlarla karıştırma eğilimi (iyi niyetle ve iyi ilkeler dahilinde yapılsa bile), yani *katışıklık*; üçüncüsü, kötü ilkeleri benimseme eğilimi, yani insan doğasının ya da insan kalbinin *şerridir* (*kötücüllüğüdür*) (Kant, 2008, s. 24).

Bunlardan üçüncüsü, denilebilir ki en aşırı olanı, “kökünden yozlaşmış (bozulmuş) bir düşünce tarzı” ile ilişkilidir ve “insan kalbinin sapkınlığı”ndan başka bir şey değildir:

Üçüncüsü: İnsan kalbinin şerri (*vitiositas, pravitas*) ya da isterseniz, *yozaşmışlığı* (*corruptio*), istencin (*Willkür*) ahlaki olmayan dürtülerin lehine ahlak yasasından kaynaklananları yok sayan ilkelere eğilimidir.

Bu, insan kalbinin *sapkınlığı* (*perversitas*) olarak da adlandırılabilir, çünkü *özgür* bir istencin (*Willkür*) dürtüleri arasındaki etik sıralamasını (önceliğe göre) tersine çevirir ve onunla hukuken iyi (yani yasal) olan davranış bulunabilse de düşünce tarzı böylelikle (ahlaki karakter söz konusu olduğu sürece) kökünden bozulur ve bundan dolayı insan kötü diye adlandırılır.

Bu kötülük eğiliminin burada (davranış açısından) genel olarak insanlara, hatta en iyi olanlarına bile atfedildiği fark edilecektir; insan soyundaki kötülük eğiliminin evrensel olduğu ya da insan doğasına işlenmiş (dokunmuş) olduğu, ki burada aynı anlama gelir, ispatlanacaksa, durum bu olmalıdır (Kant, 2008, s. 25).

Kant’ın yukarıdaki sözleri, kötülüğün ne olduğunu arayan ve sonunda “*kötülük (...) daha aşağı seviyedeki şeylere dönerek dışarıda gururla şişinen bir iradenin ahlak bozukluğudur*” diyen (Augustinus, 2007. s. 156) Augustinus’un düşüncesine yakınlığıyla dikkati çeker.

Öte yandan, Kant’ın ahlak yasasından kaynaklanan dürtüleri ilkeleri için birincil dürtü olarak benimsemeyen duygudaş kişisi, rastlantısal olarak ahlak yasasına uygun davranırsa bile kökünden bozulmuş bir düşünce tarzına sahip görünür. Etik öncelik sıralamasını tersine çevirdiği için, yani ahlaki ilkenin yerine Kant’ın ahlakdışı ilan ettiği bir ilkeyi koyduğu için onu kötü diye adlandırabiliriz. Fakat

böyle bir kişinin kötülüğü ile milyonlarca insanı yok etmek üzere korkunç ve sistemli bir ölüm mekanizmasını harekete geçirenlerin kötülüğünü aynı çerçevede değerlendiremeyiz. Burada, yeni bir paradigmanın gerekliliği hissedilmektedir.

Kant'ın –ne kadar öngörülü bir filozof olursa olsun– radikal kötülüğü 20. yüzyıla ait bir fenomenle, “insanları insanlar olarak gereksiz kılan” bir sistemle (totalitarizmle) ilişkilendirmesi, en başta zamansal anlamda mümkün değildir. Bu noktada, Arendt'ten kesinlikle ayrılmaktadır. Kant'ın kötülük anlayışı, Auschwitz'in gerçekliğine tanıklık etme deneyiminden elbette yoksundur. Böyle bir fenomeni ahlak teorisinde ve radikal kötülük analizinde nasıl konumlandırır, bunu hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceğiz. Yine de “*ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun*” (Kant, 2009, s. 38) diyerek kategorik buyruğunu açıklayan bir filozofun, 20. yüzyıla ait kötülükler karşısında kayıtsız kalmayacağını ve Nazileri kötülükle yargılamada bir an bile tereddüt etmeyeceğini kestirmek güç değildir.

Ancak asıl sıkıntı, Kant'ın radikal kötülük analizi ile sarhoş edici maddelere karşı şiddetli bir arzu duyan yabani insanlar örneğini örtüştürmekte yaşanır. Çünkü kendi başına ele alındığında, “insan doğasına işlenmiş” bu kötülük eğilimi bizi ahlaken kötü olmaya sürükleyen neden değildir. Kant'a göre “İçimdeki eğilimden dolayı kötülük yaptım, beni ayartan odur” gibi bir cümlenin kabul edilir tarafı yoktur. İnsanın kendisi, bir ahlaki özne olarak, radikal kötülük eğiliminden ve yaptığı tüm kötülüklerden sorumludur. Kötü ilkeleri benimsemeyi özgürce seçeriz. Ahlaki anlamda kötü addedilmemiz için *Willkür*'ümüzün kötü ilkeleri özgürce benimsemesi gerekir. *Willkür*'ün kötü ilkeleri seçip benimsemesinin nedeni ise bizzat kendisidir. Kendi özgür seçimlerimiz, kendi özgür edimlerimiz dışındaki şeyler, ne ahlaken

kötüdür ne de bu yönden itham edilebilirdir. Oysa bu örnekte kötülük eğilimi, insanı baştan çıkararak ve kötüye meyletmesini sağlayan güçlü bir ayartıcı gibi anlaşılmaktadır. Kant'ın fiziksel ve ahlaki eğilim ayırımına yapılacak bir başvuru, sarhoş edici maddelere karşı şiddetli arzu duyan yabancı insanlarda fiziksel bir eğilim olduğunu söylememizi olanaklı hale getirirken, buradaki yanlış anlamının önüne geçmemizi de kolaylaştırabilir:

Her eğilim ya fizikseldir, yani doğal bir varlık olarak insanın istenci (*Willkür*) ile ilgilidir ya da ahlakidir, yani ahlaki bir varlık olarak istenci (*Willkür*) ile ilgilidir. Birinci anlamda, ahlaki bir kötülük eğilimi yoktur, çünkü böyle bir eğilimin özgürlükten kaynaklanması gerekir; özgürlüğün herhangi bir –iyi ya da kötü yönde– kullanımına yönelik fiziksel (duyusal dürtülere dayanan) bir eğilim ise çelişkilidir. Bundan dolayı bir kötülük eğilimi sadece istencin (*Willkür*) ahlaki kapasitesine içkin olabilir. Ama bizim kendi *edimimiz* dışında hiçbir şey ahlaki olarak kötü (yani itham edilebilir nitelikte) değildir (Kant, 2008, s. 26).

Diğer taraftan, “*tüm edimlerden önce gelen ve bu yüzden kendisi de bir edim olmayan istencin (Willkür) bir öznel belirleyici zemini*” (Kant, 2008, s. 26) olarak eğilim kavramı, aslında kendi içinde sorunludur. Ahlaki kötülük eğilimi –Kant'ın ifade ettiği gibi– özgürlükten kaynaklanıyorsa, bu eğilimin kendisinin de özgür istencin (*Willkür*) bir seçiminden, bir ediminden kaynaklanması gerekmez mi? Ahlaki eğilim özgürlükten kaynaklanıyorsa, bu eğilimin varlığı da “edim” kavramının ifade ettiği anlama bağlı olarak, “*en yüksek ilkenin istenç (Willkür) tarafından (yasa ile uyum içinde ya da buna karşı) benimsenmesine aracı olan özgürlüğün kullanılmasını*” gerektirir (Kant, 2008, s. 26). En yüksek ilkeyi, öznel belirleyici zemini seçmek, ilkeleri özgürce seçme kapasitesine sahip *Willkür*'ün bir

edimi olmalıdır. Sonuçta, hiçbir fiziksel ya da ahlaki eğilim, *Willkür* onu öyle yapmayı seçene kadar, *Willkür*'ü etkileyemez, teşvik edemez.

Kant'ın kötülük kapasitesiyle ilgili bölümlerini yeniden dikkatlice düşündüğümüzde, sarhoş edici maddelere yönelik fiziksel bir eğilimi, “*kötü ilkeleri benimseme eğilimi, yani insan doğasının ya da insan kalbinin şerri*” (A.g.y., s. 24) olarak açıklanan üçüncü derecedeki kötülükle ilişkilendirmek de oldukça zordur. Çünkü sarhoş edici maddelere duyulan fiziksel eğilim, insan ırkının tamamını kapsayacak kadar evrensel olmadığı gibi, “insanın doğasına işlenmiş” (A.g.y., s. 25) olduğunu iddia edebileceğimiz kadar zorunlu da değildir. Bu eğilim, genel olarak insanlara, yani insan soyunun tamamına atfedilemez. Kişi, hatta ilkelerinde ahlak yasasını hiçe sayan dürtülere öncelik veren ahlaken kötü bir kişi bile, özgür istenci (*Willkür*) ile böyle bir eğilime karşı koyabilir. Ancak ahlaki kötülük eğilimi özgür istencin (*Willkür*) bir ediminden, dolayısıyla özgürlüğün kullanılmasından kaynaklanıyorsa, özgürce benimsediğimiz bu eğilime aynı zamanda karşı koyabilecek durumda olmamızı izah etmekte güçlük çekeriz.

Kant'ın, eğilim (*propensio*) ile “bir yatkınlık olasılığının öznel zeminini” işaret ettiğini unutmayalım (Kant, 2008, s. 23). Eğilim (*Hang*), bu yönüyle bir olasılıktır. Ahlaki kötülük eğiliminin bir olasılık halinde insan doğasında bulunduğunu söylemek ile insanın iyi veya kötü ilkeleri özgürce seçme kapasitesine (*Willkür*) sahip olduğunu düşünmek de birbiriyle çelişen şeyler değildir aslında. Bu ikisi, ayrı ayrı şeylerdir.

Ancak Kant, iyiye yönelik öneğilimlerin “esas” olduğunu da söyler, “*Bunlar esastır, çünkü insan doğasının olasılığı ile bağlantılıdır*” der (Kant, 2008, s. 23). Dolayısıyla eğilim ile öneğilim arasındaki farkı kavramamız, giderek zorlaşır.

Fakat burada asıl vurgulanması gereken, bu kötülük eğiliminin kaynağıdır. Kant, kötülük eğiliminin yazarının (yaratıcısının) bizzat insanın kendisi olduğu, “insanın kendisinin ona yol açtığı” (A.g.y., s. 24) yönündeki düşüncesini hiçbir zaman terk etmez. İnsanın özgürlüğünü kullanmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan kötüye eğilim, “*ilkelerin ahlak yerasından sapma olasılığının öznel zeminine dayanır*” (A.g.y., s. 24). Öte yandan, kötülük eğiliminin kökleri, insanın doğasına uzanır, bu doğanın en derinlerine. Kötülük eğilimi, her birimizde, insan doğasına içkin olarak vardır. Burada aşmaya çalıştığımız sorun ise insan doğasına içkin olan ama yine de bizzat insanın kendisinin sorumlu tutulduğu bir eğilimle yüzleşmenin zorluğudur. Doğuştan getirdiğimiz bir şeyle, “*doğal bir eğilim*” (A.g.y., s. 24) ile nasıl mücadele edebiliriz? Kant, bu konuda şunları söyler:

Bu kötülük *radikaldir*, çünkü bütün ilkelerin zeminini bozar; ayrıca doğal bir eğilim olarak, insani güçler tarafından *kökü kurutulamaz*, zira sadece iyi ilkeler aracılığıyla kökü kazanabilir ve bütün ilkelerin nihai öznel zemininin bozuk olduğu varsayıldığında bu yapılamaz ama aynı zamanda onun *üstesinden gelmek* mümkün olmalıdır, çünkü o, eylemleri özgür olan bir varlıkta, insanda bulunur (Kant, 2008, s. 32).

Bu açıklamaya göre bütün ilkelerin öznel zemininde, istencin (*Willkür*) kökünde meydana gelen bir bozulmanın radikal kötülüğe yol açtığını düşünebiliriz. İnsani güçlerimiz, bu çapta bir bozulmanın önüne geçmek için vereceğimiz mücadelede yetersiz kalacaktır. Çünkü radikal kötülük doğal bir eğilimdir ve insani güçlerle, insani yeteneklerle doğal bir eğilimin kökü kazanamaz. İnsani yeteneklerimiz, radikal kötülüğü yaşamımızdan söküp atmaya yetmez. Ama ondan kurtulmanın mümkün olması da gerekir. Doğuştan getirdiğimiz doğal bir eğilim olduğunu öne sürerek, kendimizi ona teslim edemeyiz. Yaptığımız kötülükleri

meşrulaştırmak için böyle bir eğilimin arkasına saklanamayız. Doğal bir eğilim olsa da onu yenmenin bir yolu bulunmalıdır. Nasıl?

Kant'a göre bunun tek yolu, özgürlüğümüzü fark etmek ve kullanmak olacaktır. Sadece özgürlüğümüz sayesinde radikal kötülüğün üstesinden gelebiliriz. İstencin (*Willkür*) özgür kullanımı ile onun kökünü kurutabiliriz. Ancak o zaman da paragrafın başındaki iddiayı; yani radikal kötülük nedeniyle bütün ilkelerin nihai öznel zemininin zarar gördüğü ve istencin (*Willkür*) kökünden bozulduğu iddiasını çürütürüz.

Radikal kötülük, bütün ilkelerin zeminini bozmuş olamaz. Her şeye rağmen bozulmamış bir şey ya da bir şeyler kalmasaydı, tekrar iyiye yönelmenin imkânı da kalmazdı. Dolayısıyla radikal kötülüğün üstesinden gelemezdik. Ama Kant, radikal kötülüğü yenmenin imkânsız olmadığını düşünür. Burada, Augustinus'un şu sözleri akla gelir:

Bozulan şeylerin iyi bir tarafı olduğuna emin oldum. Mutlak iyi olsalardı ya da içlerinde iyiliğin zerresi olmasaydı, o zaman bozulmayacaklardı. Gerçekten de mutlak iyi olsalardı, bozulmayacaklardı; kendilerinde herhangi bir iyilik olmasaydı, o zaman da onlarda bozulabilecek hiçbir şey olmayacaktı. Çünkü bozulma zarar verir, iyi olan hiçbir şeye ulaşamayınca da zarar veremez olur (Augustinus, 2007, s. 154).

Her birimiz radikal kötülüğü güçlü bir eğilim olarak doğamızda taşıdığımız ve kötü ilkeleri benimsemeye yatkın olduğumuz halde, her birimiz kötü olmayız. Sadece bazılarımız ahlaken kötü olarak adlandırılmayı hak edecek biçimde davranır. Fakat bu onlar için de değiştirilemez, geriye dönülemez bir son değildir. Kant'a göre "iyiyi kötüden ayıran sonsuz mesafeyi" (Kant, 2008, s. 60) kendimizde aşmamız ne kadar zor görünürse görünsün, özgürlüğümüz sayesinde bir şekilde o mesafeyi

aşabilir, kötü hale geldiğimizde bile tekrar iyiyi seçebiliriz. Yaptığımız özgür seçimlerle kötü tabiatımızı iyi yönde geliştirebiliriz. İyi ve kötü arasındaki sonsuz mesafeyi ancak istencin (*Willkür*) özgür kullanımı aşabilir. Böylelikle kötü insanlar bile kendilerindeki radikal kötülüğün kaynağını kurutabilir. Kant'ın deyişi ile “*Kalpte bunun gibi bir değişim, görev bunu gerektirdiği için mümkün olmalıdır*” (Kant, 2008, s. 60).

Ancak yine de kimileri iyi ilkeleri özgürce benimsemeyi seçerken, kimilerinin neden tercihini kötü ilkelerden yana kullandığını asla bilemeyiz. İnsan doğasına kök salmış güçlü radikal kötülük eğilimine rağmen, bazıları kendi seçimleriyle iyi olabiliyorken, sadece bazıları yaptığı seçimlerle kötü oluyordur. İyi ya da kötü olmayı neden seçtiğimizi, hiçbir zaman açıklayamayız. Kant'ın ifadesine bağlı kalırsak, “*kalbin derinliklerinin (ilkelerin ilk öznel zemininin) insan için anlaşılmasız*” olması (A.g.y., s. 46), meseleyi bizim yapabileceğimiz her türlü açıklamanın ötesine taşır. Ahlaki ilkeleri benimsemenin nihai öznel zemini anlayışımızın sınırlarını aştığı ve bizim için ulaşılmaz olduğu içindir ki iyi ya da kötü ilkeleri neden seçtiğimiz sorusu daima yanıtız kalır.

Parçaları yan yana getirirken, bir noktadan sonra, Kant'ın iki ayrı iddiayı birleştirmeye çalıştığını düşünebiliriz. Kant, hangi iki iddiayı kötülük probleminin odağına yerleştirmiştir? Bunu netleştirmek, soruşturmamızın gereklerindedir. Kant'ın ilk iddiası, her birimizin, özgür ahlaki özneler olarak yaptığımız her şeyden sorumlu olduğudur. Ahlaki seçimlerimize bağlı olarak iyi ya da kötü karakterli (tabiatlı) olmamız, bizim kendi kendimize yaptığımız bir şeydir. Bunun sorumluluğu yalnızca bize aittir. Kendi özgür istencimizin (*Willkür*) seçimleri ile kendimizi iyi ya da kötü yaparız. Kant, bu iddiasından hiç vazgeçmez. Kötülük problemi ile irade

özgürlüğünün bu denli iç içe geçişi, Augustinus'ta da karşımıza çıkar. Augustinus'a göre, “*Kötülüğün yegane kökeni, iradenin seçmekte özgür oluşudur. Böylece ahlaksal bakımdan kötülüğün varoluşu, iradenin özgür oluşunun apaçık bir kanıtıdır*” (aktaran Erbağcı, 2007, s. 73).

Ancak Kant'ın bir başka iddiası daha vardır. O iddia da insanların genel olarak, bir tür olarak kötülüğe doğuştan eğilimli olduğu varsayımına dayanır. Doğuştan sahip olduğumuz radikal bir eğilimle kötü ilkeleri benimsemeye yatkınyızdır ve bu, bizim insani yeteneklerimizle engelleyebileceğimiz bir şey değildir. Oysa ilk iddiaya göre yaptığımız bütün ahlaki seçimlerden sorumluyuzdur. Görünürdeki sorun da birbirinden ayrı görünen bu iki iddiayı bağdaştırma çabasından kaynaklanır.

Şöyle bir değerlendirme, meseleyi bizim açımızdan biraz daha anlaşılır hale getirebilir: Kant, insanın doğası itibariyle, doğası gereği kötü olduğunu söylerken, genel olarak insanları kastetmekte ve insan türünü ilgilendiren genel bir eğilime işaret etmektedir. Atıfta bulunduğu, insan soyudur. Tür olarak insanın kötülüğe eğilimli olduğunu savunmakla beraber, bu eğilimi hiçbir zaman tek tek kişilerin (bireylerin) iyi ya da kötü olmasının nedeni olarak göstermez. Kant'a göre bireylerin ahlaki karakterini belirleyen, dolayısıyla iyi ya da kötü olarak adlandırılmalarına neden olan, *Willkür* aracılığıyla yaptıkları özgür seçimlerdir. Fakat böyle düşünmek, tüm soru işaretlerini ardımızda bırakmaya yetmez. Ahlaki bir kötülük eğiliminin Kant'ın ileri sürdüğü gibi “özgürlükten kaynaklandığı” (Kant, 2008, s. 26) doğru ise insanların tür olarak kötülük eğilimini özgürce seçtiğini, yani türün özgür seçimle kötülüğe yöneldiğini kabul etmemiz gerekir ki bu da pek anlamlı olmaz.

Kant, ne yapmak istemiştir? Bize söylemeye çalıştığı nedir? İki ayrı iddiayı birleştirmek için harcadığı yoğun çaba, gözden kaçıracağımız bir şey değildir. Onu zora sokan bu çaba, bizim kavrayışımızın önünde de önemli bir engel oluşturur.

İnsanın “doğasına işlenmiş” (Kant, 2008, s. 25), âdeta kökleşmiş bir kötülük eğilimi vardır; ama bu eğilim aynı zamanda özgürlüğümüzden kaynaklanıyordu, dolayısıyla ondan bütünüyle kendimiz sorumluyuzdur. Anlaşılması güç olan şey, tam da budur; Kant’ta karşımıza çıkan “hem o hem bu” durumudur. Kant, muhtemelen bu ikiliğin farkındadır. Ancak her iki iddiadan da ödün vermek istemediği, onları bir biçimde örtüştürmeye çalıştığı da bellidir.

Kant, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*’de, “İnsan Doğası İtibariyle Kötüdür” başlığıyla ayırdığı bölümde, “*İnsan kötüdür ifadesi sadece şu anlama gelebilir, insan ahlak yasasının bilincindedir ama yine de ilkesinde ondan (ara sıra) sapmayı benimsemiştir*” diye bir açıklamada bulunur (Kant, 2008, s. 27). Bu belirleme, buraya kadar yürüttüğümüz sorgulamanın bütünü dikkate alındığında, çok masum görünür.

Ayrıca Kant, radikal kötülüğü türe ait evrensel bir özellik olarak sunduğunda, böylesine çarpıcı bir iddianın gerektirdiği kanıtı (veya kanıtları) da vermez. Zaten apaçık olan bir şey için kanıtı ihtiyaç duymadığını şöyle dile getirir: “*İnsan eylemleriyle ilgili deneyimin gözlerimizin önüne serdiği apaçık örnekler yığını dikkate alındığında, böyle bozuk bir eğilimin insanın içinde gerçekten kök salmış olması gerektiğini resmen (biçimsel olarak) ispatlamaya gerek yoktur*” (Kant, 2008, s. 28). Kant’ın sözünü ettiği “apaçık örnekler yığını”, gerçekten de radikal kötülük kavramına ilişkin her sorumuzun “ikna edici” yanıtı olabilir mi?

Diğer yandan, kavram, ima ettiği kadar çarpıcı bir anlam taşımamaktadır.¹¹ Bernstein da bazı noktaların aydınlığa kavuşmadığı ve kavramın kendisinde bir yetersizlik olduğu düşüncesine kapılmış olmalıdır ki şu yorumu yapar:

(...) radikal kötülük –insanların evrensel bir özelliği olan sözde ahlaki kötülük eğilimi– hiçbir (pratik ya da teorik) açıklayıcı güce sahip değildir! (...) Benim argümanım, Kant’ın *amaçladığı* ile söylediği şey arasında bir fark olduğu. Fiilen söylediklerini dikkatle incelediğimizde, kilit iddialarını nasıl nitelediğini gördüğümüzde, Kant’ın radikal kötülük kavramının içini bizzat boşalttığı sonucuna varmamak zordur (Bernstein, 2010, s. 48).

Fakat Kant’ın kullandığı biçimiyle radikal kötülük kavramının masum, içi boş, “zararsız” (A.g.y., s. 48) ya da sıradan bulunmasından daha önemli bir şey vardır. O da Kant’ın kötülükte insan sorumluluğuna ve hesap sorulabilirliğe yaptığı vurgudur. Radikal kötülüğe doğuştan yatkın olabiliriz; ama hiçbir zaman bunu bizi kötü ilkeleri seçmeye ve kötülük yapmaya iten neden olarak gösteremeyiz. Doğamızda ne kadar derine işlemiş olursa olsun, yaptığımız kötülüklerin sorumluluğunu bu eğilime yükleyemeyiz. Kant’a göre yaptığımız seçimlerin ve verdiğimiz kararların sorumluluğu, ne doğaya, ne bedene, ne akla, ne bizi çevreleyen koşullara ne de başka insanların üzerimizde kuracağı baskıya yüklenebilir. Yaptığımız kötülüklerden tam anlamıyla ve sadece kendimiz sorumluyuzdur. İstencimiz (*Willkür*), radikal kötülüğü seçmekte ya da seçmemekte bütünüyle özgürdür. İstencimizin (*Willkür*) özgürlüğünü hiçbir şekilde engelleyemeyiz, yadsıyamayız.

¹¹ Sharon Anderson-Gold’un bir belirlemesi, bu bağlamda dikkate değerdir: “Kant’ın radikal kötülük kavramı ile Hannah Arendt’in *Eichmann in Jerusalem*’deki ‘sıradan’ kötülük kavramı arasında belli bir paralellik vardır (...) ancak Arendt kötülüğü bir türün karakteri olarak ele almazdı.” Bkz. Sharon Anderson-Gold, “Kant’s Rejection of Devilishness: The Limits of Human Volition”, *Idealistic Studies*, 14 (1984), s. 48, n. 30. Aktaran: Richard J. Bernstein, *Radikal Kötülük “Bir Felsefi Sorgulama”*, Varlık Yayınları, İstanbul 2010, s. 298, 30. dipnot.

Kant'ın –totalitarizmle ilişkilendirmiş olmasa bile– kişisel sorumluluğa yaptığı bu önemli vurgu, Nazilerin işlediği suçları ve kötülüğün yeni yüzünü ele alışımızda etkin bir rol oynayacaktır. Kişisel sorumluluktan kaçamayacağımız yönündeki bir ısrarın çağımız için de ne kadar gerekli olduğunu, Zygmunt Bauman'ın günümüzde hepimizi tehdit eden ahlaki belirsizlikle ilgili olarak söylediklerinden çıkarabiliriz:

Bir diğer pratik boyut, zamanımızın ünlü (ve gurur duyulan) titiz iş, uzmanlık ve işlev bölümü nedeniyle hemen hemen her girişimin, her biri işin sadece küçük bir parçasını yapan birçok kişiyi içermesinden kaynaklanmaktadır; işin içine karışan insan sayısı o kadar büyüktür ki, kimse nihai sonucun yaratıcılığını (ya da sorumluluğunu) “üstlendiğini” akla yatkın ve ikna edici bir şekilde ileri süremez (ya da bununla suçlanamaz). Günahkârların olmadığı günah, canilerin olmadığı cinayet, suçluların olmadığı suç! Sonucun sorumluluğu, tabir caizse, hiçbir yerde doğal limanını bulamadan *yüzer*. Daha doğrusu suç o kadar incelmış bir şekilde yayılır ki, “kısmi aktörlerin” herhangi birinin en gayretli ve içten özinceleme ya da pişmanlığı nihai durumda pek az şeyi değiştirecektir –değiştirebilirse tabii. Birçoğumuz için çok doğal olarak, bu beyhudelik, “insan çabalarının nafieliği” inancını besler ve bu nedenle özinceleme ve hesaplama çabasına hiç girmemenin yeterli bir nedeni olarak görünür (Bauman, 1998, s. 30).

Sosyal psikolog Stanley Milgram'ın da dediği gibi, “*Kişi kötü hareket zincirinde yalnızca ara halka olduğunda ve eyleminin nihai sonuçlarından uzak kaldığında, sorumluluğu göz ardı etmesi psikolojik açıdan kolaydır*” (aktaran Shermer, 2007, s. 87). Doğal limanından yoksun bırakılmasına ve öylece ortalıkta, açıkta bir yerlerde “yüzmesine” göz yumduğumuz sorumluluğa tek tek bireyler olarak sahip çıkmazsak eğer, günün birinde radikal kötülüğün –ister Kant'ın kastettiği anlamda olsun ister Arendt'in– insanlığı tüketmesinin önüne geçilemeyebilir.

2. BÖLÜM

KÖTÜLÜĞÜN SIRADANLIĞI

Çalışmamızın ilk bölümünde, Arendt'in "kendiliğindenliğin ve çoğulluğun ortadan kaldırılması yoluyla insanların insanlar olarak gereksiz kılınması" ifadesinde karşılığını bulan radikal kötülük belirlemesi üzerinde durduk. Böyle bir belirleme ne kadar akla yatkın görünürse görünsün, niyet ve motivasyonla ilgili yanıtların eksikliği hemen fark edilecektir. Söz konusu eksiklik, Arendt'in de gözünden kaçmış değildir. Bu yönde başlattığı kapsamlı sorgulamayı yaşamının sonuna kadar sürdürecektir ve kötülüğü kötü niyetlerle açıklayan geleneksel Batı düşüncesinin dışına çıkacaktır. Nasıl? Şimdi ele alacak olduğumuz konu, beklediğimiz cevabı da bize verecektir.

Arendt, totaliter eylemlerin geleneklerimizde bir kırılma oluşturduğunu, siyasi düşünce kategorilerimizi ve ahlaki yargı standartlarımızı açıkça havaya uçurduğunu kesin bir dille belirtmiştir (Arendt, 2005b, s. 309–310). Bir başka ifade ile Nazi suçları o kadar orijinaldir ki geleneksel ahlaki yargı standartlarına göre anlaşılması ve değerlendirilmeleri mümkün değildir. Öyleyse Nazi suçlarını, daha genel anlamda da radikal kötülüğü açıklayacak suç kategorisi nedir? Totaliter yönetimin ürünü olan bu yeni suçlu türü ancak bu belirlemeden sonra tanımlanabilir. Faillerin niyet ve motivasyonu ile ilgili belirsizliğin ortadan kaldırılması da yine bu soruya verilecek yanıtı bağlıdır.

Kötü niyet ve saikler, bu kötülüğü yapmakta nasıl bir rol üstlenmiştir? Daha doğru bir ifade ile bireyselliğin, kendiliğindenliğin, özgürlüğün, doğum oranının, insanların yeni bir şeylere başlama kapasitesinin ve çoğulluğun imha edilmesinden sonra “insanları insanlar olarak gereksiz kılmak” biçiminde ortaya çıktığını söyleyebileceğimiz radikal kötülükte, kötü niyet ve saiklerin rolü nedir? Yanıtını arayacağımız diğer sorular da bunlardır. Bu soruların kuşkuya yer bırakmayacak biçimde yanıtlanması, başlattığımız sorgulamayı sonuca taşıyabilmemiz açısından önemlidir.

Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda böyle bir sorgulamanın içinde bulur kendini. Nazi Almanyası döneminde büyük çoğunluğu Yahudi olan milyonlarca insanın toplama kamplarına, ölüme gönderilmesinden sorumlu SS yetkilisi Eichmann'ın idamla sonuçlanan mahkeme süreci, bir filozof dikkatiyle ele alınır bu kitapta. Arendt, “kötülüğün doğasıyla ilgili teorik bir çalışma” sunmadığını (Arendt, 2009d, s. 290) özellikle belirtse bile düşüncelerimizi netleştirecek önemli ipuçlarını esirgemez. Tartışma yaratan “kötülüğün sıradanlığı” kavramı, tam da bu sorgulamanın merkezinde yer alır. Çünkü Arendt, kötülük yapmakta rol oynayanın ne olduğunu açıklayabilmek için “fikre ve zikre direnen *kötülüğün sıradanlığı*” (Arendt, 2009d, s. 258) kavramını ortaya atar.

Tartışmaların odağında yer almasının nedeni, kavramın *kendi başına kötülük olgusunun sıradanlığı* şeklinde yorumlanmaya açık olmasıdır. Oysa Arendt'in kastettiği bu değildir. Jaspers, eski öğrencisinin ne demek istediğini en iyi anlayanlardan biridir. 13 Aralık 1963'te Arendt'e yazdığı mektupta, şunları söyler:

Alcopley, “kötülüğün sıradanlığı” ifadesini Heinrich'in önerdiğini ve şimdi onun düşündüğü şeyin ceremesini sen çektiğin için kendine lanet okuduğunu söyledi bana. Belki de bu bilgi

doğru değildir ya da onu yanlış hatırlıyorumdur. Bence bu olağanüstü bir ilham ve kitabın alt başlığı olarak yerine oturuyor. Mesele kendi başına kötülüğün değil, *bu* kötülüğün sıradan olması (aktaran Bernstein, 2010, s. 331, 26. dipnot).

Arendt'in "kötülüğün sıradanlığı" deyişii ile ne kastettiğine dönmeden önce, bu yeni suç ve suçlu türüne ilişkin gerçeklerle yüzleşmemiz gerekir.

2.1. Normal Olmayan Normallikte İnsanlığa Karşı Suçlar

Anlama gücümüzü aşan toplama kampları deneyimini anlamaya çalışırken, şu sorunun karşımızda belirmesi kaçınılmazdır: Bu dehşetin mimarlarını nasıl tanıyacağız, işledikleri suçu nasıl tanımlayacağız? Arendt'i en çok düşündüren konulardan biri budur. Kitle ölümlerinden sorumlu SS'ler ile kıyasladığımızda, katil sözcüğü eylemlerinin anlamını karşılamaya yetecek midir? "*Cesetlerin toplu üretimi ile karşı karşıya kaldığımızda, cinayet kavramı ne anlama sahiptir*" (Arendt, 1973, s. 441)? Totalitarizm, sadece anlama gücümüzü değil, –kelimeler anlamlara konan ses etiketleri olduğuna göre– kelime dağarcığımızı da aşmış görünür. Bernstein, şöyle der: "*Gaddarlığın, huncın, sadizmin, aşağılamanın uzun bir tarihi vardır – yine de bunlar insani kategorilerdir. Fakat totalitarizmle birlikte yeni, farklı bir şey baş göstermiş, toplama ve ölüm kampları da bunun örneği olmuştur*" (Bernstein, 2010, s. 268).

İnsani kategorilerin dışında yer alan totaliter yöntemlerin adının konması, suçun ve faillerinin tanımlanması, Arendt için çetrefil bir sorgulamaya dönüşmüş, Otto Adolf Eichmann'ın Kudüs'teki yargı sürecini ele aldığı *Kötülüğün Sıradanlığı* kitabında da temel problemlerden biri haline gelmiştir. Sonuç olarak, hem "insanca anlaşılabilir saikler" ile ilgisi olmayan bu yeni suç türünün hem de son derece normal insanları bu suçları işlemeye yöneltten dürtülerin doğasını açıklayacak yanıtları

bulmak, bugünü ve geleceği kurarken yadsınamayacak bir gereklilik olarak karşımızda durmaktadır.

11 Mayıs 1960'ta Buenos Aires'in kenar mahallelerinden birinde yakalanan Eichmann, 11 Nisan 1961'de Kudüs Bölge Mahkemesine çıkarıldığında, on beş ayrı iddiayla suçlanıyordu. Arendt'in de bizzat takip ettiği duruşmalarda Eichmann ölüm cezası istemiyle yargılanıyordu, çünkü gaz odalarına uzanan tehcir operasyonlarını yönetmiştir. Daha açık bir ifadeyle, "*Yahudi halkına karşı suçlar, insanlığa karşı suçlar*" işlemiştir (Arendt, 2009d, s. 31).

Söz konusu suçun sadece Yahudilere karşı değil, insanlığa karşı işlenmiş olması, Kudüs'teki mahkemeye yönelik itirazları da beraberinde getirmiştir. Duruşmadan önce Basel'de bir radyoya röportaj veren Karl Jaspers, itirazını ve itirazının gerekçesini en açık biçimde dile getirenlerden biridir. Jaspers, sonradan *Der Monat*'ta yayımlanan bu röportajında, uluslararası bir mahkemenin gerekliliği üzerinde durmuştur (Arendt, 2009d, s. 257 ve s. 274–275). Burada söyledikleri, hiç açık kapı bırakmayacak kadar kesin bir ifade içerir: "*Yahudilere karşı işlenmiş bir suç aynı zamanda insanlığa karşı işlenmiş demektir*", "*dolayısıyla ancak bütün insanlığı temsil eden bir mahkeme bu konuda bir hüküm verebilir*" (Arendt, 2009d, s. 275).

Jaspers, düşüncesini bir adım öteye taşıdığına, Kudüs'teki mahkemenin hüküm verme hakkından feragat etmesini de önermiştir. İşlenen suçun doğasının bunu gerektirdiği konusunda en ufak bir kuşkusu yoktur. Ona göre Eichmann ve Eichmann gibilerin işlediği suç, "*adi cinayetin hem daha fazlasıdır hem de daha azı*" (Arendt, 2009d, s. 275). Üstelik tehlikede olan, sadece Yahudiler de değildir. Jaspers,

devletlerin böyle suçlar işlemesine izin verilmesi halinde, insanlığın yok olacağına kesin gözüyle bakar (Arendt, 2009d, s. 275).

Arendt, suçun yasal tanımı konusunda Jaspers'le aynı fikirdedir. Mektuplarından birinde, şunları yazmıştır hocasına: “*Önemli nokta şu ki, söz konusu suç (insanlığa karşı bir suç) öncelikle Yahudilere karşı işlenmiş olmakla birlikte, kesinlikle Yahudiler ya da Yahudi meselesi ile sınırlı değildir*” (aktaran Bernstein, 2010, s. 269–270). Yahudi halkının şahsında insanlığa karşı suç işlenmiştir. Bu en büyük suçtur, dolayısıyla en büyük kötülük olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Kötülüğün Sıradanlığı için kaleme aldığı sonsözde bu konu hakkındaki fikirlerini tekrarlar Arendt ve bize şöyle der: “*Nazi rejimi, Alman halkının hem Yahudileri Almanya’da istemediğini hem de Yahudi halkının tamamını yeryüzünden kazımak istediğini duyurduğu zaman o yeni suç, insanlığa karşı suç (‘insan statüsüne karşı’ veya insan doğasına karşı bir suç anlamında) ortaya çıktı*” (Arendt, 2009d, s. 274). Böylelikle, bu tür suçların “insan statüsüne karşı bir suç” olduğunu söyleyen Fransız savcı François de Menthon’un düşüncesine katıldığını da açıkça belli etmiş olur (Arendt, 2009d, s. 263).

Hiç kuşku yok ki Arendt’e göre Eichmann ve Eichmann gibiler “*aslında hostis generis humani olan yeni bir suçlu türü*”dür (aktaran Bernstein, 2010, s. 270), bir defasında Jaspers’e yazdıklarında bu kavramın Kudüs’teki duruşma için “*az ya da çok vazgeçilmez*” olduğunu bile dile getirmiştir (aktaran Bernstein, 2010, s. 269). İnsanlığa karşı suç işleyen kimsenin –tıpkı geleneksel uluslararası hukuktaki korsan gibi– *hostis generis humani* (insan soyunun düşmanı) olduğu görüşü, davada da öne çıkmıştır (Arendt, 2009d, s. 267). Açıkça ilan edildiği üzere Eichmann *hostis generis humani*’dir, insan soyunun düşmanıdır (Arendt, 2009d, s. 266).

Soykırımla –soykırımın burada karşılaşılan özel biçimiyle– birlikte, suçun şeklinin de değiştiği açıkça görülmektedir artık. İnsanları sınır dışı etmekten farklı olarak fiziksel imhayı da içeren soykırım, *“bizatihi insan çeşitliliğine, yani ‘insan statüsünün’ belirleyici bir özelliğine yönelik bir saldırıdır – bu özellik olmadan ne ‘insanlık’ ne de ‘beşeriyet’ kelimelerinin bir anlamı kalır”* (Arendt, 2009d, s. 274). Soykırımın tehlikeye attığı, Arendt için en temel şeydir; insanların çoğulluğudur.

Ancak Arendt, orada olup biteni açıklamak ve bu yeni suç türünü tanımlamak için başvurulan “soykırım” kavramının yeterliliğini de sorgulamaktadır. *“Soykırımı açıkça daha önce bilinmeyen suçları kapsayacak bir kavram olarak sunmak, her ne kadar bir dereceye kadar işe yarasa da, pek uygun değildir”* ona göre; *“çünkü daha önce de nice halklar katledilmiştir. Antikite denince ilk akla gelen şeylerden biri katliamdır ve yüzyıllarca süren sömürgeleştirme ve emperyalizm dönemi, bu türden başarılı ve başarısız girişimlerin örnekleriyle doludur”* (Arendt, 2009d, s. 293). Arendt’i düşündüren, totalitarizmin bunun ötesine geçmiş olmasıdır. Auschwitz’in Yahudi tarihindeki en korkunç pogrom olduğunu söylemek ve bununla yetinmek, yaşananları tam manasıyla kavramaya hiçbir zaman yetmeyecektir. Auschwitz’in dehşeti, geçmişteki bütün vahşetlerden çok daha farklı bir doğaya sahiptir. Bu dehşet verici gerçeklikte üretilen, türetilen suçların, sadece vahametleri bakımından değil, esasları itibariyle de farklı olması kaçınılmazdır (Arendt, 2009d, s. 273).

Yeni bir suçlu ve yeni bir suç kategorisine –insanlığa karşı suçlar– yapılan bu başvuru, Jaspers’in yıllar önce kaçınmak gerektiği uyarısıyla birlikte dikkatimize sunduğu o “şeytani büyüklük” imasının çekiciliğine –ve belki de kolaycılığına– yakalanmadan Nazi suçlarını tanımlayıp sınıflandırmamıza imkân tanır (Bernstein,

2010, s. 270). Seyla Benhabib de bir makalesinde, Arendt'in "insanlığa karşı işlenen suçlar" kategorisine yaptığı vurgunun altını çizer ve şunları yazar:

Arendt'in bu yüzyıldaki ahlaki ve hukuki düşünceye katkısı kesinlikle 'kötülüğün sıradanlığı' kategorisi olmayacaktır. Aksine, Arendt'in bir bütün olarak siyasi düşünce çizgisine en yakın olan ve yirminci yüzyılın sona ermesiyle birlikte önem kazanan şeyin, 'insanlığa karşı işlenen suçlar' kategorisi olduğunu ileri sürmek istiyorum (aktaran Bernstein, 2010, s. 332, 34. dipnot).

Jaspers gibi Arendt'in de uluslararası bir mahkemeden yana olduğunu belirtmek önemlidir. Ancak Arendt, İsrail'in sanığı yargılama hakkı olduğunu da düşünür. Davayı takip etmek için Kudüs'e gittiğinde, "*Bu duruşmanın sadece ve sadece adalet için yapılması gerektiğini savunuyordum, savunuyorum. Ayrıca hakimlerin kararlarını açıklarken 'İsrail Devleti'nin Yahudilerin devleti olarak kurulduğunu ve böyle tanındığını' vurgulamakta gayet haklı olduklarını ve dolayısıyla Yahudi halkına karşı işlenen bir suçu yargılamaya hakları olduğuna inanıyorum*"¹² der (Arendt, 2009d, s. 291).

Sadece bu açıklamaya bağlı kalmak, bizi yanılığya sürükleyebilir. Çünkü aynı Arendt, "*Kurbanlar Yahudi olduğundan, sanıkları yargılamak bir Yahudi mahkemesine düşerdi ama suç insanlığa karşı bir suç olduğundan, bu işin hakkını ancak uluslararası bir mahkeme verebilirdi*" de der (Arendt, 2009d, s. 274). Ayrıca Jaspers'in "hüküm vermemek" ile ilgili önerisine gönderme yaparak, şunları söyler:

Mahkemenin salahiyetine duruşma başlamadan karar verilmeliydi ve mahkeme yetkili olduğunu açıkladıktan sonra hüküm de vermek zorundaydı. Gelgelelim Jaspers mahkemeden yola çıkacağına, hüküm verildikten sonra, İsrail devletinin mahkeme bulgularının emsalsiz

¹² Ayrıca bkz. A.g.y., s. 264–265.

olduğu gerekçesiyle bu hükmü uygulama hakkından feragat etmesini önerseydi, sözü edilen salt biçimci itirazları kolaylıkla bertaraf edebilirdi. İsrail, Birleşmiş Milletler'e başvurabilir ve elindeki kanıtlara dayanarak, bütün insanlığa karşı işlenen bu yeni suçlar açısından, uluslararası bir ceza mahkemesi ihtiyacının zaruri olduğunu gösterebilirdi. Böylece ortalığı karıştırma sırası İsrail'e geçerdi, hapiste tuttuğu bu adamla ne yapması gerektiğini tekrar tekrar sorarak "haysiyetli bir rahatsızlık yarattı"; bu sürekli tekrar, dünya kamuoyunun kalıcı bir uluslararası ceza mahkemesi ihtiyacı konusundaki görüşünü etkilerdi.

Bu şekilde, bütün milletlerin temsilcilerini kaygılandırarak "utanç verici bir durum" yaratıldığında, "insanların kafasının rahat olmasını" ve "Yahudilerin katledilmesinin... gelecek suçlara örnek oluşturmasını, belki de gelecekteki soykırımların küçük çaplı ve son derece önemsiz bir örneği haline gelmesini" engellemek mümkün olurdu. Zira tek bir ulusu temsil eden bir mahkemede, olayların korkunçluğu "asgariye indirilmektedir" (Arendt, 2009d, s. 275–276).

Bununla birlikte, Arendt, faaliyetleri "tavsiye verme suretiyle suça azmettirme ve başkalarının işlediği suça yardım" (Arendt, 2009d, s. 252) olarak tanımlanan Eichmann için Kudüs mahkemesinden çıkan idam kararını destekler. *Kötülüğün Sıradanlığı* için yazdığı sonsözün son cümlelerinde, kendi yargısını şüpheyeye yer bırakmayacak biçimde ortaya koyar:

Ve nasıl siz dünyayı Yahudi halkıyla ve daha nice ulustan insanla paylaşmak istemediğiniz için –sanki sizin ve üstlerinizin bu dünyada kimin yaşayacağına, kimin yaşamayacağına karar verme hakkınız varmış gibi– bir politikayı destekleyip uyguladıysanız, biz de hiç kimsenin, yani insan ırkının hiçbir üyesinin bu dünyayı sizinle paylaşmak isteyebileceğini düşünmüyoruz. İşte bu nedenle, sadece bu nedenle, idam edilmeniz gerekir (Arendt, 2009d, s. 284).

Hakimlerin suç ve suçlu hakkındaki yargısında, sanığın sorumluluğu belirleyici olmuştur. Arendt de böyle olması gerektiğini düşünmektedir. “*Hakimlerin bu noktayla ilgili olarak söyledikleri doğrudan da öte, hakikatin ta kendisiydi*” diyerek (Arendt, 2009d, s. 252), düşüncesini açıkça belli eder. Peki, nedir o hakikat?

Sözü edilen suçun ne kadar büyük ve ne kadar karmaşık olduğu, farklı düzeylerde farklı faaliyetlerle pek çok insanın –planlayanların, organize edenlerin, bu fiillerde bulunanların– katılımıyla gerçekleştirildiği göz önünde bulundurulursa, her zamanki gibi cinayete azmettirme ve yardım kavramlarına başvurmanın faydası yoktur. Zira bu suçlar hem kurbanların hem de suçu işleyenlerin sayısı bakımından kitlesel suçlardır; sorumluluk derecesi açısından, suça katılanların kurbanı fiilen öldüren katile yakın veya uzak olmalarının hiçbir önemi yoktur. Bilakis genelde *cinayet aletini kendi elleriyle kullanan kişiden uzaklaştıkça, sorumluluk derecesi artar* (Arendt, 2009d, s. 252).

Arendt’in mahkeme kararından yaptığı yukarıdaki alıntı, “*sıradan olduğunu söyleyemeyeceğimiz bu suçun ve sıradan olduğunu söyleyemeyeceğimiz bu suçlunun özülüyle ilgili*” (Arendt, 2009d, s. 252) durumu bütün açıklığıyla ortaya koyar. Bu belirleme, –doğal olarak– Arendt’in tartışmalı kavramı “kötülüğün sıradanlığı”nı hatırlatır ve ne kastettiğine ilişkin soruya verilecek bir yanıtı daha da önemli kılar. Suç ve suçlu sıradan değilken bile *bu kötülüğü* sıradanlaştıran başka bir şey olmalıdır. O başka şey nedir? Kendi başına kötülüğü değil, *bu kötülüğü* sıradanlaştıran nedir?

Arendt, insanlığa karşı suç işleyenlerin niyet ve motivasyonları hakkındaki sorgulamasını sürdürürken, “kötülüğün sıradanlığı” deyişini soruları yanıtlayabilecek, bulanıklığı giderebilecek bir kavram olarak ortaya koymuştur. Yeni bir suç kategorisi oluşturan faillerin saiklerine ilişkin sorular, bu tartışmalı kavramda düğümünü vermiştir.

Öte yandan, idamla cezalandırılan Eichmann, “*Beni öyle göstermeye çalışsalar da ben canavar değilim*” demiştir ifadesinde (Arendt, 2009d, 253). Doymak bilmez öldürme dürtüsü ile hareket eden sapkın bir sadist olarak tanımlanamayacağı, yarım düzine kadar psikiyatristin verdiği “normal” raporu (Arendt, 2009d, 36) ile çok daha önceden ortaya konmuştur zaten. Sanık sandalyesinde Mavi Sakal’ı görmeyi bekleyenler, son derece “normal” bir insanla karşılaşmıştır (A.g.y., s. 281).

Öyle ki, psikiyatristlerden biri “*benden, onu muayene ettikten sonraki halimden her halükârda daha normal*” demiştir; bir başkası ise “*psikolojik durumunun, eşine ve çocuklarına, annesine ve babasına, kardeşlerine ve arkadaşlarına karşı tavrının*” genel anlamda normallik ölçütlerine uygun olduğunu ifade etmiştir (Arendt, 2009d, s. 36).

Arendt’in rahatsız edici bulduğu olgu da bu “normallik”tir. Anlama gücümüzü aşan suçlar, son derece normal insanlar tarafından işlenmiştir. Çok tehlikeli, cani, sapık ya da sadist ruhlu insanlar tarafından değil, son derece normal insanlar tarafından. Hiç kuşkusuz, yaptıklarını da normal bulan normal insanlar tarafından. Slavoj Žižek, Hitler’in bile herkes gibi normal –onda sapık bir patoloji arayanları hiçbir şey bulamamaktan korkutacak kadar normal– bir kişi olduğunu, işlediği canavarca suçları daha dehşet verici hale getirenin ve tekinsiz kılanın da yine bu özelliği olduğunu söyleyecektir (Žižek, 2009, s. 66).

Ancak asıl dehşet, kampların idaresini SS devraldığına başlamıştır. Kendiliğinden oluşan eski vahşet yerini insan onurunu yok etmek için hesaplanmış olan, insan bedenlerinin mutlak bir şekilde soğuk ve sistematik imhasına bırakmıştır; ölüm geçirtilmiş veya belirsiz bir şekilde ertelenmiştir. Kamplar, artık insan şeklindeki çirkin yaratıklar için, yani aslında akıl

hastanelerine ve hapishanelere ait olan insanlar için lunapark değildi; tersi gerçek olmuştı: Kamplar, kusursuz biçimde normal insanların SS'in tam donanımlı üyeleri olmak üzere eğitildiği "talim yerleri"ne dönüştürülmüştü (Arendt, 1973, s. 454).

Yaptıkları o derece "normal"dir ki, savaştan sonra saklanma gereği duymadıkları gibi, takma isim kullanmayı dahi akıl edememişlerdir(!) Avukat, eczacı ya da matbaacı olarak, hayatlarına kaldıkları yerden devam edebilmişlerdir. Polonya'yı *judenrein* (Yahudilerden arındırılmış) hale getirmekle görevli üst düzey SS liderlerinden biri olan Wilhelm Koppe'nin savaştan sonra Almanya'daki bir çikolata fabrikasının başına geçmesini (Arendt, 2009d, s. 25), hemen hemen herkes ironik bulabilir ama o dönem için "normal"dir. Gaz odalarının eski idarecisinin çocuklar için çikolata üretmesi ne kadar "normal" olabilirse, o kadar "normal" bir normalliktir burada karşımıza çıkan.

Arendt'e göre, yapılan bütün kötülüklerin toplamından daha dehşet verici olan da yine bu "normallik"tir. *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda, kitabın sonlarına doğru, şunları söyler bize:

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. Hukuk kurumlarımız ve yargılama usullerimizin ahlaki standartları açısından bu normallik, yapılan bütün kötülüklerin toplamından daha dehşet vericiydi; zira -Nürnberg'de davalıların ve avukatlarının tekrar tekrar söylediği gibi- aslında *hostis generis humani* olan bu yeni suçlu türü, yaptığı şeyin yanlış olduğunu anlamasını veya hissetmesini neredeyse imkânsız hale getiren koşullarda suç işliyordu (Arendt, 2009d, s. 281-282).

Arendt'in "temel sorun" olarak işaret ettiği ve sorgulamak istediği fenomen budur: Kusursuz biçimde normal insanların geldiği bu noktanın, yani "*sadece SS elemanları olmak üzere değil, aynı zamanda masum kurbanları sanki en 'normal' gidişat buymuş gibi öldürmeyi kabul edecek şekilde eğitildiği gerçeğinin nasıl açıklanacağı*" (Bernstein, 2010, s. 269). Nasıl oluyordu da son derece normal insanlar, bu suçları işleyebiliyordu?

Arendt'e göre, Hitler'in topraklarında kötülük, kötülük olduğunun anlaşılmasını sağlayacak çok önemli bir niteliğini yitirmiştir. Bunu açıklamak, hiç kolay değildir:

Nasıl medeni ülkelerde yasalar, insanın doğal arzu ve eğilimlerinin bazen ölümcül olmasına rağmen, vicdanın sesinin herkese 'Öldürmeyeceksin!' dediğini farz ediyorsa; Hitler'in topraklarının kanunu da, katliamlar düzenleyenlerin cinayetin pek çok insanın normal arzu ve eğilimlerine aykırı olduğunu gayet iyi bilmelerine rağmen, vicdanının sesinin herkese 'Öldüreceksin!' demesini istiyordu. Nazi Almanyasında kötülük, insanların görür görmez kötülük olduğunu anlamalarını sağlayan bir niteliğini –baştan çıkarıcılığını– kaybetmişti (Arendt, 2009d, s. 156–157).

Tek tek insanları, üstelik son derece normal insanları *bu kötülüğe* yönlendirenin ne olduğu konusundaki kafa karışıklığı, rahatsızlık verecek düzeyde hissedilen "garez ya da basiretin görünürdeki yokluğu"ndan (Neiman, 2006, s. 311) kaynaklanır:

Birey açısından durum sonsuzcasına bulanıktır. Hukuk bilgisi, yüz kızartıcı suçları, kötü niyetle ve taammüden işlenen suçlar olarak görür. Bu iki niyet unsuru, günlük kıyım işini yapan birçok failde genellikle yoktu. Sadistler ve özellikle nefret dolu Yahudi düşmanları da katiller arasında bulunuyordu ama SS, cinayetten açıkça zevk alanları kullanmaktan kaçınmaya çalıştı ve işin büyük kısmı rutin bir şekilde halledildi. Acımasız nefret, öldürme

işini üstlenenlerin alt kademede olanları arasında tahmin edilebileceğinden çok daha az yaygınlıktaydı. (...) En yüksek düzeylerde, yalnızca kötülük yapma isteği değil, bir kimsenin eylemlerinin sonuçlarına ilişkin açık bir görüş de genellikle yoktu. Eichmann, birincil hedefleri kitlesel katliamla hiç ilgisi olmayan ve yalnızca kişisel yükselmeye ilişkin küçük arzularla hareket eden Nazi subaylarının yalnızca en ünlüsüdür. Her düzeyde, Naziler, uygarlığın daha önce bildiğinden daha az garezle daha çok kötülük ürettiler (Neiman, 2006, s. 311).

İnsanlığa karşı suçlara sinen kötülüğün belki de en ürkütücü yanı budur; yani son derece normal insanların normal olmayan bir normallikle akıl almaz suçlara karışabilmesi ve sonra sanki hiçbir şey olmamış gibi, her şey gerçekten normalmiş gibi, eski hayatlarına tekrar geri dönmeyi –yaşananları sorgulamaya bile gerek duymadan– başarabilmesidir. Bu, kolaylıkla suç işlemelerini sağlayan “normalliğin”, onları suç işledikleri fikrinden de uzaklaştırdığı, dolayısıyla vicdana yönelik herhangi bir hesaplaşmaya başvurmadıkları anlamına gelir.

Ioanna Kuçuradi, “vicdan” denen bilinç olgusuyla karşılaştığımız “yer”in, kişinin kendi eylemlerine değer biçmesini izleyen yaşantı olduğunu söyler (Kuçuradi, 1988, s. 154). Öyleyse, sorunun kaynağı, normal olmayan normallikte insanlığa karşı suç işleyenlerin kendi eylemlerine değer biçmesini izleyen yaşantıda aranmalıdır. Kendileriyle hesaplaşmadıkları, açıkça görülmektedir. Burada eksik kalan şey, “*Sokrates’in, kişinin yaşamını sınaması, yaşamının hesabını vermesi dediği*”dir (Kuçuradi, 1988, s. 158).

2.2. Niyetler, Motivasyonlar Bağlamında Kötülük

Kötülüğü *kötü niyetler* ile açıklama geleneği, neredeyse tüm Batı düşüncesine kök salmış gibidir. Fakat Arendt, –bencillik, açgözlülük, harislik, güç arzusu,

namertlik gibi geleneksel motiflerin– insanca anlaşılabilir kötü saik ve niyetlerin Nazi suçlarının anlaşılmasında, açıklanmasında yeterli olacağı kanısında değildir.

Arendt’in hocası Jaspers’e gönderdiği Mart 1951 tarihli mektubu yeniden hatırlayalım. Yazdıklarında, radikal kötülüğün gerçekte ne olduğunu bilmediğini itiraf etmekle beraber, bencillik alışkanlığı gibi “insanca anlaşılabilir kötü saikler” ile ilgisinin olmadığını çok kesin bir dille ifade etmiştir (aktaran Bernstein, 2010, s. 257–258). Olup bitenlerde elbette bunların da payı vardır ama toplama kamplarında yaşananları açıklamaya yetmezler. İmkânsız mümkün kılındığında, yani kamplarda her şeyin mümkün olduğuna ilişkin totaliter kanıyı doğrulayacak yeni bir gerçeklik kurgulandığında, işte tam o noktada değişen bir şeyler olmuştur. Peki, ne olmuştur?

Toplama kamplarının sunduğu gerçeklikte, bilinenden ve beklenenden daha radikal bir kötülükle karşılaşmıştır. Kötülük, her şeyin mümkün olduğunu ispatlamaya yönelik totaliter çaba sonucunda anlaşılamayan, açıklanamayan, cezalandırılmayan, affedilemeyen mutlak kötülük haline gelmiştir. Mutlak kötülüğün kurumları olan ölüm kampları, geleneksel kötü niyetler listesinin yeterliliğini de sorgulamaya açık hale getirmiştir.

Arendt, Nazilerin acımasızlığına ilişkin düşüncelerini paylaşırken, SA’nın son derece anormal unsurların inisiyatifine bağlı olarak yürüttüğü işkencelere değinecek (Arendt, 1973, s. 453) ve bitip tükenmek nedir bilmeyen bir hıncın insanca anlaşılabilir son duygu kalıntısı olduğunu söyleyecektir bize:

SA’nın duygusuz (kontROLSÜZ) acımasızlığının ardında, genellikle toplumsal, entelektüel ve fiziksel açıdan kendilerinden daha iyi durumda olanlara ve şimdi, en vahşi rüyaları gerçekleşmişçesine, kendilerine tabi olan herkese karşı duydukları derin bir nefret ve hınc

vardı. Kamplarda tam olarak hiçbir zaman tükenmeyen bu hınç, insanca anlaşılabilir duygunun son bir kalıntısı olarak dikkatimizi çekmektedir (Arendt, 1973, s. 453–454).

Fakat bir şeyin ne olmadığını söylemek, tam da ne olduğunu söylemek değildir. Radikal kötülüğün insanca anlaşılabilir kötü saikler ile ilgisinin olmadığını söylemek, faillerin niyet ve motivasyonlarına ilişkin tatmin edici bir açıklama sayılamaz. Radikal kötülüğün “insanların insanlar olarak gereksiz kılınması” sonucunda ortaya çıktığını belirtmek de bu kötülükten sorumlu olanların niyet ve motivasyonları hakkında net bir yanıt içermez. Bu bağlamda, Arendt’in kilit kavramı “kötülüğün sıradanlığı” olur.

Arendt, “kötülüğün sıradanlığı” gibi tartışmalı bir kavramı ortaya koyarken, kötülüğü kötü niyetle özdeşleştiren felsefi geleneği –bir anlamda– karşısına alır. *“Teolojik, felsefi, ahlaki ve hukuki söylemdeki –kötü eylemlerin kötü niyetleri ve kötü saikleri gerektirdiği, eylemlerde açığa çıkan kötülüğün derecesinin de saiklerin kötücüllük derecesine tekabül ettiği şeklindeki– uzun ve derin bir geleneği sorguluyordu. İzi Aziz Augustine’e kadar sürülebilecek bir gelenektir bu”* (Bernstein, 2010, s. 273). Arendt, her şeyden önce, Eichmann’ın sapkın bir sadist olmadığı yönündeki fikrini pek çok defa cesurca açıklayarak yapar bunu. *“Savcı ne kadar uğraşırsa uğraşsın, bu adamın ‘canavar’ olmadığı ortadaydı ama soytarı olmadığından kuşkulanmamak elde değildi”* derken (Arendt, 2009d, s. 64), hiç kuşku yok ki yeni bir şey söylemeye çalışır. Eichmann’ın saiklerinin habis ya da şeytani olmadığını ileri sürerken, aslında çok daha köklü, çok daha derin bir meseleyi tartışmaya açmış olur.

Arendt’e göre, totalitarizm aracılığıyla tanıştığımız, korkunç eylemlerin korkunç saikler olmadan da icra edilebileceğini gösteren yeni bir fenomendir ve

ancak bu düşünce ekseninde yürütülecek bir kötülük sorgulaması ile doğru sonuçlara –tamamen ulaşamamak dahi– yaklaşabiliriz. Eichmann’ın “Nihai Çözüm” hiyerarşisindeki rolüne odaklanan ve onu acımasız bir zalim, sadist bir canavar olarak tanımlamaya çalışan iddia makamı ise bunun tam tersini yapmış, dolayısıyla pek çok soruya yanıt verememiştir:

Eichmann duruşmasıyla ilgili daha kapsamlı, başlıca meselelerden biri, bütün modern yasal sistemlerde mevcut olan bir varsayımdı: İşlenen bir kabahatin suç sayılması için ortada bir kasıt olması gerekiyordu. Uygar hukuk bilimi belki de başka hiçbir niteliğiyle, özne faktörünü göz önünde bulundurması kadar övünmez. Kastın olmadığı yerde, duygusal dengesizlik de dahil olmak üzere hangi sebeple olursa olsun doğruyu yanlıştan ayırma yetimizin zayıfladığı yerde, suç işlendiğini hissetmeyiz. “Büyük bir suç doğayı kızdırır, bu yüzden dünya intikam diye haykırır; kötülük doğal bir uyumu bozar ve bu uyum da ancak kötülüğün cezalandırılmasıyla yeniden sağlanabilir; ahlaki düzene karşı sorumluluklardan biri de, mağdur tarafın suçluyu cezalandırmasıdır” (Yosal Rogat) diyenlerin iddialarını reddederiz, bu iddiaların barbarca olduğunu düşünürüz. Eichmann’ı en başta tam da bu çoktan unutulmuş iddialar nedeniyle adalet önüne çıkardıklarını, aslında en yüce gerekçeye dayanarak ölüm cezasına çarptırmak üzere orada olduklarını düşünüyorum. Amacı açıkça belli “ırkları” sonsuza dek yeryüzünden kazımak olan bir işe karıştığı ve burada önemli bir rol oynadığı için yok edilmesi gerekiyordu (Arendt, 2009d, s. 282).

Aslına bakılırsa, Arendt’in kavramıyla ilgili tartışmaların çıkış noktası da tam burasıdır. Çünkü “Kaçınılmaz olarak kötü niyetle bağlantılı bir eski moda kötülük anlayışı, alternatiflerinden daha rahatlatıcıdır. (...) Daha rahatsız eden görüşü kabullenmektense, bilinçsiz nefrete ve bilinçsiz bilgiye başvurmak daha kolaydır” (Neiman, 2006, s. 312). Bu tür iddiaların rahatsız ediciliğinin, onaylanmalarının önündeki en büyük engel olduğu da doğru görünmektedir.

Ancak Neiman'ın da belirttiği gibi, Auschwitz'in özelliği, niyet hakkındaki iki yüzyıllık modern kanıları çürüten kötülüğü somutlaştırmasıdır (Neiman, 2006, s. 312). Arendt, bunu en iyi gören ve en iyi ifade eden filozoflardan biridir. Fakat kötülüğü kötü niyetle özdeşleştiren felsefi geleneğin dışına çıkıp yeni bir şey söyleme cesaretini göstermesi, peşinden sert eleştirileri getirdiği gibi, onun anlaşılmasını da güçleştiren nokta olmuştur. Kötülüğü kötü niyetle özdeşleştirme alışkanlığı, Arendt'in çok geniş bir kesim tarafından yanlış okunmasına, yanlış yorumlanmasına yol açmıştır (Neiman, 2006, s. 318).

Bu yanlış anlamada, *kötülük* ile *kötü niyeti* bütünüyle özdeşleştiren kanılar ve o kanıları koruma arzusu önemli rol oynamıştır. Susan Neiman'ın da dediği gibi, ikincisini reddetmek, ilkinin reddetmenin bir yolu olarak görünmüştür:

Bu kanılar, kötülük ile kötü niyeti öylesine bütünüyle özdeşleştirdiler ki, ikincisini reddetmek, normal olarak ilkinin reddetmenin bir yolu olarak görüldü. Kötü niyetin olmadığı yerde, failleri yaptıkları yanlışlardan sorumlu tutabiliriz ama onları ihmalkârlık meseleleri olarak görürüz. Alternatif olarak, belli bir eylemde suç niyetinin varlığını reddeden birinin suçluyu temize çıkardığı düşünülür. Arendt'in XX. yüzyılın kötülük sorununa en önemli felsefi katkısı olan *Eichmann in Jerusalem*'ının etrafında hâlâ varolan kitlesel kızgınlığın kaynağı budur. Suçluluğun gazez ve basireti gerektirdiği kanısı, çoğu okuru –Arendt, sıklıkla Eichmann'ın suçlu olduğunu ve asılması gerektiğine ikna olduğunu yinelese de– Arendt'in gazez ve basireti reddettiği için suçluluğu reddettiği sonucuna götürdü. Onun esas söylemek istediği, Eichmann'ın zararsız niyetlerinin onun sorumluluğunu *azaltmadığıydı* (Neiman, 2006, s. 312).

Sonuç itibarıyla, “*Eichmann'ın niyetlerinin yalnızca önemsiz derecede kötü olduğunu savunduğundan, onun yaptıklarının çok kötü olmadığını savunmuş olduğu düşünüldü*” (Neiman, 2006, s. 318). Oysa ki Arendt'in yapmaya çalıştığı,

“sorumluluğu reddetmek değil, sorumluluğu yeniden anlamamızı talep etmektir”

(A.g.y., s. 318). Neiman, buradaki ince ayırımı şöyle açıklar:

Sizin bir şeyi yapma niyetiniz, uygun koşullar altında, bir şeyi yapma potansiyelinizden başka bir şey değildir. Ancak ele aldığımız suçlarda, potansiyel olan ile gerçekleşen kötülük arasındaki ayırım, tam da ahlakın bizden korumamızı talep ettiği farktır. Eichmann, başka koşullarda, başkalarından daha kötü davranmayacağını savundu. Kötü şans onu, bir formu imzalamanın bir cinayet eylemi olabildiği bir masaya oturtmuştu. Potansiyel olarak, daha talihli konumda olanların onun sorumlu olduğu kötülüğü gerçekleştirebilecekleri gibi, o da iç dünyası kadar zararsız bir yaşam sürebilirdi. Sıradan suç ortaklığıyla kastedilen budur – tıpkı, bu tür kötü şansa boyun eğmeyi reddetmenin, sıradan kahramanlığa bulaşmakla kastedilen şey olması gibi (Neiman, 2006, s. 317).

Burada yüzleşmemiz gereken mesele, niyetin rolünün nasıl tartılacağıyla ilgilidir. Çünkü Arendt, Eichmann’ın masum olduğunu söylememektedir. Sadece sandığımız kadar zararlı niyetler taşımayan bir insanın bile böyle büyük kötülükler gerçekleştirebileceğini göstermek ister. Yaptığı tam da bizi potansiyel olan ile gerçekleşen kötülük arasındaki ayırımın eşiğine getirmektir. Yine bu nedenle hakimlerin davalıya şöyle hitap etmesi gerektiğini düşünür:

Sizi suç yoluna iten iç veya dış koşullara bağlı rastlantılar bile olsa, sizin gerçekten yaptıklarınız ile başkalarının bunları yapma ihtimali arasında koca bir uçurum var. Biz burada sadece yaptıklarınızla ilgileniyoruz; iç dünyanızın ve saiklerinizin muhtemelen suça uzak olmasıyla veya etrafınızdaki kişilerin suç işleme potansiyeliyle değil. Talihsizliklerle dolu bir hayat hikâyesi anlattınız; bu koşulları bildiğimizden, daha iyi koşullarda yaşasaydınız büyük ihtimalle bizim karşımıza veya başka bir ceza mahkemesinin karşısına hiç çıkmayacağınızı bir dereceye kadar kabul ediyoruz. Diyelim ki katliamın örgütlenmesine rıza gösteren bir araç haline gelmenizin nedeni talihsizlikten başka bir şey değildi; bu durum yine de bir katliam politikasını uygulamaya geçirdiğiniz ve dolayısıyla aktif olarak

desteklediğiniz gerçeğini değiştirmez. Zira siyaset çocuk bakıcılığına benzemez, siyasette itaat ve destek aynı Şeydir (Arendt, 2009d, s. 283–284).

Ancak yine de eleştiriler, karalamalar, suçlamalar, Arendt’in peşini bırakmaz. Kitapta yazdıklarından ötürü birtakım çıkar gruplarına hizmet etmekle, akıl almaz yalanlar söylemekle, gerçekleri çarpıtmakla, hatta sırf “kendinden nefret ettiği” için Yahudileri Yahudilerin öldürdüğünü iddia etmekle suçlanır (Arendt, 2009d, s. 288–289). Susan Neiman, Eichmann’ın yargı sürecini işleyen kitabın, dolayısıyla Arendt’in etrafındaki eleştiri halesini en açık ifadelerle Şöyle izah eder: “*Eichmann in Jerusalem, Yahudi Konseyleri’nin katliamın sorunsuz organizasyonunu sağlamada kullandıklarını iddia ederek özel bir öfke yarattı. Çünkü Arendt, Eichmann’ın niyetlerinin kötü olduğunu reddedip, ardından da Yahudi Konseyleri’nin davranışını tartışmaya giriştiği için yaygın olarak katilleri mazur görüp, kurbanları suçlamakla itham edildi*” (Neiman, 2006, s. 314).

En kayda değer eleştiri de Gershom Scholem tarafından yazılandır. Arendt’e gönderdiği mektupta, lafını sakınmaz:

“Kötülüğün sıradanlığı” ile ilgili teziniz –alt başlığımıza inanılırsa, tüm argümanınızın altını çizen bir tez– beni ikna etmedi. Bu yeni tez bana bir slogan gibi geliyor: Kesinlikle üzerimde derin analiz –totalitarizm hakkındaki kitabımızda olduğa farklı, hatta çelişkili bir tezin hizmetinde, o kadar ikna edici bir Şekilde bize sunduğunuz gibi bir analiz– ürünü etkisi bırakmıyor. (...) Sonraki analizinizin son derece anlamlı ve bilgece tanıklık ettiği o “radikal kötülük”ten geriye bu slogandan başka bir Şey kalmıyor (aktaran Bernstein, 2010, s. 270).

Arendt, bu eleştiryi Şöyle yanıtlar:

Sonuç olarak, beni yanlış anlamadığımız ve aslında meseleyi ileri sürmenizden memnun olduğum tek noktaya geleyim. Gayet haklısınız: Fikrimi değiştirdim ve artık “radikal

kötülük”ten bahsetmiyorum. (...) Aslında şimdi, kötülüğün asla “radikal” olmadığını, sadece aşırı olduğunu ve ne derinliğinin ne de herhangi bir şeytani boyutunun bulunduğunu düşünüyorum. Bir mantar gibi yüzeye yayıldığından fazlasıyla büyüyüp 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, s. 271).

Neiman, mantar metaforunun anlaşılabilir olan bir kötülüğe işaret ettiğini, aynı zamanda da herhangi bir niyeti olmayan nesneye gönderme yaptığını vurgular. Ona göre niyetin rolünü bu derece hafife alma, Arendt’in modern felsefi gelenekten ayrıldığı, özellikle de Kant’tan koptuğu noktadır (Neiman, 2006, s. 346).

Bernstein, Arendt’in “radikal kötülük”ten artık söz etmediğini doğrulasa da Scholem’e verdiği bu yanıtın son derece yanıltıcı olduğunu düşünür (Bernstein, 2010, s. 271). Arendt’in burada yazdıklarından daha önce söylediklerini deşillediği yönünde bir anlam çıkarılabileceğini sezdiği için de şöyle der:

Arendt, ilk radikal kötülük tartışmasına, özellikle de radikal kötülüğün insanları insanlar olarak gereksiz kılmanın yanısıra, insani kendiliğindenliği, bireyselliği ve çoğulluğu ortadan kaldırmaya yönelik sistematik bir çabayla ilgili olduğu iddiasına giden düşünce zincirlerini *asla* inkâr etmemiştir. Aksine, kötülüğün sıradanlığı olarak betimlediği fenomen, mantıken bu radikal kötülük anlayışını *gerektirir* (Bernstein, 2010, s. 271).

Seçkin Sertdemir’in bir makalesinde de bu iki fenomenin yan yana geldiğini, –bir anlamda– birbirini “çağırdığını” görürüz. Etienne Tassin’in –Arendt’in toplama kampları analizini açıklarken– kullandığı “akozmizm” (dünyasızlık) kavramından yola çıkan Sertdemir, insanla diğerleri arasındaki tüm bağları koparan, onu dünyasızlaştıran, böylece toptan tahakküm sistemini onun üzerinde işler hale getiren

akozmizm ile her şeyin mümkün olduğu yönündeki totaliter kanı arasındaki ilişkiye işaret eder. Çünkü Arendt'in kastettiği anlamda "her şeyin mümkün olması" ancak bu tür bir "dünyasızlaştırma" ile olanaklı hale gelir. Sertdemir'e göre, totaliter yönetimlerde ortaya çıkan bu akozmik sınırsızlığın Arendt'teki karşılığı, "radikal kötülük" veya "kötülüğün sıradanlaştırılması"dır (Sertdemir, 2009, s. 201-203). Bu belirleme, Bernstein'ın "birinin ötekini gerektireceği" yargısını destekleyen bir anlam taşıması bakımından önemlidir.

Arendt, Scholem'e cevabında, böyle bir kötülüğün derinliği ya da herhangi bir şeytani boyutu olduğu fikrini reddeder. Fakat bu yeni bir şey değildir. İşlenen suçların "şeytani büyüklük" özelliğine bürünmesine neden olacak her türlü itkiyle savaşmak gerektiğini daha 1946'da, Jaspers'e gönderdiği mektupta yazmış; Nazileri mitleştirmeye, birtakım mistik öğelerle süslemeye karşı olduğunu açıkça belli etmiştir. Scholem'e cevabında kötülükle ilgili düşüncesini açıklarken, "*Bir mantar gibi yüzeye yayıldığından, fazlasıyla büyüyüp tüm dünyayı mahvedebilir*" ifadesine yer vermiştir. Fakat bu da yeni bir şey değildir. Çünkü burada kullandığı cümle, yine aynı tarihli yazışmalarda Jaspers'in Nazi suçlarıyla ilgili olarak "şeytani büyüklük" imasının uygunsuzluğunu anlatmak için kurduğu cümleleri hatırlatır: "*Bana kalırsa, bu şeyleri bütün sıradanlıkları içinde (in ihrer ganzen Banalität), bayağı abeslikleri içinde görmemiz gerekir, çünkü onları hakkında karakterize eden tam da budur. Bakteriler ulusları silip yok eden salgınlara yol açabilir ama salt bakteri olarak kalırlar*" (aktaran Bernstein, 2010, s. 271).

Arendt'in bu konudaki yaklaşımını tutarlı bulan Margaret Canovan, onun için "*hiçbir zaman 'canavarlar ve iblisler' diye düşünmezdi, 'sıradanlık' da aslında kendini acımasız güçlere bırakmayı ve ta başından beri totalitarizmin merkezine*

yerleştirdiği bir olgu olan insanların bir hayvan türüne indirilmesini tanımlamanın daha isabetli bir yoluydu” yorumunu getirir (Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought’tan aktaran Bernstein, 2010, s. 333).

Arendt, Scholem’e verdiği cevapta, “bir mantar gibi yüzeye yayılan” kötülüğün bu hali ile bir düşünceyi ürününü olmadığını, âdeta düşünceye meydan okuduğunu, dolayısıyla köksüz ve derinliksiz olduğunu, yüzeye yayıldığı için herkesin görebileceği kadar göz önünde bulunduğunu, tüm bu özelliklerinden ötürü de sıradanlaştığını anlatmaya çalışmaktadır. Radikal kötülük hâlâ insanları insanlar olarak gereksiz kılmakla ilgilidir ve aslında bu haliyle “yüzeyde”dir; düşünme ediminden uzak, köksüz ve derinliksiz olduğu için de sıradandır. Arendt, “radikal” yerine “aşırı” demeyi tercih eder, çünkü kötülüğün bu biçimi radikal kelimesinin çağrıştırdığı güçlü içerikten yoksundur. Bernstein, –biraz da yanlış anlamaların önüne geçmek için– şöyle bir açıklama daha yapar:

Arendt kötülüğün aşırı olup radikal olmadığını, derinliğinin bulunmadığını söylerken, kötülüğün *yüzeyde* oluşuna dikkat çekmektedir. ‘Radikal’in gizli olan köklere inmeyi ima ettiği göz önüne alınırsa, artık kötülüğün *bu anlamda* radikal olduğunu düşünmemektedir. Kötülük ‘düşünceye meydan okur’, çünkü düşünce derinliği olan bir şeyi arar. Ancak ‘radikal’in bu anlamı Arendt’in gereksizlikle ilişkilendirdiği ‘radikal’in anlamından oldukça bağımsızdır (Bernstein, 2010, s. 271).

Bernstein, söyledikleri yanılıcı da olsa, Kudüs’teki mahkemede Eichmann ile karşı karşıya gelen Arendt’in, kötülüğün önemli bir yanı –söz konusu suçları işlemede rol oynayan motivasyon– hakkındaki düşünceyi değiştirdiğini yazar. Ancak hemen ardından bu ifadeyi düzeltme gereği duyar; onun fikir değiştirdiğini

söylemektense, önceki düşüncelerinde varolan bir belirsizliği giderdiğini kabul etmeyi daha uygun bulur (Bernstein, 2010, s. 272).

Arendt, daha önceki açıklamalarında, en büyük kötülüklerin ya da radikal kötülüğün insanca anlaşılabilir kötü saiklerle bir ilgisinin bulunmadığını dile getirmiş ve bunda ısrarcı olmuştur. Radikal kötülüğün insanca anlaşılabilir saiklerden çıkarılamayacağı doğru ise olup biteni açıklamada bize kalan nedir? Arendt, “kötülüğün sıradanlığı” kavramı ile işte bu noktadaki belirsizliği ortadan kaldıracak önemli bir adım atmıştır. Eichmann’ın duruşmasını izlediğinde, onun akıl almaz derecede kötü eylemler gerçekleştirdiği halde bir caniden beklenebilecek kötü niyetlerle (saiklerle) motive edilmediği sonucunu çıkarmıştır. Arendt’e göre Eichmann’ın motivasyonu, kötülüğün büyüklüğüne kıyasla pek çoğumuza “küçük”, hatta gülünç gelebilecek bir nedene dayanmaktadır:

Kitabın başlığıyla ilgili sahici bir tartışma başlayacağımı da düşünebilirim; çünkü kötülüğün sıradanlığı derken, sadece gerçeklere sıkı sıkı bağlı bir düzeyi kastediyorum, duruşmada hemen göze çarpan bir fenomene dikkat çekiyorum. Eichmann ne Iago’ydu ne de Macbeth ve III. Richard gibi bir “cani” olmasysa neredeyse imkânsızdı. Terfi etmek için gösterdiği olağanüstü gayreti bir yana bırakırsak, onu harekete geçiren hemen hemen hiçbir şey yoktu. Bu gayret de kendi başına kriminal değildi elbette; bir üstünün yerine geçmek için asla onu öldürmeye kalkmazdı. Eichmann *sadece*, gündelik dilde söyleyecek olursak, *ne yaptığını hiç fark etmemişti* (Arendt, 2009d, s. 292).

Arendt, insanlığa karşı suç işleyenlerin motivasyonuna ilişkin genel bir çıkarımda bulunmamaktadır. Yani ne Hitler’den ne de genel anlamda Nazilerden söz etmektedir, ilgisi doğrudan doğruya Eichmann’a yöneliktir. Faillerin motivasyonuna ilişkin o zor sorunun Eichmann’la ilgili kısmını yanıtlamıştır yalnızca. Jaspers’in de

dediği gibi, mesele “bu kötülüğün” sıradan olmasıdır yoksa kendi başına kötülüğün değil.

Slavoj Žižek, Eichmann’daki kötülüğün sıradanlığı konusunda Arendt’le aynı fikri paylaşacaktır: “*Adolf Eichmann’ı psikolojik bir varlık, bir kişi olarak ele alırsak, onunla ilgili canavarca hiçbir şey keşfedemeyiz – o ortalama bir bürokrattı; onun ‘psikolojik profili’ işlediği dehşet verici suçlarla ilgili hiçbir ipucu vermiyor*” (Žižek, 2009, s. 71).

Bernstein’a göre ise tartışmaların hedefi haline gelmesinin nedeni, kavramın sınırlarının yeterince açık biçimde ortaya konmamasıdır: “*Arendt analizinin Eichmann’la sınırlı olduğuna daha etkili biçimde açıklık getirseydi, ‘kötülüğün sıradanlığı’ konusunda birtakım karışıklıklardan ve tartışmalardan kaçınılabilirdi*” (Bernstein, 2010, s. 333).

Arendt, Eichmann’ın ne yaptığını hiç fark etmediğini söylerken, milyonlarca insanı “bilmeden” ölüme gönderdiğini de kastetmemektedir. Polise verdiği ifade “*Şimdi bana tam kapanmamış bir yara gösterseniz, muhtemelen bakamam bile. Ben böyle bir adamım, bu yüzden bana hep doktor olamazsın derlerdi*” diyen Eichmann (Arendt, 2009d, s. 96), elbette Yahudilerin gazla zehirlendiğini biliyordur. Büyük ihtimalle gaz kullanımıyla hiç ilgisi yoktur ama “*yüzbinlerce insana mezar olan Treblinka’da kurulacak karbonmonoksit odaları için yapılan hazırlıkları görmüştü*” (Arendt, 2009d, s. 96). Warthegau’daki ölüm kampı Chelmno’yu teftişe gittiğinde, Yahudilerin çırılçıplak bir vaziyette gaz kamyonlarına bindirilişine tanık olmuş, hatta arabasıyla peşlerine takılarak fiziksel imhanın korkunç bir şekilde sonlandığı yere kadar onları izlemiştir (A.g.y., s. 96–97). Lwów’da karşılaştığı “manzara” daha da korkunçtur: Çoktan dolmuş bir hendek ve fıskıye gibi yerden fişkıran kan pınarı

(A.g.y., s. 97–98). Eichmann’ın hayatı boyunca kimseyi öldürmediğini, Yahudi veya Yahudi olmayan birini öldürme emri dahi vermediğini iddia etmesi (Arendt, 2009d, s. 32), –elbette– bu bağlamda bir anlam ifade etmez. Her şeyi değilse de imha mekanizmasının nasıl çalıştığını anlamasına yetecek kadarını görmüş, o ölüm yolcularını taşıyan trenlerin belli bir program dahilinde –üstelik aksamadan– kalkmasını sağlamıştır. Yine de bütün bunlar, Eichmann’ın saiklerinin şeytani olduğu sonucunu doğurmaz. Arendt’in kastettiği şey budur. Dikkatimizi çekmeye çalıştığı nokta ise onun böyle büyük çaplı bir kötülüğü hiç düşünmeden yapabilmesi, “tam da tahayyül yetisinden bu kadar yoksun” (Arendt, 2009d, s. 292) olabilmesidir.

Arendt’in gözlemlediği kadarıyla “*Eichmann’ın Yahudilerden hastalık derecesinde nefret ettiği, fanatik bir antisemit olduğu veya birilerinin onun beynini yıkadığı falan yoktu. Hiçbir zaman ‘kişisel olarak’ Yahudilerle bir alıp veremediği olmamıştı; aksine, Yahudilerden nefret etmemek için bir sürü ‘özel nedeni’ vardı*” (Arendt, 2009d, s. 36). Fakat hiçbir şey, yükselmek için her şeyi yapmasına engel olmamıştır. Öyle ki Arendt, “*Nihai Çözüm’ü nihai kılmak için tartışmasız her zaman elinden gelenin en iyisini yapmıştır*” (Arendt, 2009d, s. 153) diye betimler onun bu gayretli çabasını. “Ne yaptığını hiç fark etmemiş biri” (Arendt, 2009d, s. 292) olarak Eichmann, tek bir Yahudiyi bile elinden kaçırmak istememiştir.

Sözgelimi Mart 1944’te bütün ekibiyle birlikte Budapeşte’ye gittiğinde (A.g.y., s. 203), bu işin gizlisi saklısı kalmamıştır artık, tehcir etmenin gerçek anlamını herkes biliyordur (A.g.y., s. 204). Fakat buna rağmen Eichmann, Yahudilerin hızla toplanmasını sağlayacak bir Yahudi Konseyi’ni burada da örgütleyebilmiş, operasyonu usulüne uygun yönetebilmiştir. Almanya’nın savaşı kaybedeceği artık iyice belli olduğunda bile tehcirlerin durdurulması emrine göz göre

göre karşı çıkmış, devam etmek için elinden geleni yapmış ve Budapeşte yakınlarındaki bir toplama kampında tutulan bin beş yüz Yahudiyi daha Auschwitz'e göndermiştir (A.g.y., s. 208–209). Arendt, bu olayı, kendisini çarkın dişlisi gibi göstermeye çalışan Eichmann'ı yalanlayan “en güçlü kanıtlardan biri” diye tanımlar (A.g.y., s. 208–209). Kasım 1944'te, demiryolu tesisleri artık kullanılamaz duruma geldiğinde, imha fabrikaları yok edilmek üzere olduğu halde, Macaristan'daki Yahudilerin yayan bir şekilde ölüme yürütmesine de yine “ne yaptığını hiç fark etmemiş biri” olarak itiraz etmemiştir Eichmann, tam tersine destek vermiştir (A.g.y., s. 209–210).

Bütün bunların “ne yaptığını hiç fark etmemiş biri” ile bağdaştırılması epey zor görünse de Arendt, düşüncesinden vazgeçmez. Seyla Benhabib, “Arendt's *Eichmann in Jerusalem*” başlıklı makalesinde benzer noktalara dikkat çekerek, şöyle bir açıklama yapar:

Arendt daha sonraları böyle muazzam suçlara karışmış olan adamın katıksız sıradanlığı diye tanımladığı şey karşısında hayrete düşmüştü: Eichmann sonu gelmez klişelerle konuşuyor, fanatik bir Yahudi nefreti tarafından harekete geçirilmiş olduğuna dair pek az delil veriyor ve ‘yasaya saygılı bir yurttaş’ olmaktan fazlasıyla gurur duyuyordu. Arendt'i büyük kötülüğün büyük suçların işlenmesi (ya da suç ortaklığı) için gerekli bir koşul olmadığı düşüncesine sevk eden, Eichmann'ı ‘kanlı canlı görme’nin şokuydu. Kötülük, Eichmann'da olduğu gibi, ‘sıradan’ bir biçim alabilirdi (aktaran Bernstein, 2010, s. 334, 47. dipnot).

Susan Neiman, Arendt'in –kötü eylemlerin icrasında niyetin rolünü sorgulayan– eleştirel düşüncelerine büyük önem verir. “Eşi görülmedik suçlar” ile “sıradan insanlar” arasındaki bağlantı üzerinde duran Neiman, Oedipus ve Eichmann'ı karşılaştırdığı açıklamasıyla da dikkati çeker:

Daha önceki yasal kavrayışlar suçu niyete farklı yollarla bağlıyordu. Oedipus'un, kaderinden kaçınmak için gösterdiği büyük çabalar, onun suçluluğunu hafifletmiş olabilirdi ama onu tümüyle silmedi, çünkü işlediği suç, Yunan yaşamının dayandığı düzene zarar verdi. Şimdi, Yunan izleyiciler de suçlarından kaçınmak için mümkün olan her şeyi yapan Oedipus'u, bunları yapmayan Eichmann'dan farklı yargıladı. Eichmann trajediye sebep oldu; onun bir öznesi olmaya uygun değildi. Bu nedenle Oedipus kesinlikle Eichmann'ın eşiği değildir ama onun örneği bize, bir eyleme niyet etmenin ahlaki sonuçlarının, niyet kavramının kendisinden daha aşikâr olmadığını hatırlatır. İkisi de önemli ölçüde değişebilir, onlarla birlikte de dünyayı mahvetme yollarımız.

Arendt'in açıklaması, Auschwitz'i çağdaş kötülüğün simgesi yapan şeyi ortaya koymada çok önemliydi. Bugün, yeryüzünün, hak ettiği cezanın verilmesini şiddetle istediği büyük suçlar bile bayağıdan daha kötü olmayan güdülerini olan insanlar tarafından işlenir. Gösterişli kötülüğü tanımak kolay ve ondan kaçınması da çok zor değildir. Kendinizde ya da başkalarında, günahkârlık ile edep arasındaki sınırlar görece bir açıklıkla çizilebilir. Eichmann gibi suçlular, kötülük yapanları tanımak için kullandığımız ayırt edici öznel niteliklerin hiçbirine sahip değildir, ancak işlediği suçlar nesnel olarak öylesine büyüktür ki, öznel faktörleri ilgisiz kılarlar. (...) En eşi görülmedik suçlar, en sıradan insanlarca işlenebilir. Auschwitz'in –aralarındaki diğer tüm farklılıklara rağmen– diğer çağdaş katliam vakalarıyla paylaştığı unsur budur. Çağdaş kötülükte, bireylerin niyetleri, onların neden olabilecekleri kötülüğün büyüklüğüne pek karşılık gelmez (Neiman, 2006, s. 313–314).

İngiliz edebiyat eleştirmeni Terry Eagleton da *Kötülük Üzerine Bir Deneme* adlı kitabında, sıradan insanların sıradan nedenlerle –sözgelimi para kazanmak için– büyük kötülöklere yönelebildiklerini, üstelik bunun çok yaygın bir durum olduğunu vurgular:

Freud, gündelik hayatın psikopatolojik yönleri vardır der; biz de sıradan gerçeklikte kötülüğün izlerini görebiliriz. Ender görülen pek çok fenomen gibi, kötülüğün de kökleri

sıradan hayattadır. Soykırım mühendisinden çok rahatsız bir banka memuruna benzeyen Adolf Eichmann bu gerçeği kanıtlamaktadır.

Kimi kötüler başka türlü düşünmeyi tercih etse de bu haliyle kötülük sadece elitist bir eylem değildir. Ama kötülüğün bu hali onun yaygınlığını hafife almamıza sebep olmamalıdır. İnsanları sırf para için kitleler halinde imha etmek ya da nükleer silah kullanmayı düşünmek gibi adilikler, katıksız kötülükten çok daha yaygındır (Eagleton, 2011, s. 115).

Bernstein, Arendt'in bu denli ileri gitmesini, "*sadece Eichmann'la değil, ırksal bir cinayet politikasını kabul edip ona iştirak eden o 'saygıdeğer' insanların 'ahlaki çöküşü'yle de ilgilenmesi*"ne bağlar (Bernstein, 2010, s. 273). Arendt'i asıl rahatsız eden, totaliter yönetimin dayattığı toptan tahakküm koşullarında işlenen suçlar ile bu suçlara hizmet edenler arasındaki o peşin uyumdur. Margaret Canovan, Arendt'in duyduğu rahatsızlığın nedenini şöyle izah eder:

Her ne kadar bu (olağan saygıdeğer) insanlar böylesi faaliyetlerin alışıldık olmadığı bir toplumda yaşadıkları sürece suç işlemeyi asla hayal etmemiş olsalar da tüm insan kategorilerine karşı apaçık suçların standart davranış olduğu bir sisteme kolayca uyum sağladılar. Bu tür insanlar, sivil varoluşun en tartışılmaz kuralı gibi görünen "öldürmeyeceksin"ın yerine Nazilerin kuralını kabul etmekte hiç zorlanmadılar; bu kurala göre öldürmek ırk uğruna ahlaki bir görevdi. Bir zamanlar aşikâr olan ilkelere, 'normal' ve 'makul' olan ahlaki davranışlara kesin gözüyle bakılamazdı artık (aktaran Bernstein, 2010, s. 273).

Burada vurgulanması gereken en önemli noktalardan biri belki de şudur: Kötülük eylemlerini kasti istenç eylemleri olarak görmek, diğer bir deyişle kötülüğü kötü niyetle özdeşleştirmek, ilk günaha bir dönüş riski taşır (Neiman, 2006, s. 309). Arendt'in "kötülüğün sıradanlığı" kavramı etrafında gelişen ve kötü eylemlerin

icrasında niyetin rolünü sorgulayan eleştirel düşünceleri ise böyle bir risk almaktan uzaktır.

2.3. Başkalarının Bakış Açısından Düşünme Yeteneksizliği Olarak Kötülük

Başlangıçta radikal kötülüğün insanca anlaşılabilir saiklerle açıklanamayacağı fikrine tutunan Arendt, onu anlaşılmaz, hatta bu yönüyle –ister istemez– insanüstü bulmamıza neden olmuş olabilir.

Ancak Eichmann’la karşılaşma Arendt’in düşüncesinde yeni bir yol açmış, –en azından– Eichmann’ın saiklerinin gayet “insanca” olduğu sonucuna varmıştır. Radikal kötülük, Kant’ta olduğu gibi, Arendt’te de idrak edebileceğimiz bir olguya dönüşmüştür artık:

Arendt’e göre Eichmann’ı harekete geçiren ne kör antisemitizm, ne sadistçe nefret ne de derin ideolojik görüşlerdi. Kariyerini ilerletmek, üstlerini memnun etmek, işini iyi ve verimli bir biçimde yapabildiğini kanıtlamak gibi en alelade ve küçük düşüncelerle harekete geçmişti. *Bu anlamda*, saikleri hem sıradan hem de tümüyle insancaydı (Bernstein, 2010, s. 273–274).

Kant’ın, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*’de, insanlardaki “kötülük kapasitesi”ni üç farklı dereceye ayırarak ele aldığını (Kant, 2008, s. 24) daha önce belirtmiştik. Bunlardan üçüncüsü; yozlaşmış, sapkın bir kalbe işaretli ve “istencin (*Willkür*) ahlaki olmayan dürtülerin lehine ahlak yasasından kaynaklananları yok sayan ilkelere eğilimi” olarak açıklanmıştı (Kant, 2008, s. 25). Bernstein’a göre, Arendt’in asıl sorguladığı da “özgür bir istencin (*Willkür*) dürtüleri arasındaki etik sıralamasını (önceliğe göre) tersine çeviren” ve “kökünden yozlaşmış bir düşünce

tarzı'na dayanan bu kötülük derecesidir. “Çizdiği Eichmann portresi, onu sadece bir tür şeytani canavar gibi betimlemekten çok daha ezicidir” (Bernstein, 2010, s. 274).

Peki, Arendt amacına ulaşabilmiş midir? Eichmann'ın kariyer hedefleri ve otorite ile ilişkisinden hareketle radikal kötülüğü oluşturan suçların sıradan insanlar tarafından son derece sıradan –küçük, basit, hatta ucuz olarak nitelendirilebilecek– sebeplerle neredeyse tam bir şüursuzluk içinde işlenebileceği fikrine hazırlayabilmiş, alıştırabilmiş midir bizi?

Bernstein'ın yorumu, burada önem kazanır:

Eichmann in Jerusalem konusundaki anlaşmazlığın daha derin nedenlerinden biri, Arendt'in okurlarını iyi ve kötü hakkında benimsedikleri ahlaki görüşlerini sorgulamaya zorlamasıdır. Eichmann'ın yaptıklarını yapan birinin bir tür şeytani canavar olması *gerektiğini* düşünmek çok daha kolay ve daha alışıldıktır. Fakat mirası hâlâ bize musallat olan totalitarizm, en alelaide, bayağı düşüncelerle harekete geçen gayet sıradan insanların dehşet verici suçlar işleyebileceğini gösterir (Bernstein, 2010, s. 274).

Arendt de “kötülüğün sıradanlığı” kavramını ortaya atmakla okuru bir yol ayrımına, düşünsel bir dönemece taşıdığı farkındadır. *The Life of the Mind* için yazdığı giriş bölümünün daha ilk cümlelerinde, bu ifade ile birlikte bizi, “kötülük fenomeni hakkındaki düşünce –yazınsal, dinsel veya felsefi– geleneğimize karşı olmaya” götürdüğünün farkında olduğunu söyler (Arendt, 1978, s. 3). Bize kötülüğün şeytani bir şey olduğunu öğreten o çok tanıdık geleneğin karşısına yeni, görece yabancı bir şey koyduğunun en açık kabulü ve itirafıdır bu aynı zamanda.

Eichmann davasından yola çıkacak olursak, Arendt'e göre failin kötü eylemlerindeki amacın keşfini imkânsız hale getiren, eyleyen kişide açıkça gördüğü

sıgıltıdan başka bir şey değildir. Onu sarsan da bu gerçeğe karşı karşıya gelmektir aslında. Şöyle der:

Eylemler canavarcaydı fakat eyleyen kişi –en azından çok etkili bir tanesi şimdi mahkemede– oldukça sıradandı, bilindikti ve şeytanca ya da canavarca değildi. Onda, sert ideolojik yargıların ya da farklı kötü dürtülerin izi yoktu. Geçmişteki davranışlarında fark edilebilen tek önemli karakteristik, duruşma sırasında ve duruşma öncesindeki polis sorgusunda olduğu gibi, tamamıyla negatifti: Bu aptallık değil, *düşüncesizlik*. İsrail mahkeme ve hapis prosedürlerinde, Nazi rejimi altındayken olduğu gibi görevini yapıyordu ama bu tür rutin prosedürlerin olmadığı durumlara yüzleştiğinde, çaresizdi, klişe dolu dili savunmasını yaparken üretmişti, resmi yaşamında açıkça yapmış olduğu gibi, bir tür katliam komedisi. Klişeler, stok cümleler, geleneğe bağlılık, ifadelerin standartlaştırılmış kodları ve bizi gerçekliğe karşı koruyan sosyal olarak kabul edilmiş fonksiyona sahip davranış, yani bizim bütün olay ve gerçeklerin kendi varlığının gereğinden meydana geldiği iddiamıza karşıydı. Eğer bu iddiaya her zaman hevesliyse, sonunda yorulacağız; Eichmann’ı bizim dışımızdaki herkesten ayıran şey, yalnızca böyle bir iddianın varolmadığını açıkça bilmesiydi (Arendt, 1978, s. 4).

Arendt, karşılaştığı bu düşünce yokluğunun, geçmişteki iyi tavır ve alışkanlıkların unutulmuşluğundan ya da kavrama yetersizliği anlamında bir aptallıktan türemediği, hatta “ahlaki çılgınlık” bile sayılamayacağı konusunda ısrar eder (Arendt, 1978, s. 5). Hiç kuşku yok ki Arendt’in burada kastettiği, eleştirel düşünme etkinliğidir.

Arendt’e göre Eichmann’ı o akıl almaz kötülüğün içinde tutan, dolayısıyla insanlığa karşı suçun başlıca faillerinden biri haline getiren neden, bu düşünce yoksunluğu/yoksulluğudur. Başka bir deyişle fikirsizliği yüzünden gerçeklikten uzak olmasıdır. *Kötülüğün Sıradanlığı* için yazdığı ek bölümde, açıkça şöyle der:

Aptal biri değildi. Dönemin baş suçlularından biri haline gelmesine olanak sağlayan –aptallıkla kesinlikle özdeş olmayan bir şeyden– fikirsizlikten başka bir şey değildi. Hali “sıradan” ve hatta komikse, Eichmann’da şeytani ve uğursuz bir derinlik bulma konusunda en kararlı insan bile sonunda pes ediyorsa, bu durum aleladelikten hâlâ çok uzaktır. Ölümün nefesini ensesinde hissedene, dahası darağacının altında duran bir adamın, hayatı boyunca cenaze merasimlerinde duyduklarından ve bu “yüce sözlerin” kendi ölümünün gerçekliğini tümüyle bulutlandırması gerektiğinden başka bir şey düşünmemesi elbette alelade bir şey değildir.

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 (Arendt, 2009d, s. 292).

Arendt’in, “düşünceye meydan okuyan” ve bu özelliğiyle de sığlaşan/sıradanlaşan kötülükle hesaplaşmaya, daha uzun yıllar devam ettiğini görürüz. Eichmann’ın duruşmasından on yıl sonra yazdığı ve “kötülüğün sıradanlığı” fenomenini tekrar ele aldığı “Düşünmek ve Ahlaki Görüşler” başlıklı denemesinde, tam olarak ne kastettiğine dair önemli bir açıklama yer alır:

Birkaç yıl önce, Eichmann’ın Kudüs’teki duruşmasını anlatırken, “kötülüğün sıradanlığı”ndan bahsetmiş ve bununla bir teoriyi ya da öğretiyi değil, hayli olgusal bir şeyi, dev bir ölçekte icra edilen, faildeki herhangi bir habislik, patoloji ya da ideolojik görüş özelliğine kadar izi sürülemeyen, faildeki tek kişisel farkın belki de olağandışı bir yüzeysellik olduğu, kötü fiiller fenomenini kastetmişim. Fiiller korkunç olsa da, fail ne korkunç ne de şeytaniydi, duruşma ve daha önceki polis sorgusu sırasında, kendisinde ve davranışında saptanabilecek tek belirgin özellik tümüyle negatif bir şeydi: Aptallık değildi bu, tuhaf, oldukça gerçek bir düşünme beceriksizliğiydi (aktaran Bernstein, 2010, s. 272).

Adorno, “Herkesin gözünden uzakta türemiş yeni bir insan türü, tahakkümün artık saçmalaşmış süreğenliğinin dayattığı zorlama ve kısıtlamaları oburca benimsiyor. (...) Resmi görevleri dışında hayli insani ve akli başında varlıklar olsalar bile, profesyonelce düşünmeye başladıkları anda marazi bir aptallık felç ediyor onları” diyerek (Adorno, 2009, s. 129), *Tanı*’yı biraz daha keskinleştirir. Kimsenin düşünmeye getirilen kısıtlamalarda düşmanca bir şey gördüğü yoktur. Tam tersine, düşünmenin yüklediği öznel sorumluluktan kurtuldukları için kendilerini daha da rahatlamış hissetmektedirler (A.g.y., s. 130). Adorno’nun *Tanı*’sını en iyi özetleyen cümle ise şudur: “Düşünmeyi sevmemek çok geçmeden düşünmeyi becerememeye dönüşür” (A.g.y., s. 130).

Fakat her şeyden önce şu soruya cevap vermek gereklidir: “İyilik ve kötülük problemi, yanlıştan doğruyu çıkarma yetimizle, düşünme yetimizle bağlantılı olabilir mi” (Arendt, 1978, s. 5)? Bir insanın iyilik ya da kötülük yönünde adım atmasıyla ilgili düğüm, doğrudan doğruya insanın düşünme yetisiyle, bu yetiden yararlanıp yararlanmamasına bağlı olarak çözülebilir mi?

Arendt, “kötülüğün sıradanlığı” fenomenine açıklık getirmek için bu sorulara yanıt aramaktan vazgeçmez:

Kendini dayatan soru şudur: Sonuçlara ve özel içeriğe bakmaksızın meydana gelen veya dikkat çeken herhangi bir şeyi inceleme alışkanlığı, böyle bir düşünme etkinliği, bu etkinlik insanları kötülük yapmaktan uzak tutan koşullar arasında olabilir mi, hatta ona karşı koymalarını sağlayan gerçek “koşul” olabilir mi? (“Con-science/vicdan” kelimesinin kendisi, herhalde, “kendimle ve kendimce bilmek” anlamında olduğu ölçüde bu doğrultuyu işaret eder, her bir düşünme sürecinde hayata geçirilen bir bilgi türü.) (...) Farklı bir şekilde ifade edersek ve Kant dilini kullanırsak: İster istemez “bana bir kavram miras bırakan” bir olgunun (kötülüğün sıradanlığı) etkisinde kaldıktan sonra, *quaestio juris*’i (hukuk sorunu)

ortaya atıp, kendime “Hangi hakla onu sahiplenip kullandım?” diye sormadan yapamadım (Arendt, 1978, s. 5).

Arendt, fikirsizlik ile kötülük –ya da düşünme ile kötülük demeli– arasındaki karmaşık ilişkiyi incelerken, pek çok kişiye ayrıntı gibi görünecek ama aslında çok önemli olan bir özelliği de gözden kaçırmaz. Bu özellik, klişelerle örülü bir yaşamın kısırlıklarında kendini belli eder. Burada söz konusu olan, klişelerin çokluğu ölçüsünde kurgusal ve gerçeklikten uzak bir yaşamdır.

Adorno da gerçekliği kavramada karşılaşılan öznel başarısızlıkların nedenlerine ilişkin bir değerlendirmesinde, “aşılmaz uçurumlar” olarak gördüğü (Adorno, 2011, s. 127–128) klişelerle bağlantılı olarak, “*kısmen gerçekliğin kendisinden, bu gerçeklikle birey arasındaki ilişkiden ya da ilişki yoksunluğundan ileri geldiği apaçıktır. Bireyin bir tür sihirli ‘her şeye kadirlik’ atfettiği, peşin hükümlü, katı ve aşırı genelleştirilmiş düşüncelerle somuttan ve içerikten kaçınması ölçüsünde, klişeleştirme gerçekliği atlar*” der (Adorno, 2011, s. 130).

Arendt, Eichmann’ın nasıl olup da vicdanıyla hiç karşılaşmadan böyle suçlar işleyebildiğini anlamaya çalıştıkça, klişelerle düşünen (düşünme), klişelerle konuşan (dil), klişelerle eyleyen (dışdünya) bir adamdan başka bir şeye rastlamaz. Eichmann, klişelerinden şaşmıyor, akıl sağlığını koruma açısından çok faydalı görünen “dil kuralları” olmadığında ise bocalıyordur. Deyim yerinde ise ezbere yaşıyordur.

Arendt, “dil kuralı” (*Sprachregelung*) tabirinin başlıbaşına bir şifre olduğunu, gündelik dilde ise buna olsa olsa yalan denilebileceğini ifade eder (Arendt, 2009d, s. 94). Bunu daha iyi anlayabilmemiz için bir örnekle açıklama yoluna gider:

İsviçre'den gelen uluslararası Kızılhaç temsilcilerine Theresienstadt gettosunu göstermeye gönderildiği zaman Eichmann'a verilen dil kuralı, bu beylerin ayrıca görmek istedikleri Bergen-Belsen toplama kampında tifüs salgını olduğu yalanından ibaretti. Bu dil sisteminin asıl etkisi, söz konusu insanları yaptıklarından bihaber tutması değil; insanların yaptıklarını, cinayet ve yalanlarla ilgili eski, 'normal' bilgileriyle aynı kefeye koymalarını önlemesiydi (Arendt, 2009d, s. 94-95).

Einsatzgruppen'in raporları dışında, "imha", "tasfiye" veya "öldürme" gibi amacı açıkça belli eden kelimelerin savaşla ilgili belgelerde pek geçmeyişi, bunların yerine "nihai çözüm", "tahliye", "özel muamele", "ikametgâh değişikliği", "yerleştirme", "Doğu'daki işgücü" gibi ifadelerin seçilmesi, yine aynı katı "dil kuralları"nın gereğidir (Arendt, 2009d, s. 94). Hitler'in 1939'da "cinayet" kelimesi yerine "tedavisi olmayan hastaların huzur içinde ölmelerini sağlamak" (Arendt, 2009d, s. 116) ifadesini kullanması, olup bitenin üstünü örtmek ve insanları aldatmak için uygulanan bu ürkütücü "dil kuralları"nın belki de ilk örneğidir.

Eichmann'ın soruşturma kayıtlarına giren cümleleri, doğal olarak aynı dil kurallarının etkisindedir. Yoksa hiç tereddüt etmeden şunları söyleyebilir miydi?

Yaptığım bütün hazırlıklar, planlar hep ters gitti; hem şahsi işlerim hem de Yahudilere bir yer ve toprak sağlamak için yıllar yılı verdiğim uğraşlar hep ters gitti. Bilmiyorum, sanki her şey kötü bir büyü'nün etkisi altındaydı; ne arzuladım, istedim, planladım kaderim bir biçimde buna engel oldu. Konu ne olursa olsun, emeklerim hep boşa gitti (Arendt, 2009d, s. 60).

Klişeler, her şeyden çok, Eichmann'ı gerçekliğin dışında tutmaya yarıyordu, dolayısıyla dönüp vicdanıyla hesaplaşması gerekmiyordu. Kurgusal bir dilin kalıplarıyla yaratılan kurgusal gerçeklik, açıkça görüldüğü gibi, Eichmann ve

Eichmann gibiler tarafından hem şiddetin hem de diğer ayırıcı davranışların üzerini örtmek için kullanılabilmiştir. O halde, gerekçesini dilde hazırlayan şiddetin, dayanağını yine dilde bulduğu söylenebilir. Betül Çotuksöken, “*Ayrımcı davranmanın, eylemde bulunmanın farkına varamayan insan, gerekçelendirme eylemini haklılaştırma sürecinde ‘iyi’yi amaçladığı sanısına bile kapılabilir. Hatta şiddet uyguladığı kişinin haklarını koruduğundan bile söz edebilir. (...) Şiddet, başlangıç noktası olarak, düşünmede ve dildedir; tarihseldir, kültürelidir*” der¹³ (aktaran Karabağ, 2010, s. 24–25).

Arendt, Eichmann’ın konuşurken sergilediği bu tutumun “başkalarının bakış açısına göre düşünme yetersizliği” ile ilgili olduğuna karar verir. Söz konusu yeteneksizlik, yetersizlik, Eichmann’la gerçeklik arasına giren bir tür “zırh” işlevi görmektedir. Başkalarının acıları, başkalarının gerçekliği, bu klişeler zırhını delip, onun düşüncesine işleyememektedir:

Sonunda sanığa “boş laflar” ettiğini söylediklerinde, hakimler şüphesiz çok haklıydılar; ama bu boş lafların sahte olduğunu, sanığın çirkin ve aslında hiç de boş olmayan diğer düşüncelerini bu yolla saklamaya çalıştığını düşünürken yanılıyorlardı. Kötü hafızasına rağmen, Eichmann’ın kendisi için önemli olayları her defasında kelimesi kelimesine aynı beylik laflarla ve kendi uydurduğu klişelerle (ne zaman kendi kelimeleriyle bir cümle kurmayı başarsa, bu cümleyi klişe haline gelene kadar tekrar ediyordu) anlatmasındaki dikkat çekici tutarlılık bu varsayımı çürütüyordu. İster Arjantin veya Kudüs’te anılarını yazarken ister polis soruşturması veya duruşma sırasında olsun, her zaman aynı şeyleri aynı biçimde ifade ediyordu. Eichmann’ı dinledikçe, konuşma konusundaki yetersizliğinin *düşünme*, daha doğrusu başkalarının bakış açısına göre düşünme konusundaki yetersizliğiyle yakından ilişkili olduğunu daha iyi anlıyordunuz. Eichmann’la iletişim kurmanın imkânsız

¹³ Betül Çotuksöken. “Şiddetin Antropolojik Temeli”, *Kocaeli Üniversitesi V. Uluslararası Felsefe Konferansı, Şiddet* içinde, Kocaeli Üniversitesi Yayınları, Kocaeli 2008, s. 15.

olmasının nedeni yalan söylemesi değil, kelimelere ve başkalarına karşı ve buna bağlı olarak gerçekliğe karşı en güvenilir zırhla sarılmış olmasıydı (Arendt, 2009d, s. 59).

Arendt'in bir diğer önemli belirlemesi de bu klişelerin konuşan kişiye bir çeşit "sevinç hissi" verdiği yönündedir. Eichmann, tarihleri, olayları birbirine karıştırıyordu; hiçbir şeyi net hatırlamıyordu, söylediklerinin tutarlı olup olmadığına da aldırıldığı yoktur ama öyle veya böyle kendisine "sevinç hissi" vermeye yaramış cümleleri unutmuyordu. "*Bu nedenle*" der Arendt, "*hakimler çapraz sorgu sırasında ne zaman Eichmann'ın vicdanına başvurmaya çalışmışlarsa 'sevinç' ile karşılaşmışlar, hayatının her dönemi ve her faaliyeti için emrine amade başka bir sevinç verici klişesi olduğunu öğrendiklerinde hem öfkelenmiş hem de huzursuz olmuşlardı*" (Arendt, 2009d, s. 63-64).

Eichmann, son nefesini verirken bile –bunun kendi cenazesi olduğunu unutturmaya yetecek kadar– içini "sevinç hissi" ile dolduran beylik laflar bulabilmiştir. Arendt, insanın kötülüğüyle ilgili bu rahatsız edici "ders"in özetini de onun son dakikalarından, son sözlerinden çıkarır: Düşünmenin, eleştirel düşünmenin sustuğu yerde bizi bekleyen şey, düşüncesizliğin replikleriyle konuşan, üstelik bütün korkunçluğuyla "fikre ve zikre direnen kötülüğün sıradanlığı" (Arendt, 2009d, s. 258) oluyordur.

Eichmann'ın düşünme ve bağımsız yargılarda bulunma yeteneksizliği ile klişe olmayan tek kelime edememesi yönündeki bu belirlemeler, Arendt'in "kötülüğün sıradanlığı" olarak betimlediği fenomenle yakından ilgilidir. Ezbere yaşamak, en sonunda kötülüğü bile sıradanlaştırmıştır. Ya da bunun tam tersi geçerlidir; kötülük sıradanlaştıkça, ezbere yaşamak bir gereklilik haline gelmiştir.

Düşünmede böyle bir yeteneksizlik, yani başkalarının bakış açısına göre düşünmede yetersizlik, sonuçta da gerçeklikten böyle uzak olmak, Arendt'in deyişi ile *“belki de insanın bünyesinde bulunan bütün şeytani içgüdülerin vereceği zarardan daha büyük bir yıkıma yol açabilir – aslında insanın Kudüs'teki duruşmadan çıkarabileceği ders buydu”* (Arendt, 2009d, s. 292).

Ancak en kötüsü, Eichmann gibilerin sayısının, tahminlerin çok üstünde olmasıdır. Söz konusu dil kuralları, içine sızdığı toplumun karakterini belirlemiştir. Milyonlarca Alman, benzer dil kurallarını ve klişeleri benimseyerek, aynı düşüncesizliğin rüzgârında savrulmuştur. Adorno, varolan yapıyla özdeşleşebilen ve çoğunluğu oluşturan bu insanların –deyim yerindeyse tepkisiz kalabalığın– tutumunu şöyle betimler: *“Onlar kendi özdeşleşme modellerini çökertmemek için, bilinçsiz bir şekilde, pek fazla şey bilmek istemiyorlar ve içinde yaşamayı sürdürmek istedikleri dünyayı akladığı sürece de yüzeysel ya da çarpıtılmış enformasyonu kabul etmeye hazırlar”* (Adorno, 2011, s. 124). Arendt de Eichmann'la ilgili düşüncelerini aktarırken, şu yorumu getirir:

Ders kitaplarına konu olacak bir kötü niyet vakası, sahte bir kendini aldatmayla korkunç bir aptallığın birleşimi mi bu? Yoksa sadece hiçbir zaman pişmanlık duymayan suçluya (Dostoyevski günlüklerinin bir yerinde, Sibiry'a'daki onlarca katil, tecavüzcü ve soyguncudan bir tanesinin bile hata yaptığını kabul ettiğini görmediğini söyler), suçu gerçekliğin ayrılmaz bir parçası haline geldiği için gerçeklikle yüzleşmeyi göze alamayan bir kişiye mi örnektir? (...)

Eichmann'ın yalan söylemediğinden, kendini aldatmadığından emin olmak için geçmişi düşünmesi yeterliydi; çünkü Eichmann ile yaşadığı dünya, bir zamanlar kusursuz bir uyum içindeydi. Seksen milyon insanıyla Alman toplumunu gerçeklik ve olgulardan koruyan da

yine aynı araçlardı; aynı kendini aldatma, aynı yalanlar ve Eichmann'ın zihniyetine artık iyice kök salmış olan aynı aptallığı (Arendt, 2009d, s. 62).

Arendt, Nazi Almanyası'nda “kendini aldatma pratiği”nin çok yaygınlaştığını, bu haliyle normalleştiğini, hatta hayatta kalmanın “en önemli ahlaki önkoşullarından biri” sayıldığını özellikle vurgular (Arendt, 2009d, s. 62).

Herkesin –başta kendisini olmak üzere– herkesi aldattığı bir yerde, bir dönemde, bu türden bir aldatmanın aldatma olmaktan çıktığını, gerçeğin saçma bir kopyası olmaktan bile uzaklaştığını, “her şeyin mümkün olduğu” yönündeki totaliter kanı sayesinde neredeyse gerçeğe dönüştüğünü iddia etmek, elbette mümkün görünmektedir. Arendt'in deyimini ile “*Üçüncü Reich'in genel ve genel kabul gören atmosferini oluşturan sistematik yalancılığın halesi*”dir bu (Arendt, 2009d, s. 63).

2.4. Kavramlarda “Dil’e Gelen Kötülük

Eichmann ve Eichmann gibilerin, böyle bir yalancılık halesi ile sarılıp sarmalanması nasıl mümkün olmuştur? Dilde ne olmuştur, düşünmede ne olmuştur, dışdünyada ne olmuştur? Gerçekliğin dokusu tek tek bireyler için nasıl böyle değişebilmiş, kötülük nasıl bu kadar sıradanlaşabilmiştir? Bu bağlamda sistematik bir beyin yıkama operasyonundan ya da hipnozdan söz etmek, elbette akıldışı olur. Problemin kaynağını, Betül Çotuksöken'in dışdünya, düşünme, dil üçgeninde bir yerde, belki de üçgenin her bir kenarında aramak gerekir. Çünkü “*Varolan üç alanda –üç varolma alanında– kendini sunar: Dışdünyada, düşünmede, dilde*” (Çotuksöken, 2000, s. 30). Üçüncü Reich'in yaptığı da neredeyse eşzamanlı olarak –ve sistemli, sürekli bir biçimde– bu üç varolma alanına müdahale edip, eriştiğini hırpalamasından, bozup yozlaştırmasından başka bir şey değildir.

Çotuksöken, *“İster dışdünyada, ister düşünmede, ister dilde olsun, kavram, varolanı kavrama, anlama bakımından düşünmenin sahip olduğu en önemli araçtır”* der (A.g.y., s. 43). Diğer bir deyişle her türlü varolanı dışdünyada, düşünmede ve dilde kuran, sahip olduğumuz kavramlardır. Her türlü varolana ilişkin “çerçevemiz” (A.g.y., s. 43) olan kavramlar ile anlar, anlatır, anlaşıyor, anlaşılırız. Yani kavramlarla iş görürüz.

Totaliter rejimin ilk taciz ettiği de öyle görünüyor ki kavramlar olmuştur. Bunu, özenle hazırladıkları, titizlikle uyguladıkları “dil kuralları” ile yapmışlardır; kavramları gerçek anlamlarından sıyrarak, klişeleri olmadık yerlerde kullanarak, “imha”, “tasfiye”, “öldürme” veya “cinayet” yerine “nihai çözüm”, “tahliye”, “özel muamele”, “ikametgâh değişikliği”, “yerleştirme”, “Doğu’daki işgücü”, “huzur içinde ölmelerini sağlamak” gibi özel ifadeleri seçerek. İmran Karabağ’ın belirttiği gibi, *“Bu dönemde Alman dili Naziler tarafından dinsel ve ırksal ayrımcılığın söylemsel bir aracı olarak fiziksel şiddetin altyapısının hazırlanması için kullanılmıştır”* (Karabağ, 2010, s. 90).

Nazi dilinin bir cezalandırma dili olduğunu vurgulayan Victor Klemperer, gizli sözcüklerin, yanıltıcı çokanlamlılıkların ve taklitlerin bu dilin karakteristiğini oluşturduğunu söyler (aktaran Karabağ, 2010, s. 99). Bireyleri kişiliksizleştiren, mekanikleştiren bir dildir bu. Göstergesi ve anlamı değiştirilen sözcükler, değer kaybına uğramış ve birey için bir zehirli maddeye dönüşmüştür artık:

Dil benim için yalnızca edebiyat yapmak ve düşünmek değildir. Aksine dil, benim duygularıma da yön vermektedir. Hatta ne kadar bilinçsiz bir şekilde kendimi bıraksam da, tüm ruhuma da egemendir. Peki ya oluşturulmuş dil zehirli elementlerden meydana geliyorsa? Sözcükler minik arsenik kutuları gibi olabilir: Farkında olunmadan yutulurlar, başlangıçta hiçbir etkileri yokmuş gibi gelebilir. Fakat bir süre sonra tüm etkisi ortaya çıkar.

Eğer bir kimse fanatik birini sürekli olarak kahraman ya da erdemli olarak nitelerse, işte o zaman gerçekten fanatik birinin erdemli bir kahraman olduğuna inanılır. Fanatizm ve fanatik, Nasyonal Sosyalizm döneminde dile katılmış sözcükler değildir. Bu dönemde yalnızca sözcüklerin değeri değişmiş ve önceki yıllardan daha çok ve sık kullanılmıştır (aktaran Karabağ, 2010, s. 101).

Nermi Uygur da Hitler ve Nasyonal Sosyalistlerin geniş kitleler üzerinde tahakküm kurmak için kullandıkları dille ilgili olarak şöyle bir eleştiri getirir:

Dildeki becerikliliğine dayanıp toplumu sömüren devlet adamları yok mu? Olmaz olur mu, onlar da var. İşte Hitler! Dil büyücüsüydü o. Fareli köyün kavalcısı gibi, büyüleyici sözleriyle ardına taktığı milyonlarca insancığa neler çektirmedi ki. Ama Hitler'e bakıp dile güveni yitirmemeliyiz. Aslında Hitler kendisine kulak verenlerin dil saygısını kötüye kullanmıştı. Gerçekten dil dostu olsaydı bunu yapar mıydı? Ozanların, düşünürlerin amansız düşmanıydı zaten.

Doğrusu, Hitler'e kanmış olan saygılı yığınların da dil gerçekliğinin gücünü yakından bildiği söylenemez. Dile katıksız saygısı olanlar, eşsiz güçlü dilin ne denli tehlikeli bir gereç olabileceğini bilmelidir. Diktatörlükten kurtulmak isteyen her toplum dil öğrenimine ne denli önem verse yeridir (Uygur, 2008, s. 24).

Dilin gelişmesi nasıl düşünmeye bağlıysa, düşünmenin gelişmesi de dile bağlıdır. Betül Çotuksöken, düşünceyi “dile bürünmüş düşünme” olarak tanımlar (Çotuksöken, 2000, s. 36). Bildiğimiz ve kullandığımız kavramlar “başkalarına iletilme olanağını dilde bulduklarına, dilde nesneleşebildiklerine” (A.g.y., s. 47-48) göre, kavramsal temel yapı dil aracılığıyla sarsıldığında, aslında “dile bürünmüş düşünme” olan düşüncenin bulanıklaşması, bu etkinin dışında kalanlar içinse anlaşılmaz ya da kabul edilemez hale gelmesi kaçınılmazdır.

Her şeyin mümkün olduğuna dair totaliter kanı, kurgusal bir gerçeklikte yarattığı dışdünyayı totaliter olmayan dünyadan ayırmış, bununla da kalmayıp, dilde, dolayısıyla düşünmede kurgusal bir gerçeklik inşa edebilmiş, böylelikle varolana ilişkin tasarımın bambaşka bir şekil almasını sağlayabilmiştir. Dilin gücü, burada ortaya çıkmaktadır: *“Zira dilin yardımıyla yaşama dünyamızı algılamaya, anlamaya ve sorgulamaya başlarız. Gerçeklerimizi dil üzerinden kurar ve planlarız. Tam da bu fonksiyonel özelliğinden dolayı dil bir güç ve şiddet aracına dönüşebilmektedir”* (Karabağ, 2010, s. 26).

Alain Badiou, öznel bir siyasi düzen, öznel bir dil ve öznel bir kötülük arasındaki ilişkiyi görmemize yardımcı olur:

Yine de soykırımı örgütlemeye hizmet ettiği için ‘Yahudi’ adı Nazilerin siyasi bir yaratımıydı, önceden varolan bir göndergesi yoktu. Kimsenin Nazilerle aynı anlamı, taklidi ve taklide sadakati öngerektiren anlamı veremeyeceği bir ‘ad’dı – bir siyasi düzen olarak Nazizmin mutlak tekilliği de buradan gelir (Badiou, 2006, s. 79).

Kötülüğün tekilliği, burada bir siyasi düzenin tekilliğinden türemiştir (Badiou, 2006, s. 70). Milyonlarca insanın imhasını mümkün kılmış olan, nazizmin, Yahudi sözcüğünü içinde barındıran “kitlesele” bir öznellik olarak kurulmasından başka bir şey değildir (A.g.y., s. 70). Diğer bir deyişle düşüncenin, “dile bürünmüş düşünme”nin özneliğidir.

Dile ilişkin belirlemelerin, Alain Badiou’da da önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Ancak bu belirlemeleri, “hakikat”, “taklit”, “kanaat”, “durum” ve “olay” kavramlarından bağımsız düşünmek zordur.

Badiou, bir hakikatin, durumdaki unsurların adlarını değiştirdiğini söyler. Durumdaki unsurları adlandırmayı ve böylece onlar hakkında oluşturulan kanaatleri paylaşmayı sağlayan pragmatik olasılığı ise “durumun dili” olarak tanımlar. Ona göre bir hakikat süreci, durumun bütün bilgilerinin içinden geçtiği gibi, durumun dilinin içinden de geçer (Badiou, 2006, s. 84).

Bir hakikatin kaydedilmesini sağlayansa özne–dilidir, öznel durumun dilidir. (A.g.y., s. 85). Kanaatlerin başkalaşması ve yeniden düzenlenişi anlamında kullandığımız “hakikatin gücü”nn (A.g.y., s. 83) pragmatik adlandırmaları, özne–diliyle temas eden nesnel durumun dilini şekil değiştirmeye zorlar. Badiou, bunun yerleşik iletişim kodlarını değiştiren tek şey olduğu konusunda ısrar eder (A.g.y., s. 85). Aynı şey, iletişim kodlarını değiştiren nazizm için de geçerli midir? Nazizm hakikat midir?

Diğer yandan, kötüyü –her biri hakikati saptıran–  ayrı adla anan Badiou, böylelikle gerçek kötülüğün  biçimden herhangi birine brnebileceğini ifade etmektedir (A.g.y., s. 75–76).

Söz konusu bölümlemede, nazizm, kötünün bürünebileceği  biçimden biri olan “aldanma”ya örnek gösterilir, yani bir olay taklidini sahici bir olayla karıştırmaya. Her sahici olayda zorunlu olan evrensel hitap alanı, tikel ve ayrıştırıcı bir hitap alanıyla, belli bir cemaatin, halkın ya da yerin tüzel “doluluğu” içine yerleşmiş bir hitap alanıyla karıştırılmıştır (A.g.y., s. 141). Nazizm, –bir hakikatin kökeninde yer alan sahici bir olayın aksine– kısıtlayıcı ve dışlayıcıdır. Çünkü fiilen sadece kendisinin Alman saydıklarına hitap etmektedir (A.g.y., s. 77). Burada karış karışya kaldığımız kötülük de taklit veya terör anlamında anlaşılmalıdır. Terör

derken, herkesin –ki burada herkes, keyfi bir biçimde Alman topluluğunun tözüne ait olmadıkları ilan edilen Yahudilerdir– düpedüz ölüm–için–varlığına indirgenmesi kastedilmektedir (A.g.y., s. 80). Kötünün bu hali, kendi uydurduğu bir ad altında, terörünü herkese yöneltebilir (A.g.y., s. 81).

Badiou'ya göre, Nazilerin iktidarı ele geçirmesinin neden olduğu çarpıcı kopuş, biçimsel olarak bir olaya benzese bile, hakikat üretmekten tamamen acizdir (A.g.y., s. 77–78). Nazi siyaseti, bir “hakikat taklidi”dir (A.g.y., s. 78). Bir hakikat süreci değildir. Fakat yine de öyle temsil edilebilmiş, öyle temsil edildiği sürece de Alman durumunu yakalayabilmiştir (A.g.y., s. 71). Kötülük'ün (taklit olarak) sahip olduğu biçimsel özellikler, gerçek bir hakikatin özellikleriyle tam olarak aynıdır¹⁴ (A.g.y., s. 78). Nazizm de bu biçimsel benzerlikten yararlanarak nesnel durumu oluşturan unsurları hakikat taklidi perspektifinden adlandırabilmiş, iletişim kodlarını dönüştürebilmiş, insanların “kötülük” üzerine alışverişte buldukları kanaatleri başkalaştırarak yeniden düzenleyebilmiş, öznel durumun dilini (özne–dilini) etkileyebilmiştir.

Badiou'nun hakikat–süreci ve hakikat taklidi ayırımına özellikle değinmesi, radikal yerine aşırı demeyi tercih ettiği bu kötülük örneğinde bile, onun “öznel” varlığının anlaşılabilirliği sorununun, bir görevi yerine getirir gibi onun korkunç biçimde icra edilmesine katılabilmiş olan “birileri” sorununun, siyasi hakikat sürecinin içsel boyutlarıyla bağlantılı olarak ele alınması gerektiğini düşünmesinden ileri gelir (A.g.y., s. 71).

¹⁴ Ayrıca bkz. A.g.y., s. 82.

Altını çizeceğimiz bir başka nokta ise Badiou'nun adlandırılmayanın zorla adlandırılmak istenmesi olarak betimlediği kötülük figürüdür. Buna göre, hakikatin zorlayamayacağı en azından bir nokta bulunmalıdır ve “hakikatin adlandırılmayanı” olarak kalmalıdır (A.g.y., s. 88). Durumun içinde, hakikatin gözünde asla bir adı olmayan şeydir adlandırılmayan, “*durumun saf gerçeğinin, onun hakikatsiz hayatının simgesidir*” (A.g.y., s. 88). Bu yönüyle zorlanmaya gelmeyen terimdir. Kötülüğün en önemli figürlerinden biri, adlandırılmayan zorlandığında ortaya çıkar; yani adlandırılmayan ne pahasına olursa olsun adlandırılmak istendiğinde (A.g.y., s. 89).

Cemaat ve topluluk da siyasi hakikatin adlandırılmayanlarıdır. Bir cemaati adlandırmaya yönelik her tür siyasi girişim, –nazizm örneğinde gördüğümüz gibi– korkunç bir kötülüğe yol açabilir (A.g.y., s. 88). Çünkü adlandırılmayana ilişkin sınır zorlanmaktadır. Nazizm örneğinde adlandırılmayan, özellikle “Yahudi” terimi ile adlandırılmıştır.

Demek ki iletişim kodları değiştiğinde, kanaatler başkalaştığında, eskiden bariz görülen ahlaki kaideler artık savunulamaz hale geldiğinde, Eichmann ve Eichmann gibilerde, klişeler iş görür. Söz konusu klişelerin onlar için başka, aynı “dil kuralları” ile konuşmayan dünyanın geri kalanı içinse daha başka anlamlar ifade etmesi, böyle suçlar işlemelerine izin veren şeyin ne olduğunu açıklamada karşılaşılan pek çok güçlüğü de başlıca sebebidir.

Ayrıca “*Sözcüklerdeki değer kaybı Nasyonal Sosyalizm döneminin temel özelliklerinden biridir*” (Karabağ, 2010, s. 102). Eichmann'ın kullanmak için seçtiği ifadeler, –bu bağlamda değerlendirdiğimizde– ne tutarsız ne de saçma görünür, olsa olsa rejimin “dil kuralları”na şaşmaz bir sadakatle bağlıdır. O bir yalancı değildir,

doğruyu söylüyordur. Doğru bellediği doğruları. Yeni türetilmiş sözcükler kullanıma sokulduğunda, varolan sözcüklere farklı anlamlar yüklendiğinde; iyi, kötü, doğru ve yanlış “görelî” hale gelmiştir, dolaşımdaki sözcüklerin Eichmann için ifade ettiği anlamlar da dünyanın geri kalanından bıçakla kesilmiş gibi ayrılmıştır. C. H. Waddington, “*yakın tarihe damgasını vuran savaşlar, işkenceler, zorunlu göçler ve diğer hesaplanmış vahşetler, çoğunlukla eylemlerinin haklı olduğuna içtenlikle inanan insanlar tarafından ve aslında inandıkları bazı temel ilkelerin uygulanmasının gereği olarak yapılmıştır*” der (*The Ethical Animal*’dan aktaran Bauman, 1998, s. 89). Uluğ Nutku’nun *İnsan Felsefesi Çalışmaları*’nda “Hakikat nedir?” sorusundan yola çıkarak yaptığı bir belirleme de bu konudaki fikrimizi olgunlaştıracak niteliktedir:

Soru insanın inanma–bilme özelliklerini karşı karşıya getiriyor. İnsanın bildiğine inanması (bilinçli yalan söylemiyorsa) temel bir olgudur. Bu olguda bilgi ve inanç kısmen örtüşürler. Ama kavramın içerdiği algıyla dolaylı ya da dolaysız beslenmediği, kavramın gerçekliğe tek başına uzanmaya çalıştığı yerde inanç bilgiden kopar; aynı kavram üzerinde anlam karşıtlığı belirir (Nutku, 1998, s. 128).

Sonuç olarak, Betül Çotuksöken’in dediği gibi, “*Dil, dışdünyadaki varolanla dolaylı, zihindeki varolanla doğrudan ilişki kurar ve düşünenin tasarımlarını, tasarlayış biçimlerini söylem olarak yansıtmada, yeniden kurmasında aracılık eder*” (Çotuksöken, 2000, s. 53). Çünkü “*insanların görsel ve düşünsel algıları içerisinde yaşadıkları kültürde edindikleri dille şekillenmektedir*” (Karabağ, 2010, s. 27). Eichmann ve Eichmann gibiler de olup biteni öğrendikleri “dil kuralları” ile tasarlayıp, –yaşanan gerçekliğin dışında– yeniden kurmuştur. Sorun, dışdünya ve dil alanının düşünme edimiyle değerlendirilişinde düğümlenir. Sorunun çözümleneceği

yer de yine orasıdır, yani düşünme alanı, dille düşünme alanı. Arendt'in, Eichmann'daki düşüncesizliğin, düşünme yeteneksizliğinin, –kötülük yapmada– insan doğasındaki tüm kötü saiklerden daha etkili bir motive edici olabileceğini ve daha fazla zarar verebileceğini ileri sürmesi de bundandır.

2.5. Yargılama Yetisi ve Sorumluluğun Anlamı

Arendt'in düşünme, bağımsız yargılarda bulunma yeteneği ya da yeteneksizliği ile kötülük arasında kurduğu ilişki, ölümü nedeniyle bir anlamda sonuçsuz kalmış, *düşünme* ve *yargılamayla* tam olarak ne kastettiğine ilişkin belirsizliği giderebilmesi mümkün olmamıştır (Bernstein, 2010, s. 275). Hayatının son dönemlerinde insanları kötülük yapmaktan uzaklaştırmaya yönelik sorgulamalarla düşünce üretimini sürdürdüğünü, yine Bernstein'ın yazdıklarından çıkarırız:

Arendt, *The Life of the Mind*'in üçüncü bölümü 'Yargılama'ya –ortaya attığı sorunun yanıtlanmasına en elverişli olacak bölüme– başlamak üzereyken aniden öldü. Başlık sayfası 'Yargılama', daktilosunda takılı kaldı. Fakat hayatının son on yılında dikkatini gitgide insanların kötülük yapmaktan kaçınmasını sağlayabilecek zihinsel etkinlikler üzerinde yoğunlaştırmıştı (Bernstein, 2010, s. 275).

Arendt'in sadece Eichmann'la değil, ırksal bir cinayet politikasını kabul eden, öyle veya böyle bu politikaya iştirak eden, eylemleriyle olmasa bile tepkisiz kalışıyla onu onaylamış görünen insanların yaşadığı genel ahlaki çöküşle de ilgilendiğini, daha önce belirtmiştik: “*Onun asıl meselesi, tanık olduğu 'toptan ahlaki çöküş'tü*” (Bernstein, 2010, s. 275–276).

Arendt, Günter Gaus'un sorularını yanıtladığı bir röportajında, Hitler'in yükselişini kişisel değil, politik bir olgu olarak ele alır. Alman halkını temsil edecek kadar büyük bir çoğunluğun –en yakın arkadaşların bile– Nazi idaresine ve dört bir yanda hissedilen düşmanlık iklimine uyum sağlayabilmesini ise bundan bağımsız değerlendirir. Tek tek bireyleri ilgilendiren kişisel bir olgu söz konusudur artık. Şöyle der:

Hitler'in yükselişi, doğal olarak çok kötüydü. Ama bu politikti. Kişisel değildi. Nazilerin bizim düşmanımız olduğunu bilmemiz için Hitler'in iktidarı ele geçirmesine gerek yoktu! Bu, en azından dört yıldır, kalın kafalı olmayan herkesin tamamen bildiği bir şeydi. Ayrıca Alman halkının büyük çoğunluğunun onların arkasında olduğunu da biliyorduk (Arendt, 2005a, s. 10).

Arendt, aynı röportajın devamında, olayların politik boyutunun giderek kişiselleştiği, kişisel bir nitelik kazandığı, tek tek bireylere indirgendiği yönündeki görüşünü, daha kapsamlı bir biçimde dile getirir. Bizzat tanık olduğu ahlaki çöküş, yalnızca entelektüel değil, aynı zamanda kişisel bir sorundur:

İlk olarak, birisi göç ettiğinde genel olarak politik olan, kişisel hale gelmişti. İkincisi ... arkadaşlar “koordine olmuş” ya da sıraya geçmişti. Sorun, kişisel sorun, düşmanlarımızın ne yaptığı değil, dostlarımızın ne yaptığıydı. Görece gönüllü olan –her halükârda, henüz terör baskısı altında değildi– *Gleichschaltung* (siyasi koordinasyon) dalgasında, insanın etrafında boş bir alan oluşmuştu sanki. Ben entelektüel bir ortamda yaşadım ama aynı zamanda diğer insanları da biliyordum. Ve entelektüeller arasında, deyim yerinde ise *Gleichschaltung* kuraldı. Ama diğerleri arasında değildi. Ve ben bunu hiç unutmadım. (...) Hiç kimse hiçbir zaman “koordine” olanı suçlamadı çünkü o, karısına veya çocuğuna bakmak zorundaydı. En kötü şey, bazı insanların gerçekten Nazizme inanmış olmasıydı! Kısa bir süre için, çoğu çok kısa bir süre için. Ama bu, Hitler'le ilgili fikirler oluşturdukları anlamına gelmektedir,

kısmen son derece ilginç şeyler! Tamamen inanılmaz, ilginç ve karmaşık şeyler! Sıradan düzeyin çok üstünde şeyler! Bunu garip buldum. Bugün, kendi fikirleri ile tuzağa düşürüldüklerini söyleyeceğim. Olan şey buydu (Arendt, 2005a, s. 10–11).

Arendt'e göre geleneksel ahlaki kaideler, etik değerler, adetler, kurallar ve alışkanlıklar, totalitarizmin neden olduğu ahlaki çöküşle birlikte un ufak edilmiş, yerlerine derhal –eskilerine pek de benzemeyen– yenileri konmuş, toplumun büyük bir kesimi ise söz konusu değişikliklerden rahatsızlık duymamıştır. Üstelik bu, bir bahçeden ötekine geçmekten ya da “bir kişinin sofrada adabını değiştirmekten” daha zor olmamıştır. Arendt, o yıllar üzerine düşünürken, bize şöyle der:

Bizler (...) otuzlu ve kırklı yıllarda, kamusal ve özel hayatta tüm yerleşik ahlak standartlarının toptan çöküşüne tanık olduk. (...) Bütün bunlar pek fark ettirmeden neredeyse bir gecede çöktü ve sonra sanki ahlak (...) bir kişinin ya da bir halkın sofrada adabını değiştirmekten çok da zor olmayacak şekilde bir başkasıyla değiştirilebilecek bir dizi âdet, gelenek ve adap olarak açığa vurulmuş oldu¹⁵ (aktaran Bernstein, 2010, s. 335. 53. dipnot).

Bu, hafife alınacak bir konu değildir. Zygmunt Bauman'ın da uyardığı gibi, “*Ahlaki itkinin manipülasyonu, bireysel özerk ahlaki yargı hakkının gasp edilmesi ve ahlaki vicdanın karalanması için kapıyı ardına kadar açar; bunlar potansiyel olarak korkunç sonuçlar doğurur*” (Bauman, 1998, s. 88).

Arendt, buradaki geçişi, geçişteki kolaylığı düşündürücü bulur. *The Life of the Mind*'ın (Aklın Yaşamı) “Düşünme”ye ayırdığı ilk kısmında, “*Bizi düşünmeye zorlayan şey nedir?*” (Arendt, 1978, s. 166) sorusu ile daha başta okuru yanına alan “Sokrates'in Cevabı” başlıklı bölümde, bir insanın gelenek ve göreneklerini

¹⁵ “Some Questions of Moral Philosophy”, *Arendt Archives, Library of Congress* (1965'te New School'da verdiği bir derste temel olarak kullandığı yayımlanmamış bir metinden).

değiştirmek ile onun sofrada adetlerini değiştirmenin zorluk derecesinin neredeyse aynı olduğuna ilişkin görüşünü yineler (Arendt, 1978, s. 177). Kolaydır, Nazi Almanyası'nda herkes uykudayken kolay olmuştur gelenek ve görenekleri değiştirmek (Arendt, 1978, s. 177). Arendt, bu durumu şöyle betimler: “Devamında – ters dönüşün ters dönüşünde, nc Reich'in çöküşünden sonra, Almanları ‘tekrar eğitmek’, gerçekte şaşırtıcı biçimde kolay oldu, o kadar kolaydı ki neredeyse otomatik oldu – bizim kontrol etmemize gerek kalmadan. Bu, aslında aynı fenomendi” (Arendt, 1978, s. 177–178).

Arendt'in işaret ettiği fenomen, insanların çoğuna –hiç fark ettirmeden, sinsice hükmeden– düşünce yokluğudur. Düşünme ise Sokrates'in bizi “uykumuzdan uyandırdığını” söylediği şeydir (Arendt, 1978, s. 178). Afşar Timuçin de “bilinçsizce benimsenmiş bir ahlak kuralı zorda kalındığında, görmezden gelinebilecek bir yaşam formülüdür. Bu yüzden insanlar düşünmeden benimsedikleri kuralları çok zaman gözden ıkarıverirler. Bu durum bize sorumluluğun bir bilinç içi olduğunu gösterir” derken (Timuçin, 2002, s. 59), aslında aynı noktaya değinmektedir.

Kavramsal kaynaklarımız tükendiğinden, Auschwitz'in gerçekliği karşısında çaresiz duruma düşeriz. Geleneksel ahlaki kaideler ve etik değerlerle kötülüğün yeni yüzünü tanımak, tanımlamak, mümkün olmaz. Bunun da nedeni, totaliter iradenin, her şeyi “neredeyse bir gecede” yok edivermesidir. Kurallar değişmiştir, değerler de.

Arendt, totaliter tahakkümün iyi veya kötü bütün edimleri yutan unutma boşluklarını yerleştirmeye çalıştığını, birçok insanın da buna boyun eğdiğini kabul eder (Arendt, 2009d, s. 239). Adolf Eichmann gibiler ya da SS mobilize katliam birliklerinin işlediği suçlar karşısında “pratikte bir fayda sağlamayacağı” gerekçesi

ile hiçbir şey yapmadan duran ve *“Totaliter devlet, muarızının adsız sansız, sessiz sedasız ortadan kaybolmasını sağlar. İşlenen suç karşısında sessiz kalmaktansa ölüme katlanmaya cesaret eden biri, şüphesiz kendisini yok yere feda etmiş olur”* diye düşünen Alman Ordu Doktoru Peter Bamm gibiler (Arendt, 2009d, s. 239), toplumda çoğunluktadır.

Ancak Polonya’da görev yaptığı sırada sahte belgeler ve askeri kamyonlar temin ederek Yahudilerin kaçmasına yardım eden –üstelik maddi çıkar beklentileriyle güdülenmeyen, yardımlarına fiyat koymayan–, sonunda yakayı ele verdiği tutuklanıp idam edilen Alman İnzibat Çavuşu Anton Schmidt gibiler de her zaman olacaktır (Arendt, 2009d, s. 237–239). Bazı polis emirlerini sabote eden ve böylelikle Yahudilere dolaylı olarak yardım eden –adı sanı bilinmeyen– bir ordu subayının bulunduğu da tanıklar tarafından aktarılmaktadır (Arendt, 2009d, s. 238). Bir, iki, hepsi o kadardır. Yahudilere yardım eden Alman askerlerle ilgili olarak kayıtlara geçmiş üçüncü bir örnek yoktur. Arendt, *“Böyle hikâyelerin verdiği ders basittir, bunu herkes anlayabilir. Siyasi bir bakış açısıyla ifade edecek olursak, söz konusu hikâyeler, bu dehşet ortamında insanların çoğunun boyun eğeceğini ama bazılarının eğmeyeceğini anlatır”* der (Arendt, 2009d, s. 239).

Peki, bu bir avuç insanın kötülüğe teslim olmasını engelleyen neydi? Onları her şeyi yerle bir eden bu ahlaki çöküşün seline kapılmaktan alıkoyan neydi? Daha mı güçlüydü onlar? Daha mı iyi bir eğitim almışlardı? Yoksa daha iyi bir hafızaya sahiptiler de ondan mı unutmamışlardı vicdanlarının sesini dinlemeyi? Bunlar bile değil. Ya da bunlar da. Bernstein’ın Arendt izleğinde bu sorulara verdiği yanıt şu olur: *“Neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verme kapasiteleriydi, karşılaştıkları*

kötülüğü önceden varolan genel kurallara yaslanmadan yargılama kapasiteleriydi”
(Bernstein, 2010, s. 276).

Görüldüğü üzere, çok az sayıda insan, Hitler’e ve Hitler’in temsil ettiği otoriteye rağmen, kuralları çiğnemenin bedelini de göze alarak, insanca, insana yaraşır şekilde davranabilmiştir. Sadece onlar, bu çöküşten etkilenmeyip, kötülüğe karşı koymayı başarabilmiştir. Bunu da kendi yargıları ve bağımsız kararlarıyla yapabilmişlerdir. Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*’nın sonlarına doğru, şunları söyler bize:

Saygın toplumun tamamı öyle veya böyle Hitler’e karşı koyamadığından, vicdanı yönlendiren toplumsal davranışı ve dini emirleri –“Öldürmeyeceksin!”– belirleyen ahlaki kaideler neredeyse yok olup gitmişti. Hâlâ doğruyu yanlıştan ayırabilen bir avuç insan aslında sadece kendi yargısına göre hareket etti ve bunu serbestçe yaptı; uyacakları, karşılaştıkları özel durumları sınıflandırabilecekleri kurallar yoktu. Bir olay meydana geldiği anda karar vermek zorundaydılar, çünkü emsalsiz olan için hiçbir kural yoktu (Arendt, 2009d, s. 299).

Onları –çoğunluk uykudayken– uyandıran, deyim yerindeyse sarsarak uykudan kaldıran, bütünüyle uyanık ve canlı tutan, “düşünme rüzgârı”ndan (Arendt, 1978, s. 175) başka bir şey değildir. Ahlak ve etikte üzerinde anlaşmaya varılan gelenek ve yasalarla ilgili “donmuş düşünceler” (A.g.y., s. 175) insanların uykuda bile kullanabileceği kadar kullanışlı görünse de bu bir avuç insan, “kabul edilmiş bütün iyi ve kötü ölçülerinin altını kazan” düşünmeyi (A.g.y., s. 175), yani zoru seçebilmiştir. Kullanışlı ama donmuş düşüncelere bel bağlamadan, neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verme kapasiteleri sayesinde, kötülüğe direnmelerini sağlayan bağımsız yargılarda bulunabilmişlerdir. Jaspers’in de dediği gibi, “Eğer kötüyü iyiyi

ayırt edebilirse, insan uyanmıştır, her şeyden önce. Kendi kendisi olmuştur, nereye gitmek istediği hususunda ve fiilinde kararlı ise. Biz, hepimiz, durmadan kendimizi kararsızlıktan kurtarmak, yeniden kazanmak zorundayız” (Jaspers, 1981, s. 73).

Dehşet ortamında boyun eğmeyenler, özgür seçimleri sayesinde her zaman bir “yapabilme gücü” (Timuçin, 2002, s. 62) olarak varolmayı sürdürecektir. Yetkin bilinçleri ve özgür seçimleri sayesinde onlar, hep bir yapabilme gücünü temsil edeceklerdir hayatın içinde. Kötülüğün karşısında da sorumluluklarını bileceklerdir:

Yetkin bilinç, tüm dış belirlemelerden bağımsız olarak kendi seçimini yapabilen bilinçtir. O kendini kendi koşulları çerçevesinde dışa bağımlarken, herhangi bir dışerki yasal sayma tutumunu hiçbir zaman benimsemeyecektir. (...) Yetkin bilinç şunun bilincindedir: Dışerk sorumluluğu kaldırır ya da en azından zedeler (Timuçin, 2002, s. 60).

Yetkin bir bilinçle bu “yapabilme gücü”nü sahiplenmek ve korumak, aynı zamanda hayatın anlamını yitirmememizi sağlayacaktır. Harold J. Laski, “İtaatin Tehlikeleri” başlıklı makalesinde, şunları söyleyecektir:

(...) Eğer tümüyle anlam ve önemden arınmış bir hayat sürdürmek istemiyorsak, görevimiz, temel yaşantılarımıza aykırı düşen hiçbir şeyi –gelenek ve görenekten ya da yetkeden bile gelse– kabul etmemektir. Belki de yanılığlara düşeceğiz; ama eğer kabul etmemizi istedikleri gerçekler, yaşantımızdaki gerçeklere uymuyorsa, kendi kendimizi tanımlamamız (our self expression) kökünden yıkılmış demektir. Bunun için de özgürlüğün koşulu, güçlünün ve yetkenin üzerinde ısrar ettiği düzen ve yasaları her zaman kuşkuyla karşılamaktır (aktaran Milgram, 2006, s. 107).

Arendt’in insanın bağımsız yargılarda bulunma yetisi, düşünme ve kötülük arasında gidip gelmesinin en temel nedeni de işte bu bir avuç insanın –güçlünün, yetkenin ısrar ettiği düzen karşısında– diğerlerinden farklı davranabilme kabiliyetini,

doğruyu yanlıştan ayırma kapasitesini odağına taşımasıdır. Bunu yaparken, dayanağını Kant'tan, Kant'ın “keşfettiği” yargılama yetisinden alır:

Kant tamamen yeni bir insan yetisini, yani yargılama yetisini keşfetmiştir ama aynı zamanda bu yeni yetinin yeterliliğinden ahlakla ilgili önermelerinden vazgeçmiştir. Başka bir deyişle, güzel ve çirkin üzerine karar verecek olan artık üsluptan (beğeniden) daha fazlasıdır ama doğru ve yanlış sorununa üslup ya da yargılama ile değil, sadece akıl ile karar verilecektir (Arendt, 1992, s. 10).

Kant'ın, *Critique of Judgment*'ta, yansıtıcı yargıyı estetik yargı sorunuyla bağlantılı olarak değerlendirdiğini hatırlatan Bernstein, “*Ancak Arendt, Kant'ın yansıtıcı yargı anlayışının önemli ahlaki ve siyasi sonuçlarının olduğunu ileri sürüyordu. Yargılama yetisi, Arendt'in anladığı hali ile inceltilmiş teorik bilgi gerektirmez; yaşamın her alanından –eğitilmiş ve eğitimsiz– bireyler tarafından sergilenir*” diyerek (Bernstein, 2010, s. 276), çok önemli bir ayırımın altını çizer.

Arendt'in “yargılama” derken tam olarak ne kastettiğini hiçbir zaman bilemeyecek olmamıza rağmen, bazı ipuçlarına ulaşabilmemiz mümkündür. Sözcüğü son kitabı *The Life of the Mind*'da, “yargılama” ve “düşünme”yi birbiriyle ilişkili ama birbirinden bağımsız iki ayrı zihinsel etkinlik olarak betimlediğini görürüz:

Herkes, diğer herkesin yaptığı ve inandığı şeylerle düşünmeden sürüklendiğinde, düşünenler, onlara katılmayı reddedileri apaçık olduğu ve böylelikle bir tür eyleme dönüştüğü için saklanmayı bırakmış olurlar. Bu tür acil durumlarda, düşünmenin aklayıcı bileşeninin (incelenmemiş fikirlerle ilgili çıkarımlar ortaya koyan ve böylece onları –değerleri, doktrinleri, teorileri, hatta kanaatleri– yok eden Sokrates'in ebeliğinin) dolaylı olarak siyasi olduğu görülür. Çünkü bu yıkım başka bir yetide, haklı gerekçelerle insanın zihinsel

yeteneklerinin en siyasi olanı diyebileceğimiz yargılama yetisi üzerinde, özgürleştirici bir etkiye sahiptir. *Özel olanları (ayrıntıları)*, başka alışkanlıklar ve kurallarla yer değiştirebilen alışkanlıklara dönüşene kadar öğretilebilecek ve öğrenilebilecek genel kurallar altında sınıflandırmadan yargılayan yetidir bu.

Özel olanları (ayrıntıları) yargılama yetisi (Kant tarafından gün ışığına çıkarılmıştır), “bu yanlış”, “bu güzel” ve benzeri diyebilme yeteneği, düşünme yetisi ile aynı değildir. Düşünme görünmeyenlerle, olmayan şeylerin temsilleriyle ilgilenir; yargılama her zaman özel olanlar (ayrıntılar) ve eldeki şeyler ile ilgilenir. Ama ikisi birbiriyle ilişkilidir, bilinç ve vicdanda olduğu gibi. (...) Düşünce rüzgârının tezahürü bilgi değildir; yanıştan doğruyu, çirkinden güzeli ayırma yeteneğidir. Ve bu, çıkarların masaya yatırıldığı nadir anlarda, felâketleri gerçekten önleyebilir, en azından benlik için (Arendt, 1978, s. 192–193).

Çevresini saran ahlaki çöküşten etkilenmeyerek neyin doğru neyin yanlış olduğuna bağımsız yargılama yeteneği sayesinde karar verebilen, –totaliter tahakkümün getirdiği caydırıcı cezalara rağmen– tanık olduğu kötülük karşısında kayıtsızlığın “güvenli” kıyılarına çekilmek yerine bağımsız yargısını harekete geçirerek “Dur” diyebilmenin yollarını arayan o bir avuç insanın varlığını ve motivasyonunu nasıl açıklayabiliriz? Şimdi, sorulması gereken asıl soru budur.

Sorduğumuz soruyu biraz değiştirerek yöneltecek olursak, Anton Schmidt ya da Yahudilere yardım etmek için polis emirlerini sabote eden o Alman subayı, nasıl olmuştu da –totaliter tahakkümün dayattığı koşullar altında bile– hiçbir şeyin “pratikte faydasız” olmayacağı fikrini edinebilmiştir? Başka hiçbir şeye değil, bağımsız yargılarına yaslanmayı nasıl başarmışlardır? Onların, Eichmann veya Peter Bamm’dan farkı nedir? Arendt, *The Life of the Mind*’ın yargılama ile ilgili bölümünü bitirebilseydi, belki de burada Kant’ın düşüncesine katılacak ve “ahlaki ilkeleri benimsemenin nihai öznel zemininin kendisi anlaşılmaz olduğu için” bu konunun

bizim açımızdan anlaşılmaz olarak kalacağını söyleyecekti. Kant, bunu şöyle ifade etmiştir:

Öyleyse, insanın doğası itibariyle iyi olduğunu ya da insanın doğası itibariyle kötü olduğunu söylediğimizde, bu, sadece insanın içinde iyi ilkeleri veya kötü ilkeleri (yani yasaya aykırı olanları) benimsemenin (bizim için anlaşılmaz olan) nihai bir zemininin olduğu ve bir insan olarak buna sahip olduğu; dolayısıyla da türünün özelliğini o yolla ifade ettiği anlamına gelir. Bundan dolayı, insanı diğer olası rasyonel varlıklardan ayıran (iyi ya da kötü) karakterle/tabiatla ilgili olarak, bunun insanın içinde *doğuştan* var olduğunu söyleyebiliriz. Ancak böyle yaparak, (kötü ise) doğanın suçlanmaması gerektiği tarafını seçebiliriz ya da övgü alabiliriz (iyi ise) ama o insanın kendisi onun yazarıdır (Kant, 2008, s. 17).

Kant, iyi veya kötü ilkeleri özgürce benimsemeyi neden seçtiğimize ilişkin soruya yanıt verilemeyeceğini söylemektedir. Yanıt verilemez, çünkü nihai öznel zeminin benimsenmesi bizim açımızdan anlaşılmaz bir konudur. Kant, yukarıdaki açıklamasına, aşağıdaki dipnotu da ekler:

Ahlaki ilkeleri benimsemenin nihai öznel zemininin anlaşılmaz oluşu, aslında bundan, bu benimseme özgür olduğundan, zemininin (örneğin, neden iyi bir ilkeyi değil de kötü bir ilkeyi seçtiğimin) herhangi bir doğal güdüde değil ama her zaman yine bir ilkede aranmasının gerekli olmasından zaten açıkça bellidir. Şimdi, bu ilkenin de kendi zemini olması gerektiğinden ve ilkelerden ayrı olarak hiçbir *belirleyici* özgür seçim (*Willkür*) zemini kanıt olarak gösterilemeyeceğinden ya da gösterilmemesi gerektiğinden, nihai zemine ulaşmadan, sonsuz bir şekilde öznel belirleyici zeminler dizisine geri gönderiliriz (Kant, 2008, s. 17–18).

Kötülük eğilimi insanın doğasında vardır. Kant'ın ifadelerinin dışına çıkmadan söyleyecek olursak, insan doğası itibariyle iyi ya da kötüdür. Doğası itibariyle öyledir ya da böyle. Fakat bunun anlamı, sadece insanın –türünün bir

özelliği olarak– iyi ya da kötü ilkeleri benimsemenin nihai öznel zeminine sahip olduğudur. Son tahlilde, bizim için anlaşılmaz olan da budur.

Öte yandan, burada, şu noktayı gözden kaçırmamız gerektiği bir kez daha vurgulanmalı: Kant, ilkeleri benimsemenin nihai zemininin deneyimle ortaya çıkması mümkün olmadığından ve olamayacağından, insandaki iyi ya da kötünün sadece *bu* anlamda doğuştan varolan olarak tanımlandığını özellikle belirtir (Kant, 2008, s. 17).

Dolayısıyla insan doğası kendi başına ele alındığında, ne ahlaken iyi ne de ahlaken kötüdür. İnsanın iyi ya da kötü ilkeleri seçmesinin nedeni, onun doğuştan getirdiği herhangi bir doğal güdü değildir. İnsanın bir insan olarak doğuştan getirdiği, sadece iyi ya da kötü ilkeleri benimsemenin nihai zeminidir. İyi ya da kötü ilkelerden hangisinin benimseneceği kararı, yine insana aittir. İnsan, özgür seçimi ile ahlaki ilkeleri benimsemenin nihai öznel zeminine iyi ya da kötü ilkeleri yerleştirir. Bir başka deyişle, iyi olmak gibi kötü olmak da insanın “mahkûm” olduğu bir şey değildir. İnsan, iyi ya da kötü ilkeleri benimsemeyi özgürce seçer.

Her birimiz, kendi nihai öznel zeminimizin içeriğini belirlerken, –Kant’ın dediği gibi– aslında onun yazarı oluruz. Fakat bunun nasıl olduğu konusu, yani neyi neden seçtiğimiz konusu, anlaşılmazdır. Anlamaya çalıştıkça anlayışın sınırlarına varmamız, Kant’a göre kaçınılmaz olandır.

Anlaşmazlık özelliği, Terry Eagleton’da da karşımıza çıkar. Eagleton, “*Bir eyleme kötü demek, onun anlayışımızın ötesinde olduğunu söylemektir. Kötülük anlaşılmazdır. O sadece kendisi için bir eylemdir, tıpkı bir banliyö trenine çıplak ten üzerine sarılmış bir boa yılanıyla binmek gibidir. Bu eylemi anlaşılır kılacak bir*

bağlam yoktur” der (Eagleton, 2011, s. 8). Devamında ise yakın geçmişten verdiği çarpıcı bir örnekle iddiasını temellendirir:

1991 yılında Protestan bir İngiliz piskopos, uygunsuz kahkahayı, kaynağı açıklanamaz bilgiyi, sahte gülüşü, İskoçya kökenli olmayı, kömür madeninde çalışan akrabaları ve giysi ile araba rengi olarak siyaha düşkünlüğü, bir insanın bedenine şeytanın girdiğini gösteren işaretler arasında sayıyordu. Bu özellikler anlamlı değil ama zaten kötülük de öyle bir şeydir. Bir eylem anlamdan ne kadar uzaksa o kadar kötüdür. Kötülüğün, bir sebep ya da amaç gibi, kendinin ötesinde varolan hiçbir şeyle bağlantısı yoktur (Eagleton, 2011, s. 8–9).

Fakat konunun bizim için anlaşılmaz olması, tek tek bireyleri düşünme ve yargılamadaki başarısızlıklarından sorumlu tutmayacağımız, tutamayacağımız anlamına gelmez. Tek tek bireyler, kötülüğe direnip direnmeme, suça katılıp katılmama yönünde verdikleri kararlardan sorumludurlar. “Kolektif suçluluk” fikrini eleştirenlerden biri de Arendt’tir. *Essays in Understanding*’in, “Organized Guilt and Universal Responsibility” (Örgütlü Suçluluk ve Evrensel Sorumluluk) başlıklı bölümünde, şunları söyler:

Herkesin suçlu olduğu yerde, son tahlilde hiç kimse yargılanamaz. Çünkü o suça, sorumluluğun sadece görüntüsü, sadece iddiası bile eşlik etmemektedir. Ceza suçlunun hakkı olduğu sürece –bu paradigma iki yüz yıldan fazla bir süredir Batılı insanın adalet ve hak duygusunun temeli olmuştur– suç, suçluluk bilincini ve ceza kanıtı suçlunun sorumlu bir kişi olduğunu gösterir (Arendt, 2005d, s. 126–127).

Arendt, “Diktatörlük Altında Kişisel Sorumluluk” başlığını taşıyan denemesinin müsveddelerinden birinde de şu açıklamayı yapar:

Burada ele almak istediğim nokta, ilk olarak Alman halkına ve onun kolektif geçmişine uygulanan, pratikte gerçekten bir şeyler yapmış olanların gayet etkili bir aklanmasına

dönüşmüş olan şu herkesin bildiği kolektif suç –tüm Almanya davalıdır, Luther’den Hitler’e tüm Alman tarihi de öyle– yanılıdır; *herkesin suçlu olduğu yerde, kimse suçlu değildir*¹⁶ (aktaran Bernstein, 2010, s. 278).

Benzer bir yargıya, Arendt’in *Kötülüğün Sıradanlığı*’na ek olarak yazdığı bölümün son cümlelerinde de rastlarız: “*Bugün pek çok insan ortak suç veya aynı şekilde ortak masumiyet diye bir şey olmadığını; böyle bir şey olsaydı, kimsenin suçlu veya masum sayılmayacağını kabul edecektir*” (Arendt, 2009d, s. 302).

Suçla ilgili değerlendirmelerde bireysel ve kolektif olana ilişkin bu ayırt edici farkındalık, Susan Neiman’ın “niyet” bağlamında yürüttüğü tartışmada bir kez daha karşımıza çıkar:

Bireysel kötü niyetin yeterli belirtilerinin olmayışıyla sarsılan kimileri, kötülüğü, kolektif bir istençle ya da yapısal niyetle açıklamaya çalıştılar. (...) bireysel niyetin yerine kolektif niyeti koymak, sırf bir tane olsun diye, eski bir sistemi korumaya yönelik bir girişimdir. Bunu görmek, çok açık ahlaki kötülük paradigmalarına sahip olduğumuzu ama bunların yeterli bir açıklamasından uzakta olduğumuzu görmektir (Neiman, 2006, s. 322).

Arendt, “çark teorisi”ni hukuki açıdan da anlamsız bulur; Eichmann’ın “Nihai Çözüm” mekanizmasında sadece “küçük bir dişli” olduğu yönündeki iddiaya şiddetle karşı çıkar, Eichmann adındaki dişliye ne kadar önem verildiği ise tartışmaya degecek bir konu değildir onun için (Arendt, 2009d, s. 293).

Ortada apaçık bir suç olduğuna göre –az ya da çok önemli olmasına bakılmaksızın– makinedeki bütün çarklar, bütün dişliler, mahkemede tekrar faillere, yani insanlara dönüştürülmeliydi (Arendt, 2009d, s. 293–294). Arendt, bunun dışında

¹⁶ Hannah Arendt. “Personal Responsibility under Dictatorship”in müsveddesi, Arendt Archives, Library of Congress.

izlenecek bir yaklaşımın ne kadar uygunsuz ve akla aykırı olacağını, kurduğu bir tek uzun cümle ile izah eder:

Davalının kendisini bir insan olarak değil de sadece bir görevli olarak hareket etmesine, bu görevde kendisinin yerine kuşkusuz başka birisinin de olabileceğine dayanarak savunması, bir suçlunun –falanca yerde bir günde şu kadar suçun işlendiğini gösteren– suç istatistiklerine dikkat çekerek sadece istatistiksel olarak bekleneni yaptığını, bu suçu bir başkasının değil de kendisinin işlemesinin rastlantıdan ibaret olduğunu, zira öyle veya böyle birinin bunu yapması gerektiğini öne sürmesine benzer (Arendt, 2009d, s. 294).

Eichmann, ölüm makinesinde küçük metalik bir parça, mekanizmada küçücük bir dişli değil, –bulunduğu göreve tesadüfen getirilmiş bir memur olsa da olmasa da– insandır. Tam da bu nedenle, Arendt’in deyimi ile “hâlâ bir insan olduğu için” zanlıdır; dolayısıyla bütün eylemlerinden sorumlu tutulması ve buna göre yargılanması, cezalandırılması gerekmektedir:

Eichmann’ın duruşmasına katılmak üzere Kudüs’e gittiğimde, mahkeme prosedürünün büyük avantajının, bütün bu çark dışı meselesinin mahkeme ortamında hiçbir anlam ifade etmemesi ve bu nedenle bizi bu soruların tümüne farklı bir açıdan bakmaya zorlaması olduğunu hissettim. Şüphesiz, savunmanın bu yönde –Eichmann küçük bir dişliden başka bir şey değildi– müdafaa etmeye çalışacağının öngörülebilir olması, davalının da bizzat bu şekilde düşünmesinin muhtemel olması –bir noktaya kadar böyle düşünüyordu– iddia makamınınsa ondan gelmiş geçmiş en büyük –Hitler’den daha kötü ve daha önemli– dişliyi yaratma çabası beklenmedik bir tuhaflıktı. Yargıçlar doğru ve yerinde olanı yaptılar: Tüm kavramı bir kenara attılar, *bu arada, ben de öyle yaptım* – aksi yöndeki tüm kınamalara ve övgülere rağmen. Zira yargıçların zahmete katlanarak ortaya koydukları gibi bir mahkemede hiçbir dava sistemi, hiçbir tarih ve tarihi eğilim, hiçbir “izm”, örneğin antisemitizm yoktur,

sadece bir kişi vardır: Ve davalı tesadüfen bir memursa, tam da bir memur bile hâlâ bir insan olduğu için zanlıdır ve bu kapasitesiyle yargılanır¹⁷ (aktaran Bernstein, 2010, s. 278).

O halde, kötülüğün anlamını sorgularken ve bu çerçevede suçla ilgili değerlendirmelerde bulunurken, tek tek insanların ahlaki sorumluluğu hakkında bir yargıya varmanın gerekliliği de yadsınamaz. Bireysel sorumluluk alanından kaçmak, insanlığa karşı işlenen suçlara, dolayısıyla kötülüğe ilişkin ayrıntıları belirsizleştirmekten başka bir sonuca taşımayacaktır düşüneni. Bunun da istediğimiz, arzuladığımız şey olmadığı ortadadır.

Arendt, suçun yasal ve kural olduğu bir siyasi düzende bağımsız yargılarda bulunma yeteneğini kullanarak suça ve kötülüğe karşı koyan bir avuç insandan hareketle kişisel sorumluluk alanı konusunu tartışmaya açmıştır. Bernstein'ın ifadesi ile *“kötülüğe karşı çıkarken bize rehberlik edecek hiçbir kural ortada yokken, kişisel yansıtıcı yargımızı kullanma cesaretine sahip olmak için yaratıcı bir yeteneği, ‘bir başkasının bakış açısından düşünme’ yeteneğini gerektiren kişisel sorumluluğumuzu”* hatırlatmış (Bernstein, 2010, s. 279), dünyayı ve insanı yalnızca iyiliğe konu etmek isteyenlerimiz için sorumluluğun anlamını yeniden düşünmeyi kaçınılmaz bir zorunluluk haline getirmiştir. Bu anlamda, Arendt'in, Kantçı bir yaklaşım sergilediğini söyleyebiliriz.

¹⁷ Hannah Arendt. “Personal Responsibility under Dictatorship”, *Listener*, 6 Ağustos 1964, s. 186.

3. BÖLÜM

RADİKAL KÖTÜLÜK PROBLEMİNİ ELE ALIŞTA ARENDT'İN KAVRAM AĞI

Arendt'in, hocası Jaspers'e yazdıklarını yeniden hatırlayalım: Mart 1951 tarihini taşıyan mektubunda, radikal kötülüğün “insanları insanlar olarak gereksiz kılmak”la ilgili olduğu şeklindeki düşüncesini paylaşmış ve insandaki kendiliğindenliğe, yani tüm öngörülemezliğe son verilir verilmez, bu türden bir gereksizlik olgusunun ortaya çıktığını söylemiştir. Böylece toptan tahakküm ve radikal kötülük ile insanın bireyselliğinin, kendiliğindenliğinin, yeni şeylere başlama kapasitesinin, dolayısıyla da öngörülemezliğinin imha edilmesi arasındaki ilişkiyi görmemizi sağlamıştır.

Ayrıca Arendt, yine aynı mektupta, tek bir insanın kadiri mutlaklık kuruntusu ile insanların çoğul olarak varolduğu fikri arasındaki çelişkiden hareketle, çok önemli bir başka kavrama, –hiçbir zaman çoğunluk ya da çoğulculuk demez– çoğulluk kavramına da dikkatimizi çekmiştir. Arendt'in düşünce dizgesinde merkezi bir rol oynayan ve önemini hiç yitirmeyen çoğulluk fikri, tekrar tekrar döndüğü bir kavram olarak sık sık karşımıza çıkar. Sözgelimi, 1958'de –Jaspers'e gönderdiği mektuptan yedi yıl sonra– yayımlanan *İnsanlık Durumu*'nda, kadiri mutlaklığa duyulan arzunun, her zaman için çoğulluğun yok edilmesi gibi bir ima taşıdığını söyleyecektir (Arendt,

2009b, s. 294). İnsanların çoğul olarak varolması konusunda ne kadar tutarlı bir yaklaşım sergilediği, burada da açıkça görülmektedir.

Bu bölümde, Arendt'in söylediklerini daha iyi anlayabilmemize yardımcı olacağı düşüncesiyle söz konusu kavramları ele alacağız.

3.1. Arendt'in “Gereksizlik” Üzerine Düşünceleri

Arendt, soruşturduğumuz konu açısından büyük önem taşıyan “gereksizlik” kavramını birkaç farklı biçimde ele alır. Her defasında kılık değiştirerek ortaya çıkan kavram, “gereksiz ilan edilenler”i ayırmak ve dışlamak için kullanılır.

3.1.1. İlk “Gereksizler”in Ortaya Çıkışı

Arendt'in “gereksizlik” ile ilgili ilk belirlemeleri, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda, emperyalizme ayırdığı geniş bölümde karşımıza çıkar. Buradaki hali ile Avrupa'ya hükmeden emperyalizm döneminin bir ögesi olarak gelişen “gereksizlik”, –iki ayrı şekilde– ayaktakımı ile vatansız kalan modern mültecilerin varlığında vücut bulur. 20. yüzyıla karakteristik özelliğini kazandıran totaliter yapının tohumlarını atması bakımından, hatta “yaklaşan felâketlerin hazırlık evresi” (Arendt, 2009c, s. 9) olarak değerlendirilebileceğinden, “gereksizler”in nasıl gereksiz hale getirildiğini anlamak için her ikisini de sırasıyla irdelemekte yarar vardır.

Arendt, sermayenin aşırı üretkenleşmesiyle birlikte, artık ülke sınırları içerisinde üretken yatırıma dönüşemeyen paranın aşırı tasarrufu sonucu “lüzumsuz/fazla” paranın ortaya çıktığı, garip bir ekonomik bunalımdan söz eder ilkin. O koşullarda, fazla paranın ihracı zorunludur. Arendt, bunu, emperyalist yayılcılığın ateşleyen neden olarak gösterir (Arendt, 2009c, s. 29–30). Dış

yatırımlarda görülen hareketliliği, bu dönemde devletlerin iktidar ihracı izler. Böylelikle esas emperyalist gelişme, başlamış olur (A.g.y., s. 32).

Arendt, şiddet ve iktidar öğelerinin emperyalizme özgü yeni bir özellik olmadığı konusunda ısrar eder. Yeni olan, başka bir şeydir ona göre. Yeni olan, şiddet ve iktidarın “nihai hedef” şekline bürünmesidir. Siyasi düşüncenin merkezinde, güç/iktidar vardır artık. Bu tespit, ürkütücü bir öngörüye dönüşür Arendt’in cümlelerinde:

Şiddet, her zaman siyasi eylemin ultima ratiosu ve iktidar da, her zaman egemenliğin ve yönetimin gözle görülür ifadesi olmuşlardı. Fakat bunlardan hiçbiri, daha önce siyasi bünyenin bilinçli amacı ya da herhangi bir belirli politikanın nihai hedefi haline gelmemiştir. Çünkü kendi haline bırakılan iktidar, daha çok iktidardan başka bir şey üretemez ve (yasa için değil) iktidar için kullanılan şiddet, geride çiğnenmedik hiçbir şey kalmayınca dek durmayacak yıkıcı bir ilkeye döner (Arendt, 2009c, s. 33-34).

Öte yandan, başlıca ilginin para kazanmaya yönelmesi, herkesin herkesi rakip olarak gördüğü bir toplumu ve o toplumu ayakta tutmak için kullanılacak “Başarı gibisi yoktur”, “Güçlü olan haklıdır”, “Hak, bir araçtır” vb. yeni söylemleri ortaya çıkarır. İşadamlarının birer politikacı gibi davrandığı, devlet adamlarının ise ancak başarılı işadamlarıyla aynı dili konuştuklarında önemsendiği emperyalizm çağında, değerlerin yeniden değerlendirilişi söz konusudur. Günümüzde de geçerliliğini koruyan –üstelik sona erecek gibi de görünmeyen– bu süreç, en başından beri, rekabet halindeki özel (bireysel) çıkarları kamu yaşamını düzenleyen kural ve ilkeler haline getirir. Pervasızlık, kamusal alanda itibar gören siyasi bir ilkedir artık (Arendt, 2009c, s. 36).

Arendt'in, burjuva sınıfının kendi bünyesinde oluşturduğu bu yeni insan tipi için "gücün modern müminleri" (Arendt, 2009c, s. 36) ifadesini kullanması, son derece anlamlıdır. Arendt'e göre "gücün modern müminleri", İngiliz felsefeci Thomas Hobbes'un *Leviathan*'da çizdiği insan manzarasıyla uyum içindedir. Özgür özne, özgür irade gibi kavramları anlamsızlaştıran, muhakeme/akıl yürütme yetisinden yoksun olduğu varsayılan insanı "toplumun bir işlevi" olarak çözümleyen ve ona "başkalarının takdirine göre" fiyat biçen bir manzaradır bu. Ancak Arendt, pek çok benzer yöne rağmen, bireyin özel çıkarlarının aynı zamanda siyasi bünyenin çıkarları olduğunu varsayan ve onları korumak isteyen Hobbes'un felsefesi ile böyle bir mahremiyet alanını reddeden totaliter rejimler arasındaki ayrıma da değinmeyi ihmal etmez (Arendt, 2009c, s. 36-37).

Hobbes'un insanı, -ister suçlu ister masum olsun- başka bir insanı savunmak amacıyla "devletin kılıcı"na direnme özgürlüğüne sahip değildir. Yoldaşlık, en önemlisi de sorumluluk, zaten insan ilişkilerinin dışına itilmiştir. İnsanların hâlâ bir arada kalmasını sağlayan şey ise -ölüm cezası gerektirecek bir suç teşkil etmesi hiç fark etmez- ortak bir çıkardır (A.g.y., s. 38).

Şimdi yanıtı aranan soru şudur: Toplumsal yaşamın herkesin herkese karşı rekabetiyle özdeşleşmesi durumunda, bu rekabete ayak uyduramayanlar, yani tümüyle talihsiz veya başarısız sayılanlar ne olur? Onlar, otomatik olarak dışlanırlar. Başka bir deyişle, rekabetle aynı anlama gelen toplum yaşamının dışına düşerler. Toplumdan dışlananların bir katiller çetesi halinde örgütlenmesi ise bu durumda kolayca öngörülebilecek mantıksal bir sonuçtur (Arendt, 2009c, s. 41). Çünkü hak ve haksızlık kavramları bir kenara itilmiş (Arendt, 2009c, s. 40), her şeyin odağına güç yerleştirilmiş (A.g.y., s. 43), dolayısıyla güçlü olanın koyduğu kurallar işlerlik

kazanmıştır. Bu da güç uğruna hukukun ihlal edilebileceği anlamına gelir. Böyle bir yapıda hiçbir zaman sona ermeyecek bir güç birikimi süreci, yine sonsuz bir mülkiyet birikimi sürecini korumak ve desteklemek içindir (A.g.y., s. 43).

Arendt, birbirine bağlı görünen bu iki süreci yorumlarken, –bir anlamda en sonda bekleyen yıkılışı teyit ettiğinden– Walter Benjamin’in *Son Bakışta Aşk*’ta “Tarih Kavramı Üzerine” başlığı altında yer verdiği “ilerleme” hakkındaki düşüncelerine başvurur. Benjamin’in sözünü ettiği, yıkıntılar arasında bir ilerlemedir; daha çok bir sürükleniştir. İlerlemedir ama büyük ihtimalle kendi sonuna doğru:

Tarih meleşiminin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. *Bize* bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek... Ama cennetten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, *bu* fırtınadır (Benjamin, 2008, s. 43–44).

“*Sahip olmanın en radikal ve en emin biçimi, yıkmaktır, çünkü ancak yok ettiğimiz şeyin sonsuza dek bizim olduğundan eminizdir*” diyen Arendt (Arendt, 2009c, s. 47), mülk (sermaye) ve ona bağlı olarak güç birikiminin bünyesinde barındırdığı yıkıcı eğilimin ne kadar uzun zamandır bilindiğini göstermek için sık sık Thomas Hobbes’a döner. Çünkü Hobbes, gücün de mülkiyetin de en radikal biçiminin yok etmek olduğuna işaret eder. Böyle bir toplumun ulusal sınırları aşacağını çok önceden öngören Hobbes, bu toplumsal yapıda makinenin dışlisi durumuna düşen ve katıksız şiddete tapan yeni insan tipini de betimler. Yolda kalmışların, dışlanmışların, katil çetesi ya da ayaktakımı olarak yeni bir sınıf

oluşturması, sürecin bir parçasıdır. Bunlar, Hobbes'un katıksız şiddete tapan yeni insan tipine tastamam uyar (Dürr, 2009, s. 153–155).

Bu ütöpik insan manzarasının büyük ölçüde gerçekliğin sahnesine taşınabilmesi için neredeyse üç yüz yıl geçmesi gerekmiştir (Arendt, 2009c, s. 45). Hobbes'u bilmek de 1938'in Cam Kırıkları Gecesi'nde (*Kristallnacht*) Yahudilere ait birlerce işyeri yağmalanırken, onlarca sinagog yerle bir edilirken (Arendt, 2009d, s. 49), eksilen Yahudi nüfusla birlikte evlerin ışıkları tek tek sönerken, Nazi toplama kamplarında imha fabrikalarının bacaları tüterken –orada olup bitenler sır olmaktan çıktığında bile–, neden –birkaç istisna dışında– kayda değer itirazlarla karşılaşılmadığına ilişkin kavrayışımızı güçlendirebilir belki. Anlam verme çabamızın, Arendt'in sözünü ettiği “mutlak itaat” ile “kör uyumculuğu” (Arendt, 2009c, s. 40) burada da hemen ayırt edebiliyor olması, elbette tesadüf değildir.

Arendt, Hobbes'un hayal gücü sayesinde, böyle bir topluma ve onun tahakküme yatkın siyasi bünyesine uyum sağlayabilecek yeni tür insanın temel psikolojik özelliklerini de genel hatlarıyla ortaya koyabildiğini düşünmektedir (Arendt, 2009c, s. 48–49):

Gerçekte toplum onu erdemleriyle ve kötülükleriyle bütün doğal güçlerinden feragat etmek zorunda bırakacak ve tirana başkaldırmaya hakkı olmayan, güç peşinde koşmak bir yana mevcut her yönetime boyun eğen ve en yakın dostu yok yere akıl sır ermez bir *raison d'état*'nın [Devletin Hikmeti] kurbanı olduğunda kılı bile kıpırdamayan zavallı, uysal küçük bir adam haline getirecek olsa da, kendisine güce susamış hayvan denmesinden koltukları kabarcak bu yeni insan türünün zorunlu olarak iktidara–tapar olacağını önceden tahmin etmişti. Çünkü tek tek bütün üyelerinin birikmiş ve tekelleşmiş gücüne dayanan bir Devlet, zorunlu olarak her bir kişiyi güçsüz, doğal ve beşeri güçlerinden yoksun bırakır; kendisinde

içkin olarak varolan yasayı izleyerek yerküreyi yiyip yutabilecek biçimde yapılmış olan bu makinenin nihai yazgısı hakkında yüce düşüncelerle kendini avutmakta özgür kılıp güç biriktiren bir makinenin dişlisi derekesine düşürür onu (Arendt, 2009c, s. 49).

Hobbes, mülkiyetten yola çıkan toplumların ulusal sınırları aşacağı yönündeki tahmininde yanılmamıştır. Çünkü Avrupa ulus–devletlerinin aşırı sermaye üretiminin boşaltılması için bulduğu çare, yayılma, yani genişlemedir. Genişleme edimi ile gereksizlik (lüzumsuzluk) kavramı ise neredeyse iç içedir.

Her şeyden önce, fazla sermayenin sahipleri gereksizdir. Genişleme, onları gereksiz bir asalak olmaktan kurtaracak en ideal çözümü sunmuştur (Arendt, 2009c, s. 55). Diğer taraftan, kapitalist ekonominin, –fazla zenginlik dışında– acilen elden çıkarması gereken bir başka atık ürün de on dokuzuncu yüzyılda toplum için gerçek bir tehlike haline gelen “insan enkazı”dır. Endüstriyel büyümeyi takip eden bunalım döneminde kalıcı biçimde işsiz kalan, üretim sürecinin ardından toplumsal yaşamdan da bütünüyle dışlanan yığınlar, en az fazla paranın sahipleri kadar gereksizdir. Bu iki lüzumsuz ve fazla güç, yani fazla sermaye ile fazla işgücü, ancak yayılmacı politikalarla, eninde sonunda yeni toprakların ilhak edilmesiyle ülke dışına gönderilebilirdi (Arendt, 2009c, s. 56).

Arendt, fazla paranın ve “gereksiz” insanların ürünü olan emperyalizm ile onun sınırsız genişleme ülküsünün, “kalıcı bir kötülüğe kalıcı bir çare sunar gibi” görüldüğünü söyler (A.g.y., s. 56). *“Bu ayaktakımının ancak emperyalist politikacılar tarafından kullanılabilceği ve esinini sadece ırk öğretilerinden alabileceği gerçeği, şöyle bir görüntünün ortaya çıkmasına yol açmıştı: Sanki, modern zamanların vahim toplumsal, ekonomik ülke içi sorunlarını bir tek emperyalizm çözebilirdi”* diyen Arendt’in, devlet ve toplumların bakamayacağı kadar

kalabalık bir halk kitlesinin ortaya çıkışı ile tümüyle ilkelere uzak bir güç politikası uygulamanın olanaklı hale gelişi arasında kurduğu doğru orantı da son derece önem taşır (A.g.y., s. 67). Hiç kuşkusuz, ulus devletlerin yıkılması ve onu izleyen değerlerin yeniden değerlendirilmesi sürecinde de ırkçılıktan beslenen “gereksiz yığınlar”ın katkısı büyük olmuştur.

Sonuç olarak, Avrupa için artık “işe yaramaz” hale gelen ve “gereksiz” ilan edilen iki şey –fazla para ve fazla insan kaynağı–, emperyalizmin rüzgârıyla Kara Kıta Güney Afrika’da buluşur. Her yerden gelen ve tüm sınıfsal katmanların atıklarından oluşan “büyük kentlerin posası” ayaktakımı ile birlikte, maceracılar ve madenciler de orada yerini alır (Arendt, 2009c, s. 57).

Aslına bakılırsa, bu gereksizler, Kara Kıta’ya gitmeyi seçen maceracılarla pek çok ortak özelliğe sahiptir. Arendt’e göre, onlarda da “Ey gemi! En iyinin en kötü olduğu/ On Emir’in geçmediği/ an’ bir adamın susuzluğunu dindirebileceği bir yere/ Süveyş’in doğusuna götür beni” düşüncesi hakimdir. Ama aynı zamanda çok önemli farklar vardır aralarında. Maceracıların aksine, gereksizler, toplum dışına kendi istekleriyle çıkmamışlardır. Başka bir ifadeyle, yığınlara karışarak uygarlığın izin verdiği sınırların ötesine geçme kararını, kendi özgür iradeleriyle vermemişlerdir. Onlar, toplum tarafından kovulmuşlardır, yani toplumun “dışarı attıkları” durumundadırlar. İşgüçlerinin bir anlamı yoktur, dolayısıyla varoluşlarının da. Artık “kullanılmaz” oldukları için dışlanmışlardır, sürülmüşlerdir. Ne yararı ne işlevi olan birer kurbandırlar sadece (Arendt, 2009c, s. 122).

Fakat ayaktakımını halkla özdeş görmek hata olur, daha çok “halkın bir karikatürü” (Arendt, 2009a, s. 196) olarak düşünülmelidir. Arendt, aralarındaki ince ayrımı fark etmemizi sağlar. *Totalitarizmin Kaynakları*’nda antisemitizme ayırdığı

birinci bölümünde, “Ayaktakımı esas olarak içinde bütün sınıfların kalıntılarının temsil edildiği bir gruptur. Bu durum, ayaktakımının, aynı zamanda toplumun bütün tabakalarını kapsayan halkla kolayca karıştırılmasına sebep olur” der (Arendt, 2009a, s. 196). Arendt, ayaktakımı için başka hiçbir yerde bulamayacağı imkânlar vaat eden Kara Afrika tablosunu da şöyle betimler:

Madenciler, maceracılar ve büyük kentlerin posaları, sermayeyle birlikte endüstriyel olarak gelişmiş ülkelerden Kara Kıta’ya göç ettiler. O andan sonra, sermaye birikimi heyulasının yarattığı ayaktakımı, yeni yatırım olanakları dışında hiçbir şeyin keşfedilmediği bu keşif yolculuğunda yaratıcısına eşlik etti. Fazla zenginliğin sahipleri, dünyanın dört bir köşesinden gelen bu lüzumsuz insanları kullanabilecek yegâne kişilerdi. Birlikte, damarlarında kan yerine altın akan ilk asalaklar cennetini kurdular (Arendt, 2009c, s. 57).

Arendt, Afrika’daki altın madenleri ile elmas yatakları üzerine çöken bu koyu, karanlık bulut hakkında önemli bir değerlendirmeye daha yer verir:

Altının, üretimde neredeyse hiçbir yeri yoktur; demirle, kömürle, petrolle ve kauçukla karşılaştırıldığında önemsizdir; oysa altın yalın zenginliğin en eski simgesidir. Endüstriyel üretim açısından bir yararı olmaması bakımından, altın çıkarmak için harcanan lüzumsuz/fazla parayla ve altını topraktan çıkartan lüzumsuz/fazla insanlar arasında ironik bir benzerlik vardır. Emperyalistlerin, çürüyen bir topluma kalıcı bir kurtarıcı bulma bahanesine, kendi bahanesini eklemişti altın: Görünüşte ebedi bir istikrar ve bütün işlevsel belirleyicilerden bağımsızlık. (...)

Güney Afrika’nın altınına hücumda yeni olan şey, buradaki şans avcılarının uygar toplumun dışında kalmış kimseler değil, tersine kesinlikle bu toplumun bir yan ürünü, kapitalist sistemin kaçınılmaz artıkları, hatta amansızca lüzumsuz insan ve sermaye üreten bir ekonominin temsilcileri olmalarıydı (Arendt, 2009c, s. 121–122).

Tüm bu belirlemeler, gereksizlik olgusunun ortaya çıkışı ile sosyoekonomik gelişmeler arasındaki çarpıcı ilişkiyi görmemizi sağlar.

3.1.2. Radikal Bir Dışlama Aracı Olarak Irkçılık

Kara Kıta, “herkesçe kabul edilmiş bir dünyadan sürülmüş” (Arendt, 2009c, s. 122), o dünyanın yükleyebileceği her türlü insani sorumluluktan ve “uygarlığın gerçekliğinden kaçmış” (A.g.y., s. 124) bu insanların tümü için dev bir sahneye dönüşmüştür artık. Küskünlüğün cisimleşmiş hali gibi dolaştıkları düşman bir doğada, inandıkları hiçbir şey yoktur; “bir hiç için yazı tura atmaktan kasti cinayete kadar her şeye” hazırdırlar (A.g.y., s. 123). Arendt’in de dediği gibi, “*gelecekteki katil tipine uyan davranış kodlarını ya beraberlerinde getirmiş ya da süratle öğrenmişlerdi*” (A.g.y., s. 123). Halkları ırklara dönüştürmenin pekâlâ mümkün olduğunu ve birinin, sadece şiddet uygulayarak kendi halkını nasıl efendi ırk konumuna getirebildiğini de gene orada gördüler (A.g.y., s. 151).

Orada olup biten her şey, sanki bir şakadan ibarettir (Arendt, 2009c, s. 123). Bu bağlamda, Hitler’i “nihai şakacı” olarak betimleyen, “Nihai Çözüm” adı altında gerçekleştirilen katliamlar için de “*yalnızca laf olsun diye başarılacak acımasız bir estetik şaka*” değerlendirmesini yapan Žižek’i (Žižek, 2009, s. 66) hatırlamamak, elde değildir.

Bu konudaki düşüncemizi derinleştirirsek, tarihsel öğrenme deneyimi ile Nazilerin daha sonra kendi egemenlik alanlarına taşıdıklarının ve çok daha radikalleştirerek yaygınlık kazandırdıklarının, temelde ayaktakımının Afrika’da yaptıklarından farksız olduğu sonucuna varabiliriz (Dürr, 2009, s. 165). Öyleyse Güney Afrikalı ırk fanatiklerinin çerçevenmiş, ussal bir siyasi topluluk kurmak için

katliamlar düzenleme düşüncesinin, Nazilerin imha kamplarında yaptıklarına kaynaklık ettiği söylenebilir (Arendt, 2009c, s. 117).

Uygar dünyanın reddettiği insanlar için uygar dünyaya ait hiçbir yasanın ulaşamadığı vahşi bir ormana dönüşen Güney Afrika gerçeği ile nazizmin uygulamaları arasındaki ortak noktaları görebilmemiz için oradaki manzaraya daha yakından bakmak, bizim açımızdan yararlı olacaktır:

Bütün toplumsal kısıtların ve ikiyüzlülüğün dışında, fondaki yerli yaşamının önünde, beyefendiyle suçlu, sadece aynı deri rengindeki insanların birbirlerine duydukları yakınlığı değil, oyun ruhuyla işlenen suçlara, korkunç ve gülünç olanın bileşimine, yani kendilerinin hayaletvari varlıklarının tam anlamıyla gerçekleşmesine sınırsız imkân tanıyan bir dünyanın etkisini de üzerlerinde hissederler. Yerli yaşamı, bütün bu hayaletvari olaylara, bunların bütün sonuçlarına karşı aldatıcı bir garanti vermektedir; çünkü yerli yaşamı, her nasılsa bu insanlara “salt bir gölgeler oyunu” gibi görünmekteydi. Egemen ırk, akıl sır ermez hedeflerinin ve ihtiyaçlarının peşinde, bu oyunda gölgelerin arasından etkilenmeden, onlara aldırmadan geçebilirdi (Arendt, 2009c, s. 124).

Hâl böyleyken, Nazi yöneticilerin ve işbirlikçilerinin de Yahudileri birer gölge, tüm vahşetiyle kamplarda yaşananları ise bir gölge oyununun değişen sahneleri gibi görmediklerini kim iddia edebilir ki? Etkilenmeden –en azından etkilenmiş görünmeden– ve aldırmadan binlercesinin, milyonlarcasının yanından geçip gittikleri bilindiğine göre, aynı oyunun bu kez farklı bir dekorda sahnelendiği düşünülebilir.

Arendt, istilacıların, Afrika’daki yerliler karşısında kapıldığı ve bir türlü üzerlerinden atamadıkları bir korkudan söz eder. İnsanın “kendisine benzeyen ama hiçbir koşul altında kendisi gibi olamayacak bir şeyden” duyduğu korkudur bu

(Arendt, 2009c, s. 127). Arendt'e göre, köleliğin ve bir ırk toplumunun temelini oluşturan da yine bu korkudur (A.g.y., s. 127). Beyazların, tımarhanedeki deliler kadar anlaşılmaz bulduğu ve hemcinsleri olarak kabul etmekte zorlandıkları bu insan türü karşısında duyduğu korku, bilinmeyene verilen tepkiye benzer bir bakıma. Onların da insan olabileceğini kabullenmek öyle dehşet verici bir ihtimaldir ki, aynı insan türüne dahil olunamayacağı hükmüne varmak, istilacılara çok daha kolay gelir. O halde denilebilir ki, emperyalizmin ırkçılığı keşfi Kara Kıta'dadır. Arendt, durumu daha iyi tasvir edebilmek amacıyla Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* isimli kitabında anlatılanlara başvurur:

Tarih öncesi bizi lanetliyor, bize yalvarıyor veya bizi karşılıyordu –Kim bilebilir? Çevremizdekileri anlayabilme yetimiz tamamıyla yok olmuştu. Bir tımarhanedeki delilik krizini izlemekte olan akli başında insanların yapacağı şekilde, şaşırarak ve gizliden gizliye üzümlere şimşek gibi akıp geçiyorduk. Anlayamıyorduk çünkü çok uzaktaydık ve ilkçağların gecesinde, hiçbir anı ve neredeyse hiçbir işaret bırakmaksızın geçip gitmiş olan çağların gecesinde seyahat etmekteydik.

Dünya, sanki dünyevi değilmiş gibi görünüyordu. Mağlup edilmiş bir canavarın zincire vurulmuş biçimine bakmaya alışkındık fakat orada gördüğümüz canavarca ve hür bir şeydi. Dünyevi değildi ve insanlar da –Hayır, insanlık dışı değildiler. En kötüsü de buydu zaten anlıyor musunuz? Onların insanlık dışı olmadıkları kuşkusu... Ağır ağır çöküyordu bu duygu insanın üzerine. Kükrüyor ve atlıyorlardı ve oldukları yerde dönüyorlar, yüzlerini korkunç biçimlere sokuyorlardı fakat sizi korkutan şey, sadece onların aslında insanca oldukları –tıpkı sizler gibi– düşüncesi, bu yabanıl ve tutkulu kalabalıkla uzak bir akrabalığa sahip bulunduğunuz düşüncesi idi (Conrad, 2011, s. 58).

Arendt, ayaktakımının kaçınılmaz bir biçimde ulusları ırklara dönüştürerek örgütlendiğini ve bunun da Hobbes'un sonsuz güç birikim sürecine mahkûm edilişimizle ilgili olduğunu da söyler. Hatta bu durumu, mahkûmiyetin bir kanıtı olarak sunar. Çünkü “*biriktirmeci bir toplumun koşullarında, tam da güç birikimi ve genişleme süreci içinde hemcinsleriyle bütün doğal bağlarını yitiren bireyler için ortada ırktan başka hiçbir birleştirici bağ yoktur*” (Arendt, 2009c, s. 68). Arendt, bu yöndeki belirlemelerini şöyle sürdürür:

İrkçılık, gerçekten de Batı dünyasının ve buradan hareketle bütün insan uygarlığının sonunu getirebilir. Ruslar Slav olduklarında, Fransızlar bir force noire'ın (kara güç) kumandanı rolüne çıktıklarında, İngilizler “beyaz adamlar” a dönüştüklerinde, bütün Almanlar Aryan haline geldiklerinde (ki bunun ne denli yıkıcı bir dönem olduğu zaten biliniyor), böyle bir değişim Batılı insanın sonu anlamına gelecektir. Çünkü bilim adamları ne derlerse desinler, siyasi bakımdan ifade edildiğinde, ırk insanlığın başlangıcı değil, sonudur; halkların kaynağı değil, çöküşüdür; insanın doğuştan sahip olduğu doğal bir nitelik değil, insanın doğal olmayan ölümüdür (Arendt, 2009c, s. 68).

Sonuç itibariyle hiçbir öngörü, hiçbir akıl yürütme ya da hiçbir tedbir, ırkçılığın Avrupa'daki emperyalist politikaların en güçlü ideolojik silahı haline gelmesini engelleyememiştir. Arendt'e göre engellenemezdi de. *Totalitarizmin Kaynakları*'nda şu cümlelere yer verir:

Eğer “Afrika'nın paylaşımı” ve yeni emperyalizm çağı, Batılı insanlığı yeni ve şok edici deneyimlere sürüklememiş olsaydı, on dokuzuncu yüzyılın öteki sorumsuz görüşleriyle birlikte ırk bağlamı düşünce de tam zamanında ortadan kalkmış olabilirdi. İrk düşüncesi uygar dünyada hiç varolmasaydı bile, emperyalizm, ırkçılığı sadece olası bir açıklama ve yaptıklarının mazereti olarak icat etmek zorunda kalabilirdi (Arendt, 2009c, s. 113).

İrk kavramının Batı uygarlığındaki en kötü unsurlara her zaman çekici geldiğini söyleyen de Arendt'ten başkası değildir (A.g.y., s. 116). İrk düşüncesi, genişlemeden payını alamamış Kıta Avrupası'nda, denizaşırı sömürgelerde olduğundan çok daha hızlı biçimde elverişli bir siyasi silaha evrilmiştir (A.g.y., s. 182). Arendt'e göre ırkçı bir ideoloji ve bir hareket, Kıta emperyalizminin bütün sınıfların döküntülerine, yani ayaktakımına sunabileceği tek şeydir. Çözülen topluluk bağlarının ve toplumsal atomlaşmanın ortasında ne yapacağını şaşırarak, ödeyeceği bedel ne olursa olsun kendini bir şeylere ait hissetmek isteyen insanlar için de bu yeterli olmuştur (Arendt, 2009c, s. 184). Üstelik bu yönelim, kapitalist ekonomilerin fazla para ile beraber fazla insan kaynağını dışlamasından çok daha "radikal" bir dışlamaya kapı açmıştır.

Ancak burada mutlaka altı çizilmesi gereken bir nokta vardır. İrk düşüncesinin Kara Kıta'da doğduğu doğrudur ama orada gördüğümüz ırkçılığın, bütün Almanların Aryan hale gelmesini isteyen ırkçı yaklaşıma ve onun totaliter uygulamalarına her yönden benzediğini düşünmek, pek mümkün değildir. Avrupalıların yerlileri katlederken cinayet işlediklerinin farkında/ayırdında olmadıkları, sanki ağaç kesiyormuş gibi rahat davrandıkları da doğrudur ama bu, Üçüncü Reich'a yön veren Nazi yönetiminin korkunç gaddarlığını açıklamaya yetmeyecektir. Çünkü yerlileri öteki insanlardan ayıran şey, en az vahşi hayvanlar kadar doğanın bir parçası olmalarıdır. Bu, onların, "hayaletvari varlıklar" gibi görünmesinin de nedenidir:

Onları öteki insanlardan farklı kılan şey, kesinlikle derilerinin rengi değil, doğanın bir parçası gibi davranmaları, doğayı karşı durulmaz bir efendi gibi görmeleri, beşeri bir dünya, beşeri bir gerçeklik yaratmamış olmaları, dolayısıyla doğanın bütün haşmetiyle tek ezici gerçeklik olarak kalmış olmasıydı –buna karşılık kendileri gerçekdışı ve hayaletvari varlıklar

gibi görünüyorlardı. Özel olarak beşeri bir karakterden, özel olarak beşeri gerçeklikten yoksun, deyim yerindeyse “doğal” insanlardı; bu yüzden, Avrupalılar bu insanları katlederken, cinayet işlediklerinin farkında değillerdi (Arendt, 2009c, s. 128).

Oysa Nazi toplama kamplarında yaşamını yitiren milyonlarca insanın beşeri bir karakterden, beşeri bir gerçeklikten yoksun olduğu fikri, değil tartışılmak, iddia bile edilemez. Gaz odalarında yakılanlar, birer hayalet olamayacak kadar gerçektir bu anlamda. Ernst Haeckel’in, ırkçı ideolojiler bağlamında değerlendirilebilecek, yararsız hayatlara son vermenin hem aileyi hem devleti gereksiz masraftan kurtaracağı şeklindeki karakteristik sözleri, burada öne çıkar (aktaran Arendt, 2009c, s. 105). Totalitarizmin gölgesinde insanı bir hayvana, halkı bir sürüye dönüştürmeye girişen Naziler; kimin yararlı, kimin yararsız, dolayısıyla da kimin gerçek, kimin hayalet olduğu kararını vermeye yeltenebilmiştir.

3.1.3. Dünyadaki Konumunu Yitirenlerin “Gereksizlik”i

Totalitarizmin Kaynakları’nda emperyalizmi ele alan kitabın sonlarına doğru, “Ulus–Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu” başlıklı bölümde, “gereksizler” bir kez daha karşımıza çıkar. Fakat bu defa kılık değiştirmiştir. Daha önce açıkladığımız gereksiz olma durumu, yığınların işini kaybetmesi ve toplumun geri kalanı tarafından fazlalık olarak görülmesiyle ilgiliydi. Burada ise çok daha tehlikeli olabilecek, dolayısıyla yeniden yorumlamayı gerektiren farklı bir gereksizlik olgusu söz konusudur.

Arendt, Birinci Dünya Savaşından sonra meydana gelen her siyasi olayın, yirminci yüzyılda evsiz ve devletsiz duruma düşen, yasaların dışında yaşayan ve bu özellikleri nedeniyle gözden çıkarılması kolay görünen yeni kategoriler yarattığına işaret eder. Milyonlarca insanın katılımıyla durmadan büyüyen ve gereksizmiş gibi

davranılan bu kategorilerin, –başlangıçtaki kümeleniş değişmiş olsa dahi– tekrar normale döndürülebileceğine inanmadığını da açıkça dile getirir (Arendt, 2009c, s. 272).

Arendt, Avrupa uluslar topluluğunu tamir edilemeyecek şekilde parçalayan Birinci Dünya Savaşından sonraki yılları değerlendirirken; belirli bir hedef gözetmeden herkese ve her şeye yönelebilen, bulanık ama aynı zamanda yaygın bir görünüm sergileyen nefret olgusunun üzerinde özellikle durur. Dönemin tinine sızan bu nefretin nerede başlayıp nerede bittiği belli değildir, öngörülemes biçimde her yöne dağılır. Güneşin altındaki her şeye karşı rastgele duyulan bir nefrettir bu (Arendt, 2009c, s. 257).

Giderek daha büyük bir alanı etkileyen bu nefret dalgası ile ekonomik sıkıntıların tehdidi altında göstermelik bir barışın hüküm sürdüğü 1920’li yıllarda, hemen her tarafa sıçrayan iç savaşların başlıca eseri olarak “hiçbir yere kabul edilmeyen ve hiçbir yerde asimile olamayan göçmen gruplar” ortaya çıkar. Onlar, “yeryüzünün posası” olarak görülür. Anayurtlarından ayrıldıklarında yurtsuz, devletlerini bıraktıklarında devletsiz ilan edilmişlerdir. Ulusal haklarını kaybettiklerinde, insan haklarının da bir garantisi kalmamıştır. Birincisinin kaybı, ikincisinin kaybını da peşinden getirmiştir. Devredilemez diye düşünülen ve öyle de tanımlanan haklardan, yani insan haklarından mahrum edildiklerinde ise bütünüyle hak-sızdırlar (Arendt, 2009c, s. 255–256).

Bu çerçevede ele alınabilecek iki büyük mazlum grup vardır: Devletsiz halklar ve azınlıklar. Gerçekten de kendilerini temsil edecek ve koruyacak bir hükümet yönetiminden yoksundurlar. “Mutlak kanunsuzluk” koşullarında, bütün dünyanın dışında ve bütün dünyaya karşı öylece kalakalmışlardır (Arendt, 2009c, s.

258). Dünyadaki konumlarını yitirmeleri –âdeta dünyanın dışına itilmeleri–, onları hukuksuz bir durumun içine düşürmüştür. Gidebilecekleri, gönderilebilecekleri hiçbir ülkenin bulunmaması, “gereksiz” duruma gelmelerinin nedenidir, aynı zamanda sonucudur. En azından, görünürdeki nedendir.

Ancak aynı bağlamda, azınlıklarla devletsiz halklar arasındaki farka mutlaka değinmek gerekir. İkisi de gereksiz ilan edilmiştir ama tastamam eşit durumda değildirler. Bu fark, Arendt’in şu cümlelerinden çıkarsanabilir:

Azınlıklar, aslında devletsiz değildiler; özel anlaşmalar ve garantiler biçiminde ek korumaya ihtiyaçları olmakla birlikte, *de jure* olarak belli bir siyasi bünyeye mensuptular; kendi dilini konuşmak ve kendi kültürel toplumsal muhitinde oturmak gibi bazı ikincil haklara tehlikeye ve harici bir yapı tarafından isteksizce korunmaktaydı; fakat ikamet ve çalışma gibi daha temel haklara hiçbir zaman dokunulmadı. Azınlıklarla ilgili anlaşmaları hazırlayanlar, toptan bir nüfus nakli olasılığını ya da dünyada barınma hakkına sahip olabilecekleri hiçbir ülke kalmadığından “sınır dışı edilemez” hale gelen insanların yarattığı sorunu öngöremediler. Azınlıklar hâlâ genel normun dışına düşmüş, belli ülkelere özgü ayırksı bir görüngü olarak görülebilmekteydi (Arendt, 2009c, s. 270).

Devleti olmayan birini ise “genel hukuk çerçevesi içerisinde uygun bir yer ayrılmamış bir anomali” olarak tanımlamak mümkündür (R. Yewdall Jermings’den aktaran Arendt, 2009c, s. 282). Bu tanım gereği, onların yasadışı olduğu söylenebilir (Arendt, 2009c, s. 282). Çünkü uluslararası platformda tanınan, kabul edilen bir prosedürleri yoktur. Oturma ve çalışma hakkı bulunmayan devletsiz kişi, hiçbir suç işlememiş olsa bile –varoluşu devam ettiği müddetçe, sırf varoluşundan ötürü– doğal olarak yasaları çiğnemiş sayılır (Arendt, 2009c, s. 286). Ama bu noktaya nasıl gelinmiştir? Hak-sızlar, hak-sız duruma nasıl düşmüşlerdir? Hak-sız olmakla “gereksiz” olmak arasında nasıl bir ilişki vardır?

Hak-sızları hak-sız duruma düşüren, kaybettikleridir. Elllerinden alınan ilk şey, yurtlarıdır (Arendt, 2009c, s. 299). Arendt, insanları köksüzleştiren bu durumu, “gereksizliğin başlangıcı” olarak tanımlar:

Yerinden edilme, dünyada diğerleri tarafından tanınan ya da garanti edilen bir yerinin olmaması anlamına gelir; gereksizlik (fazlalık olmak) ise dünyaya hiç ait olmamak demektir. Tıpkı izolasyonun yalnızlığın başlangıcı olabilmesi gibi (ki asla olmamalıdır) yerinden edilme de gereksizliğin başlangıcıdır (Arendt, 1973, s. 475).

Bu, söz konusu insanlar için “içine doğdukları ve dünya yüzünde kendileri için belli ve ayrı bir yer oluşturdukları bütün bir toplumsal dokunun yitirilmesi” anlamına gelir (Arendt, 2009c, s. 299). Arendt, durumun vahametini daha da anlaşılır kılmak amacıyla bize şunları söyler: “*Birdenbire, yeryüzünde göçmenlerin çok ciddi kısıtlamalarla karşılaşmadan gidebilecekleri tek bir yer, insanların arasına karışabilecekleri tek bir ülke, kendilerine ait yeni bir topluluk kurabilecekleri tek bir toprak parçası kalmadı*” (Arendt, 2009c, s. 299). Bir bakıma, boşlukta asılı kalmak gibidir. Bu feci durumu benzersiz kılan ve tarihin geniş belleğinde ayrı bir kategoriye yerleştiren, yurdun yitirilmesinden ziyade “yeni bir yurt bulmanın olanaksızlığı”dır (A.g.y., s. 299).

Hak-sızların ikinci büyük kaybı, siyasi bir yönetimin korumasından mahrum edilmeleridir. Bu ise yasal konumlarını yitirmeleri demektir. Üstelik –daha önce görülmemiş bir şekilde– sadece kendi ülkelerinde değil, bütün ülkelerde yasal konumlarını yitirmişlerdir (Arendt, 2009c, s. 299–300). Burada söz konusu olan, hem harita üzerinde hem hukuk düzleminde, dünyadaki konumun yitirilmesidir.

Hak-sızların, dolayısıyla gereksiz ilan edilenlerin yitirdikleri üçüncü şey ise artık onlar için geçerli olmayan insan haklarıdır. *“Azınlıklar gibi devletsizler de, ulusal hakları yitirmenin insan haklarını yitirmekle özdeş olduğuna, birincisinin kaçınılmaz olarak ikincisini gerektirdiğine kaniydiler”* (Arendt, 2009c, s. 296–297).

Bütün bunlar, ne anlama gelir? Sözü edilen insan hakları nelerdir? Bedia Akarsu, “yaşama hakkı” ile her bir kimsenin özgür birey olarak kabul edilmesinin insan haklarının başında geldiğini söyler. Bu haklar gereğince, hiç kimse araç olarak kullanılmamalı, nesne (obje) olarak görülmemelidir. *“Her insan aynı şekilde bir öznedir. Ona bir nesne gibi yönelinemez, insan hiçbir şekilde kullanılamaz”* (Akarsu, 2006, s. 181). Oysa yaşananlar, hak-sızların özne olma durumunu yitirdiğini söylemeyi mümkün kılar.

Arendt, insanları insan haklarından yoksun bırakan durumun bir tür “aşırılık” olduğunu düşünür ve şöyle der:

İnsan haklarından kökten yoksun edilmiş olmak, her şeyden önce görüşleri anlamlı, eylemleri etkin kılan dünya üzerinde bir yerden mahrum edilmiş olmakla kendini gösterir. İçine doğulan bir topluluğun üyesi olmak artık doğal bir şey olmaktan ve hiçbir topluluğun üyesi olmamak bir seçim konusu olmaktan çıktığında, ya da biri, eğer bir suç işlemeyse, başkalarından gördüğü muamelenin ne yapıp yapmadığına bağlı olmadığı bir duruma sokulduğunda, tehlikede olan, yurttaşlık hakları olan özgürlük ve adalet hakkından çok daha köklü bir şeydir. İnsanların, insan haklarından yoksun bırakıldığı durum, bu aşırılık durumundan başka bir şey değildir. İnsanlar, özgürlük haklarından değil, eyleme haklarından; istedikleri bir şeyi düşünme hakkından değil, kanaat oluşturma hakkından yoksun bırakılmaktadır. Kısmetlerine bazı durumlarda ayrıcalığın, çoğu durumda adaletsizliğin, birinde lütfun diğerinde kör talihin düşmesinin, ne türden olursa olsun

yaptıkları, yapmakta oldukları ya da yapabilecekleri şeylerle bir ilgisi yoktur, sadece rastlantıdır (Arendt, 2009c, s. 304).

Arendt, global siyasi durum nedeniyle milyonlarca insanın gereksizlik tehdidine maruz kaldığı bir dünyada, en temel hakkın, haklara sahip olma hakkı olduğunu savunur. Bu da kişinin, eylem ve görüşlerine göre yargılandığı bir çevrede yaşaması anlamında anlaşılmalıdır. Ayrıca kişinin, örgütlü bir topluluğun üyesi olma hakkıyla bağlantılı olduğu ortadadır. Sonuç itibariyle kişi, haklarını koruyacak bir topluluğun üyesi olmalıdır, aynı zamanda insanlık onurunu koruyarak haklarını kullanacağı bir topluluğun (Arendt, 2009c, s. 304–305).

Arendt, tam da bu noktada, haklarını koruyacak ve aynı zamanda haklarını kullanabilecekleri örgütlü bir topluluğun üyesi olma hakkını yitiren gereksizler ile Eski Yunan'daki kölelerin durumunu karşılaştırır. Böylece dışlanmışlığın boyutları iyice anlaşılır hale gelir. Çalışmalarına ihtiyaç duyulan, emekleri sömürülen köleler, yine de belli bir beşeri topluluğun üyesi olarak görülür. Bu haliyle köle olmak, *“her şeyden önce ayırt edici bir karaktere, toplum içinde bir yere –insan olmanın ve insandan başka bir şey olmamanın soyut çıplaklığından daha fazla bir yere– sahip olmak”* demektir (Arendt, 2009c, s. 306). Çünkü dünyadaki bireysel, politik ve ekonomik konumlarına dokunulmamıştır. Köleler, insan hakları denen hakları yitirdikleri halde, bir insanı insan yapan şeyi, yani insanlık onurlarını yitirmemişlerdir. Bu pekâlâ mümkündür. Oysa Arendt'in kastettiği anlamda gereksizler için aynı şeyleri söylemek zordur. Siyasi topluluğun yitirilmesi, insanı insanlığın dışına sürüklemiştir. İnsanın insan olarak taşıdığı temel nitelik, yani bir insanın ancak insanlıktan –siyasi bir topluluktan– dışlandığında yitirebileceği insanlık onuru, başkasının inisiyatifi ile gereksizlerin elinden alınmıştır. Onlar,

insanlığın dışına sürülmüşlerdir; insan haklarını yitirdikleri gibi, insanlık onurunu da yitirmişlerdir (Arendt, 2009c, s. 306).

Ioanna Kuçuradi, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*'nde, "Felsefe ve İnsan Hakları" başlıklı yazısında, insan onurunun ne olduğunu şu şekilde açıklar:

'İnsanın değeri' derken, bundan insanın diğer canlılar arasındaki özel yerini anlıyorum. İnsana bu özel yeri sağlayan, onun özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklardır. Bu olanaklar, insana özgü etkinlikler ve ürünleri olarak görünür. Bu özellikler ise insanın diğer canlılarla ortaklaşa taşıdığı özelliklere ek özelliklerdir. İşte bu özellikler ya da olanaklar "insanın değerini" ya da "onurunu" oluşturur (Kuçuradi, 2009b, s. 73).

İnsan onurunun ya da değerinin başkasının inisiyatifleriyle yok edilebiliyor olması, bu yöndeki bir yargının bulaşıcı bir hastalık gibi yayılabileceği anlamına da gelmez mi? Arendt, burada, kilit değer taşıyan bir başka noktaya daha çeker dikkatleri: Birinin inisiyatif kullanarak "yeryüzünün posası" olarak tayin ettiği kimseler, her yerde fiilen yeryüzünün posası muamelesi görebilecek duruma gelir. Nitekim öyle de olmamış mıdır? Geçtiğimiz yüzyıl, arka arkaya dizilen ve biri devrildiğinde diğerlerini de peşinden sürükleyen iskambil kartlarınıninkine benzer bir durumun tanığı olmuştur bu konuda. Hitler'in "istenmeyen" olarak açık hedef haline getirdikleri, neredeyse bütün Avrupa'nın "istenmeyenleri" haline gelmiştir (Arendt, 2009c, s. 258).

Arendt'in SS'lerin resmi gazetesi *Schwarze Korps*'tan yaptığı alıntı, yukarıda söylenenlerin sağlaması gibidir: "*Dünya hâlâ Yahudilerin dünyanın posası olduğunu anlamadıysa eğer, çok geçmeden milliyetsiz, parasız ve pasaportsuz ne idüğü belirsiz dilenciler sınırlarına dayandığında anlayacaktır*" (Arendt, 2009c, s. 258–259).

Arendt, bu biçimdeki bir propaganda tarzının, devredilemez insan haklarını hiçe

sayan totaliter söylemin pratikte de tanıtlanmasına yaradığını söyleyecektir (Arendt, 2009c, s. 259). Adorno ise şu yorumu getirecektir: “*Propaganda, halktaki antidemokratik potansiyele yöneltildiği zaman, psikolojik saldırganlığın toplumsal nesnelere seçimini büyük ölçüde belirlemektedir*” (Adorno, 2011, s. 234). Totaliter rejimin yoğun propaganda çalışmaları, böylelikle ahlaki itirazları susturan güçlü bir ikna aracı haline gelebilmiştir.

Özetle, yersiz yurtsuzlardan “gereksiz” dünya sürgünleri yaratan, onları yasal dayanaklarından ve tüm haklarından yoksun bırakan bu süreç, insanları “hayaletvari varlıklar”a dönüştürmeye hizmet eder. Arendt’in şu sözleri, hak-sızların durumunda varlığını açıkça belli eden “gereksizlik” olgusunu bütün dehşetiyle gözlerimizin önüne serer:

Hak-sızların içinde bulunduğu felaket, yaşamak, özgür olmak ve mutluluğu aramak haktan ya da yasalar karşısında eşit olmak ve düşünce özgürlüğü haklarından yoksun olduklarından değil –bütün bunlar belli verili topluluklar içerisinde sorunları çözmek üzere tasarlanmış formüllerdir–, her ne türden olursa olsun artık herhangi bir topluluğun üyesi olmamalarından kaynaklanmaktadır. Kötü durumda olmalarının nedeni, yasalar karşısında eşit olmamaları değil, onlar için bir yasanın varolmamasıdır; ezilmeleri değil, kimsenin onları ezmek istememesidir.

Onların yaşama hakkı, oldukça uzun bir sürecin ancak son evresinde tehlike altındadır; yaşamları, ancak tam anlamıyla “lüzumsuz” olmaya devam ederlerse, kimse onlara “sahip çıkamazsa” tehlikede olabilir. Naziler bile Yahudileri yok etmeye, ilkin onları bütün yasal durumlarından (ikinci sınıf yurttaşlık statüsünden) arındırıp ve onları gettolara ve toplama kamplarına kapatarak dünyayla bağlarını kesmek suretiyle yok etmeye başladılar; gaz odalarını çalıştırmadan önce zemini dikkatle yoklayarak, hiçbir ülkenin bu insanlara sahip çıkmayacağından emin olduktan sonra harekete geçtiler. Mesele şuradadır: Haklardan

tamamen yoksunluk durumu, yaşama hakkına meydan okunduktan sonra yaratılmıştır (Arendt, 2009c, s. 302-303).

Fransız sinir biyoloğu Jean-Pierre Changeux ile filozof Paul Ricoeur arasında geçen bir konuşma, haklardan bütünüyle yoksun kalma durumuna yol açan “yaşama hakkına meydan okuma” ile kötülük arasındaki ilişkiyi çok daha açık biçimde görmemizi –böylelikle gereksizlik kavramının da etrafını çevirmemizi– sağlar:

P. R. – (...) Benim için kötülük, hayatın değerini reddetme kapasitesidir.

J. -P. C. – (...) Kötülüğün varlığı, içimizdeki hayat içgüdüsüne, sosyal bağlara, ötekini anlama, onun ruh hallerini tasavvur etme, ona sempatemizi, dostluğumuzu ve belki de sevgimizi verme kabiliyetine yönelik bir meydan okumadır. Biz kötü veya kötülük diye, uyumlu bir toplumsal hayata, ortak iyiliğe veya yaşama sevincine, bireyin hayatta kalmasına aykırı düşen şeylere demiyor muyuz acaba?..

P. R. – Özellikle başkalarının hayatta kalmasına. (...)

J. -P. C. – (...) Örneğin, kötülük, sosyallik düzeyinde, kendi hayatta kalış imkânlarımdan veya hayat kalitemden sosyal gruptaki başkaları yararına (ya da zararına) terk edeceğim (ya da kazanacağım) şeyde kendini gösterecektir. Kötülük, hayatta kalma ve sosyallik karşıtı olacaktır (Changeux ve Ricoeur, 2009, s. 257-259).

Öyle görünüyor ki, dünya, insandan başka bir şey olmamanın soyut çıplaklığı ile baş edememiştir. İnsan olmaktan başka bir şey olmayanlar, diğer insanların kendilerine bir hemcinsleri gibi davranmasını olanaklı hale getiren niteliklerini yitirmiş, insanlıktan dışlanabilmiştir (Arendt, 2009c, s. 311). Burada Arendt’in asıl sorguladığı şey, insanın “*bir topluluk içindeki yerini, zamanının mücadelelerinde*

siyasi konumunu ve eylemlerini ve yazgısının bir bölümünü tutarlı bir bütün kılan yasal kişiliğini” (Arendt, 2009c, s. 312) yitirmesi, yani politik olarak dışlanmasıdır. Böyle bir dışlanmanın sonuçları, zannedildiğinden daha ağır bir bedel ödemeyi gerektirebilir. Çünkü bütün ayırt edici siyasi niteliklerini yitiren ve soyut çıplaklığıyla sadece insan haline gelen kimseler, eyleme özgürlüğünü de yitirir (Arendt, 2009c, s. 313). Arendt’in söyleminin dışına çıkmadan eklemek gerekirse, burada yitirilen yeni bir şeylere başlama kapasitesidir.

3.1.4. Toptan Tahakkümün Bir Ögesi Olarak Gereksizlik

Arendt, emperyalizmle birlikte evrilen gereksizliğin totaliter rejimlerde nasıl daha sarsıcı bir anlam kazandığını ve nasıl toptan tahakkümün bir ögesi haline geldiğini, *Totalitarizmin Kaynakları*’nın totalitarizmle ilgili son bölümünde konu alır. Politik dışlanmanın önce toplumsal dışlanmaya, sonra da insanların bedensel olarak dışlanmasına giden yolu nasıl açtığını, burada bütün açıklığıyla gözler önüne serer. Bu kez durum daha tehditkârdır. Çünkü *“totaliter sistemin manipülatörleri, en az diğerleri (kurbanları) kadar, kendilerinin de gereksiz olduğuna inanır. Ölü veya diri, yaşamış veya doğmamış olmayı kendileri için de umursamadıklarından, totaliter katiller hepsinden daha tehlikelidir”* (Arendt, 1973, s. 459). Gereksizliğin vardığı bu son nokta, en trajik anlamını, *“Her şeyi kazanmaktayken bile, yitirecek hiçbir şeyi olmayanların cinneti içindeydiler”* (Adorno, 2009, s. 109) cümlesinde bulur. Arendt, Adolf Eichmann’ın ifadesinden alıntılar yaparak, bu durumu çok çarpıcı bir biçimde betimler:

Eichmann tekrar tekrar, “nereye baksanız ölü bir insan gördüğünüz” ve kendi ölümünüze kayıtsız kaldığınız bir zamanda, ölümlere karşı “farklı bir kişisel tavır” takınmak gerektiğini savundu: “Ha bugün ölmüşüz ha yarın, bizim için hiç fark etmiyordu; öyle zamanlar oluyordu ki, bizi hâlâ canlı yakalayan sabaha lanetler yağdırıyorduk.” Bu kadar vahşi bir

ölüm atmosferinin oluşmasında, Nihai Çözüm'ün, daha ileri aşamalarında kurşuna dizme yoluyla değil; şiddetle, gaz fabrikalarında gerçekleştirilmesi özellikle etkili olmuştu (Arendt, 2009d, s. 114).

Arendt'in radikal kötülük sorgulamasında değindiği biçimiyle gereksizlik, belki de en somut ifadesine, *“bireyselliği dikkate almayan nihai amaçlar için bir halkı organize etme deneyini gerçeklik ile veya daha ziyade gerçekliğe karşı yapan bir tür laboratuvar”* (Arendt, 1973, s. 392) olarak tanımladığı toplama kamplarında kavuşur. Yeni geleceklere yer açmak için durmadan ceset üreten kamplar, radikal kötülüğe kaynaklık eden anlamı ile gereksizliği âdeta cisimleştirir. Hiç kuşkusuz, tanıkları için olduğu kadar, insanlığın geri kalanı için de sarsıcı bir deneyimdir bu. Robert Cover'ın betimlemesiyle ifade edecek olursak, orada, *“İşkenceci ve kurban sonuçta kendi korkunç 'dünya'larını yaratırlar, ama bu dünya bütün anlamını başkalarının külleri üzerine dayatılmış olmaktan alır. Bu dünyanın mantığı tam tahakkümdür – her ne kadar amaç asla tam olarak gerçekleşmese de”* (Cover, 2010, s. 178).

“Toplama kampları, totaliter yönetimin en önemli kurumudur” diyen Arendt (Arendt, 1973, s. 441), bu önemi, insanların fiziksel imhasına olanak tanıyan işlevleri ile sınırlamaz. Toplama ve imha kamplarının bu denli önemli oluşunun nedeni, insanları insanlar olarak gereksiz kılmak da dahil olmak üzere, toptan tahakküm altında her şeyin mümkün olduğunu kanıtlayacak deneylerin gerçekleştirildiği yerler olmalarıdır. Sistem içinde öyle iş görürler. Totaliter rejim iktidara geldiğinde, gerçekliğin dokusunu bozma ve onu bir kurguya dönüştürme yönelimine hizmet etmesi için *“toptan tahakküm altında deneyini gerçekleştireceği özel laboratuvarlar olarak toplama kamplarını kurar”* (Arendt, 1973, s. 392).

Arendt'e göre, totaliter ideolojilerin amacı, ne dış dünyanın değiştirilmesi ne de toplumun kökten değiştirilmesidir. Burada asıl amaçlanan, insan doğasının kasten dönüştürülmesi ve değiştirilmesidir. Bu bağlamda, toplama kampları, *“insan doğasındaki değişimlerin test edildiği laboratuvarlardır ve çirkinlikleri, sadece tutukluların ya da onları katı ‘bilimsel’ standartlara göre yönetenlerin tasası değildir. Bu herkesin meselesidir. Sorun, ne dünyada her zaman fazlasıyla olan cefa ne de kurbanların sayısıdır”* (Arendt, 1973, s. 458–459).

Takip ve baskının “sapmaların ortadan kaldırılmasını” içeren sosyal homojenlik fikrine dayandığını vurgulayan Wolfgang Sofsky de *“Terörün kanunları son kertede tüm farkların bastırılmasını ve böylece insan türünün antropolojik olarak da dönüştürülmesini talep eder. Her toplumsal ilişkiye içkin olan bir önceden hesaplanamazlık, müphemlik vardır, işte ebediyen ortadan kaldırılmak istenen asıl odur”* der (Sofsky, 2009, s. 90).

Arendt'in dile getirdiği gibi, bu herkesin meselesidir. Çünkü insanın doğasını değiştirmek amacıyla en radikal deneyler –ancak insanlar insanlar olarak gereksiz kılındığında– birer laboratuvar olarak iş gören toplama kamplarında yapılır. Tüm bu deneyler sonucunda “insanın bir demet tepkiye indirgenmesi”, yaşayan ölüler dünyasını yaşama dünyasından koparır (Arendt, 1973, s. 441). Böyle bir indirgemenin en önemli özelliği de insanı, *“zihinsel hastalık kadar radikal bir şekilde içindeki her şeyden, yani kişiliğinden, karakterinden”* ayırmasıdır (Arendt, 1973, s. 441). İnsan üzerinde mutlak bir tahakküm kurulabileceğini kanıtlamaya çalışan deneyler, en sonunda *“kuklalar gibi kendi ölümlerine giden insan dizileri”* (Arendt, 1973, s. 455) yaratmayı başarır. Toptan tahakküm altında, en dehşet verici manzara bu değil midir zaten? Arendt'e göre, toplama kamplarının gerçekliğine

çarpan sağduyunun ve “normal insanların” inanmayı reddettiği şey, her şeyin bu denli mümkün oluşunda, tam da burada aranmalıdır (Arendt, 1973, s. 440–441).

Arendt, gereksizleri önce üreten, sonra da yok eden toptan tahakkümü, birbirini izleyen üç evre ile açıklar. “*Toptan tahakküm yolundaki ilk gerekli aşama, insanın içindeki tüzel (hukuki) kişiyi öldürmektir*” (Arendt, 1973, s. 447). Burada önemli olan, “*kamplarda toplanan kategorilerin –Yahudiler, hastalık taşıyıcılar, ölen sınıfların temsilcileri– hem normal hem de suç eylemi için halihazırdaki kapasitesini yitirmesi*”dir (Arendt, 1973, s. 447). Açıkça görüldüğü gibi, bu aşamada, insanları eyleme geçme yeteneğinden mahrum etme amacı güdülmektedir. Arendt, şunları söyler:

Keyfi bir sistemin hedefi, devletsiz ve evsiz olarak sonunda kendi ülkesinde yasadışı bir hale gelenler gibi, bütün nüfusun vatandaşlık haklarını yok etmektir. İnsanın haklarının yok edilmesi, içindeki tüzel kişinin öldürülmesi, onu tümüyle tahakküm altına almak için bir önkoşuldur. Ve bu, sadece ilk deneylerin yapıldığı suçlular, politik muhalifler, Yahudiler ve homoseksüeller gibi özel kategorilere değil, totaliter bir devletin tüm sakinlerine uygulanır (Arendt, 1973, s. 451).

Bundan sonra, sıra ikinci aşamaya gelir: “*Yaşayan cesetlerin hazırlanmasında diğer bir kararlı adım, insanın içindeki ahlaki kişiyi öldürmektir. Bu, temelde, şehit olmayı tarihte ilk defa imkânsız kılarak yapılmaktadır*” (Arendt, 1973, s. 451). İkinci aşamada, kampları denetleyen SS’in gayretli çabası meyvesini vermiş ve her türlü insani dayanışma imkânı ortadan kaldırılmıştır (Arendt, 1973, s. 451).

Ahlaki kişiye yapılan bu saldırıya bağlı olarak, toplama kamplarında yaşayanlar için vicdanın kararları şüpheli hale gelmiş, vicdan sahibi olmak giderek

önemini yitirmiş, iyi ve kötü (doğru ve yanlış) arasında ayırım yapmanın artık bir anlamı kalmamış, suçluluk ile masumiyet arasındaki fark da silinip gitmiştir.

Arendt, “*Totaliter terör, en korkunç zaferini, ahlaki kişiyi bireysellik kaçıışından koparmayı başardığında ve vicdan kararlarını mutlak bir şekilde sorgulanabilir ve şüphe götürür hale getirdiğinde kazanmıştır*” der bize (Arendt, 1973, s. 452). Devamını ise şöyle getirir:

Bir insan, arkadaşlarına ihanet etmek, dolayısıyla onları öldürmek veya her anlamda sorumlu olduğu karısını ve çocuklarını ölüme göndermek alternatifini ile karşı karşıya kaldığında; intihar bile kendi ailesinin derhal öldürülmesi anlamına geldiğinde – nasıl karar verecektir? Alternatif, artık iyi ile kötü arasında değil, cinayet ile cinayet arasındadır. Naziler tarafından üç çocuğundan hangisinin öldürüleceğine karar vermesi istenen Yunanlı annenin ahlaki ikilemini kim çözebilir (Arendt, 1973, s. 452)?

Kamplarda iyiyi seçmenin neredeyse olanaksız hale geldiği ve vicdanın yeterli olmayı bıraktığı koşulların yaratılması, kurbanların başka insanların ölümünde belirleyici rol üstlenerek katiller gibi davranmaya zorlanması; totaliter rejimlerin, bilinçli bir biçimde kurbanlarını da işlenen suçlara ortak etmek istediğinin göstergesidir (Arendt, 1973, s. 452). Katil, bilerek ve isteyerek, şiddetinin yöneldiği kurbanı suç ortağı yapmaya çalışmıştır. Burada amaçlanan, zalim ve zulme uğrayan, katil ve kurban arasındaki ayırt edici çizginin belirsizleştirilmesi, bu anlamda rollerin sürekli olarak bulanıklaştırılmasıdır. Böylelikle nefretin başka bir yöne çevrilip gerçek suçlulardan uzaklaştırılması değil, kurbanın kendi kendisini de nefretin odağına yerleştirmesi hedeflenmiştir (Arendt, 1973, s. 452–453).

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Kamplar, insani dayanışma imkânını ortadan kaldıran organize kayıtsızlığın en önemli bölümünü oluşturur ama

tamamını değil. Kayıtsızlığın soğuk eli, kurbanların ailelerine, hatta arkadaşlarına kadar uzanır. Katı bir kayıtsızlığın hüküm sürdüğü imha kamplarının dışında da acı çekmek, hatırlamak ve yas tutmak, kesinlikle yasaktır. Kocasını tutuklanan bir kadın, sadece çocuklarının hayatını kurtarma umudunu canlı tutabilmek için boşanma davası açacak, kocası geri dönse bile onu kendisi ile çocuklarının hayatına yönelik bir tehdit olarak algılayacak, dolayısıyla varlığını reddedecektir. Bu yönüyle insanın hatırlama ve hatırlanma hakkının gasp edildiği söylenebilir. Oysa “*en karanlık dönemlerinde bile, Batı dünyası, hepimizin insan (sadece insan) olduğu gerçeğinin belirgin bir kabulü olarak, katledilen düşmana hatırlanma hakkını vermiştir*” (Arendt, 1973, s. 452).

Toplama kampları, yeni bir fenomen olarak bu genel kabulün dışındadır, dolayısıyla istisnadır. İnsanın, bildiği ve sevdiği her şeyin dışına itilebileceğini, yaşasa dahi dışlanabileceğini, bildiği ve sevdiği her şeyden kopartılabileceğini kanıtlayan bir istisna. Aynı zamanda insanın bütünüyle unutulabileceğini, tanıdıklarının gözünde bütünüyle kaybedilebileceğini kanıtlamaya çalışan bir istisna. Çünkü kurbanların unutulması, hem de derhal unutulması ve gözden çıkarılması gerekmiştir. Bir varlık olarak varlığını sürdüren insan hakkında, varlığını sürdürmeye devam ettiği halde, artık var olmadığı yönünde bir kanı inşa etmek, hiç kuşku yok ki toptan tahakkümün özelliğidir.

José Saramago'nun vicdani körlükten söz eden romanında¹⁸ olduğu gibi, her şeye rağmen vicdan üzerindeki kontrolünü yitirmeyen kadın ve erkeklerin, bu koşullar altında insanlık onurunu korumak için özel bir çaba harcaması gerekecektir. Ama neye tutunarak, neye sarılarak? Bunu ancak geriye kalan, kendilerine kalan tek

¹⁸ José Saramago, *Körlük*, A. Derman (Çev.), Can Yayınları, İstanbul 2011.

değerli şeye sarılarak yapabileceklerdir. Yani eşsiz kimliklerine, tahakküm altında bile tek ve biricik olan varoluşlarına sarılarak.

Arendt, ahlaki kişi öldürüldüğünde, insanların yaşayan cesetler haline gelmesini engelleyen tek bir şey olduğunu söyler. Bu, aynı zamanda bireyin farklılaşmasını sağlayan şeydir, onun sahip olduğu eşsiz kimliktir. Başka bir deyişle onun bireyselliğidir, bireysel farklılıklarını ortaya koyan benzersizliğidir. Totaliter yönetimler tarafından haklarına ve vicdanına el konan kişi, mutlak bir izolasyona sığınarak bu tür bir bireyselliği –her şeye rağmen ve her şeye karşı– koruyabilir. Çünkü bireysellik, buradaki anlamı ile bir insanı o yapan şey, insanda yok edilmesi en zor, yok edildiğinde ise onarılması en kolay yöndür (Arendt, 1973, s. 453).

Arendt'in bireyin farklılaşmasından, başka bir deyişle insani farklılıktan anladığı şeyi, –olan her şeyde bulunan– ötekilik ile eşleştirmek kesinlikle doğru olmaz. Onun insani farklılık ile kastettiği şey, ne ötekilik, ne başkalık ne de “diğer” olma vasfıdır (Arendt, 2009b, s. 258). Buradaki ayırımı iyice belirginleştirmek için Arendt şöyle der:

İnsani farklılık, ötekilikle –olan her şeyde bulunan, o nedenle Ortaçağ felsefesinde Varlık'ın, her özgül niteliği aşan dört temel, evrensel özelliğinden biri olan şu tuhaf *alteritas* (başkalık, “diğer” olma) vasfı– aynı anlamda değildir. Ötekiliğin, çoğulluğun önemli bir vechesini oluşturduğu doğrudur; bütün tanımlarımızın ayırım koymalar olmasının, onu başka bir şeyden ayırmadan bir şeyin ne olduğunu söyleyemememizin nedenidir o. Ötekilik, en soyut haliyle yalnızca inorganik nesnelere saltık çokluğunda bulunur; oysa bütün organik yaşam aynı türün mensupları arasında bile zaten çeşitlilik ve farklılık arz eder. Ama bu farklılığı ifade edebilecek ve kendi farklılığını ortaya koyacak olan sadece insandır; sadece insan –açlık ya da susuzluk, muhabbet ya da husumet ya da kuşku gibi– herhangi bir şeyi ifade etmekle kalmayıp, kendinden de söz edebilir. İnsanın, olan her şeye paylaştığı ötekilik ile (sadece)

canlı olan şeylerle paylaştığı farklılık, onu benzersiz kılar ve (bu) benzersiz varlıkların çoğulluğu paradoksal olarak, insani çoğulluğu oluşturur. Konuşma ile eylem, bu benzersiz farklılığı ortaya serer. Bu yolla insanlar basitçe farklı olmak yerine farklılıklarını açık seçik hale getirirler; insanların birbirlerinin karşısına salt fiziksel nesnelere olarak değil ama insan *sıfatıyla* çıkma halleridir bunlar. Yalın bedeni varoluştan farklı olan bu tezahür inisiyatife ama açığa çıkarmaktan, göstermekten geri durulması halinde insaniliğini sürdüremeyecek bir inisiyatife dayanır (Arendt, 2009b, s. 258–259).

Ancak toplama kamplarında, yaşamların gaz odalarında son bulmasından da önce, insana kalan tek şeyin; her birinin ayrı ayrı sahip olduğu bireyselliğin –benzersizliğin– imhası için uğraşıldığı ortadadır. Orada, toptan tahakküm altında, ölüm bile kişinin özelinden –bireysellik alanından– çıkarılmıştır:

Toplama kampları, ölümün kendisini anonim yaparak, ölümün yaşanan hayatın sonu anlamını çalmıştır. Bir anlamda, hiçbir şeyin ona ait olmadığını ve onun da hiç kimseye ait olmadığını ispatlayarak, kendi ölümünü bireyin elinden almışlardır. Onun ölümü, aslında sadece hiçbir zaman varolmadığı gerçeğine damga vurmuştur (Arendt, 1973, s. 452).

Arendt, insanın eşsizliğini yok etmek amacıyla kamplarda uygulanan yöntemleri listelemeye çalışmayacağını söylese de en azından bir bölümünü aktarır:

Bunlar, yüzlerce insanın çıplak, birbirine yapışmış durumda hayvan araçlarına doldurulduğu ve kamplara ulaşım sırasında günlerce kırsalda ileri geri yer değiştirdiği korkunç koşullarla başlar, kampa ulaşıncaya kadar devam eder, ilk saatlerin iyi organize edilmiş şoku, kafaların tıraş edilmesi, kaba kamp giysileri ve herhangi bir organizasyonda acele etmeden, kişiyi öldürmemek için baştan sona ölçülü bir şekilde yapılan hayal edilemez işkencelerle son bulur (Arendt, 1973, s. 453).

Arendt, bütün bu yöntemlerin, bazı akıl hastalıklarının insanı bedeninden uzaklaştırması ve bedenine yabancılaştırması gibi, –bu kez kurgusal bir gerçeklikte– insan vücudunu sonsuz acı çekme olasılıkları ile idare etme ve kendi kimliğinden koparma amacını taşıdığını da söyler (Arendt, 1973, s. 453).

Toptan tahakkümün üçüncü ve son aşaması, doğrudan doğruya kişilerin sahip olduğu bu eşsiz bireyselliği ve kendiliğindenliği hedef alır. Şöyle ki:

Ahlaki kişinin öldürülmesinin ve tüzel kişinin imha edilmesinin ardından, bireyselliğin yok edilmesi hemen hemen her zaman başarılı olur. Bu kurallar bireyselliğin yok edilmesi dışında hiçbir şeyi açıklamadığı halde, milyonlarca insanın neden direnmeden gaz odalarına yürüdüğünü açıklamak için kitle psikolojisinin bazı yasaları bulunabilir. Bireysel olarak ölüme mahkûm edilenlerin, çok nadir olarak cellatlarından birini kendisiyle beraber götürmeye çalışmış olması, neredeyse hiç ciddi bir ayaklanmanın olmaması ve özgürlüğe kavuşulduğu anda bile çok az SS'in öldürülmüş olması, daha dikkate değerdir. Çünkü bireyselliği yok etmek, kendiliğindenliği yok etmektir, insanın kendi kaynaklarıyla yeni bir şeye başlama gücünü, çevreye ve olaylara karşı tepkiler temelinde açıklanamayacak bir şeyi yok etmektir. Sonrasında, hepsi Pavlov'un deneylerindeki köpek gibi davranan, kendi ölümlerine giderken bile mükemmel güvenilirlik ile tepki gösteren ve tepki verme dışında hiçbir şey yapmayan insan yüzlü berbat kuklalar dışında hiçbir şey kalmaz. Bu, sistemin gerçek zaferidir (Arendt, 1973, s. 455).

Arendt, bu “gerçek zaferi” betimlerken, bir zamanlar Buchenwald toplama kampında tutulan David Rousset'nin cümlelerine başvurur:

SS'in zaferi, işkence kurbanının hiç karşı çıkmadan darağacına götürülmeyi kabul etmesini, kimliğini olumsuzlamayı bırakacak kadar kendinden vazgeçmesini gerektirir. Bu durumun elbette bir sebebi vardır; SS'ler kurbanın yenilgiye uğramasını yok yere, sırf sadistliklerinden istemezler. Kurbanını daha darağacına çıkmadan yok etmeyi beceren sistemin ... koca bir halkı esaret altında tutmak, itaat altına almak için tartışmasız en iyi sistem olduğunu gayet iyi

bilirler. Bu insanların kendilerine söyleneni harfiyen yapıp ölüme gitmelerinden daha korkunç bir şey yoktur¹⁹ (*Les Jours de Notre Mort*'tan aktaran Arendt, 2009d, s. 22).

“İnsanın bireyselliğinin, doğa, irade ve kader tarafından eşit parçalar halinde şekillendirilen eşsizliğinin öldürülmesi” (Arendt, 1973, s. 454), burada kendiliğindenliğe, yani insanın teklğine, insanın biricikliğine son vermek anlamındadır. Kendiliğindenliğin ortadan kaldırılması ise insanın yeni bir şeye başlama kapasitesinin ve öngörülemezlik yetisinin imha edilmesi olarak anlaşılmalıdır (Dürr, 2009, s. 163–165).

İnsan onurunu yok etmeye ve insanı dönüştürmeye yönelik hedefine bu yolla büyük ölçüde ulaşan totaliter sistem, tam da o noktada Arendt'in radikal kötülük belirlemede sözünü ettiği olguya, yani “insanları insanlar olarak gereksiz kılma”ya yaklaşmış görünür. Thomas Dürr, Arendt'in sözünü ettiği bu üç aşamanın, her şeyin mümkün olduğunu ve insanların bütünüyle tahakküm altına alınabileceğini kanıtlamak için adım adım uygulandığını belirtir (Dürr, 2009, s. 165). Nazilerin toplama kampı kurgusu içinde attığı adımların her biri, amacına ulaşmış görüldüğü ölçüde, insanlar üzerinde toptan tahakküm kurulabileceğine ve insanların “birer tepki demeti” haline getirilebileceğine ilişkin totaliter kanının doğruluğu yönündeki kanıtları hazırlar.

3.1.5. Modern Dünyada Gereksizlik Olgusu

Arendt, toplama kamplarındaki benzer bir gereksizlik üretiminin, modern kitleleri oluşturan “toplumsallaşmış insan” (Arendt, 2009b, s. 454) için de –değişen kostümü ve maskesi ile– tekrar sahneye çıkabileceğini düşünmektedir.

¹⁹ Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harvest Books, New York 1973, s. 455.

Toplumsallaşmış ama aynı ölçüde yalnızlaşmış bir insandır bu. Teknolojideki gelişmeler aracılığıyla “yerküreyi oturma odasına kadar sokan” (Arendt, 2009b, s. 360) fakat gittikçe küçülen dünya yerine “kendine doğru fırlatılan” (A.g.y., s. 364) ve giderek yalnızlaşan modern insanın gereksizlik olgusuyla tanışması, Arendt’e göre hiç de uzak bir ihtimal değildir. Çünkü –Margaret Canovan’ın özellikle vurguladığı gibi– *“insanlar kendilerini sosyoekonomik kuvvetlerin akıntısı içinde gittikçe daha büyük oranda çaresiz bir enkaz gibi hissetmektedirler”* (Canovan, 2009b, Önsöz, s. 20–21).

Gereksizlik olgusu, modern dünyanın ve içinde yaşadığımız toplumun bir parçası olabilir mi? Yoksa zaten öyle mi? Bu sorulara yanıt arayacaksak, önce modern dünyaya ait kavramsal bir çerçeve oluşturmamız gerekir. O yüzden de Arendt’in yaptığı modern çağ ve modern dünya ayırımını gözden kaçırmamak, özellikle önemlidir. Bilimsel gelişmelerle 17. yüzyılda başlayan modern çağın 20. yüzyıl başlarında sona erdiğini belirten Arendt, ilk atom bombalarının atılmasını bugün içinde yaşamakta olduğumuz modern dünyanın başlatıcısı olarak gösterir (Arendt, 2009b, s. 33). Öyleyse yeni ve bilinmeyen bir çağın nükleer teknolojinin eline doğduğu söylenebilir.

Arendt’e göre, modern dünyada üretimi, tüketimi ve yeniden üretimi artırmaya yönelik tüm etkinlikler, kullanılan bütün yöntemler, aslında tüketim ürünlerinin tamamı yapaydır. Üstelik bu yapaylık, insan yapısı dünyanın daha önceki dönemlerine ait durağan yapıtlardan farklıdır. Durağanlık ortadan kalkmıştır artık. Modern dünyanın insanlarına sunduğu, hiç durmadan akan, duracakmış gibi de görünmeyen otomatik bir sürecin yapaylığıdır. Her şey, bir yapıta dönüşemeyecek kadar büyük bir hızla tüketilmekte –deyim yerindeyse silinip süpürülmekte–,

eskiyenin yerine derhal yenisi gelmektedir. Eşyaları, evleri, mobilyaları birer tüketim nesnesine dönüştüren, üretim ve tüketimi doğal ihtiyaçları karşılamanın çok ötesine taşıyan bir yapaylıktır bu. Dünyayı katlanılması zor bir yer haline getiren ve insanların kendilerini bile gittikçe artan tüketim arzuları ile algılamaya başlamasına neden olan, yine aynı yapaylıktır (Canovan, 2009b, Önsöz, s. 17–18). Tüketim malları ortaya çıktıkları hızla kaybolurken, hızla akıp gidenin içinde sıkışıp kalan insanın kendisini ve başkalarını algılaması da güçleşir.

Her iş çıkışında “tüketim katedralleri”²⁰ adını hak eden alışveriş merkezlerine koşan, sırf kendisiyle ilgili bir şeyler yapmış olmak için –ihtiyaç duymadığı halde– gardırobunda kolayca benzerini bulabileceği yeni ürünlerle evine ve eski yalnızlığına dönen insanların durumu, biraz böyle değil midir bugün? Arendt’in “*tüketimin içine çekilmiş, insan dünyası için herhangi bir sorumluluk alamayacak ya da kendi siyasi kapasitelerini anlayamayacak insanlardan kurulu bir toplum*” (Canovan, 2009b, Önsöz, s. 19) teşhisini koyarken dahi yadırgadığı yapı, düşünen ve sorgulayan her insan için 2000’li yılların kâbusu değil midir?

Arendt’in şu belirlemesi, şeylerin ortaya çıktıkları hızla gereksiz bulunduğu, tüketimin neredeyse kutsallaştırıldığı bir dünyada, gereksizlik olgusunun sürdürdüğümüz hayatlara ne kadar yakın durduğunu ima etmekten çok daha fazlasını yapar:

(...) bizler de aslında tüketim toplumunun mensuplarından başka bir şey değilsek, bunun anlamı, çoktandır dünyada yaşamaktan çıkmış olmakla kalmayıp, şeylerin aradaki yaşam sürecini sarabilecek yeterli süreyi bulamadan göründükleri ve silindikleri, kendilerini

²⁰ George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, Ş. S. Kaya (Çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 27.

duyurdukları ve yok oldukları, sürekli tekrarlanan bir şeyler çevrimine kapılmışız demektir (Arendt, 2009b, s. 202).

Bugün arzulanan bir şeyin, yarın şeyler çevriminin dışına düşebileceği ve gereksizler arasına katılabileceği anlamını çıkarabiliriz buradan. Böylesi bir şeyleşme ve maddileşmenin karşılığında ödenecek bedel, “*hayatın bizatihi kendidir*” (Arendt, 2009b, s. 249). Tehlike, böyle bir toplumun gereksizlikle birlikte, boşunluğu ve anlamsızlığı da davet etmesindedir. Arendt, bunu şöyle açıklar:

Tehlike şuradadır: Sürekli büyüyen üretkenliğinin yarattığı bollukla gözleri kamaştıran, asla bitmeyen bir sürecin pürüzsüz işleyişine kapılmış böyle bir toplum artık kendi beyhudeliğini, “çalışması(nı) tamamladıktan sonra varolmaya devam eden herhangi bir kalımlı nesnede kendini gerçekleştiremeyen ya da böyle bir nesnede tutunamayan” bir yaşamın beyhudeliğini bile tanıyacak yeteneği gösteremeyecektir (Arendt, 2009b, s. 203).

Arendt, şöyle bir tespit de daha bulunur:

Modern dünyayı geçmişin dünyasıyla karşılaştırsak bu gelişmede en göze batıcı husus, insanın (anlamı ve insaniliği) “tecrübe etme” (vasfını) yitirmiş olmasıdır. (...) “Sonuçlarıyla hesaplanabilir” hale geldiğinde, düşüncenin kendisi de beynin bir işlevine dönüştü; bu dönüşümün söz konusu işlevleri biz insanlardan çok daha iyi yerine getirebilecek elektronik aygıtların bulunması gibi bir sonucu oldu (Arendt, 2009b, s. 455–456).

Anlamı ve insaniliği tecrübe etme vasfını yitiren, düşünmeyi beynin bir işlevine dönüştüren ve –bir işlev olarak ele alındığında– bunu kendisinden çok daha iyi yerine getirecek cihazlar, makineler icat eden insan, Arendt’in Eichmann’da gördüğü ve tehlikeli bulduğu “düşünme yeteneksizliği” gibi bir durum için de uygun koşulları yaratmış olmaz mı? Dolayısıyla en büyük kötülükleri çağırmış olmaz mı?

Arendt, “İçinde yaşamakta olduğumuz toplumun bir tüketim toplumu olduğu söylenir. Bu, bir emekçiler toplumunda yaşadığımızı söylemenin bir başka biçimidir” der (Arendt, 2009b, s. 193). Çalışanlar toplumuna katılımın giderek daha önemli hale gelmesi, Arendt’in gereksiz insanların üretimine ilişkin olarak daha önce söyledikleriyle örtüşen bazı koşulları günümüze taşır. Arendt, toplama kamplarında çok daha radikal biçimde uygulanan gereksizler üretimi ile modern kitleler arasında birtakım benzerlikler olduğunu ileri sürer (Dürr, 2009, s. 167).

Her şeyden önce, Arendt’in *animal laborans* (çalışan hayvan) ile ilgili olarak söyledikleri, dünya dışına itilmişliği ve bu itilmişlikte kök salan gereksizlik olgusunu hiç kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde açığa vurur: “*Animal laborans dünyadan kaçmaz; kendi bedeninin özelliğine/kişiselliğine mahkum olmuş, kimselerce paylaşılması ve kimseyle iletişilmesi mümkün olmayan bir ihtiyat tedariki (sürecine) çakılıp kalmış olması anlamında, dünyadan atılmıştır*” (Arendt, 2009b, s. 183). Arendt’in bu sözleri, –çalışandan başka bir şey olmayan insanlardan kurulu– çalışanlar toplumunun, yeni gereksizler üretmeye en başından beri hazır olduğuna işaret eder. Daha açık bir dille ifade etmek gerekirse, dünyadan atılmışlık değişen formu ile yine karşımızdadır ve gereksizlik olgusunu var eden çalışanlar toplumunun kendisidir. Ama bu nasıl olur? Doğru yanıtlara ulaşabilmemiz için çalışanlar toplumuna daha yakından bakmamız gerekir.

Her şeyden önce, çalışma toplumunun kişiden beklediği bellidir. Ondan beklenen, hatta açıkça istenen, “*kendisinin ve ailesinin yaşamını sürdürmek için çalışması, emek harcamasıdır*” (Arendt, 2009b, s. 455). Bütün gereken budur. Kişinin, kendi kendisinden beklediği de budur. O noktada topluma yön veren,

yaptığımız her şeyi hayatımızı kazanmak adına yaptığımız düşüncesidir. Bu düşünce, toplumun boynuna asılmış hükümdür (Arendt, 2009b, s. 193).

Böyle bir toplumda, insanların kendilerini savunmak zorunda kaldığı başlıca gereksizlik tehdidi işsizlik olacaktır. Arendt, söz konusu tehdidi, ilk bakışta alakasız gibi görünen otomasyon olgusuyla ilişkilendirecektir. Modern toplumlarda otomasyonun ortaya çıkışı ve yükselişi, bu anlamda büyük bir tehlikeyi içinde barındırır. Zor işleri kolaylaştırıyor gibi görünmesine rağmen, otomasyon, “*bütün mesleklerin hayatı kazanma yolları olarak algılandığı bir ‘işçiler toplumunda’, işsizlik yaratmaktadır*” (Canovan, 2009b, Önsöz, s. 13). Çalışmayan, üretmeyen ve tüketmeyen insanlar, tüketmek için çalışan ve üreten toplumunun dışına itilme, dolayısıyla her an gereksizlerden sayılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. En kötüsü ise kendi kendilerini gereksiz olarak görmeleridir.

Arendt’in bireysellik ve kimliğe yaptığı vurgu da çalışanlar toplumunda, emeğin kolektif doğası içinde eriyip gider. Bunun nedeni, emeğin kolektif doğasının, bireysellik ile kimliğe dair bir farkındalığa fiilen izin vermemesidir. Çalışanlardan her biri, kendini artık bir birey olarak değil, beraber çalışmanın sağladığı bedensel deneyimden dolayı bütün herkesle fiilen tek ve aynı hisseder. “*Marş ritmiyle yürümenin her bir askerin yürümesini kolaylaştırmasına çok benzer bir biçimde*” (Arendt, 2009b, s. 312), çalışmadaki zorlukları aşmak uğruna kendi biricikliğini unutmayı ve geride bırakmayı seçer. Çalışanlar toplumuna en uygun koşullar ile kişinin bireysel kimliğini yok edebilecek koşullar, büyük ölçüde paralellik gösterir (Arendt, 2009b, s. 310–312). Başlıbaşına bu bile insanları insanlar olarak gereksiz kılma potansiyelini modern dünyayı niteleyen bir özellik haline getirmeye mi?

Arendt, alışanlar toplumunun insan özgürlüğünü dışladığı görüşündedir. Onu asıl endişelendiren, –alışma etkinliğine bağlı olarak zorunluluğun canlı bir gerçeklik kazandığı köle toplumlarının aksine– alışma ile zorunluluk arasındaki ilişkinin günümüzde görmezden gelinmesi ve yaşamın kölece bir şeye dönüştüğü gerçeği üzerinde neredeyse hiç durulmamasıdır. Ona göre asıl tehlike buradadır. İçinde bulunduğu durumu doğru analiz edemeyen insanın, kaybettiklerinin bütününe ilişkin bir fikri olmaz. Dolayısıyla kaybettiklerini kazanmaya yönelik bir girişimi de. İnsanın zgür olabilmesi için önce zorunluluğa tabi olduğunu bilmesi, bunu fark edebilmesi gerekir (Arendt, 2009b, s. 186).

Diğer yandan, insanların yeni şeylere başlama yetisi de tehlike altındadır. Çünkü modern topluma ait yeni süreçler, eylemi, bizzat eyliyor olması gereken insanın denetiminden çıkarır. Zamanımızda –büyük ölçüde– medya güdümünde şekillenen bir medeni varoluş için ödenen bedel, insanın eyleme yeteneği üzerindeki kontrolü kaybetmesiyle açıklanabilir. Güdümlü tepkiler, güdümlü beğeniler ve güdümlü seçimler, kontrolün başkasında/başkalarında olduğu anlamına gelir. Bu ise yeni bir şeylere başlama yetisinin de insanın denetim alanının dışında kalması demektir. Nasıl?

İnsanların çoğu, uyumsuzlukla suçlanmak ve “uyumsuz” olduğu gerekçesiyle dışlanmak yerine özgürce eyleme hakkından –en geniş anlamı ile bireyselliğinden– feragat etmeyi yeğler. Tek tek insanların yeni şeylere başlama yetisi, çoğunlukla etki altındadır. “Giy” denileni giymekle, “yap” denileni yapmakla başlayan süreç, aslında görüldüğu kadar masum değildir. Yeryüzünü tehdit eden güçler karşısında duyarsız, sessiz, tepkisiz bir toplumun inşası, böylelikle adım adım gerçekleştirilir. Margaret Canovan’ın şu özümlemesi, her açıdan önümüzü açacaktır:

Arendt'in köklerini “dünyadan yabancılaşma”da bulduğu, her zamankinden daha verimli üretim ve tüketim ve ayrıca otomasyon ile tanımlanan modern toplumlar, bizleri, kendimizi basitçe doğal kurallarla idare edilen bir hayvan türü olarak düşünmeye ve bu yönde davranmaya itmektedir. Kendi yetilerinin ve sorumluluklarının bilincinde olmayan insan denen hayvan, yeryüzünü tehdit eden güçleri denetimine alamamaktadır (Canovan, 2009b, Önsöz, s. 13–14).

Bununla birlikte, modern dünyada sanki kendi insani varoluşumuzdan çok uzaklara taşınmış, gönderilmiş gibi davranmamız, topluma da o gözle bakmamız, herkesi kapsayan atomlaşmış –partiküllerine ayrılmış– bir yaşam örüntüsünü şekillendirir (Arendt, 2009b, s. 457). Bireyler, birbirinden yalıtılmış haldedir. Burada söz konusu olan, Charles Taylor’ın, “*Doyumu salt bireyin doyumunu olarak görme, kendi özlemlerimiz ya da isteklerimiz dışındaki istemleri ister tarihten ister geleneklerden, toplumdaki, doğadan ya da Tanrı’dan kaynaklınsın görmezden gelme ya da gayri meşru bulma eğilimindedir*” diyerek tanımlamaya çalıştığı toplumsal atomculuktur (Taylor, 2011, s. 52–53). Böylelikle aynı dünyayı paylaşma deneyimi giderek daha az yaşanır hale gelir. En temelde kastedilense, insanın insana yabancılaşmasıdır. Arendt’in masa benzetmesi, tam da bu durumu açıklamak içindir:

Bu dünyada bir arada yaşamak, özünde şu anlama gelir: Şeylerden oluşma bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, ara–da olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirlerine bağlar hem de ayırır. Bir araya gelmemizi sağlayan bir ortak dünya olarak kamu alanı tabiri caizse birbirimizin üzerine yıkılmamızı önler. Kitle toplumunu katlanılması son derece güç bir şey yapan, en azından aslen, içerdiği insan miktarı değil, aralarını–kuran dünyanın, onları bir araya getirme, ayırma ve bağlantılandırma gücünü yitirmiş olmasıdır. Bu durumun esrarı, ruh çağırma seansında bir masanın etrafında toplanmış insanların aniden bir hokus pokusla masanın sırta kadem başına tanık olmalarına benzer; karşılıklı oturmakta olan iki kişi artık ayrı değil, aralarında

elle tutulur hiçbir şey bulunmayan tamamiyle ilişkisiz iki kişi durumuna düşerler (Arendt, 2009b, s. 95–96).

Oysa gerçekliği görmemizi, ondan emin olmamızı ve ortak bir sağduyu geliştirebilmemizi sağlayan tek şey, farklı bakış açılarına sahip insanlarla bir arada olarak edindiğimiz aynı dünyayı paylaşma deneyimidir. Gördüklerimizi gören, duyduklarımızı duyan birilerinin varlığı, bu anlamda önemlidir (Arendt, 2009b, s. 93).

Başkalarının bulunuşu, gerçekliği görmemizi sağlar, daha da önemlisi gerçekliğin herkese görünmesini sağlar, “*çünkü herkesin öyle olduğunu düşündüğü şeylerin öyle olduğunu ileri sürüyoruz*” (Aristoteles, 2005, s. 196, 1172b 35). Aynı dünyayı paylaşma deneyiminden mahrum kaldığımızda, yani ilişkisiz kişiler durumuna düştüğümüzde, her birimiz, sadece kendi duygu, istek ve arzularımızın gerçeklik kazandığı öznel bir deneyim alanına hapsolürüz (Canovan, 2009b, Önsöz, s. 16–17). O halde, gerçekliğin kumaşında meydana gelen bu denli büyük bir yırtılmanın, iki insanı “ayrı” olma halinden bile daha “uzak” kılan anormal bir yabancılaşmanın sonucunda ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Arendt’i ortak dünyanın sonunun geldiğini/geleceğini düşünmeye iten neden, tam da budur. *İnsanlık Durumu*’nda, şöyle diyecektir:

Dünyevi gerçekliğin hakiki ve güvenilir bir yoldan kendini gösterebileceği yegâne yer, şeylerin çevrelerinde toplananların bütün bu farklılığı içinde aynılığı gördüklerini bilecek şekilde, kimliklerini değiştirmeden bütün yönleriyle ve birçok kişi tarafından izlenebildiği yerdir. Ortak bir dünyanın koşulları altında gerçekliği temin eden, esas olarak onu oluşturan, herkesteki mevcut “ortak doğa” değil, konum farklılıklarına ve buradan kaynaklanan perspektif çeşitliliğine rağmen her bir kişinin aynı nesneyle ilgilenmekte olmasıdır. Eğer bir

nesnenin aynılığı artık fark edilebilir olmaktan çıkmışsa, bir kitle toplumunun doğa dışı konformizmini bırakalım bir yana, insanların ortak doğasının da ortak dünyanın uğradığı bu tahribatı önlemesi mümkün olamaz; genellikle de bu mutlak tahribattan önce, ortak dünyanın kendini insani çoğulluğa sunduğu sayısız veçhe tahribata uğrar. Hiç kimsenin artık bir başkasıyla hemfikir olamadığı, özellikle tiranlık durumlarında yaşanan radikal soyutlanma durumlarında olan budur. Yine komşularının perspektifini çekip uzatarak ve çoklaştırarak bütün insanların aniden bir ailenin fertleri gibi davrandıklarına tanık olduğumuz kitle toplumunda ya da kitle histerisi anlarında da olan budur. Her iki durumda da insanlar tamamiyle özel hale gelmişler yani başkalarını görmek ve duymak ve onlar tarafından görülüp duyulmak olanağını yitirmişlerdir. Hepsi de kendi tekil deneyimlerinin öznelliğine hapsolmuşlardır; aynı deneyim sayısız kere yinelenmiş bile olsa yine de tekil olmaktan kurtulamayacaktır. Sadece tek bir yanıyla görülmeye başlandığında ve kendisini sadece bir tek perspektiften sunmasına izin verildiğinde, ortak dünyanın sonu gelmiş demektir (Arendt, 2009b, s. 102–103).

Başkaları tarafından görülme ve duyulma olanağını yitiren insan, bir anlamda yoktur. Ne görülür ne de duyulur, dolayısıyla başkaları için yokmuş gibidir. Onu ilgilendiren başkalarında ilgi uyandırmaz, yapıp etmeleri ve söyledikleri dikkate alınmaz. Aynı zamanda başkalarını görme ve duyma olanağını da yitirdiğinden, böyle biri başkalarından yoksundur. Başkaları yoktur onun için, yokmuş gibidir. Başkalarıyla ortak şeyler dünyası aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı “nesnel ilişki” bozulmuş, başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklik yitirilmiştir. İnsan dünyasından çıkıp giden, aslında insani yaşamın en temel özelliğidir. Nesnel ilişki yokluğu ve buna bağlı olarak gelişen gerçeklikten yoksunluk hali, kitlesel yalnızlık görüngüsü ile modern toplumda en uç ve en insanlık dışı biçimine bürünür. Arendt, böyle bir uçuşmanın, özel alanın –kamu

alanıyla birlikte– tahrip edilmesinden kaynaklandığını ileri sürer (Arendt, 2009b, s. 104–105).

Arendt, özel yaşamı yok eden totaliter yönetimlerin de “*yalnızlık üzerine, dünyaya hiçbir şekilde ait olmama üzerine kurulu*” olduğunu hatırlatarak ve bunun insanın en radikal, en umutsuz deneyimleri arasında yer aldığını belirterek, yeni bir farkındalık yaratmaya çalışır (Arendt, 1973, s. 475). *Totalitarizmin Kaynakları*’nda, ideoloji ve terör ilişkisini irdelediği on üçüncü bölümün sonlarına doğru, bize şunları söyler:

Totaliter olmayan dünyada insanları totaliter tahakküme hazırlayan şey, (...) yalnızlığın yüzyılımızın büyüyen kitlelerinin günlük deneyimi haline geldiği gerçeğidir. Totalitarizmin kitleleri önüne katıp güttüğü ve düzenlediği acımasız süreç, bu gerçeklikten bir intihar kaçıışı gibi görünmektedir. Sizi bir vazodaymışsınız gibi yakalayan diyalektiklerin “buz gibi soğuk düşüncesi” ve “güçlü (kudretli) dokunacı”, hiç kimsenin güvenilir olmadığı ve hiçbir şeye güvenilmeyen bir dünyada son bir destek gibi görünür (Arendt, 1973, s. 478).

Thomas Dürr, Arendt’in bakış açısından hareketle durumu daha da belirginleştirmek için şöyle bir açıklama getirir:

Tıpkı toplama kampları sakınleri gibi modern kitle de cezanın artık suçun bir sonucu olmadığı (hukuki kişiliğin yok edilmesi), kârsız sömürünün uygulandığı ve çalışmanın bir sonucunun olmasının gerekmediği (toplumsal kişinin yok edilmesi), her türlü yaşam uygulamasının boşuna görüldüğü ve anlamsızlığın sürekli olduğu bir dünyada yaşıyor ve kendilerini gereksiz olarak hissediyor (Dürr, 2009, s. 167).

Arendt’in modern dünya ile toplama kampları fenomenini birbirine bu denli yakınlaştırması, kampların gereksizler üreten uygulamaları ile günümüzde kitlelerin yaşamını yöneten örüntüler arasında birtakım benzerlikler olduğu fikrini de modern

toplum eleştirisinin temeline yerleştirmesi, kimilerine tuhaf, hatta fazla abartılı gelebilir. Ancak Dürr, çok yerinde belirlemelerle böyle bir bulanıklığın oluşmasını engeller:

Bununla birlikte, modern yaşam dünyası ile toplama kampı toplumunun paralel görülmesini aşırı anlamlandırmamak gerekir, çünkü burada Arendt için önemli olan bir eğilimdir: Kitleler çağında herkes kendini gereksizlerden sayılma tehdidi altında hissediyor sürekli olarak, hatta Arendt'in daha önce vurguladığı gibi, işsizlik hayaleti etrafta dolaşmadığında bile. Ve her yeri saran bu anlamsızlık koşulları altında ve işyerini kaybetme tehlikesi karşısında totaliter terör akla gelebilecek her türlü tekniği icat ederek, insanların davranışlarını öngörülebilir hale getirerek elinden geleni yapınca, birbirinden yalıtılmış bireylerden oluşan bir dünya ile karşılaşırız. Bu dünyada artık hiç kimse birbiriyle konuşmuyor ve birlikte eylemde bulunmuyor ve böylece kendi dünyasının gerçekliğinden emin olamıyor. Böyle bir dünyada birçok kişi ideolojik baştan çıkarmalara karşı dirençsiz kalmakta ve gerekçelere bağlı olarak sürekli yeniden belirlenen gereksizler gruplarının dışlanmasına onay vermektedir (Dürr, 2009, s. 167).

Bütün bunlar, –modern toplumun inşasında rol alanlar ve gereksizlerin dışlanmasına onay verenler de dahil olmak üzere– herkesin günün birinde gereksiz ilan edilebileceği, sürecin dışında kalma garantisinin ise hiç kimseye verilmediği, verilemeyeceği anlamına gelir.

3.2. Arendt'in Kendiliğindenlik ve Çoğulluk Üzerine Düşünceleri

Arendt, toptan tahakkümün doğrudan doğruya kişilerin sahip olduğu eşsiz bireyselliği hedef alan üçüncü ve son aşamasına ilişkin belirlemelerinde, bireyselliği yok etmenin kendiliğindenliği yok etmekle aynı şey olduğunu, bunun da insanın kendi kaynaklarıyla yeni bir şeye başlama gücünü ortadan kaldırmak anlamına geldiğini söylemişti (Arendt, 1973, s. 455). Radikal kötülükle ilgili görünen

“insanları insanlar olarak gereksiz kılma” fenomeninin, insanlarda kendiliğindenlik ortadan kaldırılır kaldırılmaz açığa çıktığı da açıkça görülmektedir.

Bu bölümde, yine Arendt’in düşünce zincirine bağlı kalarak, önce kendiliğindenlik, öngörülemezlik ve insanın kendi kaynaklarıyla yeni bir şeye başlama gücü arasındaki ilişkiyi inceleyecek, daha sonra ise kadiri mutlaklığın çoğulluğu nasıl tehdit ettiğini araştıracağız. Hiç kuşkusuz, Arendt’in bir sarmal oluşturarak çoğu yerde birbirine dolanan veya iç içe geçen gereksizlik, kendiliğindenlik ve çoğulluk kavramları hakkındaki düşünceleri, radikal kötülükle ne kastettiğini tam olarak anlayabilmemiz açısından önemlidir.

Bernstein, Arendt’in totaliter yönetimin toptan tahakküm “mantığında” ortaya çıkan radikal kötülüğü anlama çabasının, “*insan yaşamının temel karakteristiklerini –kendiliğindenliği, doğum oranını, eylemi, özgürlüğü ve çoğulluğu– temalaştırmaya yönelik bir ana motivasyon*” olarak görülmesi gerektiğini, onda anlaşılmaya direniyor gibi görünen şeyin de kurduğu bu ilişkiler ağı olduğunu söyler. Arendt’in söz konusu temel kavramları tek tek ele almasının –deyim yerindeyse her birinin kabuğunu soymasının– ve aralarındaki ilişkiyi göstermek için onca uğraş vermesinin nedeni, onları ortadan kaldırarak insanları insandan başka (daha düşük) bir şeye dönüştürmeye ve gereksiz kılmaya yönelik totaliter çabayı bütün yönleriyle ortaya koymak istemesidir (Bernstein, 2010, s. 265).

Her şeyden önce belirtmeli ki, insanların –yeni bir şeyleri başlatma ve olayları gerçekleştirme anlamında– eyleyen varlıklar olması, Arendt’in felsefesinde özgün bir değer taşır. İnsanın eylemi deyince de bunu çoğulluk, bireysellik ve kendiliğindenlik kavramlarından bağımsız düşünmek olmaz. Çünkü bunlar,

Arendt'te, insan eyleminin niteliğini ortaya koyan ayırt edici kavramlardır. Nasıl bir bağlantı veya eşleştirmeyle? Kapsamlı bir değerlendirmeyi, Arendt'in "doğarlık olgusu" (Arendt, 2009b, s. 356) dediği şeyle de ilişkilendirerek, *İnsanlık Durumu*'nda buluruz.

Arendt'in fenomenolojik çözümlemesinde "ayrı ayrı bireyler olarak çoğulluğumuza tekabül eden eylem" (Canovan, 2009b, Önsöz, s. 12), insan yaşamını insani kılan bir etkinliktir. Diğer bir deyişle eylem, insanların birbirlerinin karşısına insan sıfatıyla çıkmasını sağlayan hallerden biridir. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, –konuşma edimi ile birlikte– eylem, insanların birbirlerini salt fiziksel nesnelere olarak görmesini engelleyen ve bu yönüyle de insani yaşama devamlılık kazandıran bir etkinliktir (Arendt, 2009b, s. 259). Arendt, bu konuda şunları söyleyecektir:

Şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde insanın değil, insanların yaşadıkları ve bu dünyadan oldukları gerçeğine karşılık gelir. İnsanlık durumunun bütün bu saydığımız yanları siyaset ile belli ölçülerde rabitali olmakla birlikte, bütün siyasi hayatın koşulunu özellikle bu çoğulluk *durumu* oluşturmaktadır –sadece *conditio sine qua non* (olmazsa olmaz) değil ama *conditio per quam*'dır da (onu olanaklı kılan ya da ancak onunla olanaklı olduğu koşul) (Arendt, 2009b, s. 36).

Arendt'e göre eylemle, eylemde bulunma ile kendimizi insani dünyaya sokarız (Arendt, 2009b, s. 259). Yani eyleyebiliyor oluşumuz sayesinde insani dünyaya dahil oluruz. O, bu dahil oluşu, ikinci bir doğuş olarak nitelendirir (Arendt, 2009b, s. 259). Çünkü "itkisini, bu dünyaya doğarak yaptığımız ve kendi inisiyatifimizle herhangi bir şeye karşılık vererek yaptığımız başlangıçtan alır"

(Arendt, 2009b, s. 260). Yeni bir şeye başlama yetisi de insanlara ölmek için değil, yeni bir şeye başlamak için doğduklarını durmadan hatırlatan eyleme içkindir (Arendt, 2009b, s. 355). Daha açık bir dille ifade edilirse, “*Eylemek ve başlamak aynı şeyler değildir, ama aralarında sıkı bir bağlantı vardır*” (Arendt, 2009e, s. 99).

Öyleyse eylemek, en genel anlamı ile kullanıldığında, “*inisiyatif almak, başlamak (Yunanca ‘başlamak’; ‘ön ayak olmak’ ve nihayet ‘hakim olmak’ anlamına gelen archein kelimesinde olduğu gibi), (Latince agere’nin orijinal anlamı olan) bir şeyleri harekete geçirmek demektir*” (Arendt, 2009b, s. 260).

Başlatmanın, başı çekmenin ve hakim olmanın özgür insanlara ait nitelikler olduğu üzerinde duran Arendt, Yunancadaki *archein* (αρχειν) kelimesinin, özgür olmak ile yeni bir şeye başlama yetisinin çakıştığı bir deneyimi ifade ettiğini özellikle vurgular. Hatta bunu bugün dile getirmeye kalksak, şöyle diyeceğimizi söyler: “*Özgürlük, kendiliğindenlik içinde tecrübe edilmektedir*” (Arendt, 2010, s. 224–225).

Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*’nda, totalitarizme ayırdığı bölümün sonunda, şu cümlelere yer verir:

Fakat tarihteki her sonun ister istemez yeni bir başlangıç içerdiği hakikati de devam eder; bu başlangıç vaattir, sonun üretebileceği tek “mesaj”dır. Başlangıç, tarihsel bir olay haline gelmeden önce, insanın en yüksek kapasitesidir; siyasi olarak, bu insanın özgürlüğü ile özdeşir. *Initium ut esset homo creatus est* – “bir başlangıç olsun diye insan yaratıldı” demiştir Augustine. Bu başlangıç, her bir yeni doğumla garanti edilir; aslında her bir insanla (Arendt, 1973, s. 478–479).

İnsanın başlama yetisi (kapasitesi) ile insanın özgürlüğü arasındaki ilişki, *Geçmişle Gelecek Arasında*'da da aynı bağlamda ele alınır. Arendt, yine Augustine'in felsefi söyleminden hareketle şöyle der:

Özgürlük burada insanın içsel bir eğilimi olarak değil, insanın dünyadaki varoluşunun bir özelliği olarak anlaşılmaktadır. Özgürlük insanın sahip olduğu bir şey değildir. O, daha doğrusu insanın dünyaya gelişi, özgürlüğün evrende ortaya çıkışıyla eşittir; insan özgürdür, çünkü o bir başlangıçtır ve o yaratıldığında evren zaten vardır: (*Initium*) *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*. Bu ilk başlangıç, her bir insanın doğuşuyla yeniden olumlanır, çünkü her seferinde, bireylerin ölümünden sonra da varolmaya devam edecek olan, halihazırda mevcut bir dünyaya yeni bir şey gelmektedir. İnsan bir başlangıç *olduğu* için başlamaya muktedirdir; insani olmak ve özgür olmak bir ve aynı şeydir (Arendt, 2010, s. 226–227).

İnsanlar doğar. İnsanların doğumları –tıpkı ölümleri gibi– sıradan bir olay değildir, “*biricik, yeri doldurulmaz, tekrarları mümkün olmayan kendilikler olarak tekil bireylerin göründükleri ve sonra da terk ettikleri bir dünyayla ilgilidir*” (Arendt, 2009b, s. 154). Bu, her doğumla birlikte, yeni ve benzersiz birinin dünyaya geldiğini söylemenin bir başka şeklidir.

İnsanlar, yeni olanakları müjdelere gibi, yeni başlangıçlar yapma kapasiteleriyle birlikte doğar. İnsanlar, doğmak suretiyle –doğdukları andan itibaren– yeni gelen ve başlayan olurlar (Arendt, 2009b, s. 260). Her yeni gelen, kendi benzersizliği ile inisiyatif alır, eyleme atılır (Arendt, 2009b, s. 260). Arendt, her yeni hayatta bulunan yeni bir şeye başlama kapasitesinin, tarihsel bir olaya dönüşmeden önce, insanın en yüksek kapasitesi olduğunu ileri sürer. Bu kapasite, aynı zamanda insan özgürlüğü ile özdeştir. Arendt'e göre, cesaretin anlamı bile “*kişinin kendini dünyaya dahil edişinde ve kendine ait bir hikâyeyi başlatmadaki istekliliğinde*”

aranmalıdır (Arendt, 2009b, s. 273). Dolayısıyla –tıpkı Yunanlılar gibi– Arendt de özgürlüğün onsuz asla mümkün olmayacağı bu ilk cesaretin azımsanmaması gerektiği fikrini benimser (Arendt, 2009b, s. 273).

Arendt'in kullandığı biçimiyle başlangıç, “bizzat kendisi başlayan olan ‘biri’nin yaptığı başlangıç” olarak anlaşılmalıdır (Arendt, 2009b, s. 260–261). Çok nettir düşüncesinde; üstelik *Totalitarizmin Kaynakları*'nda söyledikleriyle çelişmez, yine oradakine benzer bir akıl yürütmeyi izler:

(...) başlangıcın/başlamanın ilkesi insanın yaratılmasıyla dünyaya girmiştir: Elbette bu, özgürlük ilkesinin, daha önce değil, insanın yaratılmasıyla yaratıldığını söylemenin bir başka yoludur. Yeni bir şeyin başlamakta oluşu, başlangıcın doğasından ileri gelir; öyle ki ondan, daha önce olmuş hiçbir şey beklenemez (Arendt, 2009b, s. 261).

O halde, başlangıç/başlamak olarak eylemin, Arendt'te doğmak gerçeğine karşılık geldiği söylenebilir (Arendt, 2009b, s. 261). Bu dünyaya doğmak, insanın yeni bir şey, öngörülemez bir şey başlatma, ona ön ayak olma kapasitesine karşılık gelir. Dünyaya gelen her yeni hayatın, –doğal olarak– içinde barındırdığı bir kapasitedir bu. Arendt, sözünü ettiği bu muazzam kapasiteyi kendiliğindenliğe bağlar ve insan özgürlüğünün kaynağı olarak gösterir (Bernstein, 2010, s. 262).

Arendt, doğarlık durumu ile eylem arasındaki bağlantıyı daha belirgin bir biçimde ortaya koymak için “(...) doğumda içkin olarak bulunan yeni başlangıcın kendini bu dünyada duyurabilmesi, sadece yeni doğmuş biri yeni bir şeye başlama yani eyleme yeteneğine sahip olduğu için mümkündür” açıklamasını yapar (Arendt, 2009b, s. 37). Dolayısıyla her bir insan için her zaman daha başka eylemlere girişme

imkânı vardır. Arendt'e göre, “Doğum olgusu olmasaydı, yeniliğin ne olduğunu bile bilemezdik; bütün ‘eylem’, ya davranış ya da koruma olurdu” (Arendt, 2009e, s. 99).

“İnsanın eyleyebilir olması” der Arendt, “ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması, sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirebilir olması demektir” (Arendt, 2009b, s. 261). İşte, o noktada, insanın benzersizliğinin, eşsizliğinin önemi anlaşılır. Çünkü böyle bir şey, yani her insanın sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirerek eyleyebiliyor olması ve her defasında en beklenmedik olanın bile ondan beklenebiliyor olması, her insanın benzersiz olmasından ötürü mümkündür (Arendt, 2009b, s. 261). Öyleyse, her insan, sonsuz olasılıklardan birini seçme ve seçimi ile özgürce eyleme kapasitesini kendi benzersizliğine, eşsizliğine borçludur. Diğer bir deyişle kendiliğindenliğine.

Arendt, doğarlık, doğuyor olmak olgusu ile insanların yeni ve öngörülemez bir şey başlatma mucizesini hatırlatır bize. Eylemi, “insanın mucizede bulunma yetisi” (Arendt, 2009b, s. 356) olarak tanımlar ve özel bir yere koyarken, şunları söyler:

Dünyayı, insani meseleler alanını, normal, ‘doğal’ yıkımından selamete çıkartan bu mucize nihayetinde eylem melekesinin ontolojik olarak köklerini bulduğu doğarlık (doğuyor olmak, doğmuş olmak) olgusudur. Başka bir deyişle bu mucize yeni insanların doğmasında, yeni başlatıcıların olmasında; doğmak suretiyle muktedir oldukları eylemedir (Arendt, 2009b, s. 356).

Arendt için insani meseleler alanında –ki bu alan, “insan ilişkilerinin dokusundan oluşmaktadır” (Arendt, 2009b, s. 269–270) ve ortak bir dünyada bir arada yaşayan insanlarla ilgili her şey demektir (Arendt, 2010, s. 31)– umudun korunması, yalnızca bu yeteneğin eksiksiz gerçekleşmesine bağlıdır (Arendt, 2009b,

s. 356). Çünkü doğarlığın bir işareti olarak eylemde bulunma yetimiz, diğere bir ifade ile “yaptıklarımızı bozabilme ve dizginlerini koyverdiğimiz süreçleri en azından kısmen denetim altına alabilme” yetimiz olmasaydı (Arendt, 2009b, s. 354), “değiştirilemez yasaların bütün alametlerini taşıyan otomatik bir zorunluluğun kurbanları haline gelirdik” (Arendt, 2009b, s. 355). Bunun insan dünyasındaki karşılığı ise ancak kıyametle izah edilebilir (Arendt, 2009b, s. 355). İnsanın yeni bir şeye başlama yetisi olmasaydı, insani olan her şeyin harabeye dönüşmesi kaçınılmaz bir son olurdu (Arendt, 2009b, s. 355).

Neyse ki yeni bir şey başlatarak mucizeler ortaya koyabilme yetisine, diğere bir deyişle eylemde bulunma yetisine sahip insan için sonsuz ihtimal vardır:

Eylemler sürecin oluşturduğu bir çerçevede vuku bulurlar ve sürecin otomatizmini kesintiye uğratarlar; onun için failin değil, sürecin bakış açısından bakıldığında her eylem bir “mucize”dir, yani beklenmedik bir şeydir. Şayet eylem ile başlamanın/başlangıcın özünde aynı oldukları doğruysa, buradan şu çıkar: Mucizeler ortaya koyma yetisinin de insani yetiler dahilinde bir şey olması gerekir. Bu kulağa gerçekte olduğundan daha tuhaf geliyor. Her yeni başlangıç doğası gereği dünyaya (bir durum olarak) “sonsuz ihtimallik”i sokar; ancak “gerçek” dediğimiz şeyin tam da dokusunu oluşturan bu sonsuz ihtimallik durumundan başkası da değildir (Arendt, 2010, s. 229).

Margaret Canovan, *İnsanlık Durumu* için yazdığı önsözde şöyle bir belirleme yapar: “Arendt’in insani meselelere yönelik inancı ve umudu, hepsi biricik, hepsi daha önceki eylemlerin harekete geçirdiği olaylar zincirlerini durdurabilecek ya da onların yönünü değiştirebilecek yeni inisiyatifler alma yetisine sahip yeni insanların dünyaya gelmeleri gerçeğine dayanmaktadır” (Canovan, 2009b, Önsöz, s. 22). Böylelikle insani meseleler alanında karşılaşılabilecek sorun her ne olursa olsun, Arendt’in çaresizlik fikrine ve yenilgiye göz yummadığını vurgulamış olur.

Aslında Arendt için apaçık olan, insanların değişme ve değiştirebilme gücüdür. “*Mucizeleri gerçekleştirenler insanlardır; özgürlük ve eylemde bulunma yetisi gibi bir çifte ihsan sayesinde ki insanlar kendilerine ait bir gerçekliği kurmaya muktedirlerdir*” (Arendt, 2010, s. 231).

Arendt, burada, virtüözlük metaforunu ortaya atar. Dansçılar, oyuncular, müzisyenler icra sanatları ile bir sahnede ve izleyici karşısında virtüözlüğünü nasıl sergiliyorsa, her bir insan da “mucizede bulunmak”la insani meseleler alanında virtüözlüğünü sergiler (Arendt, 2010, s. 209). Arendt için “mucizede bulunmak”, eylemden kopmayan insanların dünya sahnesine çıktığı icra/gösteri sanatlarından biridir (Arendt, 2010, s. 229).

Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*'de, “*hayat anlamlı olacaksa, yalnızca başka insanların proje, arzu ve isteklerinin bir parçası olmak değil, kendi kendimizin sahibi olmak bizler için bir zorunluluktur ve bu da öngörülemezliği gerektirir*” der (MacIntyre, 2001, s. 159). O halde, şimdi yanıtını merak ettiğimiz ve aradığımız asıl soru şudur: İnsan yaşamı için son derece önemli olan yeni bir şeye başlama yetisi, dolayısıyla öngörülemezlik vasfı, bütünüyle ortadan kaldırılabilir mi? Böyle bir şeyin gerçekleşme, gerçekleştirilme olasılığı nedir?

Arendt, aklımızı meşgul edebilecek bu muhtemel soruyu, *Geçmişle Gelecek Arasında*'da geride hiçbir soru işareti bırakmayacak şekilde yanıtlar:

Öngörülemezlikten ancak toptan bir koşullanmayla, yani eylemin külliyen ortadan kaldırılmasıyla kurtulunabilir. Oysa nispeten uzunca bir dönem boyunca insan davranışını öngörülebilir hale getirmiş siyasi terör bile yarattığı sonuç itibarıyla beşeri maslahatın bütün özünü bir kerede ve sonsuza dek değiştirmeyi başaramaz: İnsan işlerinin geleceğinden asla emin olunamaz. Tamamen siyasi nitelikli bütün görüngüler gibi insan eylemi de insani

çoğulluk durumuna bağlıdır ve eylemleri ile tepkileri, henüz orada bulunan ama bir süre sonra ayrılacak olan insanlar tarafından öngörülmesi mümkün olmayan yabancılarca, yeni gelenlerce insan dünyasının durmadan istila edilmesine sebep olan doğarlık (doğuyor olmak) gerçeğine dayandığı oranda, insan yaşamının temel koşullarından birini oluşturur (Arendt, 2010, s. 87-88).

Fakat doğarlık olgusunun, insanın yeni bir şeye, öngörülemez bir şeye başlama kapasitesinin, Arendt için hep olumlu bir anlam taşıdığını söyleyemeyiz. Beklenilmez olanda bulunan ürkütücü yanın, bütün başlangıçlara ve bütün ilklere içkin bir nitelik olduğunu bilmezden, görmezden gelmez kesinlikle (Arendt, 2009b, s. 261). Totalitarizm de aynı kapasitenin ürünüdür, yani bu doğarlık olgusunun bir sonucudur. Dolayısıyla yeni ve öngörülemez bir şey başlatmıştır. Söz konusu ürkütücü yan, totalitarizmde fazlasıyla bulunur. Beklenebilecek her şeyin dışına çıktığı için “geçmişin aklını” totalitarizmle edindiğimiz politik tecrübeye uygulayamayız. Uygulamaya çalıştığımız sürece, kendimizi, geçmişin aklının ellerimizde ölmesine de hazırlamamız gerekir (Arendt, 2005b, s. 309). Arendt, şöyle der:

Totalitarizm hakkında bildiğimiz her şey, erişilmesi güç hiçbir tarihsel paralelin hafifletemediği/dindiremediği korkunç bir benzemezliği (orijinalliği) kanıtlar. (...) Totalitarizmin orijinalliği korkunçtur, bunun nedeni ise dünyaya yeni bir “düşünce”nin gelmiş olması değil, bizzat eylemlerinin tüm geleneklerimizde bir kırılma oluşturmasıdır; bu eylemler, siyasi düşünce kategorilerimizi ve ahlaki yargı standartlarımızı açıkça havaya uçurmuştur (çürütmüştür) (Arendt, 2005b, s. 309-310).

Totalitarizmin orijinalliğine ilişkin bir değerlendirmeyle daha karşılaşırız; *Geçmişle Gelecek Arasında*'nın hemen başlarında, “Gelenek ve Modern Çağ” başlıklı ilk bölümde, Arendt şunları söyler:

Tarihte bir benzeri daha olmadığından ve evveliyatı bulunmadığından, siyasi düşüncenin mutad kategorileri ile kavranabilmesi; sebep olduğu ‘suçlar’ın geleneksel ahlaki ölçütlere göre yargılanması veya uygarlığımızın hukuki çerçevesi içerisinde cezalandırılması olanaksız yerleşik bir olgu olarak totaliteryan tahakküm, Garp tarihinin sürekliliğinde bir kopmaya yol açmıştır (Arendt, 2010, s. 43).

Arendt’in yaptığı, eylemin öngörülemezliği karşısında bizi daha dikkatli olmaya davet etmektir. Eylemin özelliklerini sıralarken, bize öngörülemezliğin öteki yüzünü göstermeyi ihmal etmez:

Eylem ise tersine, ilk olarak Yunanlıların fark ettiği gibi kendinde ve kendisi için alındığında tümüyle boştur, nafildir, uçucudur; arkasında hiçbir ürün bırakmaz. Eğer bir sonucu varsa, o da failinin yaratacağı sonucu önceden bilmesinin ve denetlemesinin mümkün olmadığı sonsuz sayıda yeni oluş zincirinin başlatıcısı olmaktan ibarettir. Failin en fazla yapabileceği, işleri belli bir yöne doğru zorlamaktır ama bundan da emin olamaz (Arendt, 2010, s. 86).

Çok özenli bir okuma, Arendt’in “*en sınırlı koşullardaki en küçük eylem bile sınırsızlığın tohumunu taşır, zira bir edim, kimi zaman bir kelime, bütün bir kümelenişi değiştirmeye yeter*” (Arendt, 2009b, s. 279) cümlesinden de bir uyarı anlamı çıkarmamızı sağlayacaktır.

Margaret Canovan da Arendt’in eylem analizinin karanlık zamanlar ve umulmadık koşullar için bir umut mesajı taşıdığını ancak göz ardı edilemeyecek kadar belirgin uyarılar içerdiğini söyler. Canovan, söz konusu uyarıları şöyle temellendirir:

Eylemin mucizevi öngörülemezliğinin diğer yüzü, sonuçları üzerindeki denetimden yoksun olmaktır. Eylem bir şeyleri harekete geçirir ama insan, bırakın eylemlerinin diğer insanların inisiyatifleriyle kamusal alanda birbirlerine geçtiğinde neler olacağını denetlemeyi, kendi

inisiyatiflerinin sonuçlarını bile öngöremez. Öyleyse eylem hüsrana uğraticıdır, çünkü sonuçları aktörün niyetinden son derece farklı olabilir (Canovan, 2009b, Önsöz, s. 22).

Canovan, totaliter yenilik ile insanların yeni ve öngörülemeyen olanı başlatma kapasitesi arasındaki çelişkiye de özellikle dikkatimizi çeker. Bunu, totaliter yeniliğin paradoksu olarak nitelendirir:

Totalitarizm insanın *başlama* kapasitesini; Arendt'in olgun siyasi teorisinde büyük bir yer tutan yeni, beklenmedik ve öngörülemeyen şekillerde düşünme ve hareket etme gücünü resmediyordu. Fakat totaliter yeniliğin paradoksu, tam da benzersiz bir birey olarak hareket etme ve düşünme yeteneğine bir saldırıyı temsil etmesiydi (*Arendt's Theory of Totalitarianism: A Reassessment*'tan aktaran Bernstein, 2010, s. 330, 16. dipnot).

Buraya kadar aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere, "çoğulluk", Arendt'in siyasi düşüncesine yön veren karakteristik bir kavramdır. İnsan eyleminin, dolayısıyla insan özgürlüğünün ortaya çıkabilmesini, bir başka deyişle insanın kendi benzersizliğini ve gerçekte kim olduğunu ortaya koyabilmesini sağlayan şey, çoğulluktur. Bu çoğulluk durumu sayesinde ki insan, eylemde bulunabilir ve gerçekte kim olduğunu gösterebilir.

İnsanın kim olduğunu anlayabilmesi de yine aynı çoğulluğa, yani başkaları tarafından görülüyor, duyuluyor olmasına bağlıdır. Kim olduğumuzu ancak başkaları tarafından görüldüğümüz, duyulduğumuz zaman anlayabiliriz.

Her bir insanın yeni perspektifler geliştirme ve yeni etkinliklere girişme kapasitesi ile yeni olanaklar vaat edebiliyor olması, insanların en belirgin siyasi niteliklerinden biri olan çoğulluğa içkindir. Bu da başka bir dünyanın her zaman mümkün olduğu anlamına gelir. İnsanlar, söz konusu siyasi kapasiteleri yok edilmediği sürece, muntazam ve öngörülebilir bir modele uydurulamaz, değişmez ve

değiştirilemez olan tek bir dünyaya mahkûm edilemez (Canovan, 2009b, Önsöz, s. 15).

İçinde yaşadığımız ortak dünyayı çoğulluk nedeniyle farklı perspektiflerden algılayabiliyor ve yorumlayabiliyor olmamız, aynı zamanda, bizi tekil deneyimlerin öznelliğine hapsolmaktan kurtaran şeydir. Ancak böyle, çoğul halde bulunmakla anlamlılık deneyimine sahip olabiliriz. Arendt'in dediği gibi, “*çoğul halde bulunan insanlar, yani bu dünyada yaşadıkları ve hareket ettikleri ölçüde insanlar, yalnızca birbirleriyle konuşabiliyor oldukları için ve (o şeyi) birbirleri ve kendileri için anlamlı hale getirebiliyor oldukları içindir ki anlamlılığı tecrübe ederler*” (Arendt, 2009b, s. 31).

İnsanları siyasi bir varlık olarak görmemizi sağlayan şey birbirleriyle konuşabiliyor olmalarıdır, “*çünkü insanı siyasi bir varlık yapan sözdür*” (Arendt, 2009b, s. 30). Siyasi yaşam ise farklı perspektiflere, dolayısıyla rakip görüşlere sahip olan ve çoğulluğu oluşturan insanlar arasındaki mücadelenin sahnesi olarak karşımızda belirir, belirmelidir de (Bernstein, 2010, s. 264).

Arendt'in çoğulluk tanımı olarak görebileceğimiz ve bireysellik, kendiliğindenlik kavramları ile ilişkilendirebileceğimiz bir diğer belirleme de şudur: “*Çoğulluk, insani eylemin koşuludur, çünkü hepimiz aynıyız; yani hiç kimsenin şimdiye dek yaşayan, yaşayacak başka herhangi biriyle asla aynı olmayacağı tarzda insanız (human)*” (Arendt, 2009b, s. 37). Bu, şu demektir: Başkalarıyla aynı olamayacak tarzda insan olmaktan ötürü aynıyız. Arendt, böylece her bireyin tekilliğinin, ortak bir öze indirgenmeye karşı koyan bir tekilliğin, altını çizmiş olur. Dolayısıyla çoğulluğun da başka bir şeye indirgenemeyeceği sonucuna varmamıza neden olur.

Dünyayı insanın değil, eşsizliği ile farklılaşan insanların evi olarak gören, dış dünyayı yine buradaki çoğulluk kavramı üzerinden yorumlayan Arendt'e göre, "teoride insan çoğulluğunu göz ardı etmek, pratikte de bireyleri bir şeylere zorlamak" demektir (Canovan, 2009b, Önsöz, s. 15). İnsanın değil, insanların bu yeryüzünde yaşadıkları gerçeğinin, yani çoğulluk gerçeğinin insanlık durumunu belirlemesi, Arendt'te ana temadır ve sık sık karşımıza çıkar. Margaret Canovan, son derece yerinde bir gözlemlerle şu değerlendirmede bulunur:

1955'te siyasi düşünce tarihi üzerine ders verirken, geçmişteki kilit siyasi düşünürlerin her birinin, 'zamanının birtakım yepyeni deneyimlerine düzgün ve düşünceli bir biçimde tepki vermiş olması nedeniyle dünyamıza tek bir sözcük attığını, onu bu tek sözcükle büyüttüğünü' belirtmişti. Düşünce zincirlerini takip ettikten sonra, zamanının deneyimlerine kendi tepkisini verirken Arendt'in de dünyayı tek bir sözcükle 'büyüttüğü'nü teslim etmeliyiz diye düşünüyorum: 'Çoğulluk' sözcüğüyle (*Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*'tan aktaran Bernstein, 2010, s. 263).

Fatmagül Berktaş da Arendt için çoğulluğun "yeryüzünün yasası" anlamına geldiğini söyler.²¹ Hiç kuşkusuz, insan olma ve insani yaşam ile çoğulluk arasında doğrudan bir ilişki vardır. Arendt, bu ilişkiyi, dil ve dışdünya arasında saptadığı şöyle bir uygunluktan yola çıkarak açıklar: "Ondandır ki, belki de bildiğimiz en siyasi halk olan Romalıların dilinde, 'yaşamak' ve 'insanlar arasında olmak' (*inter homines esse*) ile 'ölmek' ve 'insanlar arasından çıkmak' (*inter homines esse desinere*) sözcükleri eş anlamlı olarak kullanılmaktaydı" (Arendt, 2009b, s. 36).

Arendt'in kadiri mutlaklık ve çoğullukla ilgili düşünceleri, doğarlık (doğuyor olmak, doğmuş olmak) olgusunu, kendiliğindenliği ve bireyselliği yok etmeye

²¹ Şahin, Ç. (8 Şubat 2007). "Kategorizesiz Bir Dünya Hayalim". *Açık Gazete*. 11 Şubat 2012, <http://www.acikgazete.com/soylesi/2007/02/08/kategorizesiz-bir-dunya-hayalim.htm>.

-insanları insanlar olarak gereksiz kılmaya- yönelik totaliter çaba hakkındaki düşünceleriyle bağlantılıdır. Tüm öngörülemezlik, diğer bir deyişle insanlardaki kendiliğindenlik yok edildiğinde, “insanları insanlar olarak gereksiz kılma”nın mümkün olabildiğini ve bunun da tümüyle münferit bir insanın -salt iktidar hevesiyle açıklanamayacak- kadiri mutlaklık kuruntusuna eşlik ettiğini söylemiştir bize. Jaspers’e gönderdiği mektupta, “*Münferit bir insan eğer insan sıfatıyla kadiri mutlak olsaydı, insanların çoğul olarak varolması için aslında hiçbir neden olmazdı (...) Aynı şekilde, münferit bir insanın kadiri mutlaklığı da insanları gereksiz kılardı*” diye yazmıştır (aktaran Bernstein, 2010, s. 258). İnsanların çoğulluğunu ortadan kaldırmaya yönelik her çaba -ki bu, münferit bir insanın kadiri mutlaklık kuruntusundan kaynaklanır ve iktidar hevesiyle karıştırılmaması gerekir- doğası gereği “insanları insanlar olarak gereksiz kılacak” uygulamaları da beraberinde getirir, sonuç itibarıyla radikal kötülüğün kendini göstermesine neden olur.

Geldiğimiz noktada, şunları söylemek mümkündür: Doğarlık olgusu ile hem varlığını hem sürekliliğini koruyan kendiliğindenlik, bireysellik ve çoğulluk, bir insan yaşamını *insani* kılan özelliklerdir (Bernstein, 2010, s. 263). Totaliter yönetimin imha kamplarında yok etmeye çalıştığı, tam da bunlardır. Tüm dehşet verici uygulamalar, insan yaşamını insani kılan özellikleri yok etmeye yöneliktir.

Arendt, açıkça şöyle der: “*Totaliter rejimlerin toplama ve imha kampları, totalitarizmin her şeyin mümkün olduğu temel inancının doğrulanmakta olduğu laboratuvarlar olarak hizmet vermektedir*” (Arendt, 1973, s. 437). Bu kamplar, her şeyin mümkün olduğunu kanıtlama, dolayısıyla da insanları olmadıkları bir şeye -artık insani olmayacakları biçimde- dönüştürme çabasının en somut göstergesidir.

İnsanları insanlar olarak gereksiz kılmaya, bunu da insanların karakterini değiştirmek suretiyle gerçekleştirmeye çalışan tüm deneyler, o laboratuvarlarda yapılmıştır.

“İnsanları insanlar olarak gereksiz kılmak” ifadesi, insanları artık *insani* olmayacakları bir şekilde dönüştürme çabasında tam karşılığını bulur (Bernstein, 2010, s. 263). Toplama kamplarında son derece bilimsel koşullar altında yürütülen radikal deneyler, böyle “uç” bir çabanın sonucudur:

Kampların amacı, sadece insanları imha etmek ve aşağılamak değil, aynı zamanda bilimsel olarak kontrol altına alınmış koşullarda, insan davranışının bir ifadesi olarak kendiliğindenliğin kendisini dehşet verici bir şekilde ortadan kaldırma ve insan kişiliğini önemsiz bir şeye, hayvanların bile olmadığı bir şeye dönüştürme deneyine hizmet etmektir; bildiğimiz gibi, açken değil de zil çaldığında yemek yemesi öğretilen Pavlov’un köpeği, sapkın bir hayvandı. Normal koşullar altında, bu hiçbir zaman gerçekleştirilemez, nkn basit olarak hayatta kalma duygusunda sadece insan özgürlüğü ile değil, aynı zamanda hayatın kendisi ile bağlantılı olduğu ölçüde, kendiliğindenlik hiçbir zaman tamamen yok edilemez. Bu tür bir deney, sadece toplama kamplarında mümkün olur (...) (Arendt, 1973, s. 438).

İnsanları insanlar olarak gereksiz kılmanın kendiliğindenliğin ortadan kaldırılmasına bağlı olduğunu ve kendiliğindenlik ortadan kaldırılır kaldırılmaz bunun gerçekleştiğini söylememiş miydi Arendt? Kendiliğindenliği yok edilen insanlar, artık insani olamayacakları biçimde, hayvanların bile olmadığı bir şeye dnştirlrken, gereksiz de kılınmış olur.

Savaşa içkin şiddeti betimleyen Emmanuel Levinas’ta da benzer noktalar ne çıkar: “*Fakat şiddet, kişileri incitmekten ve yok etmekten çok, onların devamlılıklarını bozmak; onlara, kendilerini tanıyamaz hale gelecekleri roller oynatmak; kişilerin yalnızca bağlılıklarına değil, kendi tzlerine ihanet etmelerini*

sağlamak; onlara eylemin imkânını toptan ortadan kaldıran eylemler yaptırmaktır”
(Levinas, 2010b, s. 92).

Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda, çoğulluğu ve kendiliğindenliği yok etmeye yeltenen totalitarizmin aslında varolmayan bir şey üretmeye çalıştığını da söyleyecektir:

İnsanların sonsuz çoğulluğunu ve farklılaşmasını insanlığın tamamı sanki tek bir bireymiş gibi düzenlemeye çalışan toptan tahakküm, sadece her bir insan ve herkes hiçbir zaman değişmeyen bir tepkiler özdeşliğine indirgenebilirse mümkün olur, böylece bu tepki demetlerinin her biri rastgele bir başkasıyla değiştirilebilir. Problem, varolmayan bir şeyi, yani (...) insan türünün diğer hayvan türlerine benzeyen bir çeşidini üretmektedir (Arendt, 1973, s. 438).

Bu tabloda yer alan Nazi liderleri, kendi kadiri mutlaklıklarına duydukları güvenle her şeyin mümkün olduğunu düşünmektedir. Onları, kurbanlarının çoğulluğunu ortadan kaldırabileceklerine ve –insanları insanlar olarak gereksiz kılacak biçimde– diğer hayvan türlerine benzeyen bir insan türünü, yani aslında varolmayan bir şeyi üretebileceklerine inandıran da yine bu her şeyin mümkün olduğu düşüncesidir (Bernstein, 2010, s. 264).

Thomas Dürr, totaliter mantığın her şeyin mümkün olduğuna ve insanların tamamen tahakküm altına alınabileceğine ilişkin kanıtlarının, her şeyden önce, çoğulluk olgusu tarafından, yani dünya üzerinde çok sayıda değişik insanın yaşıyor olması durumu tarafından çürütüleceğini söyler (Dürr, 2009, s. 165). Sözlerinin devamında ise Arendt'ten yaptığı alıntılarla birlikte, şu açıklamayı getirir:

Demek ki insanları tepki demetleri haline gelecek şekilde eğitmek, herkesin kitle içindeki tek bir insan gibi davranmasını sağlamak için ne yapacaklarını önceden bilecek duruma sokulması gerekir. Çoğulluk, kendiliğindenlik dünyadan yok edildiğinde, geriye kalanlarla, yani insan türünün salt örnekleriyle istenilen her şey yapılabilir. İnsanların yeni bir şeye başlama ve bunda benzersiz kişiliklerini dışa vurma yetisi ellerinden tamamen alındığında, geriye “gerçek, insani yüzlerle donatılmış oldukları için ürpertici olan kuklalar” kalır, “bunların hepsi Pavlov’un köpeği gibi davranır, hepsi ölüme değin tamamen beklendiği biçimde tepkiler gösterir ve yalnızca tepkiler gösterir” (Dürr, 2009, s. 165–167).

Fakat Arendt, en sonunda üzerinde düşünülmesi gereken bir çıkarımda daha bulunur ve şöyle der: “*Aslında toplama kampları deneyimi, insanların insan-hayvan modellerine dönüştürülebileceğini ve insan ‘doğasının’ insana büyük oranda doğal olmayan bir şey olma, yani bir insan olmanın olanağını sunduğu ölçüde sadece ‘insan’ olduklarını göstermektedir*” (Arendt, 1973, s. 455).

SONUÇ

Totaliter deney, “kendiliğindenliğin ve çoğulluğun ortadan kaldırılması yoluyla insanların insanlar olarak gereksiz kılınması” biçiminde ortaya çıkan radikal kötülüğü insani meseleler alanına dahil etmiştir. Yaşananlarla ilişkisinde kendini açığa vuran söz konusu kötülük fenomeni tezde “etik” açısından ele alınmakta, karşılaşılan tüm soru ve sorunlara da yine bu bağlamda yanıt aranmaktadır.

Arendt, totaliter deneyin sonuçlarını tam olarak bilemediğimizi, hatta –suya atılan taşın yüzeyde yaratacağı halkaların sayısını ve nerede duracağını tam olarak kestiremeyişimiz gibi bir bakıma– bilemeyeceğimizi söylemektedir. Normal dünyanın gerçek çılgınlık karşısında gösterdiği gerçeklikten kaçma eğiliminden başka, –totaliter yönetimin kendisi tarafından sürekli olarak güçlendirilen– korkunç derecede kötüye inanma konusunda sergilenen genel bir sağduyu isteksizliği, bunda etkili olmuştur. Yaşayan ölümlerin yerleri ile ilgili bilgiler bile sadece subjektif, kontrol edilemez ve güvenilmez raporlara dayanmaktadır (Arendt, 1973, s. 437).

Bu türden bir isteksizliğin aslında her köşe başında karşılaşılabileceğimiz “kötü”ye kendini göstermesi için yeni fırsatlar sunabileceğini düşünmek, pekâlâ mümkündür. Ölçsüz oluşuna katlanamadığımız ve varlığını reddetmeyi daha kolaylaştırıcı bulduğumuz, hatta anlamamak için direndiğimiz bir şeyin, önüne geçemeyeceğimiz ortadadır. Radikal kötülük, uygun koşulların ortaya çıktığı her

yerde, her an ve herkes için geçerli olabilecek bir tehlikedir. Totalitarizmin toprağına sağlam köklerle tutunan kötülüğün bu en “aşırı” halini tanımlamak ne kadar zorsa, bugünden yarını kestirmek de aynı ölçüde zordur. Arendt’in sözleri, pek çok yönden umutsuzluğu çağırın bir çeşit kehanet gibi algılanabilir ama gerçekliğı yansıttığından –en azından gerçeklik payı taşıdığından– kuşku duymamak için yaşadığımız dünyaya şöyle bir bakmak yeterlidir. *Totalitarizmin Kaynakları*’nda yer verdiği şu cümleler, bu bağlamda üzerinde uzun uzun düşünmeyi gerektirir:

(...) totaliter deneyin sonuçları, sadece kısmi olarak bilinmektedir. Toptan tahakküm olasılıklarını değerlendirmek ve “mümkün” olanın cehennemine göz atmak için toplama kamplarına ait yeteri kadar rapora sahip olmamıza rağmen, bir totaliter rejim altında karakter dönüşümünün derecesini bilmemekteyiz. Etrafımızdaki normal insanların kaç tanesinin totaliter yaşam şeklini seçmede –yani, tüm kariyer hayallerinin garantili olarak gerçekleştirilmesi için önemli ölçüde kısalan bir ömrün bedelini ödemek– istekli olacağı konusunda bile daha az bilgimiz mevcuttur. Totaliter propagandanın ve hatta bazı totaliter kurumların yeni evsiz kitlelerin ihtiyaçlarını ne ölçüde karşıladığını anlamak kolaydır ama eğer bunlar sürekli bir işsizlik tehdidine maruz kalırlarsa, kaç tanesinin fazlalık olarak algılanan insanların sürekli yok edilmesini içeren “bir nüfus politikası”nı memnuniyetle kabulleneceğini ve modern hayatın yüklerini üstlenmede artan yetersizliklerini tam olarak kavradıklarında, kaç tanesinin sorumluluğı ortadan kaldıran bir sisteme memnuniyetle uyum sağlayacağını bilmek, neredeyse imkânsızdır.

Başka bir deyişle, totaliter gizli polisın operasyonunu ve spesifik işlevini bilmemize rağmen, bu gizli topluluğun “sırrının” günümüz kitlelerinin gizli arzularına ve gizli suç ortaklıklarına ne kadar iyi geldiğini veya ne ölçüde karşılık verdiğini bilmiyoruz (Arendt, 1973, s. 437).

Benzeri bir saptama, Adorno’da da vardır. Adorno için, kötülüğe bakışımızı değiştiren, dolayısıyla kötülüğün radikal doğasına ilişkin yeni bir kavramsal çerçeve çizmeyi gerekli kılan bu savaş, toplumsal dönüşümün habercisi sayılabilecek pek çok

işaretle doludur. Israrla o işaretleri doğru okumamız gerektiğini savunurken, savaştan sonra yaşamın “normal seyrine” döneceğini ve yaşama kültürünün “yeniden kurulabileceğini” ileri süren bütün düşünceleri ahmakça bulduğunu da gizlemez (Adorno, 2009, s. 59). Ortaya attığı sorular ise doyurucu bir cevap için düşüncemizde yankılanıp durur:

Milyonlarca Yahudi katledildi ve bu da felaketin kendisi değil, sadece bir perdesi. Daha neyi bekliyor bu kültür? Sayısız insanın hâlâ bekleyecek zamanı olsa bile, Avrupa’da yaşananların hiçbir sonucu olmayacağını düşünmek mümkün müdür? Sırf kurbanların niceliğinin bile toplumun yeni bir niteliğine –barbarlığa– dönüşmeyeceğini nereden biliyoruz (Adorno, 2009, s. 59–60)?

Radikal kötülüğün başka olay ve olgularda tekrarlanabileceğine, etrafımızda gördüğümüz “son derece normal” insanların şu veya bu sebeple totaliter çözümlere yeniden inandırılabilmesine ilişkin derin kaygı, burada açıkça hissedilir. Canovan’ın da işaret ettiği gibi, “normal” ve “makul” olan ahlaki davranışlara kesin gözüyle bakmak imkânsızdır artık (aktaran Bernstein, 2010, s. 273).

Acaba daha kaç perde seyretmemiz gerekecektir oyunun bitmesi, perdenin hakikatte de kapanması için? Adorno’nun kaygıyla yönelttiği soruları, yaşanan felâket deneyiminin sonuçları hakkında çıkarımda bulunurken, daha etraflıca düşünmemiz gerektiği biçiminde yorumlayabiliriz. Peki, oyun hiç bitmeyebilir mi? Felâketin kendisi, aslında hiç bitmeyen bir oyun mu? Farklı oyun kişilerinin farklı dekorlarda sahneleyebileceği, kötülüğe ait replik ve mizansenlerin ise –ister istemez– tekrara düşeceği bir oyun olabilir mi, bugünle birlikte geleceği de ipotek altına alan?

Aslına bakılırsa, burada asıl odaklanmamız gereken, Adorno’nun “toplumsal etoburluk” kelimeleriyle tarif ettiği insanlık durumudur: “*Almanya’da sıradan*

vatandaş aslında bir sarışın canavar olduğunu ortaya koymuşsa eğer, bunun temelinde birtakım ulusal özellikler değil, sarışın canavarlığın kendisinin, toplumsal etoburluğun, apaçık bolluk koşullarında o taşralının, o aldanmış filistenin²² normal tavrı haline gelmesi yatıyordur” (Adorno, 2009, s. 101). Sarışın canavarlığın kendisinin, yani toplumsal etoburluğun apaçık bolluk koşullarında bile devam ettiği iddiası, değişen maskeleriyle radikal kötülüğün tekrar tekrar karşımıza çıkabileceği ihtimalini de içinde barındırmaz mı?

Arendt, Nazi döneminde ortaya çıkan totaliter hareketlerin –neden olduğu sonuçlarla birlikte– karşılaştığımız son radikal kötülük deneyimi olmayabileceği vurgusunu pek çok defa tekrarlar. Totaliter hareketler, dolayısıyla radikal kötülük, uygarlığımızın içine yerleşmiş bir olgudur artık. Bu olgunun işaret ettiği tehlike geçmiş değildir, üstelik geçecek gibi de görünmemektedir. Burada sözü edilen uygarlığın gelecekte başka insanlar için tehlike oluşturabilecek yeni “barbarlar” türetmesi, hiç de uzak bir ihtimal değildir:

Herhangi bir uygarlığa yönelik öldürücü tehlikenin, artık dışarıdan gelmesi olası değildir. Doğaya boyun eğdirildiği gibi, yüzyıllar boyu Avrupa’yı tehdit eden Moğollar gibi, anlamadıkları şeyleri yok edecek barbar tehlikesi de yok artık. Totaliter hareketlerin ortaya çıkması bile, uygarlığımızın dışına değil içine ait bir görüngüdür. Tehlike; küresel, evrensel olarak birbirine bağlanmış bir uygarlığın, milyonlarca insanı, bütün dış görünümlere rağmen vahşilik koşullarında yaşamaya mecbur etmek suretiyle kendi bağrında barbarlar yaratabilir olmasındadır (Arendt, 2009c, s. 314–315).

Arendt, benzer suçların gelecekte de işlenmesi gibi rahatsız edici ama aynı zamanda inkâr edilemez bir ihtimalin varlığını, *Kötülüğün Sıradanlığı* için yazdığı

²² Filisten: Dar kafalı, kendi sınırlı çıkarlarından başka bir şey düşünmeyen, zevksiz orta sınıf mensupları.

sonsözde gerekçelendirir. Ona göre, kötülüğün bu en uç ve en radikal halinin daha önce hiç yaşanmamış olması ve sadece totalitarizm toprağında gelişip serpilmesi, tehlikenin uzaklaştırıldığı ve bir daha tekrarlanmayacağı anlamına gelmez. Emsalsiz olanın bir kez ortaya çıkması, gelecekte emsal oluşturabileceğini düşünmemiz için yeter nedeni de sunar:

Bu meşum ihtimalin hem genel hem de özel sebepleri var. İnsan doğası gereği, bir kere baş gösteren ve insanlık tarihine kaydedilen her fiil, gerçekliği tarihe gömülüp gittikten uzun zaman sonra bile hep ileride gerçekleşebilecek bir ihtimal olarak kalır. Gelmiş geçmiş hiçbir cezanın, suç işlenmesini önleyecek kadar caydırıcılığı yoktur. Bilakis, cezası ne olursa olsun, belli bir suç bir kere ortaya çıktı mı, tekrar ortaya çıkması, ilk ortaya çıkışının olup olabileceğinden çok daha olasıdır.

Sebepleri göz önünde bulundurulduğunda, Nazilerin işlediği suçların tekrarlanma ihtimali çok daha olasıdır. Modern çağda, nüfus patlaması ile –otomasyon yoluyla, nüfusun büyük bir bölümünü emek açısından bile “lüzumsuz” hale getirecek ve nükleer enerji yoluyla da (yanında Hitler’in gaz tesisatlarının bile şeytan gibi bir çocuğun uyduruk oyuncakları gibi kalacağı) birtakım araçların kullanımıyla bu iki taraflı tehlikeyle başa çıkmayı mümkün hale getirecek– teknik araçların keşfinin hemen hemen aynı döneme rastlaması bile tüylerimizi diken diken etmeye yeter de artar. Esasen tam da bu nedenle, emsalsiz olan bir defa ortaya çıktı mı gelecek için bir emsal haline gelebilir; “insanlığa karşı suçlarla” öyle veya böyle ilgili bütün davalar bugün hâlâ bir “ideal” olan standartlara göre yargılanmalıdır (Arendt, 2009d, s. 278).

Arendt, totaliter rejimler çöktüğünde bile totaliter çözümler üreten düşüncenin devam edebileceğini ve bunu yok etmenin zor olduğunu söyleyerek, bir kez daha radikal kötülüğün özüne ve dehşetine odaklanmamızı sağlayacaktır. *Totalitarizmin Kaynakları* kitabının sonlarına doğru, “Totalitarianism in Power” (Güç Olarak Totalitarizm) başlıklı bölümde, bize şöyle diyecektir:

Ceset fabrikalarının ve çukurlarının tehlikesi şudur: Bugün nüfusun ve evsizliğin her yerde giderek artmasıyla birlikte, eğer dünyamızı pratik koşullarda düşünmeye devam edersek, halk kitleleri devamlı olarak gereksiz hale getirilir. Politik, sosyal ve ekonomik olaylar, her yerde, insanları gereksiz kılmak için planlanmış totaliter araçlarla sessiz bir komplo içindedir. (...) Naziler ve Bolşevikler, aşırı nüfus, ekonomik açıdan fazlalık ve sosyal yönden köksüz (yurtsuz) insan kitleleri problemini hızla çözümleyen imha fabrikalarının bir uyarı kadar etkili olduğundan kuşku duymayabilirler. Totaliter çözümler, politik, sosyal ya da ekonomik sefaleti insana yaraşır bir biçimde gidermek ne zaman olanaksız görünse, ortaya çıkacak olan güçlü ayartıcılar (baştan çıkarıcılar) şeklinde, totaliter rejimlerin çöküşünden sonra da varlığını sürdürebilir (Arendt, 1973, s. 459).

Burada, ilk gaz odalarının 1939'da, Hitler'in verdiği "tedavisi olmayan hastaların huzur içinde ölmesi sağlanmalıdır" emri üzerine inşa edildiğini (Arendt, 2009d, s. 116) hatırlamakta ve hatırlatmakta fayda var gibi görünmektedir. Bu emir uyarınca, Almanya'daki akıl hastaları derhal ötenazi programına alınmış ve yaklaşık elli bin Alman'ın, Aralık 1939 ile Ağustos 1941 tarihleri arasında, –sonradan Auschwitz'de de yapıldığı gibi– duş veya banyo havası verilmiş ölüm odalarında "huzurla" ölmesi sağlanmıştır (Arendt, 2009d, s. 116). Tek bir kişinin kadiri mutluluk kuruntusu, binlerce insana ölüm bağışlamaya yetmiştir.

Gerald Reitlinger, *The Final Solution*'da (Nihai Çözüm), şüpheye yer bırakmayacak biçimde belgelenmiş kanıtlarla Doğu'daki gaz fabrikalarında yürütülen imha programının Hitler'in ötenazi uygulamasından türediğini ortaya koymuştur (Arendt, 2009d, s. 116). Almanya'daki ötenazi programında görev alanlar, "başka insanların da huzur içinde ölmesini sağlamak için" gerekli yeni tesisleri inşa etmek üzere Doğu'ya gönderilmiştir (Arendt, 2009d, s. 117). Arendt'in ironik yaklaşımı, bu korkunç tablodaki tedirgin edici saçmalığı, hatta komikliği iyice belirginleştirir:

Savaş, dört bir yanda –Rusya sınırında, Afrika çöllerinde, İtalya’da, Fransız sahillerinde, Alman şehirlerinin yıkıntıları arasında– kol gezen şiddetli ve korkunç bir ölümle beraber ilerledikçe, Auschwitz ve Chelmino, Majdanek ve Belzek, Treblinka ve Sobibor’daki gazla ölüm merkezleri esasen, huzur içinde ölüm uzmanlarının tabiriyle, “huzurevleri” gibi görünmüş olmalı (Arendt, 2009d, s. 117–118).

Koşullara bağlı olarak yönünü de hedefini de değiştirebilecek olan bu “insani” öldürme yöntemi –genel anlamda totaliter şiddet–, radikal kötülükten ayrı düşünemeyeceğimiz “keyfilik” kavramını yeniden ele almayı gerektirir.

Arendt, insan eylemlerinin nihai amacının, fabrika üretimindeki nihai amaçtan farklı olarak, hiçbir zaman güvenilir biçimde öngörülelemeyeceğini belirtirken, keyfilik kavramına da değinir. İnsan eylemlerinin sonuçlarının eylemcinin denetimini aştığını ifade eder ve şiddetin –buna ek olarak– içinde fazladan bir “keyfilik” ögesi taşıdığını özellikle vurgular (Arendt, 2009e, s. 10).

Takipçi ve baskıcı terörün tek yanlı, asimetrik şiddetinden söz eden Wolfgang Sofsky de *Dehşetli Zamanlar*’da keyfilikle ilgili belirlemelere yer verir. Şöyle ki:

Takip ve baskı, silahlı muharebe ve çatışma içinde değil tek yanlı bir terör tasarrufu olarak karşımıza çıkar. Kurbanlar damgalanmaya karşı gelemmez. İktidarın tanım erki neredeyse mutlaklıdır. İnsanlar çok değişik ölçütlere göre işaretlenebilir: Sosyal veya siyasi, dini veya ideolojik, ulusal, etnik ve ırkçı saikler devreye girer. Bu ölçütler keyfi olarak yer değiştirebildiği ve birbirleriyle kombine edilebildiği için potansiyel kurban çevresi de istenildiği ölçüde genişletilebilir. Eylem biçimleri güruhun doğaçlama linç eyleminden ayak takımının pogromuna, baskından ve sürgünden toplama kamplarına ve kurumsal imha önlemlerine kadar uzanır (Sofsky, 2009, s. 89).

Keyfilik, toplumsal alanda ve kamusal alanda açıkça özneyi, öznenin varoluşunu tehdit eder. Bu ne demektir? Bir kavram olarak “keyfilik”ten söz edildiğinde, ne anlamamız gerekir? Konuyla ilgili kapsamlı bir değerlendirmeyi, Betül Çotuksöken’in “Felsefe Açısından Özel–Toplumsal–Kamusal Alan ve Hukuk Devleti” başlıklı makalesinde bulabiliriz. “İnsan dünyasını taşıyan ana eksen” olarak gördüğü “kural” kavramından hareketle ayrıntılı bir sorgulama başlatan Çotuksöken, her “insan bireyi”nin toplumsal ve kamusal alanın kurallara dayalı yapısı içinde yaşadığını ve kendine çeşitli sınırlar çizdiğini söyler (Çotuksöken, 2003a, s. 66–67). Burada, özel ile kamusalın arasındaki ara alan toplumsal alana eş tutulurken, kamusal alan da dar anlamda “devlet”le, geniş anlamda ise “sivil toplum kuruluşları”yla özdeşleştirilmektedir (Çotuksöken, 2003a, s. 67).

Öyleyse, birbirine eklenmiş ve kurallarla örülmüş böyle bir yapıda, keyfiliğin varlığını nasıl açıklayacağız? Çotuksöken, toplumsal ve kamusal alanın “keyfilik”le bağlantısını şu belirlemeleriyle dile getirir:

Özne; sınırları yer yer bireysel istemleri de aşan kurallarla çizili toplumsal alan ve kamusal alan üzerinde ayrıntılı olarak düşünmek zorundadır.

Toplumsal ve kamusal alana daha yakından bakıldığında, konumuz açısından neler saptanabilir? Toplumsal alan büyük ölçüde yerel olanın denetimindedir; toplumsal alanın belirleyiciliğinin daha yoğun yaşandığı ortamlarda kamusal alan daha zayıf olmakta; ayrıca olup bitene, hukuk kuralları, normları açısından bakanlar, kamusal alanı önplana çıkarırlar, toplumsal alana ilişkin durum saptamalarını “keyfilik” olarak özetlemektedirler (Çotuksöken, 2003a, s. 67–68).

Çotuksöken, kuralsızlığın olmadığı toplum yaşamında, kamu yaşamında keyfilikten söz edilebildiğine göre, –keyfilik kavramını açıklamada– kuralların

türetildiği kaynak ya da kaynaklara yönelmek gerektiği vurgusuyla dikkati çeker. Her toplumda, her türlü ilişki ağında kurallar varsa da kuralların türetildiği kaynaklar konusunda uzlaşmalar bulunmayabilir. Ayrıca kurallar konusunda anlaşmazlık olabilir; bu durum da kimileri tarafından “keyfilik”, kuralsızlık olarak yorumlanabilir. O halde, öne çıkan soru şudur: “*Toplumsal alanı ve kamusal alanı taşıyan kuralların ya da bir başka deyişle toplumsal alanın grameriyle kamusal alanın gramerinin kaynağı nedir/nelerdir*” (Çotuksöken, 2003a, s. 68–69)? Kuralların türetilmesinde ve yaşama dünyasına aktarılmasındaki mantığı araştıran bu sorgulama, tam da öznenin rolünün silikleştiği, hatta bütünüyle yok sayıldığı bir noktada keyfilik kavramını karşımıza çıkarır.

Çotuksöken, her tek insanın özne olarak görülmediği –ki Nazi döneminin ve totalitarizmin en temel özelliklerinden biri budur– ortamlarda, toplumsal alanla birlikte kamusal alanın da tek kişinin, tek öznenin istencine göre düzenleneceğine işaret eder. Gerçekten de Hitler’in istenci, toplumsal yapılanmada ahlak ve hukukun kaynağı olmamış mıdır?

Arendt de insanları insanlar olarak gereksiz kılmakla ilişkilendirdiği radikal kötülüğün insanlardaki kendiliğindenlik yok edilir edilmez ortaya çıktığını ve bunun tümüyle, tek bir insanın –sadece iktidar hevesinden değil– kadiri mutluluk kuruntusundan kaynaklandığını söylememiş midir?

Çotuksöken’in şu sözleri, keyfilikle insan çoğulluğunu tehdit eden radikal kötülük arasında neredeyse kendiliğinden kurulabilecek bir bağlantıyı da açıkça görmemizde etkili olacaktır:

Her tek insanın özne olarak görülmediği, erki elinde bulunduran ve çoğun da erkini mutlak varlıktan aldığı ileri sürülen tek kişinin özne olarak kabul edildiği ortamlarda, toplumsal alanın ve kamusal alanın tek kişinin, tek öznenin istencine göre düzenleneceği açıktır. Bu duruma hiçbir karşı çıkma söz konusu olmadığında, ortada sorun da yoktur; ancak bir kişinin karşı çıkması durumunda, karşı çıkan kişi, toplumsal ve kamusal alanın tam bir “keyfilik” içinde yapılandırıldığını ileri sürecektir. Çünkü gerçekten de böyle bir toplumsal yapılanmada ahlakın ve hukukun kaynağı, tek kişinin istencidir. Bu kişi salt bu dünyaya bağlanabileceği gibi, çoğun dinsel örüntülerden de yararlanarak, keyfilikliğini, keyfi tutumlarını sürdürecektir (Çotuksöken, 2003a, s. 69).

Öte yandan, “özgürlük” ile keyfilik arasındaki ayrımı netleştirmek de bizim açımızdan zorunludur. Çünkü özgür olmaktan kasıt, insanın keyfi bir biçimde istediği her şeyi yapabilmesi değildir. Böyle bir ayrımı, Levinas’ta görmek mümkündür:

(Emmanuel Levinas) Modernlikten önce, en azından Batı’da özgürlüğün büyülenmişlik anlamına geldiğine ve ancak sonrasında şimdi daha tanıdık olan, keyfi seçimler yapma kapasitesi fikriyle sınırlandırılmış olduğuna inanır. (...) Dahası, Levinas bu odak değişikliğinin ağır bir bedeli olduğu yargısını verir. Yaptığı çözümlenmeye göre, Avrupa’yı Hitlerizmle savaşmak için yeterli entelektüel kaynaklardan mahrum eden şey, bedenden kurtulmayı da içeren bu yozlaşmış özgürlük kavrayışıdır (Bernasconi, 2011, s. 78).

“Koşullara bağlı faktörler”e dayanan ayıklama ilkesinin yarın öbür gün başka grupları işaret edebileceğini söylerken, Arendt’in kastettiği de aslında budur. Yozlaşmış, “keyfi seçimler yapma kapasitesi fikriyle sınırlandırılmış” bir özgürlük anlayışının gelecekte yeni hedefler ortaya koyması, hiç kimse için şaşırtıcı olmayacaktır:

Gayet iyi bilindiği gibi, Hitler katliamlarına “onulmaz hastalıklara yakalananlara” bahşettiği “merhametli ölümlerle” başladı ve imha programını “genetik açıdan hasarlı” Almanları (kalbinden ve ciğerinden hasta olanları) ortadan kaldırarak sonlandırma niyetindeydi. Bunun dışında, belirli bir grubun da aynı şekilde öldürülebileceği, yani ayıklama ilkesinin koşullara bağlı faktörlere dayandığı gayet açıktır. Çok da uzak olmayan bir geleceğin makinelere dayanan ekonomisinde, insanların zekâ katsayısı belirli bir düzeyin altında kalan herkesi ortadan kaldırabileceğini düşünmek hiç de abes değildir (Arendt, 2009d, s. 293).

Arendt, her zaman –üstelik son derece demokratik koşullar altında– birilerinin birilerini “gereksiz” ilan edebileceği kaygısını açıkça dile getirir. *Totalitarizmin Kaynakları*’nda emperyalizme ayırdığı bölümün sonlarına doğru, tarih ve doğanın insanı kavramakta kullanılamayacak ölçüde bize yabancılaştırıldığını, bu önemli rolün artık “insanlık”a düştüğünü söyler (Arendt, 2009c, s. 307–308). İnsan haklarının evrenselliği konusunda çok tartışılan eleştirel yaklaşımı da burada ortaya çıkar. Çünkü “*Eskiden doğaya ya da tarihe atfedilen rolü şimdi ‘insanlık’a veren bu yeni durum, bu bağlamda, haklara sahip olma hakkının ya da her bireyin insanlığın bir üyesi olma hakkının bizzat insanlık tarafından garanti edilmesi anlamına gelebilmektedir*” (Arendt, 2009c, s. 308). Mesele, bunun olanaklı olup olmamasıyla, daha doğrusu ne ölçüde olanaklı olduğuyla ilgilidir.

Arendt’i asıl düşündüren, hakkı “(...) için iyi” ile özdeşleştiren anlayışın uygulanacağı birimin bütün insanlık kadar geniş olmasıdır. Şöyle der:

Totaliter rejimlerin bir özelliği haline gelmiş olan insan haklarına karşı işlenen suçlar, hakkın, parçalarından farklı olarak bütün için iyi ya da yararlı olmakla eş olduğu bahanesiyle her zaman haklı çıkartılabilir. (Hitler’in, “Hak, Almanlar için iyi olandır” düsturu, olsa olsa her yerde karşılaşılabilecek ve anayasalarda hâlâ yürürlükte olan eski gelenekler bunu engellediği sürece uygulamada etkisiz kalmaya devam edecek bir hukuk anlayışının

vulgarize edilmiş biçimdir.) Dinin mutlak ve aşkın ölçüleri ya da doğanın yasası otoritelerini yitirir yitirmez, hakkı, “için” –birey ya da aile veya halk ya da en geniş sayı için– “iyi” ile özdeşleyen bir yasa anlayışı da kaçınılmaz hale gelir ve eğer “için iyi”nin uygulandığı birim insanlık kadar geniş olursa, bu karmaşa asla çözülmez. Çünkü, son derece örgütlü ve donanımlı bir insanlığın günün birinde, bazı parçalarını tasfiye etmenin bir bütün olarak insanlık için hayırlı bir iş olacağına tamamen demokratik bir biçimde –yani çoğunluk yoluyla– karar verecek olması, pratik siyasi ihtimaller alanında bile son derece anlaşılabilir bir şeydir (Arendt, 2009c, s. 308–309).

Arendt’in buradaki çekincesi, evrensel hakların sonuçlarını denetleyip denetleyememekle ilgilidir. İnsanlığın çoğunluk kararıyla –görünürde demokratik bir biçimde– bazı parçalarını tasfiye etmeye yönelebileceğini söylerken, “insanlık” kadar geniş bir birimde bunu kontrol etmenin ya da engellemenin güçlüğüne ortaya koymak ister.

Ancak insanın insana uyguladığı şiddetin ve tüm dünyanın gözleri önünde yaşanan acıların, yoksunlukların, yoksullukların karşısında, –hem bireysel hem de toplumsal anlamda– insan haklarından başka başvurabilecek bir kaynağımız yoktur. Öyle ki *“Yüzyulumuzun şiddeti, bakışlarımızı, insan hakları olarak nitelemeyi alışkanlık haline getirdiğimiz şeye yöneltmeye zorlar”* (Reemtsma, 1998, s. 65). “İnsanın değerinin bilgisi”yle temellendirilen evrensel insan hakları, Arendt’in ifade ettiği probleme rağmen, bizim için tek güvenilir çıkış yolu olarak görünmektedir. Betül Çotuksöken de yaşananlardan alınan derslerin –bir tür olgunlukla bağlantılı olarak– insan hakları kavramını gerektirdiğine değinecektir:

İnsan hakları kavramı, dayanağını, insanlararası ilişkilerin değerlendirilmesi, yorumlanması sürecinde yaşanan “olgunluktan” almaktadır. İnsan hakları kavramı ve düşüncesi edinilen

deneyimlerin “yeniden okunması”yla varılan bir sonuçtur. Çünkü yaşananlar, yaşananlardan alınan dersler, insanları sonunda, “insanın değerinin bilgisine” götürmüştür. Öyleyse insan hakları kavramının dayanağının, insanın değerine ilişkin bilgi ve bilinç olduğunu söyleyebiliriz (Çotuksöken, 2003b, s. 1).

Sonuç olarak, “*Auschwitz, niyet kavramlarımızın parçaları arasındaki boşlukları ortaya çıkardı. Ne gazez ne de basiret, açıklamaları beklenen tüm kötülükleri açıklamaya yeterliydi*” (Neiman, 2006, s. 322). Fakat buradan çıkaracağımız anlam, sorgulamaktan vazgeçmek ya da mücadeleden yılmak olmamalıdır. İnsanın kötülükle mücadelesi tam da o noktada; kaçınılmaz bir biçimde kavramanın sınırlarına vardığını düşündüğü noktada başlar, başlamalıdır. Anlayış sınırlarımızı aşsa da aşmasa da, “*Kötülüğü yadsımak yerine onunla oynamak, ona oyun oynamak ve oyununa düşmemek gerekir*” (Baudrillard, 2005a, s. 52). Arendt, bize şöyle diyecektir:

Yeryüzünde olan her şeyin insan tarafından anlaşılır olması gerektiği düşüncesi, tarihi klişelerle yorumlamaya sebep olabilir. Kavrayış (anlama), aşırı kötü olanı reddetmek, emsallerden emsalsizi çıkarsamak veya olguları gerçekliğin etkisinin ve deneyimin şokunun artık hissedilmeyeceği türde analogiler ve genellemelerle açıklamak anlamına gelmez. Aksine, yüzyılımızın sırtımıza yüklediği yükü incelemek ve onu bilinçli bir biçimde –ne varlığını inkâr ederek ne de uysalca ağırlığına boyun eğerek– taşımak anlamına gelir. Kavrama (anlama), kısaca, önceden tasarlanmamış gerçekliği dikkatli bir şekilde karşılamak ve ona bu şekilde direnmek demektir – bu her ne olursa olsun (Arendt, 1973, s. viii).

Arendt’in kötülük yapmakta rolü olan niyetliliğin anlamına ilişkin eleştirel yaklaşımı ve “kötülüğün sıradanlığı” fenomeni etrafında geliştirilebilecek düşünceler ise –niyetle ilgili kavramsal boşlukları giderme iddiası taşımadığı halde– yirminci yüzyıl kötülüğüne ve bu kötülükteki insan sorumluluğuna cevap vermede dikkate

alınmayacak gibi değildir. Çünkü Auschwitz'in "her şeyi mümkün kılan" gerçekliği karşısında, –sadece kötülüğün değil– bireysel sorumluluğun anlamını da yeniden sorgulamak gerekmiştir. Arendt'in düşüncemize olan katkısı, daha çok bu yöndedir. Çevresindeki herkes kötülüğe uyum sağlayıp onunla yaşamayı öğrenmişken kötülüğe karşı koymayı başarabilen bir avuç insanda gördüğü "başkasının bakış açısından düşünme" ve "bağımsız yargılarda bulunma" yeteneği üzerinde duran Arendt, bize bireysel sorumluluğun anlamını yeniden ele almak gerektiğini hatırlatmıştır. Odağımızı son derece önemli etik sonuçları olabilecek bu yargılama kapasitesi ile yargılamanın bireysel sorumluluğu arasındaki ilişkiye çevirmemizi sağlamış; ölümü nedeniyle çalışmalarını sonlandıramamış olsa da, düşüncemizi biçimlendirmeye yarayacak büyük bir adım atmıştır.

Kant'ın, tek tek bireyler olarak ahlaki kötülükten bizzat sorumlu olduğumuz yönündeki ödünsüz ısrarı da bu anlamda önemlidir. Koşullar ne olursa olsun, kişisel sorumluluktan kaçmak mümkün değildir. Kant'ın hesap sorulabilirliğe ve kişisel sorumluluğa yaptığı söz konusu vurgu, ahlaki sorumluluğun anlamının her geçen gün biraz daha belirsizleştirildiği, bu tür bir sorumluluktan kaçınmanın neredeyse yetenek sayıldığı, kötü yapıp etmelere bahaneler bulmanın kalıcı bir alışkanlığa dönüştüğü zamanımızda –kişisel sorumluluk anlayışı kazanabilmemiz için– özellikle kayda değerdir.

Pico Della Mirandelo'nun *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*'de yer verdiği şu cümleler, insanın kötülük yapmadaki sorumluluğuyla ilgili olarak tezimiz boyunca savunduğumuz iddiayı destekleyecek niteliktedir:

Ey Adam! Biz sana ne hazır bir yüz ne de özgün, doğuştan gelen bir özellik verdik, ta ki kendi yerini, biçimini, yeteneklerini kendin seçesin, onları kendi yargın, kendi kararın ile

edinebilesin. Bütün öteki yaratıkların doğası bizim koyduğumuz yasalarla belirlenip sınırlanmıştır. Oysa senin önünde böyle sınırlamalar yok, kendi yüzünün çizgilerini sana koruma görevini verdiğimiz özgür isteğinle çizebilirsin. Seni dünyanın tam ortasına koyduk, baktığın yerden dünyadaki her şeyi daha kolay görebilesin diye. Seni ne yersel ne göksel, ne ölümlü ne ölümsüz olarak yarattık; özgür, olağandışı bir yontucu gibi kendini, kendi seçiminle biçimleyebilesin diye. Aşağıya, yaşamın kaba biçimlerine inmek de tanrısal yaşam sürenlerin düzenine çıkmak da senin elinde (Mirandelo, 2006, s. 17).

Theodor Lipps, ahlaksal sorumluluk için *“Birinin omzundan alınıp bir başkasının omzuna verilebilecek bir yük parçası değildir”* der (aktaran Bedia Akarsu, 1998, s. 17). Küçük Prens de *“sorumlusun gülünden”* diyerek (Saint-Exupéry, 2000, s. 97), aslında olay, olgu ve şeylere yönelmede nasıl bir tutum içinde olmamız gerektiğini ifade etmemiş midir?

Jean Baudrillard’ın şu sözleri; duyduğumuz, gördüğümüz, yaşadığımız kötülükler karşısında bizi her zaman diri ve “uyanık” tutmaya yetmelidir: *“Başkalarına uygulanan şiddete bakarak kendinize ne kadar şiddet uygulanacağını görebilirsiniz. Kötülüğün egemenliği böyle bir şeydir”* (Baudrillard, 2005b, s. 165). Dolayısıyla evlerimizden, odalarımızdan, rutinin korunaklı kıldığı dünyalarımızdan dışarı çıkıp baktığımızda, makinede “küçük bir dişli” olduğumuzu düşünmek yerine, ahlaki anlamda gerekeni yapma bilinci duruşumuzu belirlemelidir.

Kötülüğün egemenliğine direnmek yönünde kararlı davrananlarımız, “insanın değerinin bilgisi”nden hareketle bir tavır alma sorumluluğunun tek tek her birimize ait olduğunu da unutmayacaktır.

KAYNAKLAR

- Adorno, T. W. (2009). *Minima Moralia*. A. Doğukan & O. Koçak (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2011). *Otoritaryen Kişilik Üstüne “Niteliksel İdeoloji İncelemeleri”*. D. Şahiner (Çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Akarsu, B. (1998). *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Akarsu, B. (1999). *Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Akarsu, B. (2006). *Değişen Dünya Değişen Değerler*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Books.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. New York: Harvest Book/ Harcourt, Inc.
- Arendt, H. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. R. Beiner (Ed.), Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2005a). “What Remains? The Language Remains”: A Conversation with Günter Gaus. J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde (s. 1–23). New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2005b). Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding). J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde (s. 307–327). New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2005c). Nightmare and Flight. J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde (s. 133–135). New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2005d). Organized Guilt and Universal Responsibility. J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde (s. 121–132). New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2009a). *Totalitarizmin Kaynakları/1 “Antisemitizm”*. B. S. Şener (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2009b). *İnsanlık Durumu*. B. S. Şener (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

- Arendt, H. (2009c). *Totalitarizmin Kaynakları/2 "Emperyalizm"*. B. S. Şener (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2009d). *Kötülüğün Sıradanlığı "Adolf Eichmann Kudüs'te"*. Ö. Çelik (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Arendt, H. (2009e). *Şiddet Üzerine*. B. Peker (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2010). *Geçmişle Gelecek Arasında*. B. S. Şener (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles. (2005). *Nikomakhos'a Etik*. S. Babür (Çev.), Ankara: Kebikeç Yayınları.
- Augustinus. (2007). *İtirafılar*. D. Pamir (Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Badiou, A. (2006). *Etik "Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme"*. T. Birkan (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Baudrillard, J. (2005a). *Anahtar Sözcükler*. O. Adanır & L. Yıldırım (Çev.), Ankara: Paragraf Yayınları.
- Baudrillard, J. (2005b). *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*. O. Adanır (Çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2010). *Kötülüğün Şeffaflığı "Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme"*. I. Ergüden (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve Holocoust*. S. Sertabiboğlu (Çev.), İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (1998). *Postmodern Etik*. A. Türker (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Benjamin, W. (2008). *Son Bakışta Aşk*. N. Gürbilek (Haz.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Bernasconi, R. (2011). Yersiz Yurtsuzlaşma: Öznenin Dışında, Devletin Dışında. Z. Direk (Ed.), *Levinas Okumaları* içinde (s. 75–97). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bernstein, R. J. (2010). *Radikal Kötülük "Bir Felsefi Sorgulama"*. F. Deniztekin & N. Erdoğan (Çev.), İstanbul: Varlık Yayınları.
- Bucher, A. J. (1997). Yitirdiğimiz Suçsuzluğumuz ya da: Özgürlüğün Saldırgan Gücü Üzerine. İ. Kuçuradi (Haz.), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına* içinde (s. 209–222). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Canovan, M. (2009b). Önsöz. B. S. Şener (Çev.), *İnsanlık Durumu* içinde (s. 9–25). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Changeux, J. P., & Ricoeur, P. (2009). *Neden Nasıl Düşünürüz?* İ. Birkan (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Conrad, J. (2011). *Karanlığın Yüreği*. E. Yıldırım (Çev.), İstanbul: Oda Yayınları.

- Cover, R. (2010). Şiddet ve Söz. A. Çelebi (Haz.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde (s. 175–213). İstanbul: Metis Yayınları.
- Çotuksöken, B. (2000). *Felsefi Söylem Nedir?* İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Çotuksöken, B. (2003a). Felsefe Açısından Özel–Toplumsal–Kamusal Alan ve Hukuk Devleti. *Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2, s. 65–72.
- Çotuksöken, B. (2003b). Giriş. B. Çotuksöken, & A. Erzan & O. Silier (Ed.), *Ders Kitaplarında İnsan Hakları: Tarama Sonuçları* içinde (s. 1–22). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Delbanco, A. (1995). *The Death of Satan*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Dürr, T. (2009). Gereksizlik. Arendt’in Dışlanma Üzerine Düşünceleri. S. Yazıcıoğlu (Haz.), *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt* içinde (s. 136–185). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eagleton, T. (2011). *Kötülük Üzerine Bir Deneme*. Ş. Bezci (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erbağcı, H. G. (2007). *Augustinus'ta İrade Özgürlüğü Problemi [The problem of free will in Augustine]* başlıklı tez çalışması. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
- Eski Ahit. (1997). *Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- İnam, A. (1997). Yaşamaya Açılan Felsefe Penceresi. İ. Kuçuradi (Haz.), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına* içinde (s. 31–41). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Jaspers, K. (1981). *Felsefeye Giriş*. M. Akalın (Çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kant, I. (2008). *Religion Within the Limits of Reason Alone*. New York: HarperOne.
- Kant, I. (2009). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. İ. Kuçuradi (Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Karabağ, İ. (2010). *Dil ve Şiddet “Geçmişten Günümüze Bir Kavram İncelemesi”*. İstanbul: İkaros Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1988). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2009a). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2009b). Felsefe ve İnsan Hakları. İ. Kuçuradi (Haz.), *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri* içinde (s. 73–80). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Levinas, E. (2010a). Felsefe, Adalet ve Aşk. Z. Direk & E. Gökyaran (Ed.), *Sonsuza Tanıklık* içinde (s. 241–259). İstanbul: Metis Yayınları.

- Levinas, E. (2010b). Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz. Z. Direk & E. Gökyaran (Ed.), *Sonsuza Tanıklık* içinde (s. 91–100). İstanbul: Metis Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde "Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma"*. M. Özcan (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Milgram, S. (2006). Yetkeye Boyun Eğme ve Karşı Gelmenin Bazı Koşulları. V. Batmaz (Der.), *Otoriteriyen Kişilik ve Uyma* içinde (s. 83–108). İstanbul: Salyangoz Yayınları.
- Mirandelo, P. D. (2006). *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*. L. Özşar (Çev.), Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları.
- Neiman, S. (2006). *Modern Düşüncede Kötülük "Alternatif Bir Felsefe Tarihi"*. A. Sargüney (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nutku, U. (1998). *İnsan Felsefesi Çalışmaları*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Reemtsma, J. P. (1998). *Vahşeti Kavramak "İnsan Zulmünü Açıklama Denemeleri"*. E. Ateşman (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ritzer, G. (2011). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, Ş. S. Kaya (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Saint-Exupéry, A. (2000). *Küçük Prens*. S. İleri (Çev.), Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Saramago, J. (2011). *Körlük*. A. Derman (Çev.), İstanbul: Can Yayınları.
- Sertdemir, S. (2009). Yaşam, Dünya ve Özgürlük İlişkisinden Hareketle Anti-Liberal Bir Arendt Okuması. S. Yazıcıoğlu (Haz.), *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt* içinde (s. 186–219). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Shermer, M. (2007). *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*. S. Gül (Çev.), İstanbul: Varlık Yayınları.
- Silber, J. R. (2008). The Ethical Significance of Kant's Religion. *Religion Within the Limits of Reason Alone* içinde (s. lxxix–cxxxiv). New York: HarperOne.
- Sofsky, W. (2009). *Dehşetli Zamanlar*. D. Zaptçioğlu (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Taylor, C. (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*. U. Canbilen (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Timuçin, A. (2002). *Özgür Prometheus*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Uygur, N. (1984). *Felsefenin Çağrısı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Uygur, N. (1996). *Başka-Sevgisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (2008). *Dilin Gücü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Werner, C. (2000). *Kötülük Problemi*. S. Umran (Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

- Wittgenstein, L. (2007). *Felsefi Soruşturmalar*. H. Barışcan (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Žiřek, S. (2009). *Biri Totalitarizm mi Dedi?* H. Nalçaođlu (Çev.), Ankara: Epos Yayınları.
- şahin, Ç. (8 şubat 2007). “Kategorizesiz Bir Dünya Hayalim”. *Açık Gazete*. 11 şubat 2012, <http://www.acikgazete.com/soylesi/2007/02/08/kategorizesiz-bir-dunya-hayalim.htm>.

ÖZGEÇMİŞ

1975 yılında İstanbul'da doğdu. 1998 yılında Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü'nden mezun oldu. Gazetecilikle başlayan meslek hayatını, perakende sektöründe yöneticilik yaparak sürdürdü.