

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**HANNAH ARENDT'İN TEMEL KAVRAMLARI
VE KÖTÜLÜĞÜN SIRADANLAŞMASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Berrin PEHLİVAN

**Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe
Enstitü Bilim Dalı : Felsefe Tarihi**

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. F. Berna YILDIRIM

EKİM - 2011

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

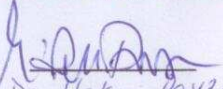
HANNAH ARENDT'İN TEMEL KAVRAMLARI
VE KÖTÜLÜĞÜN SIRADANLAŞMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

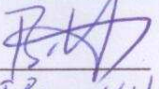
Berrin PEHLİVAN

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe
Enstitü Bilim Dalı : Felsefe Tarihi

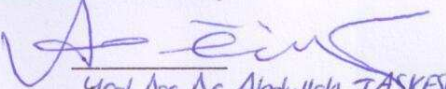
Bu tez 24/10/11 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.


Prof. Dr. Haluk KOYRAZ
Jüri Başkanı

Kabul
 Red
 Düzeltme


Yrd. Doç. Dr. F. Berna YILDIRIM
Jüri Üyesi

Kabul
 Red
 Düzeltme


Yrd. Doç. Dr. Abdullah TAŞKESEN
Jüri Üyesi

Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Berrin PEHLİVAN

24.10.2011

ÖNSÖZ

Politika felsefesi, Antikçağ'dan bugüne, "iyi yurttaş", "iyi yaşam", "iyi toplum", "iyi politika" idealiyle sürdürüle gelen politik bir düşünme etkinliğidir. Bu etkinliğin 20. yüzyıldaki katılımcılarından olan Hannah Arendt, politika felsefesine katkılarından ötürü, günümüzde hakkında en çok çalışma yapılan politik düşünürlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmanın konusu Hannah Arendt'in politik düşüncesi ve kötülüğün sıradanlaşması fikridir.

Hannah Arendt düşüncesi söz konusu olduğunda, onun, hepsi birbiriyle bağlantılı ve birbiriyle anlam kazanan kavramları dikkat çeker. Bu çalışmada Hannah Arendt'in temel kavramları ve esas problemimiz olan kötülüğün sıradanlaşması düşüncesi çözümlenmiştir. Amacımız Hannah Arendt'i anlamaya katkı sağlamak ve günümüz insanını, toplumunu, politikasını Arendt ışığında tekrar düşünebilmektir.

Bu çalışmanın hazırlanması sürecinde, eleştirileri, yönlendirmeleri ve en önemlisi de sabrıyla bana destek olan değerli danışman hocam Sayın Yrd. Doç. Dr. Fatma Berna YILDIRIM'a; zamanını esirgemeyerek önerilerini ve fikirlerini bizimle paylaşan değerli hocam Sayın Prof. Dr. Hakan POYRAZ'a; felsefe eğitimimde bana çok şey kattıklarına inandığım diğer hocalarıma; her zaman yanımda olan aileme ve özellikle de ablama; araştırmalarım boyunca kaynak edinme konusunda yardımcı olan Erdoğan İRTEN'e, emeklerinden dolayı çok teşekkür ederim.

Berrin PEHLİVAN

24.10.2011

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
SUMMARY	iv
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: HANNAH ARENDT DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİM SEYRİ	4
1.1. Hannah Arendt'in Yaşamı.....	4
1.2. Hannah Arendt'in Politika Anlayışını Oluşturan Temel Kavramlar.....	8
1.2.1. Totalitarizm	12
1.2.1.1. Totalitarizmin İki Kökü: Antisemitizm ve Emperyalizm	16
1.2.1.2. Yurtsuzluk, Devletsizlik, Haksızlık	23
1.2.2. Vita Activa: Emek, İş, Eylem	29
1.2.2.1. Emek	33
1.2.2.2. İş.....	41
1.2.2.3. Eylem	46
1.2.2.3.1. Çoğulluk.....	48
1.2.2.3.2. Doğumluluk	50
1.2.2.3.3. Öngörülemelik.....	51
1.2.2.3.4. Konuşma	55
1.2.2.3.5. Hikâye Anlatıcısı ve Ölümsüzlük	58
1.2.2.3.6. Özgürlük.....	61
1.2.3. Kamusal Alan ve Özel Alan.....	64
1.2.4. Totalitarizmin İmkânı: Modern Çağ ve Arendt'in Modernizm Eleştirisi	69
1.2.4.1. Toplumsalın Yükselişi ve Kitle Toplumu	79
BÖLÜM 2: KÖTÜLÜĞÜN SIRADANLAŞMASI.....	86
2.1. Totaliter Bir Bağ: Şiddet İçinde Politika, Politika İçinde Şiddet.....	87
2.1.1. Nazi Almanyası, Nazizm ve Adolf Hitler	94
2.1.2. Yahudi Soykırımını ve Toplama Kampları.....	102
2.2. Eichmann Davası Öncesinde Arendt'te Kötülük Problemi: Radikal Kötülük.....	111
2.2.1. Eichmann Davası ve Adalet.....	116
2.2.2. Kötülüğün Sıradanlaşması ve Düşüncesizlik	128
2.2.2.1. Düşünme, Yargı, Eylem.....	131
2.2.2.2. İtaat.....	135

2.2.2.3. Sorumluluk.....	139
2.2.2.4. Sivil İtaatsizlik	144
SONUÇ.....	152
KAYNAKLAR	157
ÖZGEÇMİŞ.....	165

Tezin Başlığı : Hannah Arendt'in Temel Kavramları ve Kötülüğün Sıradanlaşması**Tezin Yazarı :** Berrin PEHLİVAN **Danışman:** Yrd. Doç. Dr. F. Berna YILDIRIM**Kabul Tarihi :** 24.10.2011 **Sayfa Sayısı :** iv (ön kısım) + 165 (tez)**Anabilimdalı :** Felsefe**Bilimdalı :** Felsefe Tarihi

Bu çalışmada Hannah Arendt tarafından geliştirilen kötülüğün sıradanlaşması fikrinin analiz edilmesi amaçlanmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde, Arendt'in politik düşüncesi üzerinde durulmuş, bu bağlamda onun hareket noktası olan totalitarizmin eleştirisi üzerinden ve temel kavramları çerçevesinde politika anlayışı açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise, totalitarizmin pratikteki karşılığı olan Nazi Almanyası dönemi incelenmiş, Arendt'in bu döneme ait eleştirilerine yer verilmiş, kötülüğün sıradanlaşması fikri, Arendt'in bu fikri geliştirmesinin nedeni olan Eichmann davası ve ilk kez bu dava sonrasında tartıştığı kavramlar ele alınmıştır.

Filozofun tüm eserleri incelenerek onun temel kavramları çıkarılmış ve çalışmamız bu kavramlar eşliğinde oluşturulmuştur.

Çalışmamızın sonucunda Arendt'te kötülüğün sıradanlaşması değerlendirmesinin düşünme yoksunluğu ve yargı yetisinin kaybını tanımlamak için geliştirildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler : Totalitarizm, Radikal Kötülük, Nazi Almanyası, Eichmann Davası, Kötülüğün Sıradanlaşması

Title of Thesis: Basic Concepts and Banality of Evil in the Political Philosophy of Hannah Arendt

Author: Berrin PEHLİVAN

Supervisor: Assist Prof. F. Berna YILDIRIM

Date: Oct 24, 2011

Nu. of pages: iv (pre.text) + 165 (main body)

Department: Philosophy

Subfield: History of Philosophy

The aim of this study is to analyze Hannah Arendt's conception of the banality of evil.

The first chapter of the study is devoted to an overview of Arendt's political thought in order to provide an introduction necessary for a proper approach to the conception of the banality of evil. In this introductory chapter we present the conceptual order of the political philosophy of Arendt starting with her criticism of totalitarianism. In the second chapter of the study the period of Nazism in Germany is scrutinized with the help of Arendt's political analysis. The focus of her analysis is the conception of the banality of evil which was developed by the philosopher during the trial of Eichmann.

In the conclusion chapter of the study, the focus is the analysis of the conception of the banality of evil in respect to its causes – e.g. the deprivation of the power of reasoning and the loss of judging ability.

All the works of Arendt have been analyzed in order to determine the main structure of the study and then the philosopher's basic concepts and their interrelations have been elaborated within the framework of the predetermined structure.

Key Words: Totalitarianism, Radical Evil, Nazi Germany, The Eichmann Trial, Banality of Evil

GİRİŞ

Hannah Arendt düşüncesi tek bir problem etrafında gelişmiştir: Totalitarizm. Arendt, totalitarizmi bir başlangıç noktası olarak belirler ve bu sorunu inceleyerek politik düşüncesini kurar. Arendt düşüncesinde totalitarizm, politik insanı (*homo politicus*) ve politika alanını (kamusal alan) yıkan radikal bir kötülüktür. Bir bütün olarak bakıldığında, Arendt'in düşüncesi, bu radikal kötülüğün nedenini ve nasılını anlama çabasıdır. Bu anlamda totaliter bir rejim olan Nazizm, Arendt'in bizzat tanık olduğu bir radikal kötülük örneği olarak, onun modeli olmuştur. Politikanın değerini ve anlamını kaybettiği dramatik bir dönemde yaşayan Arendt, politik insanın ve politika alanının varoluş koşullarını çözümlenmiştir. Bu bağlamda da eylem, çoğulluk, doğumluluk, konuşma, özgürlük, kamusal alan gibi en temel kavramlarını birbirine eklemleyerek politik düşüncesini ortaya koymuştur.

Çalışmanın Konusu

Bu çalışmanın konusu Hannah Arendt'in politika anlayışı ve kötülüğün sıradanlaşması fikridir.

Çalışmamızda, Hannah Arendt'in bize sunduğu kavramsal araçlarla, onun politika anlayışının nasıl ortaya çıktığı, nasıl şekillendiği, temellerinin ve amacının ne olduğu üzerinde durulmuştur. Arendt'in politika anlayışıyla ilintili olarak, kötülük ve kötülüğün sıradanlaşması fikri, bu fikrin oluşmasına zemin teşkil eden dönem, fikrin nedenleri ve düşünürün politika anlayışına etkisi de bu çalışmada yer almıştır.

Çalışmanın Önemi

Arendt, üzerinde durduğu kavramlar ve bu kavramlara getirdiği özgün yorumlarla 20. yüzyılın düşünsel hayatına katkıda bulunmuş, çağdaş politika filozofları arasında farklı bir yer edinmiş ve bugün günümüzün politika felsefesinin önemli kavramları tartışılırken, sıkça başvurulan bir kaynak düşünür olmuştur. Bu nedenle Arendt düşüncesi hakkında bilgi sahibi olmak önemlidir.

Diğer taraftan, Arendt'in düşünce tarihine kazandırdığı, onun en tartışmalı kavramı olarak nitelendirilen "kötülüğün sıradanlaşması"nın ne ifade ettiğini anlamak önemlidir. Çünkü "kötülük", yüzyıllardır var olan ve üzerinde konuşulan bir şeydir ve genel yargı,

onun şeytani ve canavarca bir şey olduğu yönündedir. İlk kez Arendt, kötülüğe ilişkin olarak “sıradan” sıfatını kullanmıştır.

İçinde yaşadığımız dünyanın sorunlarına dair bir fikrimiz olmalıdır. Kötülük farklı görünümlere bürünerek, hayatımızın her alanında etkisini gösterirken böyle bir olguya kayıtsız kalmak imkânsızdır. Kötülük, kolayca inançlarımıza sığınmaktan öte bir açıklama gerektirmektedir. Bu açıklama da en akla uygun hallerinden birini Arendt’te bulmaktadır. Dolayısıyla Arendt’in kötülüğün sıradanlığı düşüncesinin ne ifade ettiğini öğrenmek faydalı olacaktır. Çalışmamız bu açıdan da önemlidir. Zira araştırma sürecimizde bu konuda yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Çalışmanın Amacı

Hannah Arendt’in politika anlayışını tüm boyutlarıyla eksiksiz bir şekilde ele alıp çözümlenmek iddiasında olmadığımız bu çalışmada, 20. yüzyılın önemli bir politika filozofu olarak Hannah Arendt’in düşüncesini anlamaya katkı sağlamak; onun politika anlayışını tüm dayanaklarıyla serimlemek; politika felsefesinin, içinde yaşanan toplum üzerine refleksiyonun bir ürünü olduğu ölçüde anlamlı olduğunu gösterebilmek; Arendt’in kötülüğün sıradanlığı düşüncesini analiz etmek; çağımızdaki politik kötülüklerin nedenleri konusunda Arendt üzerinden düşüncelerimizi geliştirerek, bu kötülükler hakkında yeniden düşünebilmeyi sağlamak hedeflenmiştir.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmamıza ilk olarak, özgünlük kaygımız doğrultusunda, Hannah Arendt’le ilgili tez çalışmalarını inceleyerek başladık. Bu çalışmaların her birinde, Arendt’in politika felsefesindeki merkezi bir kavram veya temel bir anlayış üzerinde durulduğunu gördük. Biz ise çalışmamızda tek bir kavram ya da anlayışı ele almak yerine, bir bütün olarak Arendt’in politika anlayışını ortaya koyabilecek kavramları ele aldık. Bunu yaparken de birincil kaynakları kullandık. Birinci bölümde Hannah Arendt’in politika anlayışı genel hatlarıyla, temel kavramlar bağlamında çizildikten sonra, onun düşüncesinde yaşadığı dönemin etkisi olduğu görülmüş ve konunun anlaşılabilirliği açısından söz konusu dönem, ikinci bölümde, konumuz kapsamında daraltılarak ele alınmıştır. Yine bu bağlamda Hannah Arendt’in hayatına da çalışmamızda yer verilmiştir. Birinci bölümde sıkça Hannah Arendt ile ilgili makalelere başvurulmuştur. İkinci bölümde ise,

düşünürün yaşadığı dönem ele alınırken, ikincil kaynaklar arasında politik tarih kitapları ağırlık kazanmıştır. Aynı zamanda yine bu bölümde Arendt'in kötülük düşüncesi ele alınırken kötülük konusunda yazılmış kitaplara da bakılmıştır. Ancak müstakil olarak "kötülüğün sıradanlaşması"na dair bir çalışma bulunamadığından, çalışmamızın odak noktasında bulunan kötülüğün sıradanlığı fikri, Hannah Arendt'in kaleme aldığı *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* kitabı üzerinden çözümlenmiştir.

BÖLÜM 1: HANNAH ARENDT DÜŞÜNÇESİNİN GELİŞİM SEYRİ

Hannah Arendt iki dünya savaşının yaşandığı bir yüzyılın filozofudur. Yaşamının büyük bölümünü bu iki savaşın etkisinde geçirmiştir. Söz konusu dönemde özellikle Nazi Almanyasının yürüttüğü soykırım politikasına tanıklık etmiş olması, onu politika üzerine düşünmeye yöneltmiştir. Dolayısıyla “Hannah Arendt düşüncesi” deyişiyle kastettiğimiz, onun politik düşüncesidir. Arendt, “filozoflar yaşadıkları çağın ürünüdürler” yargısını destekler nitelikte, yaşadıklarından yola çıkarak politikaya kuramsal bir bakış açısıyla yaklaşmış ve politika anlayışını oluşturmuştur. Bu anlamda onun yaşam öyküsü hakkında bilgi sahibi olmak, politika anlayışını anlamak bakımından faydalı bir girişim olacaktır.

1.1. Hannah Arendt’in Yaşamı

Hannah Arendt, 14 Ekim 1906’da Almanya’nın Hannover kentinde doğmuştur. Çocukluğu önce Königsberg (Batı Prusya), sonra Berlin’de geçmiştir. Annesi bir sosyal demokrat, Spartaküs Birliği¹ yandaşı ve Rosa Luxemburg² hayranıdır. Annesinin evi sosyal demokrat Eduard Bernstein ve çevresinin toplanma yeridir. Bu nedenle 1918-19 devrim yıllarının olayları, o dönemde henüz 14 yaşında olan Arendt’i dolaylı olarak etkilemiştir.³ Hannah Arendt, şiiere meraklı, siyasal açıdan sol eğilimli bir burjuva ailesinde yetişmiştir.

¹ I. Dünya Savaşı sırasında Almanya’da Rosa Luxemburg, Karl Leibknecht ve birkaç aydın “Spartaküs Mektupları” adını verdikleri savaş karşıtı bildiriler yayımlamışlardır. Sonrasında Spartaküs Birliğini (Spartakusband) kurmuşlardır. Birlik adını, Roma’daki köleleri ayaklandıran Spartaküs’ten almıştır. Mevcut Sosyal Demokrat Parti içinde ve ona muhalefet olarak oluşturulmuş olan bu örgüt zamanla güçlenerek Alman Komünist Partisi haline gelmiştir (Carr, 2007:68).

² Rosa Luxemburg, 1871-1919 yılları arasında yaşamış, Polonya doğumlu, Yahudi Alman siyasi aktivisttir (Nettl, 1966:21).

³ Almanya’da yapılan 1918 Kasım Devrimi, başta Spartakistler olmak üzere Alman sol kanadın yapmış olduğu bir devrimdir. Spartakist Devrim olarak da adlandırılır. I. Dünya Savaşı’nın amacına, seyrine ve yarattığı bunalım ortamına karşı çıkan bu devrim, 30 Ekim 1918’de donanmanın başkaldırısıyla başlamıştır. Spartakist hareket, kapitalist toplum düzenine karşı çıkmış, işçi konseyleri oluşturmuş ve sosyalist düzene geçmek için çalışmıştır. Savaşın asker gücünü kırmasıyla, işçi konseylerine asker konseyleri eklenmiştir. Bu yönüyle 1918 Alman Devrimi Konseyler Devrimi olarak da adlandırılmıştır. Konseylerin talebi savaşın bitirilmesi ve imparatorluğa son verilmesidir. Devrim bu anlamda başarılı olmuştur. Sosyal Demokrat Parti’nin (SDP) girişimiyle uzlaşma sağlanmış, Wilhelm hükümeti (Alman İmparatorluğu 1871-1918) devrilmiş ve konseyler (sovyetler) iktidarı ele geçirmiştir. Ancak çok geçmeden bu yapıya son vermek için cumhuriyet (Weimar Cumhuriyeti 1919-1933) ilan edilmiştir. Sosyal Demokrat Friedrich Ebert cumhurbaşkanı seçilmiştir. Bundan sonra ise, devrimciler tekrar Ocak 1919’da

1922-23'te Berlin Üniversitesi'nde öğrenimine başlamış, 1924'te Martin Heidegger'in öğrencisi olacağı Marburg Üniversitesi'ne kaydolmuştur. Marburg Üniversitesi'nden sonra, varoluşçu filozof ve Heidegger'in arkadaşı Karl Jaspers'le çalışmak için Heidelberg'e gitmiş ve burada Jaspers'in danışmanlığında "Aziz Augustinus Düşüncesinde Aşk Kavramı" başlıklı doktora tezini yazmıştır. Bu tez daha sonra *Love and Saint Augustine* adıyla yayımlanmıştır.¹

1929'da genç bir Yahudi filozof olan Günther Stern'le evlenmiştir. Bu dönemde ilk bağımsız akademik tasarısı olan "Rahel Varnhagen: Bir Yahudi Kadının Yaşam Öyküsü" adlı biyografiyi kaleme almıştır.² Yine aynı yıl eski bir aile dostları olan Kurt Blumenfeld'le karşılaşması hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Blumenfeld, Alman Siyonist Örgütü'nün genel sekreteridir. Yükselen antisemitizm karşısında Alman Yahudilerinin içine düştükleri çaresiz durumun etkisiyle Arendt, bu örgütte çalışmaya

ayaklanmış ancak bu kez katledilmişlerdir (Yılmaz, 2010:107-126). Bu nedenle Alman Devrimi başarısız olmuştur. Bu sürecin Arendt için önemi, onun ideal siyasal biçim olarak tanımladığı ve ilk kez Paris Komünü'nde ortaya çıkan konsey sisteminin ikinci kez bu süreçte ortaya çıkmış olmasıdır. Arendt'e göre politikanın, politik alanın konsey biçimini alması, varoluşunu halkın kendisinin örgütsel dürtüleri dışında başka hiçbir kaynağa borçlu olmayan yeni bir iktidarın kurulmasıdır (Gambetti, 2007:53).

¹ Bu üç filozof, Augustinus, Heidegger ve Jaspers felsefi açıdan Hannah Arendt'i önemli ölçüde etkilemiştir. Augustinus'un "başlayabilme yetisi"ne verdiği önem Arendt'e özellikle hitap etmiştir. Augustinus, Tanrı'nın insanı dünyaya bir başlangıç getirmesi için yarattığını yazar. Bu başlangıç olanağı, Arendt'e göre insanın temel olanağıdır. Arendt Augustinus'tan etkilenerek geliştirdiği düşüncesinde insanın başlangıç yapabilme yetisini doğumluluk olarak adlandırmıştır.

Kuşkusuz Heidegger, Arendt üzerinde etkisi en fazla olan düşünürdür. Arendt'in çoğulluk kavramının düşünsel kökeni Heidegger'in varlığı anlama çabasına uzanır. Heidegger, Arendt'in hocası olduğu dönemde başyapıtı olarak kabul edilen *Varlık ve Zaman*'ı yazıyordu. Bu yapıtta Heidegger, *Dasein*'in (orada-varlık) ve "birlikte varolma"nın çözümlemesini yapar ki bu Hannah Arendt düşüncesinin özünü oluşturmuştur. "Her orada-varlığın kendi varlığı, dünyada-varlık anlamında, başkasıyla-birlikte-varlığı da içerir", görüşünü ileri süren Heidegger'e göre, bu dünyada varoluş, başkalarıyla birlikte varoluş anlamına gelmektedir. Yani biz, dünyada-varlıklar olarak, başkaları arasında yaşarız. İşte Arendt'in çoğulluk kavramının kökeni bu çözümlemeye dayanır. Heidegger'in Hitler döneminde rektörlük yapması, Arendt tarafından Hitler rejimine destek vermek olarak yorumlanmış ve iki düşünür arasındaki ilişkim kesintiye uğramıştır.

Karl Jaspers'te Arendt'i etkileyen şeyler, onun diyaloga verdiği önem ve öğrencilerinin soruları karşısında bilgi birikimini sunarken sergilediği kibirden uzak tutumdur. Arendt, Heidelberg'teki eğitimi sonrasında da felsefi sorunları tartışmak amacıyla Jaspers'le uzun yıllar mektuplaşmıştır. Bu mektuplardaki diyaloglar Arendt'in eserlerinde sıkça yer almaktadır (Gleichen, 2007; Heidegger, 1995; Lilla, 2006; Schüssler, 2002).

² Rahel Varnhagen, 1771-1833 yılları arasında yaşamış, Yahudi yozlaşması üzerine yazmış ve döneminde Avrupa'da entelektüel tartışmaların yürütüldüğü salonlardan birine ev sahipliği yapmış Yahudi Alman yazardır. Varnhagen'de dikkat çekici olan, onun asimile olmayı seçmesidir. Bunun yanı sıra Arendt, Varnhagen'in, "Her şey bizzat düşünmeye bağlıdır. Düşünme, kişinin toplumdaki yeri ve rolünden bağımsızdır" görüşünden de etkilenmiştir (Gleichen, 2007:86-88).

başlamıştır. Kendisini siyonistlere yakın hissetmesi söz konusu değildir. Herhangi bir partiye ya da örgüte de üye değildir. Ancak kendisinin de dile getirdiği gibi, yaşadığı dönemin olaylarına kayıtsız kalması imkânsızdır. Dolayısıyla örgüt çatısı altında antisemitik propaganda hakkında araştırma yapmaya başlamıştır. Bu sebeple de Nasyonal Sosyalistlerin iktidara gelmesinden sonra, 1933'te, Gestapo tarafından tutuklanmıştır. Sekiz gün gözaltında kalan Arendt, serbest kalınca Paris'e kaçmıştır.

Arendt için tutuklanmak bir gurur vesilesidir. Bir röportajında, tutuklanmasıyla, en azından hiçbir şey yapmayan biri olmadığını ispat ettiğini söylemiştir. Arendt Paris'te devletsiz bir mülteci olarak yaşamıştır. Böylece kendi yaşam tecrübesinde yurttaşlık haklarından mahrum kalmanın ne demek olduğu bilgisi yer almıştır. Bu tecrübe, onun bütün eserlerini etkilemiştir.

Paris'te siyonist bir örgüt olan Youth Aliyah'a katılan Arendt, Yahudi çocukları Almanya'dan Filistin'e götüren bu örgütte çalışarak politik hayatını sürdürmüştür. Burada Alman filozof ve edebiyat eleştirmeni Walter Benjamin ve Fransız filozof ve sosyolog Raymond Aron'la dostluk kurmuştur.

1936'da Stern'den boşanan Arendt, 1940 yılında Alman şair ve filozof Heinrich Blücher ile evlenmiştir. Blücher, Almanya'dan kaçan bir siyasi mültecidir. Rosa Luxemburg'un önderleri arasında yer aldığı Spartaküs Birliği'nin bir üyesidir. Arendt, Blücher'in etkisiyle Marksist toplum teorisiyle ve Rahel Varnhagen'den sonra ikinci bir Yahudi kadın olarak Rosa Luxemburg'la ilgilenmiştir.¹ Arendt, politik düşünceyi ve tarihsel bakışı kocası sayesinde öğrendiğini belirtmiştir. Evliliklerinin altıncı ayında Fransa'nın Nazilerin eline geçmesiyle Güney Fransa'da Gurs'de gözaltına alınan Arendt, Amerikalı diplomat Hiram Bigham'ın yardımıyla bu kamptan kurtularak eşi ve annesiyle birlikte o dönemde tarafsız olan Amerika'ya kaçmıştır. 1941'de New York'ta yaşamaya başlayan Arendt, orada *Aufbau* gazetesinde yazar olarak çalışmıştır.

¹ Arendt, Rahel Varnhagen ile Rosa Luxemburg'u var olan politik sisteme karşı tepkileri bağlamında karşılaştırır. Her ikisi de Yahudi'dir. Rahel boyun eğmeyi, düzene uymayı yani baskın olan içinde erimeyi seçmiştir. Rosa Luxemburg ise tam zıt bir karakteri temsil etmektedir. Rosa, başkaldırının, düzene uymamanın ve dolayısıyla aynılıklar içinde erimeksizin farklılıkla politik var oluşu sağlamlaştırmanın simgesidir.

1944'te ilk temel politika kitabı olan *Totalitarizmin Kaynakları*'nı yazmaya başlamıştır. 1951'de yayımlanan bu kitap, Arendt'in kendi mültecilik deneyimini, 1933'te yükselen Nasyonal Sosyalizm ile bu dönemde felç olan politikanın etkilerini ve en önemlisi de Auschwitz'de yaşananları anlama çabası ile yazılmıştır. Arendt bu kitapla birlikte ün kazanmıştır. *Totalitarizmin Kaynakları* üç ciltten oluşmaktadır Birinci ciltte antisemitizm, ikinci ciltte emperyalizm, üçüncü ciltte ise Arendt'in ilk iki cilde adını veren fenomenlerin kaçınılmaz sonucu olarak kabul ettiği totalitarizm ele alınmıştır. Bunlar 20. yüzyılın önemli politik olgularıdır. Arendt, kitabında modern dünyanın yıkıcı ideolojileri olarak tanımladığı antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizmin, insanın ortak dünyasını ve kamusal alanı (politika alanı) yok ettiğini söylemektedir.

Arendt, 1946'dan 1951'e kadar New York'taki Schocken Books'ta editör olarak çalışmıştır. 1951'de Amerikan vatandaşlığına geçmiştir. Amerika'daki ilk yıllarında akademik bir iş bulmakta zorlanmıştır. 1953'te Princeton Üniversitesi'ne Christian Gauss konferansına davet edilmiş ve bundan sonra Amerikan üniversitelerinde (California, Berkeley, Princeton, Columbia, Northwestern, Yale ve Wesleyan) verdiği derslerle saygın bir akademik kariyer dönemi başlamıştır. Arendt, 1959'da Princeton Üniversitesi'nde profesörlüğü elde eden ilk kadın olmuştur.

“Rahel Varnhagen: Bir Yahudi Kadının Yaşam Öyküsü” adlı çalışması 1958'de yayımlanmıştır. Rahel'in hayat öyküsünü, onun kendisinin anlatabileceği gibi anlatmaya çalışırken, Rahel onun ikinci benliği olmuştur. Rahel'in Yahudiliğini kavrayış tarzı, Alman çevresine uyum sağlayarak asimile olma çabası 1933'e kadar Alman Yahudilerince sergilenen tipik davranışlardı. Rahel, Arendt için Yahudilerin asimile edilmesini simgelemektedir.

1958'de ana konusu için “yaptıklarımız” dediği *İnsanlık Durumu* adlı kitabı yayımlanmıştır. Bu çalışması ile birlikte, 1961 yılında yayımlanan *Geçmişle Gelecek Arasında* ve 1963'te yayımlanan “Devrim Üzerine” adlı çalışmaları Arendt'in totalitarizmin yarattığı yıkıma karşı çözüm üretme çabaları olarak değerlendirilebilir.

1963 yılında en tartışmalı çalışması olan *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* yayımlanmıştır. Bir Nazi savaş suçlusunu olan Adolf Eichmann'ın 1961'de Kudüs'te yargılanmasını *The New Yorker* gazetesinin muhabiri olarak izleyen ve dava

hakkında rapor hazırlayan Arendt, gazetede yayımlandıktan sonra raporu 1963 yılında kitap haline getirmiştir. Davadaki izlenimleri doğrultusunda kötülüğün sıradanlığı kavramını icat eden Arendt, milyonlarca Yahudinin katledilmesinden sorumlu tutulan Eichmann'ın cani olmadığını, aksine şaşkıncu bir şekilde sıradan bir insan olduğunu belirtmiştir. Hem bu düşüncesi hem de Yahudilerin Nazilerle işbirliği yaptığını öne sürmesi nedeniyle, kitap yoğun bir şekilde eleştirilmiştir.

Eichmann davası Arendt'in dikkatini düşünme, isteme ve yargılama yetileri üzerine yoğunlaştırmıştır. Ona göre Eichmann'ın sorunu düşüncesizlik ve yargı yetisini yitirmiş olmasıdır ki Arendt için bu, genel olarak modern insanın da sorunudur. Yani Arendt, Eichmann bağlamında modern insanlığın içine düştüğü bu durumu anlamaya çalışmıştır. Bu amaçla da 1968'de "Karanlık Zamanlarda İnsan" ve 1970'de *Şiddet Üzerine* adlı kitaplarını yayımlamıştır.

Arendt son olarak 1975'te "Zihnin Yaşamı" adlı bir çalışmayı kaleme almaya başlamıştır. Ancak 4 Aralık 1975 tarihinde kalp yetmezliğinden öldüğünde çalışması yarım kalmıştır. Çalışmanın tamamlanabilen ilk iki bölümü "Düşünme" ve "İsteme" 1978 yılında yayımlanmıştır. Ölümünden sonra, 1982 yılında, New School for Social Research'te Kant üzerine verdiği derslerin notları Ronald Beiner tarafından derlenerek, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler" adıyla yayımlanmıştır. Bu notlar "Zihnin Yaşamı"nın, yargıyı konu alan tamamlanmamış üçüncü bölümünün başını oluşturmaktadır.

Görülmektedir ki Hannah Arendt'in politik düşüncesi, onun yaşamı bağlamında şekillenmiştir. Her eserinde yaşamına dair emarelere rastlanmaktadır. Bu sebeple yaşamı hakkında gerekli olduğunu düşündüğümüz bilgilere yer verdikten sonra, onun politika anlayışını yakından incelemeye başlayabiliriz.

1.2. Hannah Arendt'in Politika Anlayışını Oluşturan Temel Kavramlar

Hannah Arendt, bugün daha çok filozof kimliğiyle anılmasına rağmen, kendisini, tekil olarak insanlara değil, dünyada yaşayan tüm insanlara ait sorunlarla uğraştığı gerekçesiyle, politika teorisyeni olarak kabul etmektedir. 1964 yılında Alman televizyonunda yaptığı bir röportajda, filozof olarak takdim edildiğinde şöyle demiştir: "Buna itiraz etmek durumundayım. Ben filozoflar muhitine ait değilim. Benim ilgi

alanım, ondan bir biçimde bahsetmek gerekirse, politik teoridir. Kendimi ne bir filozof gibi hissediyorum ne de filozoflar muhitinde kabul gördüğüme inanıyorum” (Lilla, 2006:44).

Antik Yunan *polis* yaşantısı, son halkası olarak Marx’ı gördüğü Batı politik düşünce geleneği, Yahudilik ve Hitler Almanyası, Arendt’in düşünsel arka planını oluşturan öğelerdir. Hitler Almanyası döneminde politikanın anlamını yitirdiğini ve politika alanının ortadan kaldırıldığını ileri süren Arendt, genel olarak “politik alanın varlığını tehdit eden sosyal ve tarihsel unsurları incelemiş” (Öztan, 2006:100) ve politikanın uğradığı sarsıntının temelinde antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizmi görmüştür. Bunlar modern dünyaya ait politik deneyimlerdir. Arendt, 20. yüzyılın en önemli politik olayları olarak gördüğü antisemitizmi, emperyalizmi ve bu iki sürecin doğal sonucu olarak kabul ettiği totalitarizmi anlamaya çalışır. Çünkü Arendt’e göre modern dünyanın yok edici deneyimleri olan bu fenomenler, politikanın üzerinde yıkıcı bir etki yaratarak insanları bölmüş, parçalamış ve insanı yurtsuz bırakmıştır. Arendt, modern dünyanın yarattığı yıkımı ortaya koyabilmek için antik *polis*’e bir yolculuk yapar. Antik *polis*’te insanın ortak yaşamı sorguladığı, konuşma ve eylemleriyle kendisini ifşa ettiği, başkalarıyla bir araya gelerek ortak yaşama katıldığı, kısaca politik alanda durduğu, politikanın yüceltiği bir yaşam vardır. Bu özellikleri nedeniyle Arendt, antik *polis*’i modern hayatın alternatifi olarak görmüştür. “Aslında bir düzeyde Arendt’in çalışması eski Yunan ‘*polis*’inin tartışmacı politik uzamına yapılan bir övgüdür” (Benhabib, 1996:125). Arendt için politika, en değerli insani etkinliktir ve politika bu anlamını en iyi antik *polis* döneminde taşımıştır. “Antik Yunan’da *polis*’te yaşamak ve politika, *polis*’e ilişkin kararların ikna ve katılım ile alındığı diğer bir deyişle zor ve şiddeten azade olunması anlamına gelirdi” (Öztan, 2006:104). Oysa modern çağda politika, güce indirgenmiş; zor ve şiddet, vazgeçilmez yönetim araçları haline getirilmiştir. Totaliter politika, böyle bir anlayışın ürünüdür. Arendt bu en genel anlamda modernliği eleştirmiştir.

Modern dönemde ortaya çıkan totaliter rejimler, insanları tektipleştirmiş ve düşünceden yoksun, sadece ve sadece itaat eden anlamsız varlıklara dönüştürmüştür. Diğer taraftansa bir kısım insanı ölüme götürmüştür. İnsanların bir ırka veya bir dine bağlılıkları nedeniyle dışlandıkları ve toplama kamplarında öldürüldükleri bir çağın

filozofu olan Arendt, böylesine şiddet yüklü rejimleri ortaya çıkaran nedenleri ve süreci anlamak istemektedir. Bu süreç anlaşılırsa totalitarizmin önüne geçilebileceğine inanmaktadır. Arendt'e göre totalitarizm, modernliğin doğal bir sonucudur. Bu direkt bir sebep sonuç ilişkisi olarak düşünülmemelidir. Modernliğin yarattığı kitle toplumu totaliterliğe zemin hazırlamıştır. İnsanı tek yönlü bir varlığa dönüştüren modern toplum, kamusal alanı *animal laborans*'a (çalışan hayvan) teslim etmiş ve *animal laborans*'ın kamusal alanı¹ işgal etmesi gerçekleşmiştir (Arendt, 2009a:201). Kamusal alanı/politikanın alanını özgürlüğün ve çoğulluğun alanı olarak gören Arendt için *animal laborans*'ın bu işgali, özgürlüğün ve çoğulluğun ortadan kaldırılmasıdır. Çünkü *animal laborans*'ın biyolojik varlığını sürdürmekten başka bir amacı olmayan, bu nedenle de üretim ve tüketim döngüsüne bağlı olan karakteri, hem kamusal alanı bir aynılık yerine dönüştürmüş ve farklılıkları görmezden gelerek bireyin ortaklaşa eylemde bulunma kapasitesini yok etmiş hem de politikayı ihtiyaçlar veya çıkarlar üzerinden işleyen bir mekanizmaya dönüştürerek totaliterliği mümkün kılmıştır. Bu durumdan kurtulmak, politikaya ancak antik *polis*'teki değerini kazandırmakla mümkündür.

Arendt'in amacı, *polis* modelinde kamusal alana katılım olarak politika telakkisini geri getirmektir (Gilje ve Skirbekk, 2004:579). Bu doğrultuda kamusal alanı yeniden inşa edecek olan, farklılıkların bir aradalığıyla ortak bir dünya uğruna konuşmak ve eylemektir. Konuşmak ve eylemek insanın özgür bir varlık olduğu anlamına gelir. O halde Arendt'te özgürlük nedir? Arendt'te eylem nedir? Arendt'te politik alan nedir? Arendt düşüncesini biçimlendiren bu kavramları en doğru şekilde anlamak önemlidir. Arendt şöyle der: “[...] sözcüklerin doğru kullanımı, yalnızca mantıki gramere değil, tarihsel bakış açısına da ilişkin bir sorundur” (Arendt, 2009b:56). Kavramların yanlış kullanılması onların tekabül ettikleri gerçekliklere kör kalmaya yol açar; bu da ciddi bir sorundur.

Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine* adlı kitabında, terimlerin farklı fenomenleri imlediğini ve eğer böyle olmasaydı, varlıklarının bir nedeninin de olmayacağını söylemektedir.

¹ Kamusal alan, Arendt'te ortak olan bir dünyayı ifade etmektedir. Bu dünya, insanların üzerinde hareket ettikleri sınırlı bir mekân ve organik yaşamın genel durumunu oluşturan yeryüzü ya da doğayla aynı şey değildir. Daha çok, insan eseri bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma şeylerle de ilintilidir (Arendt, 2009a:95). Bu anlamda çalışmamızda zaman zaman geçen “ortak dünya” terimi, aslında insanların kendi elleriyle kurdukları ve insanları bir araya getiren ortak mekân olarak kamusal alan anlamına gelmektedir. Bu alan Arendt için, politikanın da alanıdır. Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında bu kavrama daha detaylı değineceğiz.

Yani her terim bir fenomene karşılık gelmektedir ve farklı fenomenler doğrultusunda farklı terimler vardır. Biz bu fenomenleri, onlara özgü terimlerle birbirinden ayırt etmekteyiz. Dolayısıyla, elimde tuttuğum ve yazı yazmak için kullandığım nesnenin karşılığı kalemken, parmaklarımın dokunduğu ve yine yazı yazmak için kullandığım nesnenin karşılığı klavyedir. Ben yazı yazma işlevi nedeniyle, bu iki nesnenin adlarını birbirinin yerine kullanamam. Çünkü bu, kalemle klavyenin aynı şey olduklarını söylemektir. Zira bu iki nesne farklı olduğu için, farklı sözcüklerle adlandırılmıştır. Yani farklı fenomenler doğrultusunda farklı terimler vardır. Doğru sözcükleri kullanmak, dünyayı doğru anlamak demektir. O halde elimde tuttuğum nesne, sadece kalem sözcüğüyle anlam kazanır. Hannah Arendt sözcüklerin doğru kullanımı konusunda son derece hassastır ve bu, *Geçmişle Gelecek Arasında* adlı eserinin “Otorite Nedir?” bölümünden rahatlıkla çıkarabileceğimiz bir sonuçtur. Arendt, kavramlarımızın doğru içeriklerle kullanılması gerektiğini düşünmektedir. Bu hususta, sosyal bilimciler ve siyaset bilimcileri kavramların içeriklerini yanlış kullandıkları için olumsuz yönde eleştirir.

Arendt’e göre sosyal bilimciler ve siyaset bilimcileri aynı işlevi yerine getiren şeylere aynı ismi vermiştir. Bu kimseler bütün kavramları ve düşünceleri işlevselleştirmişlerdir. “İşleri güçleri işlevlerdedir, onlara göre aynı işlevi yerine getiren şeyler aynı adı alır; sanki ayakkabımın topuğuna çekiç diyebilmişim gibi” (Arendt, 2010:140). Toplum bilimleri açıkça ateist olduğunu beyan etmiş olan komünizmin, toplumsal ve psikolojik bakımdan geleneksel dinin işlevlerini yerine getirdiğini ve bu sebeple de yeni bir din olduğunu beyan eder. Yani onlara göre bir din işlevi gören her şey, dindir. Dini ateizmle ikame eden bu beyan, muhafazakârlarca dinin gerekliliğinin anlaşılmasını sağlayacak olumlu bir durum olarak yorumlanır. Liberallerce de sekülerizme bir ihanet olarak görülür. Arendt’e göre iki taraf da ön kabule yani dinin ateizmle ikame edilmesine karşı çıkmamış ve hatta bu kabulü temel alarak tartışmıştır.

Şiddet üzerine başlı başına bir kitap yazan Arendt, yine aynı bağlamda sosyal bilimciler ve siyaset bilimcilerin, şiddet ve otorite kavramlarını aynı işlevi yerine getiriyorlarmış gibi kullanmalarına karşı çıkmıştır. Dini ateizmle ikame eden bu insanlar, bu kez, otoriteyi şiddet ile ikame etmişlerdir. Yani şiddet otoritenin yerini almıştır. O halde şiddet bir itaat aracı olmuştur ve “insanların itaat göstermelerini sağlayan her şey

otoritedir” anlayışı ortaya çıkmıştır. Arendt’in *Geçmişle Gelecek Arasında* adlı kitabının “Otorite Nedir?” bölümünde yer alan bu iki örnek, onun kavramlara ne denli önem verdiğini göstermektedir. Kavramları doğru kullanmadan dünyayı doğru anlayamayız. Arendt’in eserlerinde kavramlar birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Arendt düşüncelerini anlatırken birtakım kavram zincirleri kurmuştur. Kavramlar tıpkı zincir halkaları gibi birbirine geçmiştir. Tek bir halka koptuğunda ne olduğunu anlamak zor ve anlamsız bir çaba olacaktır. Bu durum, Arendt’in düşüncesinin çok sağlam bir yapı sunduğunu göstermekle birlikte, aynı zamanda onu anlamayı güçleştirmektedir.

Hannah Arendt’in kötülüğün sıradanlaşması düşüncesini anlamak için öncelikle, onun politik düşüncesini anlamak gerekmektedir. Bu ise totalitarizm, çoğulluk, eylem, doğumluluk, özgürlük, kamusal alan gibi Arendt’in temel kavramlarına başvurmakla mümkündür. Aslında bu kavramların her biri kendi başına bir tez konusu oluşturabilecek nitelikteyken ve alabildiğine birbiri içine geçmişken, Arendt’in politik düşüncesini oluşturan kavramları, en anlaşılabilir olacağını düşündüğümüz sırayla vermeye çalıştık.

1.2.1. Totalitarizm

Hannah Arendt, 20. yüzyılı şiddetin yüzyılı olarak tanımlar. İnsanlık bu yüzyılda büyük acılar yaşamıştır. Arendt, insanların yaşamak zorunda kaldıkları acıları, bu yüzyılın temel kavramlarıyla inceler. Bu bağlamda totalitarizm, 20. yüzyılın paradigması olarak kabul edilebilir.

Kavramların doğru anlamlarıyla bilinmesinin önemini bunca vurguladıktan sonra Hannah Arendt’te totalitarizmin nasıl ele alındığını anlatmak için önce totalitarizmin tanımını vermek gerekmektedir. Totalitarizm:

“Nazizm, faşizm ve Sovyet komünizminde örneklenen, tek bir partinin egemenliği altında, her tür siyasi, ekonomik ve toplumsal faaliyetin devlet tarafından düzenlendiği ve muhalefetin baskı altında tutulduğu ve ezildiği, özgürlüğe yer bırakmayan siyasi yönetim tarzıdır” (Cevizci, 2002:1034).

Totalitarizm kavramı ilk kez Mussolini tarafından 1932 yılında İtalyan faşist hareketini yüceltmek için kullanılmıştır. Daha sonra ise Nazilerin sürgün ettiği Avrupalı entelektüeller tarafından kullanılmıştır. Kavram, Türkçe sözlükte, “demokratik hak ve özgürlüklerin baskı altında tutulduğu, bütün yetkilerin bir elde veya küçük bir yönetici

grubunun elinde toplandığı demokratik olmayan, bütüncül devlet düzeni” (TDK, 2005:1998) şeklinde karşılık bulmaktadır. Verdiğimiz tanımlardan yola çıkarak, totalitarizmi, 20. yüzyılda yaşanan büyük acıların kaynağı olan yönetim tarzı veya bütünsel bir ideoloji olarak yorumlayabiliriz. Arendt, bu ideolojiyi çözümlenmeye girişir.

Totalitarizmin Kaynakları adlı kitabında modern dünyayı kuşatan totalitarizmin kökenlerine inmeye çalışan Arendt’in yapmak istediği bir tarih kitabı yazmak değildir. Arendt, bugünden geçmişe bakar ve geçmişi anlamaya çalışır. Yapmaya çalıştığı şey hem geçmişten anlam çıkarmak hem de buna koşul olarak bugünü anlamaktır. Tarih yazmadığını kendisi şu şekilde ifade etmiştir:

“Yaptığım şey, totalitarizmin belli başlı unsurlarını keşfetmek ve bunları tarihsel olarak analiz etmek, uygun ve gerekli bulduğum ölçüde bu unsurların tarihsel olarak izini sürmektir. Yani totalitarizmin tarihini yazmadım ancak tarihsel bir analizini yaptım; antisemitizmin veya emperyalizmin tarihini yazmadım fakat totalitarizm fenomeninde oynadığı rol kadarıyla Yahudi düşmanlığının ve yayılcılığın unsurlarını analiz ettim. Bu yüzden kitabın –adının talihsiz bir şekilde iddia ettiği gibi– aslında totalitarizmin kaynaklarıyla ilgilendiği söylenemez. Kitap, totalitarizmde kristalleşen unsurların tarihsel bir değerlendirilmesini yapmaktadır” (Arendt, 1963:2).

Totalitarizmi çözümlenmek için geçmişi anlamaya çalışan Arendt’e göre, yüzyılımızın omuzlarımıza yıktığı bu yükü ne yadsınamız ne de onun ağırlığı altında yıkılmamız söz konusu olabilir. Yapılması gereken, bu yük her ne ise onu incelemek ve bilinçle taşımaktır (Arendt, 1996:11). Bu nedenle Arendt’in düşüncesi temelde totalitarizm etrafında şekillenecektir.

Arendt için totaliterlik bilinen tiranlıklardan ve diktatörlüklerden farklı, yeni bir yönetim tarzıdır. “Hiçbir yapının, hiçbir dengenin ve hiçbir sınırın olmadığı insanlıksızlaştırılmış bir sürü hareketinin sonsuz bir fetih ve terör sürecine dahil olduğu bir siyaset biçimidir” (Taşçı, 2006:16). Böyle bir ideolojiye bağlı olanlar, kendi kendilerine hiç düşünmez ve hareket etmezler. Gerçekte dünyada ne olduğuna dikkat bile etmezler; çünkü sistemleri onlara bütün cevapları verir. Arendt’e göre totaliter hareketler modern insana çekici gelmektedir. Çünkü modern insan dünyadaki yerini kaybetmiş, yalnızlığa düşmüş, sağduyusunu ve gerçeğe gerçek olmayan arasında ayırım yapabilme kapasitesini yitirmiştir. Giderek karmaşık hale gelen dünya karşısında ne yapacaklarını bilemeyen insanlar, totaliterliğin onlara hazır olarak sunduğu düzene teslim olmayı güvenilir görmüşlerdir.

Arendt, totaliter sistemi soğan benzetmesiyle anlatmıştır. “[...] totaliter egemenlik ve örgütlenmeye en uygun düşen imge soğan imgesidir” (Arendt, 2010:137). Buna göre totaliter sistem birtakım katmanlardan oluşur ve bu katmanlar “sistemi, gerçek dünyanın olgusallığından gelebilecek şoklara karşı dayanıklı kılar” (Arendt, 2010:138). Merkezde lider yer alır ve her şeyi dışarıdan ya da yukarıdan değil içeriden yapmaktadır. Cephe örgütleri, çeşitli meslek kuruluşları, parti üyeleri, elit yapılar, polis grupları totaliter hareketin çok katlı parçalarını oluşturur ve bunların hepsi birbirleriyle ilişki içerisinde. Her katman bir yönüyle dış cepheyi, diğer yönüyle merkezi oluşturur; “yani bir katman için normal dış dünya, öteki katman için radikal bir aşırılık rolünü oynar” (Arendt, 2010:137). Sistem sempatanlığı ya da fanatiklik merkezden dışarıya doğru gidildikçe azalır. Buna göre A katmanının dışında yer alan B katmanı için, A katmanı daha fanatiktir. Arendt’e göre en dışta cephe örgütleri bulunur.

“Bunlar fanatik ve aşırı olmadıklarından dış dünyaya aldatıcı bir cephe sunarlarken halktan kişilerden sadece derece olarak farklı kanaatler taşıdıklarına inanmaya başlayan, dolayısıyla kendi dünyalarını, çevrelerindeki gerçek dünyadan ayıran uçurumun asla farkına varmamaları gereken mensuplarıyla totaliter hareketin gözünde normal dünyayı temsil ederler” (Arendt, 2010:138).

En dışta yer alan örgütler, totaliter sisteme dahil olmayan halkı, sisteme dahil etme amacı taşırlar. Böylelikle sistem, egemenliğini bütün halkı kapsayacak biçimde yayma imkânı bulmuş olur. Bunun yanı sıra totaliter hareket, devamlılığını sürdürmek için bünyesinde yer alanlardan sonsuz bir güven bekler. Bu nedenle onları örgütler ve onların gerçeklikle olan ilişkilerini keser. Totalitarizm, çıkarları doğrultusunda, kendi gerçeklerinden oluşan hayali bir dünya yaratır ve sistemin içinde yer alan hiç kimse bu dünyanın dışına çıkamaz. Bu dünyada soğanın tüm katmanları güven duygusuyla, huzurludur, peki ya soğanın dışında kalanlar? Sistem bunlara karşı olumsuz bir tavır sergiler. Onları dışlar, hatta yok eder. Arendt’in yaptığı bu çözümlenme, şüphesiz Nazi iktidarına tanıklık etmiş olmasının bir sonucudur. Fakat Arendt, tüm bir modern dünyayı eleştirmektedir. Tarihsel alana yayılmış bir totalitarizmden bahsedecek olursak bu olumsuz tavrı karşılayan şey milliyetçilik olacaktır. Nitekim Arendt’e göre totalitarizmi besleyen en önemli kaynak milliyetçiliktir.

“Milliyetçilik her zaman kendi halkının düşman bir dünya ile kuşatıldığını, hepsine karşı tek başına olduğunu, bu halkla diğer tümü arasında temelli bir fark bulunduğunu vurgular. Halkının benzersiz, tekil, diğer hiçbirleriyle karşılaştırılmaz olduğunu iddia eder ve insanın insanlığını ortadan kaldırmaya alışkanlık

kesbetmeden çok önce ortak bir insanlığın olanağını teorik olarak inkâr eder” (Arendt, 1998:187-188).

Tek bir ulus devlet bağlamında düşündüğümüzde, nasıl devlet soğanın katmanlarına dahil olmayan halkını dışlıyorsa, birden fazla ulus devlet bağlamında düşündüğümüzde de bu devletlerin hepsi ayrı bir soğan yapısı oluşturacak ve milliyetçilik duygusuyla birbirlerini düşman ilan ederek, birbirlerinin halklarını dışlayacaklardır. Bu yüzden milliyetçilik, insanların ortak bir dünyada bir araya gelmelerini engelleyen bir düşünce biçimi halini alır. Milliyetçilik düşüncesinin yol açtığı üstün ırk inancıyla, kendinden olmayanın dışlanmasıyla rejim, yalnızca kendi ırkını koruyan bir insan ve yalnızca belli bir ırktan oluşan, homojen bir toplum yaratmıştır. Totalitarizmin uyumlu toplum ideali, insanları tektipleştirerek kendileri olmaktan çıkarmıştır. Totalitarizm kendi amaçları doğrultusunda bir toplum yaratmıştır. Bu toplumda insan olmak, herkes gibi olmak demektir. Arendt bu durumu, insan olmamak olarak değerlendirir. Çünkü o, insanın insan olmasının, farklılığının görünmesiyle yani bireyselliğini ortaya koyabilmesiyle mümkün olduğunu düşünmektedir. Bireyselliğin ortadan kalkması, aynı zamanda çoğulluğun da yok olması demektir. Bu da ortak dünyanın kurulması önünde bir engeldir. Çünkü Arendt’in deyimiyle bu dünyada insan değil, insanlar yaşamaktadır ve totalitarizm farklılıkları yok ederek bu çoğulluğu ortadan kaldırmıştır.

Arendt’in totalitarizm incelemesi, onu anlama, tarihsel bağlamına yerleştirme çabasının bir sonucudur. Arendt, geçmişe yönelik bir anlama çabasına girişmiş ve sonuç olarak, “insanı totaliter bir rejim yaratmaya iten süreç, ulus devletin gerilemesi ve buna koşut olarak antisemitizmin yükselmesiyle başlamıştır” (Arendt, 1996:32) demiştir.¹ Kökleri antisemitizme uzanan totalitarizmin diğer bir katalizörü de emperyalizm olmuştur. Totaliter süreç, antisemitizm ve emperyalizmden beslenmiştir. Antisemitizmin totaliter egemenlik ve hareket biçimlerinin inşasındaki işlevi, ulus devletin çözülme sürecinde, yani emperyalizmin politik gelişmelerde önem kazanmasıyla ortaya çıkmıştır (Arendt, 1996:34). O halde Arendt’in antisemitizm ve emperyalizme ilişkin çözümlemelerine ayrıca yer vermek kavramın anlaşılabilirliği açısından faydalı olacaktır.

¹ Arendt “ulus devlet”le, feodal çözülme sonrası ortaya çıkan merkezi krallıklara uzanan süreci kasteder.

1.2.1.1. Totalitarizmin İki Kökü: Antisemitizm ve Emperyalizm

Yeryüzünde olup biten hiçbir şeyin insan kavrayışının dışında olamayacağı düşüncesinden hareketle totalitarizmi kavramaya girişen Arendt, onun geçmişteki iki politik olgunun etkisinde şekillendiğini tespit etmiştir: Antisemitizm ve emperyalizm. Antisemitizm ve emperyalizmi totalitarizmin kökleri olarak adlandıran Arendt, bu iki politik olguyu totalitarizmle birlikte bir bütün olarak görür ve bunları, modern dünyanın ideolojileri olarak adlandırır. *Totalitarizmin Kaynakları*'nın antisemitizme ayrılmış olan ilk bölümünde, insanlık tarihinin yıkıcı ve acı deneyimi olarak tanımladığı Yahudi sorununu, ulus devleti sarsan emperyalizmi ve bütünsel tahakkümü amaçlayan totalitarizmi, modern toplumun içine düştüğü bunalımın nedenleri olarak gördüğünü belirterek, hesaplaşmamız gereken geçmiş bir deneyimimiz olduğunu söyler. Çünkü bu ideolojiler, hep birlikte, insanın kendisini var kıldığı politika alanını yok etmişlerdir. Bu nedenle “her biri diğerinden daha acımasız olan bu fenomenlerin” (Arendt, 1996:12) politika alanı üzerindeki etkisini kavramak gerekmektedir.

Antisemitizm terimi, etimolojisine baktığımızda, “Sami ırkından olanlara karşı olma” (Outhwaite, 2008:44) anlamına gelmektedir. Ancak ortaya çıktığından beri bu anlamıyla ilgilenilmemiş, yaygın bir şekilde Yahudilere yönelik düşmanlığı ifade etmek için kullanılmıştır (Outhwaite, 2008:44). Konumuz açısından bizi ilgilendiren de bu yaygın anlamıdır. Yahudiler, yani düşüncelerine ve eylemlerine bakılmaksızın yok edilmeye çalışılan bir grup insan, Nazi Almanyasının uyguladığı teröre maruz kalmıştır. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nın birinci cildi olan “Antisemitizm”de, Nazi ideolojisinin Yahudileri yok etmeye yönelik yıkıcı eylemlerinin rastlantısal olmadığını, temellerinin geçmişe dayandığını göstermeye çalışmıştır.

Arendt, antisemitizm çalışmasına, tarihçilerin bu olguya ilişkin açıklamalarını eleştirmekle başlar. Antisemitizm, taşkın bir milliyetçilik olarak görülmekte, yabancı korkusundan doğan galeyanlarla özdeşleştirilmektedir. Arendt buna karşı çıkmış, antisemitizmin, geleneksel milliyetçiliğin gerilemesine koşut olarak yükseldiğini belirtmiş ve şöyle eklemiştir: “Modern antisemitizm, geleneksel milliyetçiliğin gerilemesine koşut olarak yükselmiş ve tam olarak Avrupa ulus devletler sistemi ile onun kararsız güçler dengesinin çatırdadığı bir dönemde doruk noktasına varmıştır”

(Arendt, 1996:20). Tarihçilerin iddialarının aksine, ulus devlet geriledikçe, antisemitizm yükselmiştir.

Tarihçilerin antisemitizme ilişkin ikinci saptaması ise, Yahudilerin güçlü oldukları için antisemitik politikaya maruz kaldıkları yönündedir. Oysa antisemitizm, Yahudilerin güç kaybına uğradıkları bir dönemde doruk noktasına varmıştır. Arendt bunu geçmişe bakarak açıklar. Feodal düzenin yıkılmasıyla ulus devletler doğmuş ve milliyetçilik güç kazanmıştır. Bununla “eşitlik anlayışı doğmuştur [...] ne var ki bu eşitliğin ortaya çıkması sınıfların ve partilerin üstünde, bir bütün olarak ulusun çıkarlarını yönetebilecek ve temsil edebilecek bağımsız bir devlet aygıtının doğuşuna bağlıdır” (Arendt, 1996:36). Bağımsızlaşma çabasında olan bu yeni ulus devlet, 17. yüzyıl sonlarından itibaren, daha önce görülmemiş bir borçlanma içine girmiştir. Avrupalı halklar arasında hiçbiri devlete borç verecek durumda değildir. Avrupa’da yalnızca Yahudiler soylu ailelere yakınlıkları ve ekonomik deneyimleri sayesinde, devlete yardım edebilecek durumdaydı. “Yahudilere ayrıcalıklar tanımak ve onlara ayrı bir grup olarak davranmak bu yeni devletin çıkarlarına son derece uygundu” (Arendt, 1996:36). Yahudiler böylelikle devlet yatırımlarını mali yönden destekleyen ve prenslerin mali işlerini düzenleyen saray Yahudileri konumuna yükselmişlerdi. Bu durum Yahudilerin kurtuluşu anlamına gelmekteydi. O halde Avrupa ulus devlet sisteminin yükselişi, Yahudiliğin de yükselişi demektir. Ayrıcalıklı Yahudiler, ulus devletin bu ilk yıllarında soyluluk unvanı alıyorlardı. Bu dönemde Yahudilerin önemi, sahip oldukları servetten kaynaklanıyordu.

Fransız Devrimi’nden sonra modern anlamda ulus devletler ortaya çıkmıştır. Devletlerin ekonomik gereksinimleri büyümüş ve devlet bunları gidermek için saray Yahudilerine tanıdığı ayrıcalıkları, 18. yüzyılın önemli kentsel ve mali merkezlerinde yaşayan Yahudi bankerlere de tanımaya başlamıştır. Zamanla Yahudilerin, devletin artan borç taleplerini karşılayamaması, yerlerini “emperyalist kafalı işadamlarına bırakmalarına neden olmuştur” (Arendt, 1996:41). Böylece, ulus devlet ile yükselen Yahudiler, 19. yüzyılda emperyalizmin gelişmesiyle dışlanmaya başlanmıştır. Bu dönemde Yahudilerin önemi azalmış ve devlet onlarla olan bağlarını koparmaya başlamıştır. Devletin Yahudilere duyduğu gereksinimin azalmasıyla Yahudi bankerler yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Bankerler başka işlere geçmişlerdir. Bu da Yahudi bankacılığındaki

gerilemenin başlangıcı olmuştur. Hitler iktidara geldiğinde Alman bankaları Yahudilerden hemen hemen arındırılmış durumdadır. Yani antisemitizm doruk noktasına vardığında, tarihçilerin iddiasının aksine, Yahudiler kamusal işlevlerini ve nüfuzlarını yitirmiş durumdaydılar, güçsüzdüler.

Bu durumda Yahudilere iki seçenek sunulmuştur: Toplumsal ayrımcılık ve konformizm. Toplumdan tamamen dışlanma ve topluma uyum sağlama seçeneklerinden hangisini seçerlerse seçsinler, sonuç hep aynı olacak, Yahudiler bireysel kimliklerinden mahrum bırakılacaklardır.

“Belli ölçülerde her kuşaktan her Yahudi’nin belli bir zamanda toplumun tamamen dışında kalıp *parya* olmaya devam mı edeceğine yoksa kökenini daha fazla saklamayıp ‘halkının giziyle birlikte kendi kökeninin gizini de açık ederek’, moral bozucu koşullarda topluma uyum gösterip *parvenu* mu (sonradan görme) olacağına karar vermesi gerekmişti” (Arendt, 1996:128).

Asimilasyon, topluma kabul edilmedir. Eğitimli Yahudiler asimile edilmiştir. “Bir grup fenomeni olarak asimilasyonun gerçekte sadece Yahudi aydınlar arasında yaşandığını akıldan çıkarmamak önemlidir” (Arendt, 1996:121). Yahudi aydınları kendi insanlarından ayrılmak ve topluma kabul edilmek istiyorlardı. Yahudi soylular ise Yahudi halkı üzerinde tahakküm kurmak istedikleri için asimilasyonu kabul etmiyorlardı. Onlar için Yahudi olmak ya kendi cemaatlerinde ayrıcalıklı bir üst sınıf mensubu olmak ya da ayrıcalıksız entelektüel bir kitleye mensup olmaktı. Ne bir sonradan görme ne de bilinçli bir *parya* olan ortalama Yahudilerin durumu ise belirsizdi. “Sokakta insan, evde Yahudi” (Arendt, 1996:129) olan bu ortalama Yahudiler, *parya* ve *parvenu*¹ arasında tercih yaparak kimi zaman Yahudiliklerinden utanmış ve asimile olmuş, kimi zaman da Yahudilikleriyle övünmüşlerdir. Yahudilere toplumun kapılarını açan bu tercih olmuştur. Kendilerini yurttaşlığa kabul eden ilk ülke Fransa’dır ve bu ülke onların siyasal cennetidir.

Yahudiler yaşadıkları ülkelerde ayrı bir sınıf oluşturmadıkları gibi, var olan sınıfların hiçbirine de ait değillerdi. Ne işçi, ne köylü, ne orta sınıf ne de toprak sahibi olarak tanınıyorlardı. Onlar sadece ve sadece Yahudiydiler. I. Dünya Savaşı’nın ardından

¹ *Parya*, kendi kimliğini belirleyen aykırı siyasal kişilik ve muhalif; *parvenu* ise dışarıdan yüklenen *parya* kimliğini yadsıyarak ondan kurtulmaya çalışan asimilasyonisttir (Moruzzi, 2008:100). Arendt’in hakkında bir biyografi çalışması yaptığı Yahudi aydın Rahel Varnhagen, *parya* olmayı seçmiştir. Rahel, bir Yahudi olarak, baskın kültür ortamında yer edinmek için çalışmıştır. Fakat bu baskın olan içinde erimiş ve baskın olana benzemek zorunda kalmıştır. Yani Rahel, *parya* statüsünden *parvenu* statüsüne geçmiştir.

Avrupa'nın yaşadığı hızlı düşüş, Yahudilere dair son durumu netleştirmiştir. Arendt, Yahudilerin dünyanın çeşitli yerlerinde yaşadıklarını, siyasi gelenek ve deneyimden öte, kendilerine ait bir devletleri bile olmadığını ve bu nedenden dolayı neyi temsil ederlerse etsinler hükümetlerle ve devletlerle müttefik olmaya son derece istekli ve uygun tek halk olduklarını söylemektedir (Arendt, 1996:54). Bu durum hükümetlerin ve devletlerin sorumlu tutulduğu her şeyden Yahudilerin de sorumlu tutulması demektir. “Yahudi ögesi, zenginliğin bir yararı olmadığı için genel bir nefretin ve güçten yoksun olduğu için de horgörünün nesnesi haline gelmiştir” (Arendt, 1996:42). Hükümetlere karşı duyulan öfke, Yahudilere de duyulmuştur. Arendt'e göre antisemitizmin en güçlü dayanağı bu noktadır. Yahudiler, Avrupa ülkelerinin türdeş halkları arasında öteki gruplardan daha çok göze batmışlardır. Bu bağlamda zencilerin en eşitsiz konumda yer aldıklarını belirten Arendt, zencilerin siyasi bakımdan daha az tehlike altında olduklarını söyleyerek ırksal ayrımcılık ve dışlanmayı Yahudileri temel alarak anlatması gerektiğini belirtmiştir. Siyasi korumaya duydukları büyük ihtiyaç, mükemmel uluslararası ilişkileri, hiçbir ülkede çoğunluk oluşturmamaları ve dolayısıyla çıkarları ancak uluslararası olarak kabul edilmiş bir korumayla savunulabilecek tek azınlık olmaları nedeniyle Yahudiler ön plandaydı (Arendt, 1998:291).

Arendt, tarihçilerin antisemitizm hakkındaki saptamalarına cevap vermeye devam eder. Antisemitizmi taşkın bir milliyetçilik olarak gören ve yine antisemitizmi, Yahudilerin güçlü olmalarına karşı bir tepki olarak gören anlayışlardan sonra, bu kez şu iki kuramı inceler: Günah keçisi kuramı ve ebedi antisemitizm. Yahudilerin her zaman günah keçisi olduğunu söyleyen kuram, Yahudiler olmasa başkaları olurdu, anlayışıyla Yahudilerin masum olduklarını ileri sürer. Günah keçisi adı verilenler, başkalarının günahlarından sorumlu tutulan ve böylelikle başkalarının cezalarını üstlenip onları cezadan kurtaran masum kurbanlardır. Ancak Arendt bu açıklamayı kabul etmez.

Totaliter bir rejim kurmak için terörün belli bir ideolojinin aygıtı olması gerekmektedir. Bu ideoloji, terör devamlı ve istikrarlı bir yapıya kavuşmadan önce, çoğunluğun taraftarlığını kazanmış olmalıdır. Terörden farklı olarak, insanları ikna eden ve harekete geçiren ideoloji, kurbanını keyfi olarak seçemez. Bu nedenle Arendt'e göre günah keçisi açıklaması, antisemitizmin ciddiyetini görmezden gelmek ve Yahudilerin maruz kaldıklarını önemsiz hale getirmek için uydurulmuştur. Ebedi antisemitizm kuramı da

Yahudilere duyulan nefretin olağan ve doğal olduğunu söylemekte, yaşananların ebedi bir sorunun sonuçları olduğunu savunarak, durumu olağan hale getirmek istemektedir. Başka bir deyişle Yahudilere duyulan nefret, meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Arendt, bu kuramların politik sorumluluktan kaçma çabası olduğunu söyler ve kendi antisemitizm tanımını yapar: “Antisemitizm, tam da olduğunu iddia ettiği şeydir: Yahudiler için ölümcül bir tehlike, başka da bir şey değil” (Arendt, 1996:29).

Antisemitizm, belli bir grup insanın bu dünyada yaşayacak bir yer bulamamasına neden olmuş, onları yersiz yurtsuz bırakarak ortak dünyayı yıkmış ve insanların bir arada barış içinde yaşamasının olanağını ortadan kaldırmıştır. Bu nedenle Arendt, antisemitizmi modern dünyanın ilk politik kötülüğü olarak belirlemiştir.

Arendt’in antisemitizme ilişkin çözümlerinden sonra, şimdi totalitarizme giden yolun ikinci bölümüne geçebiliriz. Arendt’in deyimiyle bu ikinci politik kötülük, emperyalizmdir. Emperyalizmin ana siyasi fikri ve amacı yayılmadır. Bu yayılma, ne fethetme ne de asimile etme anlamına gelmektedir. Aslında emperyalizm, ekonomik nitelik taşıyan bir kavramdır. Arendt’e göre emperyalizm, “kapitalist üretimdeki hâkim sınıfın ekonomik genişlemesi ulusal sınırlara dayandığında ortaya çıktı” (Arendt, 1998:15). Bu, burjuva sınıfıydı. Emperyalistlerin isteği, siyasi iktidarı genişletmekti; ancak bu genişleme toprak kazanma anlamında bir genişleme değildi.

Emperyalist dönem, burjuvazinin siyasi kurtuluş dönemidir. Burjuvazi, siyasi hâkimiyet emeli olmadan, ekonomik bakımdan üstünlük elde etmiş tarihteki ilk sınıftır. Ulus devletlerin, uluslararası garantiye sahip krediler için ihtiyaç duyduğu Yahudi bankerlerin zayıflamasıyla, bunların yerlerini burjuvazi almıştır. Sermaye ihraç eden Yahudi bankerler, devletten karşılıksız yardım görüyorlardı fakat yatırımlarını risklere karşı sigortalayacak yeterli paraları yoktu. Bunu ancak bir devletin maddi gücü yapabiliirdi.

“Para ihracını, hükümet iktidarının ihracının izlemesi gerektiği anlaşılır anlaşılmaz, genelde bankerlerin özelde de Yahudi bankerlerin konumları dikkat çekici biçimde zayıfladı ve yerli burjuvazinin unsurları, yavaş yavaş emperyalist iş muameleleriyle girişimlerin önderliğini ellerine aldılar [...] iktidar ihracının tek seçeneği, ulusal zenginliğin büyük bir bölümünün göz göre göre feda edilmesiydi. Dış yatırımlarda görülen bu hareketlilik ancak ulusal şiddet araçlarının yaygınlaştırılmasıyla ussallaştırılabilir” (Arendt, 1998:31).

Arendt'e göre emperyalizm, kapitalizmin son evresi olmaktan çok, burjuvazinin siyasi hâkimiyetinin ilk evresidir. Sermayenin aşırı üretimi ve ulusal sınırlar içerisinde üretken yatırıma dönüşmeyen paranın aşırı tasarrufu sonucu fazla para ortaya çıkmıştır. Bu durum emperyalist yayılmayı ateşlemiştir (Arendt, 1998:29-34). Yayılma uğruna yayılma sloganıyla burjuvazi, içkin yasa sürekli ekonomik büyüme olan kapitalist sistemin gereği olarak, yüzünü ekonomiden siyasi yaşama çevirmiştir. Burjuvazinin görevi, ekonomik büyüme yarasını ülke içindeki hükümetlere dayatmak ve genişlemenin, dış politikanın nihai siyasi amacı olduğunu ilan etmektir. O halde emperyalizm, burjuva iktidarındır. "Genişlemeyi geçici bir araç değil, kendinde bir amaç olarak gören emperyalist genişleme kavramı, iktidar ihracının ulus devletin en önemli kalıcı işlevlerinden biri olabileceği belli olduğunda siyasi düşüncede boy gösterdi" (Arendt, 1998:33). İktidar ihracının ilk sonucu, ulusal kurumlarca denetlenen devletin şiddet araçlarının, polisin ve ordunun, ulus çatısı altından ayrılması ve zayıf ülkelerde ulusu temsil konumuna yükselmesi olmuştur. Devlet içinde şiddet araçlarını yönetenler çok geçmeden ulus içerisinde yeni bir sınıf oluşturmaya başlamışlardır.

İnsanları totaliter bir rejim yaratmaya iten süreç, ulus devletin gerilemesi ve antisemitizmin yükselişi ile başlamıştır. Şimdi emperyalist yayılmayla birlikte, şiddet araçları ortaya çıkmıştır. Şiddet, mülkiyeti artırmak ve alanını genişletmek için araç olarak kullanılmıştır. Bu sürecin sonunda devletin kendisini şiddetin uygulayıcısı olarak dayattığı totaliter ideoloji tarih sahnesine çıkmıştır. Devlet, şiddeti polis aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Ulusal yönetimin korumasını kaybetmiş insanlar için yasa temin etmeyen ulus devlet, tüm yetkilerini polise devretmiştir. Arendt'e göre, "böylece polis ilk kez kendi bildiği gibi hareket etme, insanlar üzerinde doğrudan hâkimiyet kurma yetkisine sahip olmuştur" (Arendt, 1998:289). Totaliter rejimlerde polis, iktidarın en tepesindedir ve bu iktidarı, suçu ne olursa olsun kendilerini yasanın dışında bulan halkın üzerinde kurduğu bir tahakkümle pekiştirmektedir. Nitekim Nazilerin işgal ettikleri bölgelerde herhangi bir polis direnişiyle karşılaşmamış olmaları ve polisten destek görerek terör uygulayabilmeleri, polisin devletsizler ve mülteciler üzerinde uyguladığı sınırsız ve keyfi tahakküm neticesinde elde ettiği güçlü konumdan kaynaklanmıştır.

Emperyalizm, halkın yönetilmesi ve siyasi örgütlenme için iki araç keşfetmişti. Bunlardan ilki siyasi bünyenin bir ilkesi olarak ırktı, diğeri ise yabancı tahakkümün

ilkesi olarak bürokrasiydi. Irk, “Avrupalı insanı korkutan ve insanlığından utandıran kabilelere karşı gösterilmiş bilinçsiz tepkidir” (Arendt, 1998:152) ve “[...] insanlığın başlangıcı değil sonudur; halkların kaynağı değil, çöküşüdür; insanın doğuştan sahip olduğu doğal bir nitelik değil, insanın doğal olmayan ölümüdür” (Arendt, 1998:68). Bürokrasi ise, kendilerini Avrupalılardan aşağı hisseden ve Avrupalılar tarafından korunmaya ihtiyaç duyan yabancı halkları yönetmek için oluşturulmuş idari bir aygıttır. “Bürokrasi, herkesin siyasal özgürlükten, eyleme kudretinden yoksun bırakıldığı bir hükümet biçimidir” (Arendt, 2009b:97). Arendt, ırk ve bürokrasiyi emperyalist yönetimin özsel ve iki yönlü aracı olarak birbirine bağlar ve bu bağıntı ırkçılığı üretir. Avrupalılar yeni bir siyasal bünye kurma hazırlığına giriştiklerinde ortaya çıkan ırkçılık düşüncesi, halklar arasında eşitlik ve dayanışmayı reddeder. “Her ne kadar yalnızca Almanya’da bir devlet öğretisi haline gelmişse de, her yerdeki kamuoyunun ırkçılığa güçlü bir temayülü vardır” (Arendt, 1998:69). Irkçılık, emperyalist politikanın en güçlü ideolojisidir. Bu nedenle de geniş alanlarda uygulanmıştır. İdeolojiler kuramsal birer öğreti olarak değil, siyasal birer silah olarak yaratılmış, sürdürülmüş ve düzenlenmiştir. Naziler ırkçılığı ve antisemitizmi uygarlığı yok etmenin ve yeni bir siyasal bünye kurmanın başlıca siyasal silahları olarak görmüşlerdir. İşte totaliter rejim, böyle bir terör ve ideoloji üzerine kurulmuş, tamamen yeni bir yönetim biçimidir.

I. Dünya Savaşı sonrasında yayılan totaliter ideolojiler, insanları kökten değişime uğratmıştır. Dünyadaki yerlerini kaybettiklerini ve beklentilerinin yenildiğini görenler yalnız bireyselliklerini değil, aynı zamanda sağduyularını da, gerçek ve gerçek olmayan arasında ayırım yapabilme yetilerini de yitirmişlerdir. Bu tür insanlar, giderek karmaşık hale gelen dünyayı anlamlı kılmak üzere tarihin gizil güçlerini çağıran, anlam vaat eden totaliter ideolojilerden etkilenmişlerdir. Totaliter hareketler onlara kendilerini evlerinde hissedebilecekleri yeni bir toplum ve gerçeğinden çok daha güvenilir bir çeşit alternatif dünya sunmuştur. Bu anlamda Arendt, totaliter ideolojilerin insanlar için belli bir çekiciliğinin olduğunu söylemektedir. Diğer taraftan, bir grup insan eylemlerine ve düşüncelerine bakılmaksızın yurtsuz ve köksüz bırakılmıştır. Bu insanlar vatansız, kimliksiz kalmış ve son olarak da toplama kamplarında insanlıktan çıkarılmışlardır. 20. yüzyılın bu radikal kötülüğü, herkesin bildiği, gördüğü ama karşı koyamadığı bir sistem içinde gerçekleşmiştir.

Totalitarizm dünyasında politik insan, toplumsal insana dönüşmüştür ve hatta insan artık “istendiği gibi manipüle edilebilen, sürüyü izleyen bir hayvandır” (Tormey, 1992:72). Bu yeni insan türü, Arendt’in saptamalarıyla, siyasi haklarından yoksun bırakılmış, kamusal işlerin idaresine katılmaktan men edilmiş ve hak sahibi olarak toplumdaki konumunu ve hemcinsleriyle doğal bağını yitirmiştir. Aynı zamanda da siyasi haklarını devlete bırakmıştır (Arendt, 1998:40-41). Arendt için haklardan yoksun olmak, insan olmamakla aynı anlama gelir.

Arendt’e göre I. Dünya Savaşı insanlık tarihi için bir dönüm noktasıdır. Savaşın öncesi ve sonrası bir patlamanın öncesi ve sonrası gibi birbirinden ayrılmaktadır. Bu savaş, daha önce hiçbir savaşın yapamadığını yaparak Avrupa uluslar topluluğunu parçalamıştır. Savaşın ardından yaşanan yıkım, artan işsizlik ve enflasyon, insanları belirsizliğe sürüklemiştir. Hiçbir yere kabul edilmeyen ve hiçbir yerde asimile olamayan azınlıklar, devletsizler ve mültecilerden oluşan göçmen gruplar ortaya çıkmıştır. Yapılan azınlık anlaşmalarıyla yurtsuz, devletsiz ve haksız kılınan bu insanlar, Arendt’in deyimiyle artık “yeryüzünün posası” (Arendt, 1998:256) olan insanlardır.

1.2.1.2. Yurtsuzluk, Devletsizlik, Haksızlık

I. Dünya Savaşı sonrasında Avrupa dünyası için mülteciler, azınlıklar ve devletsizler sorunu ortaya çıktı. Mülteci (*refugee*), kendi anavatanında zulüm gören ve bu sebeple ülkesinden uzaklaşmak zorunda kalan kişidir. Azınlık (*minority*), bir ülkede çoğunluğu oluşturan halkın, belli grupları, kendi homojen toplumlarına ait olmadıklarını ilan ederek dışlamalarıyla ortaya çıkar. Bir kimse, o zamana kadar yararlandığı devlet korumasından mahrum kalırsa, tüm yasal belgeleri iptal edilirse, devletsiz (*stateless*) demektir. Yurtsuz kişi (*displaced person*) ise, mülteci, azınlık ya da devletsiz statüsündeyken, onun hukuki varlığını tanıyacak yeni bir devlet ya da hükümet bulamayan, yerleşmek için hiçbir yere kabul edilmeyen insandır. Bu insanlar, “anayurtlarından ayrıldıklarında artık yurtsuzdular; devletlerini bıraktıklarında artık devletsizdiler; insan haklarından yoksun bırakıldıklarında artık haksızdılar, yeryüzünün posasıydılar” (Arendt, 1998:256).

Savaşın ardından parçalanan imparatorluklarla birlikte yeni ulus devletler ortaya çıkmıştır. Bu imparatorluklar, içlerinde yaşayan azınlıklara yönelik azınlık anlaşmaları

imzalamıştır. Anlaşmaların garantörü uluslararası bir kuruluş olan Milletler Cemiyeti'dir. Arendt'e göre azınlık anlaşmalarını önemli hale getiren şey budur. Çünkü Arendt'e göre azınlıklar, 1800'lerin başından beri vardır; ancak kalıcı bir kurum olarak azınlık statüsünün anlaşmalarla kabul edilmesi yenidir. Milyonlarca insanın yasal korumanın dışında yaşadığının bu kabulü ile artık azınlıklar haklarının korunması için yaşadıkları ulus devletin dışındaki bir yapıdan gelecek garantiye sahiptir.

Ulus devlet siteminde sadece ulusun üyelerinin yurttaş olabileceği, sadece aynı ulusal kökenden gelen insanların yasal kurumların tam korumasından yararlanabileceği, farklı milliyete mensup insanların kökenlerinden koparak tamamen asimile olmaları ya da asimile olmamışlarsa ayrıca istisnai bir yasaya ihtiyaçlarının olduğu, azınlık anlaşmalarında dile getirilmiştir. Ancak bu anlaşmalar ulusal azınlığın nasıl tanımlanacağını içermiyordu ve sadece savaştan mağlup çıkan devletlerdeki azınlıklara yönelik olarak hazırlanmıştı. Bunun yanı sıra devlet adamları, bir ülkenin yasalarının, farklı bir milliyete girmek istemeyen yani asimile olmayı reddeden kişilerden sorumlu olamayacağını iddia etmişlerdi. Arendt'e göre bu, devletin yasaların aygıtı olmaktan çıkıp, ulusun aygıtına dönüşmesinin itirafıdır. Ulus, devleti fethetmiş ve ulusal çıkar, yasaların önüne geçmiştir. Azınlıklar keyfi olarak milliyetten çıkartılarak, mülteci ve devletsiz kimseler haline getirilmiştir.

Azınlık anlaşmalarının yanı sıra pek çok devlet kendi yurttaşlarını yurttaşlıktan ve milliyetten çıkarmak için yeni yasalar yapmaya koyulmuştur. Bu yasalardan ilkinin Fransa, kendi kökeninden olmayan Fransız vatandaşları için çıkarmıştır. Arkasından Portekiz, Alman babadan doğan herkesi ulusal haklardan mahrum bırakmıştır. Bunları Belçika ve İtalya izlemiş, bünyelerinde ulusa karşı faaliyette bulunan insanların yurttaşlık haklarını ellerinden almışlardır. Almanya da Nürnberg Yasaları'yla tam hakka sahip yurttaşlar ve politik haklara sahip olmayan yurttaşlar şeklinde iki ayrı yurttaşlık statüsü oluşturmuştur. Yahudilerin, toplama kamplarına gönderilmeden önce yurttaşlıktan çıkarılmaları bu yasaya dayanılarak yapılmıştır. Yurttaşlığın yitirilmesi insanları haklarından mahrum bırakmıştır. Yurttaşlık haklarıyla birlikte bir devletin korumasından da çıkan bu insanlar, mültecilik ve devletsizlik konumuna düşmüşlerdir.

Devletsizlik, "çağdaş tarihin en yeni kitlesel görünüşü ve devletsiz kişilerin oluşturduğu durmadan büyüyen yeni bir halkın varlığıyla çağdaş siyasi yaşamdaki en

septomatik grubu oluşturmaktaydı” (Arendt, 1998:271). Arendt’e göre bütün mülteciler pratik olarak devletsizdirler. Bu insanlara yönelik iki çözüm vardı: Ya ülkelerine iade edilecekler ya da sığındıkları ülkenin uyruğuna geçeceklerdi. Ülkelerine iade etme düşüncesi gönderilebilecekleri hiçbir ülke kalmadığı anlaşılınca iflas etti. Zira ne bu insanların ülkesi ne de bir başka ülke, devletsiz kişiyi kabul ediyordu. Devletsizler ülkeden gizlice çıkarılıyor, gizlice komşu ülkelere yollanıyorlardı fakat bu komşu ülkeler devletsizleri iade ediyordu.

“Devletsizliğin gerçek içerimlerini anlamak için, milliyeti Alman olmayan bütün Yahudilerin ülkeden sürülmeden önce ya da aynı gün yurttaşlıklarının ellerinden alınması gerektiğinde ısrarlı olan Nazilerin gösterdiği aşırı titizlenmeyi (zira Üçüncü Reich’ta ülkeden ayrılan –şüphesiz Polonya’daki bir kampa gönderilenler de dahil– bütün Yahudilerin otomatik olarak yurttaşlıklarını kaybedeceklerini öngören bir yasa bulunduğundan, bu tür bir kararname çıkarılması gerekmiyordu) hatırlamak yeter” (Arendt, 1998:276).

Hiç kimsenin kabul etmediği bu insanlar için anayurdun tek pratik ikamesi gözaltı kamplarındır. Arendt’e göre, “daha otuzlu yılların başlarında dünyanın devletsizlere sunduğu yegâne ülke buydu” (Arendt, 1998:283). Devletsiz insanın ortaya çıkışının ulus devlete verdiği ilk zarar, barınma hakkı lağvedilerek insan haklarının ihlal edilmesi olmuştur.

18. yüzyıl sonunda yayımlanan “İnsan Hakları Bildirgesi”, tarihte bir dönüm noktasıdır. Çünkü bu tarihten sonra yasanın kaynağı Tanrı’nın buyruğu ya da tarihin töreleri değil, insan olmuştur. İnsanın siyasi yaşama dahil edilmesiyle onu devletin büyüyen gücünden ve toplumsal adaletsizliklerden koruma amaçlı olarak oluşturulan ve nihai amacı kadar kaynağı da insanın kendisi olan insan hakları, bütün siyasi yönetimlerden bağımsızdır ve bu nedenle de devredilemez haklar olarak tanımlanmıştır.

26 Ağustos 1789 tarihli Fransız “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi”ne göre insan, haklar bakımından eşit ve özgür doğmuştur ve buna göre insanın doğuştan getirdiği bazı hakları vardır. Özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskılara direnme hakkı olarak geçen bu haklar devredilemezdir. Yine bu bildireye göre, insanların haklarını garanti altına alacak ve koruyacak olan devlettir. Herhangi bir devletin yurttaşı olmayan insan, yurttaşlık hakları da olmayan insandır. “İnsan haklarından kökten yoksun edilmiş olmak, her şeyden önce görüşleri anlamlı, eylemleri etkin kılan dünya üzerinde bir yerden mahrum edilmiş olmakla kendini gösterir” (Arendt, 1998:304). Modern ulus

devlet, devletin tüm yurttaşların koruyucusu olduğu prensibini yıkmış ve yalnızca kendi ulusunun koruyucusu olduğunu ilan etmiştir. Modern çağda, bir ulusun içine doğmakla yurttaş olan ve bu yurttaşlık vesilesiyle de haklarına sahip olan insan, devletin koruması altındadır. Ulusal yönetime aidiyeti yitirmek, insan haklarını yitirmekle özdeştir. Bu noktada I. Dünya Savaşı'nın ürünü olan devletsizler ve mülteciler, haklarını koruyacak bir devletin korumasından mahrum kalmalarıyla insan haklarını yitirmiş ve kötü muameleye açık hale gelmişlerdir. Nitekim “herhangi bir devletin yurttaşı olmayan insan, dünyanın hiçbir yerinde yurttaş olamaz, insan olarak tanınmaz ve insan muamelesi görmez” (Balibar, 2001:18). Ulusal haklardan yoksun bırakma, totaliter politikaların güçlü bir silahı haline gelmiştir.

Devletsizlik, haksızlığı doğurmuştur. “Hak-sızların ilk yitirdikleri şey, yurtları oldu; bunun anlamı içine doğdukları ve dünya yüzünde kendileri için belli ve ayrı bir yer oluşturdukları bütün bir toplumsal dokunun yitirilmesi demektir” (Arendt, 1998:299). Bu anlamda haksızlığı, evimizi kaybetmek ve yeni bir ev asla bulamayacak olmak durumu gibi düşünebiliriz. Devletsizlerin sığınabileceği tek bir ülke kalmamıştır. Üstelik bunun nedeni ne maddidir ne de nüfus patlamasıdır. “Hak-sızların uğradığı ikinci kayıp, siyasi bir yönetim korumasını yitirmeleri oldu; bu da sadece ülkelerinde değil, bütün ülkelerde yasal konumlarını yitirmeleri anlamına geliyordu.” (Arendt, 1998:300) Yasaların dışında kalan insan, yasadışı bir durumda bulunuyordu. Politik özgürlüğünü ve haklarını kaybetmiş olan bu yasadışı insan, artık her türlü şiddete açık hale getirilmişti. Arendt'e göre bu insanlar “yaptıkları ya da düşündükleri şeyden dolayı değil, değiştirilemez özelliklerinden dolayı –yani yanlış bir ırktan ya da yanlış bir sınıftan doğmuş oldukları için– zulüm görmüşlerdir” (Arendt, 1998:300) ve içinde buldukları felaket, herhangi bir topluluğa ait olmamaktan kaynaklanmaktadır.

“Kötü durumda olmalarının nedeni, yasalar karşısında eşit olmamaları değil, onlar için bir yasanın var olmamasıdır; ezilmeleri değil, kimsenin onları ezmek istememesidir [...] 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 dikkatlice yoklayarak, hiçbir ülkenin bu insanlara sahip çıkmayacağından emin olduktan sonra harekete geçtiler. Haklardan tamamen yoksunluk durumu, yaşama hakkına meydan okunduktan sonra yaratılmıştır” (Arendt, 1998:303).

Haklarından yoksun bırakılan insanlar, şiddet ve zulme maruz kalmışlardır. Zalim yönetimlerin gözünde bu insanlar, siyasi statülerini yitirmiş, her türlü sorumluluktan yoksun, masum insanlardır ve masum olan birini yasal statüsünden mahrum etmek suç işlemiş birine göre daha kolaydır. “Devletsiz kişi, yasanın durumunu düzenlemediği bir anomali teşkil ettiğinden ancak yasada öngörölmüş bir normu çiğneme yoluyla kendini normalleştirebiliyordu –yani suç işleyerek” (Arendt, 1998:287). Yani, devletsiz kişinin yasaların korumasından faydalanabilmesi ancak suç işlemesi yoluyla mümkündür. Bunu yasalar belirlemiştir. Bir suçlu dahi olsa, devletsiz kişi başka bir suçludan daha kötü muamele görmeyecektir. Suç işleyen devletsiz kişi, artık yeryüzünün posası değildir. Çünkü bu kişi, eylemlerine ve görüşlerine göre yargılanmıştır. Yani kim’liğiyle yargılanmıştır.

Haklara sahip olma hakkı, “kişinin eylemlerine ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşamasıdır” (Arendt, 1998:304). Ne olduğumuza göre değil, kim olduğumuza göre yargılanmamızı sağlayan bu hak, insan haklarının temelini oluşturur. Oysa bu hak, Arendt’e göre insan hakları söz konusu olduğunda göz ardı edilmiştir. Bunun nedeni hakların doğrudan insanın doğasından doğduğunun kabul edilmiş olmasıdır.

Arendt, hakların doğal değil, politik olduğunu iddia eder. Modern ulus devleti eleştirerek, doğuştan geldiğini kabul ettiği insan haklarına sahip olmanın koşulunu, devletin yurttaşı olmaya bağlamasını ikiyüzlülük olarak nitelendirir. Bir yandan hakların doğal olduğunu kabul eden ulus devletler, bir yandan da, devletsizleri ve mültecileri yaratarak, insanları yurttaşlıktan ve dolayısıyla da insan haklarından mahrum bırakıyorlardı. Bu durum, insan haklarının devredilemezliğine, doğallığına ve evrenselliğine zıt bir durum yaratıyordu. Ulus devlet sadece kendi ulusundaki insanların haklarını garanti altına almış, devletsizler söz konusu olduğunda ise ulus devlet yurttaşı olmadıkları için insanlık haklarının da olmadığını ve hatta daha da ileri giderek insan olmadıklarını savunmuştur. Yani ulus devletin insan hakları söylemleri “beceriksiz bir ikiyüzlülüğün kanıtı haline geldi” (Arendt, 1998:259). Arendt’e göre insan olmaktan kaynaklanan bu hakları garanti altına alacak yasa, ilke ve kurum olmadan haklar sadece laftan ibaret kalacaktır. Zira savaş sonrasında ortaya çıkan manzara bunu göstermiştir.

İnsan hakları ilk ilan edildiğinde tarihten ve tarihin, toplumun belli tabakalarına tanıdığı ayrıcalıklardan bağımsız olduğu kabul edilmiş ve tarihsel hakların yerini doğal haklar almıştır. Haklar ve yasaların kendisinden çıkarılacağı doğanın, insanın özüne tarihten daha az yabancı olduğu varsayılmıştır. Fakat modern çağda insan, yeryüzündeki bütün organik yaşamı insan yapısı araçlarla yok etmeyi, kavranabilir ve teknik açıdan mümkün bir şey haline getirecek ölçüde doğaya egemen olmayı öğrendiğinden beri, ondan yabancılaşmıştır. Doğa hakkında bilgi arttıkça, insanlar doğa yasalarının varlığı hakkında kuşkuya düşmüşlerdir. 18. yüzyıl insanının tarihten özgürleşmesi gibi, 20. yüzyıl insanı da doğadan özgürleşmiştir. Hakların kaynağı olarak tarihsel ve toplumsal ayrıcalıklar ortadan kaldırılmış ve bu ayrıcalık insan doğasına verilmiştir. Arendt'e göre insan hakları, ne tarihle ne de doğayla açıklanabilir, haklara sahip olma hakkı bizzat insanlık tarafından garanti edilmelidir (Arendt, 1998:306-309). İnsanlığın garanti edeceği bu haklar, yine yasa, ilke ve kurumlara ihtiyaç duyacaktır. Ancak insan hakları şu an hâlâ ulus temelinde örgütlenmiş bir uluslararası hukuka dayandığı için bu mümkün gözükmemektedir.

İki büyük dünya savaşı ve totalitarizm tecrübesiyle 20. yüzyıl, yurtsuzluk, devletsizlik ve haksızlık sorunlarının yaşandığı bir yüzyıl olmuştur. Bu sorunlar, antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizm sürecinin bir sonucudur. Antisemitizm, büyük bir insan topluluğunun bu dünyada yaşayacak yer bulamamasına, devletsiz kalmasına neden olmuştur. Emperyalizm ise, vatansızlaşmaya yol açarak ulusları, insani dünyadan çıkarmıştır. Son olarak totalitarizmle beraber insan görünmez hale gelmiş ve böylece ortak bir dünyayı kuracak insan yok edilmiştir. Tüm bu politik kötülükler, insanları birbirine görünür kılan kamusal alan olarak ortak dünyayı yıkmıştır (Toker, 2006). Antisemitizm ve emperyalizm, totalitarizme götüren politik kötülüklerdir. Ama totalitarizm en büyük politik kötülüktür. Öyle ki Arendt, totalitarizmi radikal kötülük olarak tanımlamıştır. Çünkü totalitarizmle, insanı politik insan yapan bireysellik, çoğulluk, özgürlük, eylemde bulunma gibi özellikler yitirilmiştir. “Yerkürenin fethini ve bütünsel tahakkümü amaçlayan totaliter girişim bütün kördüğümün en yıkıcısıdır. Onun zaferi, insanlığın yok olması demektir; çünkü o egemen olduğu her yerde insanın özünü yıkmıştır” (Arendt, 1996:11). Bu öz yıkımını Arendt, bütün insani etkinlikleri kapsayan *vita activa*'nın yıkımına bağlamıştır. Zira insanın niteliklerini ortaya koyan, bu etkinliklerdir. Bu bağlamda Arendt, ikinci kitabı olan *İnsanlık Durumu*'nda, modern

çağ ve onun doğal sonucu olarak kabul ettiği totalitarizm süreciyle beraber yıkıma uğramış olan, insanın özünü oluşturan, insanı insan yapan nitelikleri ele alacaktır. Bu nitelikler aynı zamanda, Arendt'in politika anlayışının temel kavramları olarak görülecektir.

1.2.2. *Vita Activa*: Emek, İş, Eylem

Vita activa, Arendt'in *İnsanlık Durumu* kitabının temel tartışma konusudur. "Sistematik bakımdan kitap, emek harcama/çalışma, iş ve eylem hakkında bir tartışmayla sınırlıdır" (Arendt, 2009a:33). Arendt'in ifadesiyle, "*vita activa*, etkin olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insani yaşam" (Arendt, 2009a:57) üç temel insani etkinlik olan emek (*labour*), iş (*work*) ve eylem'i (*action*) içerir. Bu insani etkinlikler, birbirleriyle ilişkili olarak insanlık durumunu oluştururlar. Bunların her biri, yeryüzündeki hayatın insana içinde verildiği temel durumlardan birine karşılık gelir. "Bu üç etkinlik ile tekabül ettikleri durumlar, insani varoluşun en genel durumuyla yakından ilgilidirler; doğum ve ölüm, doğarlık ve ölümlülük" (Arendt, 2009a:37). Bu bağlamda insanın emek durumu, hayatın kendisidir, iş durumu dünyasallıktır, eylem durumu ise çoğulluktur. Arendt, *vita activa* kavramıyla insanlık durumunun yer alacağı temel çerçeveyi belirler. Buradan hareketle de asıl hedefi olan politik insana (*homo politicus*) ulaşacaktır.

Vita activa terimi tarihsel bakımdan politik düşünce geleneğimiz kadar eskiye dayanır. Arendt, antik dönemi referans alarak *vita activa* teriminin tarih içinde farklı dönemlerde farklı anlamlar kazandığına dikkat çeker. *Vita activa*'nın, Aristoteles'in *bios politikos*'unun (politik yaşam) ortaçağdaki karşılığı olduğunu söyleyen Arendt, terimin, Augustinus düşüncesinde de kamusal ve siyasi meselelere adanmış bir hayat olarak *vita negotiosa* şeklinde yer aldığını ileri sürmüştür. Ancak *vita activa* terimi bu politik anlamını zaman içinde yitirmiştir.

Arendt geleneksel felsefe yapma tarzına ve felsefe geleneğine mesafeli yaklaşarak politik olanı düşünceden değil, deneyimden hareketle anlamaya yönelmiştir. Bu bağlamda *vita activa* kavramı, Arendt'in düşünsel arka planında yer alan öğelerden biri olarak, Batı politik düşünce geleneğinin eleştirisi bağlamında şekillenmiştir. Politik düşünce geleneğimizin tam olarak Platon ve Aristoteles'in öğretileriyle başlayıp, Marx'ın teorisiyle sona erdiğine kesinlikle inandığını belirten Arendt, *vita activa*'nın

politik anlamını yitirmesinin temelinde Platon'u bulur. Çünkü Arendt'e göre, "politika (insan işlerine adanmış siyasal yaşam) ve felsefe (teorik yaşam tarzı) arasında ilk hiyerarşik düzeni kuran Platon olmuştur" (Arendt, 2010:159). Platon, politika ve felsefe arasında bir mukayese yaparak, felsefeyi politikaya üstün kılmış ve politikayı bulanıklaştırarak, politikanın gözden düşmesine neden olmuştur. Platon'un bu düşüncesinde Sokrates'in yargılanması belirleyici olmuştur.

Arendt, Sokrates'in yargılanması ve ölüm cezasına çarptırılmasıyla başlayan filozof ve *polis* arasındaki çatışmanın, Batı felsefe geleneğinde, felsefeyi politika, düşünceyi eylem, filozofu yurttaşla karşı karşıya getirerek birincileri ikinciler karşısında üstün kılmasını eleştirmektedir. Platon, Sokrates'in idam edilmesinden sonra *polis* yaşamı konusunda ümitsizliğe kapılmış ve Sokrates'in öğretilerinden de şüphe duymaya başlamıştır. Çünkü Sokrates, kendisini yargılayanları suçsuz olduğuna ikna edememiştir. İkna (*peithein*), antik dönemde politik bir konuşma biçimiydi. Atinalılar politik meseleleri zor kullanarak değil, ikna yoluyla çözdükleri için, onu en yüce politik sanat olarak kabul etmişlerdi. Platon bu sebeple iknanın geçerliliğini sorgulamaya başlamıştır. "Sokrates'in ölümünden sonra Platon, iknayı insanlara yol göstermek bakımından yetersiz bularak bir tarafa atar" (Arendt, 2010:148). Sokrates'in görüşlerinin reddedilmesinden yola çıkan Platon, düşünceye güvenilirlik kazandıracak ve yargıda ölçü olabilecek mutlak bir standart olarak, tekil haldeki insanın yani filozofun hakikatini belirlemiştir.¹ "Platon'un yalnız haldeyken keşfedilen ve gerçekleştirilen hakikati, tanım gereği yığın alanını, beşeri maslahatın dünyasını aşar" (Arendt, 2010:285). İkna, kanaatlerle iş görür ve kanaat beşeri maslahat (insani işler)

¹ Platon, Sokrates'in halk meclisindeki demagogların etkisiyle Atina demokrasisi tarafından suçlanıp idam edilmesi sonucunda, kişisel menfaatlerin toplumun iyi yönetilmesini engellediğini görmüş ve kendi ideal toplum fikrini oluşturmuştur. Bu toplumda yönetici filozoflardır. Platon, filozofun *polis* üzerinde otorite sağlayabilmesi için de hakikat kavramına başvurmuştur. Filozof, hakikatin bilgisine sahip olması sayesinde toplumu yönetecektir. Ancak felsefi hakikat, tekil haldeki insanla ilgili olduğundan doğası gereği politika dışıdır (Arendt, 2010:296). Arendt, felsefi hakikat iddiasının antipolitik bir oluşuma, ideolojiye ve hatta totaliter kesinliğe mahal verecek nitelikte olduğunu düşünür. Felsefi düşünme, bir profesyonellik/uzmanlık olarak kutsal hakikati bulmaya yönelmekte, bunun için dünyadan uzun süreli bir çekilişi tercih etmekte, görünüm/görüngüler dünyasını ikinci plana atarak, ona karşıt bir duruş almaktadır. Arendt'in kaygısı tam da buradadır. Çünkü onun düşüncesinde, politikanın alanı görüngüler alanıdır. Bu noktada, Platon'un düşüncesi doğrultusunda, felsefi düşünen insan, hakikate doğru gittiğine inanacak ve ister istemez kendini görüngüler dünyasından çekecektir. Felsefi düşünme, kişiyi bu dünyadan çeken, dünyasızlaştıran ve eylemsizleştiren özelliğiyle antipolitik bir form oluşturmaktadır (Kara, 2010:36).

dünyasına aittir, Sokrates'in hatası da hakikatler yerine kanaatlere başvurmuş olmasıdır. Bu nedenle Platon, kanaat karşısına hakikati koymuş ve düşünceyi yüceltmıştır (Kara, 2010:35). Platon düşünceyi yüceltmış olmakla, felsefeyi yüceltmış ve politik eylemi önemsiz kılmıştır. Eylem, düşüncenin egemenliği altına itilmiştir. Sokratik okulda siyasi düşüncenin ortaya çıkışıyla düşünce insanları ile eylem insanları birbirinden ayrılmıştır (Arendt, 2009a:50). Felsefe yüceltilmiş ve *polis* felsefeden bir önceki basamak haline getirilmiştir. İşte bu anlamda Platon felsefesi, Arendt için filozofun *polis*'e başkaldırısıdır. Bu sonuç Arendt'e göre, *vita activa*'nın anlamını yitirmesi demektir.

“*Vita activa* terimi özgül siyasi anlamını kaybederek, dünya işleriyle her türden meşguliyet tarzını ifade eder hale geldi [...] eylem de yeryüzündeki hayatın zorunlulukları arasına katıldı [...] filozoflar, yaşamın zorunluluklarından ve başkaları tarafından bir şeye mecbur tutulmaktan azade olmak anlamında Antik özgürlüğe, bir de siyasi etkinlikten özgür ve uzak olmayı (*skhole*) eklediler” (Arendt, 2009a:45).

Antik Yunan *polis* yaşantısında filozoflar yaşamın zorunluluklarından yani emek ve işten uzak tutulurdu. Eylemin zorunluluk alanına dahil olmasıyla filozoflar, bu özgürlüklerine politikadan uzak durmayı da eklemiş ve insani meselelerin alanı dışında yalnız kalarak, hakikate ulaşmak için tamamen tefekküre yönelmişlerdir. İnsanın eyleme etkinliğini vurgulayan *vita activa*'nın yerini, tefekkür etkinliğini vurgulayan *vita contemplativa* almıştır. *Theoria*'nın *praxis* karşısındaki bu üstünlüğü, Hıristiyanlık düşüncesinde de kabul görmüştür. Hıristiyanlık her türlü dünyevi işten azade, tam bir dinginlik içindeki bir yaşamı yüceltmış, insanın eylemlerini ve hatta konuşmasını bu yaşam idealinden dışlamıştır.

“*Vita activa* içindeki bütün eklemlenmelerin ortak paydasını oluşturan siyasi etkinlik bile, filozoflar tarafından zorunluluk kertesiyile aynı kefeye kondu. Bu noktada bu ayrımı kabul eden ve dini, kitleye; felsefeyi de yalnızca bir avuç insana layık görerek bu ayrımı yeniden tanımlamak suretiyle ona bütün insanlar için bağlayıcı bir geçerlilik kazandıran Hıristiyan siyasal düşüncesidir” (Arendt, 2009a:139).

Arendt'e göre tefekkürden bakıldığında bütün insani etkinlikler birbirinden farksız görünmektedir ve bu haliyle, onları kapsayan *vita activa* terimi, *bios politikos*'dan ziyade, Aristoteles'in bütün etkinlikleri ifade ederken kullandığı *askholia* (huzursuz) sıfatına daha yakın düşmektedir. Bu terim, bütün zamanın, yaşamın gereklerini temin etmekle geçirildiği yani çalışmakla dolu olduğu hali tanımlamaktadır. Bunun nedeni *vita activa* içindeki doğal ihtiyaçların zorunlu olmasıdır. Bu zorunluluk kendini hep bir oluş ve yok oluş içinde gerçekleştirir ve burada huzur bulmak mümkün değildir. Çünkü

insan ölümlülüğe mahkûmdur. “Bütün bir gelenek boyunca ve modern çağların başlarına dek *vita activa* terimi olumsuz huzur-suz anlamsal bağlaşığını hiçbir zaman kaybetmedi” (Arendt, 2009a:46-47).

Batı'nın Platon'dan günümüze kadar olan bütün bir politik geleneğini, insanın gerçek ve en yüksek başarısının düşünceden ziyade eylemde olduğuna inandığı için eleştiren Hannah Arendt, düşünce alanı olarak *vita contemplativa*'nın karşısına, eylemle belirlenen etkinlik alanı olarak *vita activa*'yı koymuştur (Cevizci, 2002:1088). *Vita activa* ve *vita contemplativa* “birbirlerinden tamamen farklı iki merkezi insani ilgi konusunu oluşturur” (Arendt, 2009a:50). Buna göre *vita activa* siyasi bir anlama sahip olup, dünya işlerine her türden etkin katılımı ifade ederken, *vita contemplativa*, dünya işlerinden uzak bir yaşamı ifade etmektedir.

Arendt, filozofların, *vita contemplativa*'nın üstünlük kazanmasıyla politikadan yani eylem alanından uzak durmasını, tefekkür karşısında politikanın gözden düşürülmesi olarak yorumlamıştır. Onun amacı, Sokrates'ten sonra filozoflar tarafından terk edilmiş olan bu eylem ve politika alanını canlandırmaktır. Tefekkürün yüceltilmesiyle, *vita activa* tefekkürün bakış açısından değerlendirilmiş ve *vita activa*'nın içindeki emek, iş ve eylem birbirinden farksız kılınarak, etkinlikler arasındaki ayırım bulanıklaştırılmıştır. Dolayısıyla Arendt'e göre politika ve eylemin yeniden değer kazanması için öncelikle bu üç etkinliğin birbirinden net bir şekilde ayrılması gerekmektedir.

Arendt'in düşünsel arka planını oluşturan öğelerden birinin Batı felsefe geleneği eleştirisi olduğunu daha önce söylemiştik. Politika kuramını en genel anlamıyla modern dünyanın bir eleştirisi olarak yorumlayabileceğimiz Arendt, burada antik Yunan'a göndermeler yaparak, hem Platon'la başlayan Batı felsefe geleneğini eleştirecek hem de modern dünyada bu üç insani etkinliğin durumunu sorgulayacak ve onların siyasi anlamlarını yeniden belirlemeye çalışacaktır. Zira onun *vita activa* çözümlemesinin amacı, temelde, insanın totaliter tahakküm altında görünmez hale getirilen niteliklerini tekrar görünür kılmaktır. Bu doğrultuda emek, iş ve eylem etkinliklerinde bu niteliklerin görünür hale gelme kapasitesi aranacaktır. Arendt'in, modern dönemde insanın doğasında yaşanan dönüşümlerle ilgili tespitlerini anlamak, totalitarizmin, ortak insani dünyayı yıkmasıyla sonuçlanan sürecin anlaşılması bakımından önem taşımaktadır.

1.2.2.1. Emek

Emeği insani etkinlikler arasında en alt sıraya yerleştiren Arendt, emeği şöyle tanımlamıştır:

“Emek; büyümesi, metabolizması ve mukadder çöküşü, yaşam süreci içerisinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen, hayati zorunluluklara bağlı insan bedeninin biyolojik (yaşam) sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanın emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir” (Arendt, 2009a:35).

Emek, insanın biyolojik ihtiyaçlarını karşılamasını sağlayan bir etkinliktir. İnsanın hayatta kalmasının yani biyolojik varlığını sürdürebilmesinin koşulu olarak ihtiyaç duyduğu ürünleri sağlamak, emekçinin işidir. Hayatın ve türün devamlılığı emek harcama yoluyla sağlanır. Ancak, hayvan da hayatının ve türünün devamı için emek harcar. Yemek, içmek, üremek sadece insana ait değil, hayvana da ait ihtiyaçlardır. Bu bağlamda emek, insanın diğer hayvan türleriyle paylaştığı bir etkinliktir ve bu nedenle de diğer insani etkinlikler arasında en alt sırada yer alır. Emek etkinliğinde insan, biyolojik ihtiyaçlarını karşılamaktan başka bir amacı olmayan hayvan ile aynı konumdadır. Emek, insanı *animal laborans*'a (çalışan hayvan) dönüştürmüştür. “Emek harcamak (çalışmak), zorunluluğun esiri olmak demektir” (Arendt, 2009a:137). Çünkü *animal laborans*, biyolojik ihtiyaçları tarafından yönetilmektedir. Yaşama zorunluluğu, insana emeği dayatmıştır.

Beden gücünü harcamaya tekabül eden emek etkinliğinin ürettiği yegâne ürün, yaşamın kendisidir. Çünkü emeğin ortaya çıkardığı ürün anında tüketilir. Bunlar insan organizmasında sindirilerek ya da çürüyerek yok olurlar. Bu bağlamda tüketim için harcanan emek, kalıcı bir dışsallıktan yoksundur. Bu nedenle de zorunlu olmasına rağmen geçici ürünler ortaya koyar. “Her gün yeniden başlayan, sonu olmayan, kalıcı hiçbir şey üretmeyen, üretildikleri anda tüketilen bir faaliyettir bu” (Gambetti, 2007:48). Emeğin ürünlerinin üretildikleri anda tüketilmesi, onun döngüsel bir faaliyet olduğunu göstermektedir. Nitekim insanın biyolojik varlığını sürdürmesini sağlayan ürünlere olan ihtiyacı sürekli yenelenmektedir. Bu nedenle emekçi, sürekli çalışmak zorundadır. Emeğin sonucu olan tüketim nesnelere, “insan yapısı olmakla birlikte, doğanın ebed-müddet dairesel hareketine uygun olarak gelir ve gider, üretilir ve tüketilirler” (Arendt, 2009a:154) ve tüketilmeleriyle kendilerini üretmiş olan emeğin devamlılığını sağlarlar. Yani emek sonucu ortaya çıkan ürün bir amaç değil, araçtır. Onu araç yapan şey,

kaybolan emek gücünün yeniden oluşması için tüketilen bir şey olmasıdır. Aynı zamanda bu durum tüketilen şeylerin yeniden üretilmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda emeğin başlangıcı ve sonu yoktur. “Bedensel yaşam sürecinin dairesel hareketine kapılmış olan emeğin ne başlangıcı ne de sonu/amacı vardır” (Arendt, 2009a:215). Tüketim gereksinimlerinin sınırsız oluşuna koşut olarak emek harcama süreci de sınırsızdır.

Antik Yunan’da emek ve iş arasında belirgin bir şekilde ayırım yapılmayarak bu iki sözcüğün aynı anlamda kullanıldığına dikkat çeken Arendt, bu iki etkinlikle uğraşanların yaşamlarını özel alanın sınırları içinde geçirdiklerini ve bu sebeple de *polis*’in alanının dışında kaldıklarını söylemektedir. “Emek ve iş arasındaki ayırımın klasik Antikite’de ihmale uğramış olmasında şaşırtıcı bir yan yoktur” (Arendt, 2009a:138). Çünkü antik dönemde “geride bir iz, anıt, hatırlanmaya geçecek büyük bir iş bırakmayacak” her mesaiye olumsuz bakılıyordu ve “bedeni ihtiyaçlarımız yüzünden mecbur olduğumuz bedeni çalışmanın kölelik olduğu kanısı hâkimdi” (Arendt, 2009a:136). Bu doğrultuda yurttaşlar *polis* yaşamına daha çok vakit ayırmış, siyaset dışında her şeyden ellerini çekmişlerdir. Antik dönemde baskın olan bu iki düşünce nedeniyle emek hor görülmüştür ve bu durum, emek ve iş ayırımı üzerinde durulmamasına neden olmuştur.

Antik çağda emeğe karşı sergilenen bu olumsuz tavrın aksine modern çağda emek yüceltilmiştir. Bütün etkinlikler emek altında toplanmıştır. Böylece *vita activa*’daki geleneksel hiyerarşi ve modern dönem öncesine ait eylem ile tefekkür arasındaki hiyerarşik düzen tersine dönmüştür. Arendt’e göre modern çağın tüm insan etkinliklerini emek başlığı altında değerlendirmesi ile felsefe geleneğinin tüm insan etkinliklerini düşünme ile karşılaştırması benzerdir.

Arendt, emeğin en aşağı konumdan, bütün insani etkinlikler arasında en yüksek mertebeye yükselmesinin temellerini John Locke, Adam Smith ve Karl Marx’ın emeğe ilişkin teorilerinde bulmuştur. Bu yükseliş, Locke’un bütün mülkiyetin kaynağının emek olduğunu keşfetmesiyle başlamıştır. Smith’in bütün zenginliğin kaynağının emek olduğunu ileri sürmesi ve Marx’ın emeği bütün üretkenliğin kaynağı olarak gören emek teorisini geliştirmesiyle tamamlanmıştır. Arendt’e göre bu üç düşünür, emekte insanın üstün dünya inşa etme yeteneğini görmüştür. Ancak söz konusu düşünürler arasında,

emekle insanın insani nitelikleri bağlamında ilgilenen sadece Marx olmuştur (Arendt, 2009a:160).

Modern çağda emeğin yükselişe geçmesinin nedeni, üretken olan ve üretken olmayan emek arasında ayırım yapılmasıdır. Arendt'e göre modern çağ, *animal laborans* ve *homo faber*'i yani bedenimizin emeği ile bedenimizin işini birbirinden ayıran tek bir teori bile ileri sürmemiştir. Bunun yerine önce üretici olan ve üretici olmayan emek arasında, bir süre sonra vasıflı işçi ve vasıfsız işçi arasında ve daha sonra da bütün etkinlikler açısından kol ve kafa emeği arasında ayırım yapılmıştır. Üç ayırım arasında meselenin can damarını oluşturan, üretici ve üretici olmayan emek ayırımıdır. Bu ayırımla üretkenlik ön plana çıkarılmıştır. “Emeğin modern çağda yükselişe geçişinin nedeni tam da bu üretkenliği idi” (Arendt, 2009a:140). Emek, üretme özgürlüğünü ifade eder hale gelmiştir. Marx'ın insanın emek tarafından yaratıldığı ve insanı diğer hayvanlardan ayıranın akıl değil, emek olduğu görüşü, modern çağa hâkim bir görüş haline gelmiştir. Modern çağda “*animal laborans*, gelenekte *animal rationale*'ye ayrılmış konuma yükselmiştir” (Arendt, 2009a:139). Yani Marx, insanın insani emekle yaratıldığı görüşü bağlamında, geleneksel insan tanımı olan *animal rationale* (akıl sahibi hayvan) tanımını kaldırmış ve yerine *animal laborans* (çalışan hayvan) tanımını koymuştur.

Marx, üretken olmayan emeği ise, asalak ve yoldan çıkmış emek olarak tanımlamıştır. Modern kamuoyunun da desteklediği bu düşünce, antik emeği işaret etmektedir. Çünkü antik dönemde emekçi, arkasında efendisinin özgürlüğü dışında kalıcı hiçbir şey bırakmamıştır. Yani antik dönemdeki emek, üretken olmayan emektir. Bunun yanı sıra Marx, insanı, emeğin doğasında var olan acı ve mesaiden kurtarmaya çalışmıştır. Ancak Arendt'e göre modern insanın antik emeğe bakışı, yanlış anlamaya dayalıdır. Çünkü modern insanın yaygın kanaati, antik dönemde emek ve işin, kölelere mahsus oldukları için hor görüldükleri yönündedir. Oysa antik çağ insanların kafası başka türlü çalışmaktadır. Onlar, “yaşamı sürdürmek için gerekli ihtiyaçları karşılayan bütün meslekler doğası gereği kölece oldukları için, kölelere sahip olmayı zorunluluk olarak görüyorlardı” (Arendt, 2009a:137). Kölelik kurumu bu gerekçeyle savunuluyordu. Emek harcamak, zorunluluğun esiri olmak demektir ve esaret yaşam koşullarına içkin bir durumdur. “İnsanlar yaşam zorunluluklarının sultanı altında bulduklarından, özgürlüklerini yalnızca, kendilerini zorla zorunluluğa tabi kılan şeylere egemen olmakla

sağlayabilirlerdi” (Arendt, 2009a:137). Bu ise yaşamı sürdürmek için gerekli ihtiyaçları karşılayan kölelere sahip olmakla mümkündü. Yaşamın zorunluluklarının giderilmesi için köleler gerekliydi. Dolayısıyla kölelere sahip olma, insani bir yaşam sürmek için zorunluluk olarak görülmüş ve haklılaştırılmıştı. “Kölelerin efendisi olmak zorunluluğa hükmetmenin insani yoludur; bu yüzden doğaya karşı bir durum değildir; yaşamın kendisi bunu gerektirir” (Arendt, 2009a:137).

Modern çağ düşünürleri (ve özelde Marx), emeği ve zorunluluğu tümüyle ortadan kaldırmak için atılacak sadece tek bir adım kaldığı umuduyla, “emeği iş gibi görmek ve *animal laborans*’ı daha çok *homo faber*’e uygun düşen terimlerle ele almak yönünde bir eğilime kapıldılar” (Arendt, 2009a:141-142). Bu eğilim doğrultusunda Marx’ın amacı emeği kurtarmak değil, onu kaldırmak olmuştur. Çünkü ona göre özgürlük ülkesi, fiilen çalışmanın bittiği yerde başlar. Marx, özel veya kamusal alanda bulunmasından bağımsız olarak, ürünlerinin yarar ve kalıcılığına bakılmaksızın, emek etkinliğinin kendine özgü bir üretkenliği olduğunu keşfetmiştir. Bu üretkenlik, insani güçte bulunmaktadır. “Emeğin üretkenliğinin sebebi, emeğin kendisi değil, insanın emek gücünün sağladığı artıktır” (Arendt, 2009a:142). Arendt’e göre Marx’ın emek gücü kavramı, sisteminin en özgün yanını oluşturuyordu.

“Emeğin yakın zamanda yeniden keşfedilen üretkenliği gerçek anlamını sadece Marx’ın üretkenliği doğurganlıkla eşitleyen çalışmalarında bulur [...] Marx, bütün teorisini çalışmak ile doğurganlığı, aynı verimlilikte iki yaşam süreci tarzı olarak anlamaya dayandırır. Emek onun için bireyin bekasını temin etmesi, kişinin kendi yaşamını yeniden üretmesi anlamına gelmekteydi. Doğurganlık ise, türün bekasını sağlayan yabancı bir yaşamın üretilmesiydi. Doğurganlık yaşamın kuvvetidir. Canlı organizma kendi yeniden üretimini sağladıktan sonra tükenmez, onun artığı potansiyel çoklaştırmacılığında yatar. Emek gücünü doğanın kendisi gibi bir artık yaratma yeteneğine sahip yaşama gücünü insana özgü tarzı olarak keşfetmiştir” (Arendt, 2009a:166-169).

Emeğin asıl işlevinin yaşamın üretilmesi olduğunu vurgulayan Marx’a göre üretici emek süreci, insanın kendi bireysel faaliyeti, yani emek, o faaliyetin öznesi, yani işçi ve bunun araçları olmak üzere üç faktörden oluşmaktadır. Emek sürecinde insanın faaliyeti yani emek, kullanılan araçlar sayesinde dönüşüme uğrar.

“Bu dönüşümün niteliği, işlenen hammaddenin özellikleri taafından belirlenir. Bitmiş ürün emek sürecinin taşıyıcısıdır, ancak emek süreci, ürünün kendisinin içinde yok olur. Marx bunu emeğin öznesiyle bütünleşmesi olarak açıklar. Emek süreci sonucunda emek nesneleşmiş, özne ise dönüşmüştür. Bu noktada Marx’ın da tespit ettiği bir çelişki ortaya çıkmıştır: Emek sürecinin sonucunda oluşan ürün

açısından bakıldığında hem kullanılan aletler hem de emeğin öznesi birer üretim aracıdır ve bu kapitalistin bakış açısidir. Üretici emek süreci işçiyi ve aletleri tüketir. İşçi ve aletler bu sürecin araçlarıdır. O halde üretici emek süreci aynı zamanda bir tüketim sürecidir” (Gambetti, 2007:48).

Marx, bu çelişkiyi tüketimi ikiye ayırarak çözer: Bireysel tüketim ve üretken tüketim. Bireysel tüketim, emeğin öznesini (yeniden) üretir. Yani bu emeğin, yaşamı yeniden üretme işlevidir. Üretken tüketim ise emeğin öznesinden farklı, bir nesne üreterek dışsallık kazanır. Bu ayırım, Arendt’in Marx’ta eleştirdiği tutum olan emek ve işin birbirine karıştırılmasının sebebidir. Çünkü emek, iki farklı misyon üstlenmiştir: Yaşamın üretilmesi ve nesnelere üretilmesi. Marx’ın bu saf toplumsal bakışı, tüm modern çağın bakış açısını oluşturmuştur ve bu açıdan bakıldığında her tür emek, üretkendir. “Toplumsallaşmış bir insanlıkta, iş ile emek arasındaki ayırım da tümünden ortadan kalkar ve iş, emek halini alır” (Arendt, 2009a:144). Bu, üretilen şeyin dünyadaki yeri, işlevi, dünyada kalma süresi gibi dünyasal niteliklerinin ihmal edilmesi demektir. Arendt’in ısrarla vurguladığı emek ve iş arasında olması gereken ayrımı da bu ihmal engellemiştir. Fakat burada dikkat çekici olan şudur ki, Arendt’in emek tanımı, “Marx’ın bireysel tüketim kategorisine denk düşer” (Gambetti, 2007:48) İkisi için de yaşam, emeğin ürettiği bir şeydir. Ancak Arendt düşüncesinde emek, hiçbir şekilde kalıcı bir nesne ortaya koyamaz. Bu yalnızca iş etkinliğine özgü bir üretkenliktir.

Arendt’e göre, Marx’ın iddiasının aksine emeğin üretkenliği, ürettiği şeyin niteliğindedir. “Dünyadaki beklenen ömrü çok kez bir günü geçmeyen ekmek ile kuşaklar boyu var olabilecek masa arasındaki ayırım fırıncı ile marangoz arasındaki farklılıktan çok daha kesin ve bariz olduğu açıktır” (Arendt, 2009a:150). Emeğin ürünleri tüketim nesnelere dir ve bunlar yeryüzünde nesnel bir dünya yaratamazlar. Çünkü hemen tüketilmek zorundadırlar. Dolayısıyla hiçbiri kalıcı ya da süreli değildir. “Aslında her emeğin emaresi, ardında hiçbir şey bırakmayışı, mesainin sonucunun neredeyse mesainin harcanmasına eş bir hızla tüketilmesidir” (Arendt, 2009a:141). İşin ürünleri ise süreklilik özelliği taşır. Bir masa politik yaşamın ortaya çıkması için gerekli olan kalıcılığı sağlayabilecek kadar uzun süre dayanıklıdır. Arendt, dışsallık kazanan emeğe iş adını verir ve bunu yaşamın idamesi için gerekli olan emekten ayırır. Aralarındaki fark, bir dünya yaratmaya katkıda bulunup bulunmadıkları üzerinden belirlenir. Emek, dünya yaratamaz, doğal metabolizmanın devamlılığını sağladığı oranda insanı doğal bir varlık olarak yeniden üretir (Gambetti, 2007:48). O halde ortak

dünyanın bir parçası olarak görülen ve onlarsız bir politik yaşamın mümkün olamayacağı ürünler, emeğin değil, işin ürünleridir. Arendt, insanın kendi dünyasını kurmasını sağlayan nesnelerin üretimi etkinliği için iş terimini kullanmıştır. Emekse, bedenin idamesini sağlayacak olan nesnelerin üretilmesi etkinliğidir. Emek ve işi birbiriyle eşitleme hatası, tüketim nesnelere ile kullanım nesnelere eşitlemiş ve bu durum modern çağın bir özelliği olarak karşımıza çıkmıştır. Arendt'in hastalık olarak nitelendirdiği bu özellik, emeğin yüceltilmesinin sonucudur.

Modern çağda emeğin yüceltilmesi teknolojik gelişmeleri tetiklemiş ve *homo faber*'in ürünlerini geliştirmiştir. Bu ürünler *animal laborans*'ın hizmetine sunulmuş *animal laborans*'ın yükü hafifletilmiştir.

“Emek araçlarımızda ortaya çıkan devasa yeniliklerin –*homo faber*'in, *animal laborans*'ın hizmetine koştuğu, *animal laborans*'ı esaretinden özgürleştirmek istediğinde eylem adamının efendilik ve zorbalık edeceği, insandan ayrı konuşan alet– yaşamsal emeğin iki yanını; hayat galesiyle ilgili mesaiyi ve hayata getirmenin acısını çok daha kolay ve acısız kıldığı doğrudur” (Arendt, 2009a:186).

Emeğe içkin olan acı ve mesainin daha az hissedilir hale gelmesiyle, Marx'ın hedefi, Arendt'in saptamasıyla, kısmen gerçekleşmiştir. Çünkü Marx'ın asıl hedefi olan insanın acı ve mesaiden tamamen kurtulması fikri, insani yaşamı, kendine özgü bütün canlılığından yoksun bırakmak demektir. “İnsanlık durumu öyledir ki, acı ve mesai, yaşamın kendisi değiştirilmeden giderilebilecek basit semptomlar değil; bağlı olduğu zorunlulukla birlikte bizzat yaşamın kendini hissedilir kıldığı hallerdir” (Arendt, 2009a:185). Arendt'e göre acı ve mesainin azalması insan yaşamının zorunlu ve ihtiyaca tabi olma niteliğini ortadan kaldırmamıştır. Çünkü insan yaşamının temel durumu değiştirilemez. Ayrıca Arendt'e göre insan, zorunluluğa tabi olduğunu bilmezse özgür de olamaz. İnsan, özgürlüğünü, kendini zorunluluktan kurtarmak için giriştiği ve hiçbir zaman tümüyle başarılı olamadığı girişimler sayesinde kazanmıştır. “Aletler ve araçlar, çekilen acıyı ve harcanan mesaiyi hafifletir ve böylelikle çalışmada içkin olarak bulunan yakıcı zorunluluğun hallerini değiştirirler, ama zorunluluğun kendisini değiştiremezler” (Arendt, 2009a:191).

İşin ürünleri, neredeyse emeğin yerini alacak şekilde insanın kuvvetini arttırmıştır. Aynı şekilde bu araçların kullanımıyla mesai azalmış, boş zaman ortaya çıkmıştır. Marx'ın özgür zaman olarak gördüğü bu boş zaman, onun muhayyilesinde insanlar tarafından

daha muhim etkinlikler için kullanılacaktır. Diğer taraftan *animal laborans*'ın doğal üretkenliği artmış ve bu da tüketim mallarının bolluğuna neden olmuştur. Arendt bu sonuçları şöyle değerlendirmiştir: Ne mal bolluğunun ne de çalışırken harcanan emek süresindeki kısılmanın ortak bir dünya oluşturmak gibi bir sonucu olması mümkündür.

Marx'a eleştirel bir bakışla yaklaşan hatta *İnsanlık Durumu* kitabında emek bölümüne başlarken, bu bölümde Marx'ı eleştireceğini dile getiren Arendt, Marx'ın düşüncesinin tam da merkezini oluşturan emek karşısındaki tutumunun çift anlamlılık taşıdığını söylemektedir. Buna göre Marx'ın teorisinde, bir yandan emek doğal, ebedi bir zorunluluk ve insani etkinlikler arasında en insani ve üretici olanı addedilirken, diğer yandan devrimin görevinin emekçi sınıfları kurtarmak değil, insanı emekten kurtarmak olduğu ileri sürülerek, özgürlük alanının zorunluluk alanının yerini alabilmesi için emeğin kaldırılması gereken bir şey olduğu savunulmuştur.

Marx'ın özgür zamanın sonunda insanları zorunluluktan kurtaracağı ve *animal laborans*'ı üretken kılacağı umudu, emek gücünün de başka herhangi bir enerji gibi kaybolmayacağı, dolayısıyla yaşamın angaryaları içinde harcanıp tüketilmediğinde otomatik olarak daha ulvi başka etkinliklere yol açacağı inancı, modern çağda yanlışlanmıştır. Çünkü "*animal laborans*'ın artık zamanı tüketim dışında başka bir şeyle geçmemektedir ve artık zamanı çoğaldıkça açgözlülüğü de artmakta, iştahı bilenmektedir" (Arendt, 2009a:201). *Animal laborans*, emekten kurtulamamış ve tüketim dışında başka hiçbir etkinliği olmayan bir bireye dönüşmüştür. Öyle ki *animal laborans* artık tüketimi zorunluluk çerçevesinde gerçekleştirmenin yanında keyfi tüketimlere de başlamıştır. Bu da her şeyin bir tüketim nesnesi haline gelmesi durumudur. Arendt bu durumu kitle kültürü olarak tanımlamıştır.

"Meselenin daha rahatsız edici yanı, modern dünyanın zorunluluk karşısındaki zaferini, emeğin kurtuluşu, yani *animal laborans*'ın kamu alanını işgaline izin verilmesi sayesinde elde etmiş olmasıdır. Ancak *animal laborans*'ın tasarrufunda bulunduğu sürece gerçek bir kamu alanı söz konusu olamaz, sadece özel etkinlikler açıkta sergilenmiş, teşhir edilmiş olur. Sonu, hüsn-ü tabirle kitle kültürü denen şeydir" (Arendt, 2009a:201).

Teknolojide yaşanan gelişmelerin toplumsal alana yansımaları sonucunda toplumsal alanda değişimler olmuş ve yeni bir toplum yapısı, tüketim toplumu ortaya çıkmıştır. Modern çağa özgü toplum, tüketim toplumdur ve bu aynı zamanda bir emekçiler toplumdur. "Emek ile tüketim, yaşam zorunluluğunun insana dayattığı aynı sürecin iki

evresinden başka bir şey değildir” (Arendt, 2009a:193). Arendt bu toplumu, çalışan sınıfların kurtuluşunun değil, çalışma etkinliğinin kendisinin kurtuluşunun eseri olarak görür. Emeğin kurtuluşu, emeğin *vita activa* etkinlikleri arasında en alt sıradan en üst sıraya çıkması demektir. Bu onun, hayvanın emeğiyle aynı konumda ve yalnız olduğu en alt seviyeden kurtularak kamusal alana dahil olmasıdır. Antik Yunan’da zorunluluğun simgesi olarak görülen emek, modern dönemde üretme özgürlüğünü ifade eder hale gelmiştir. Buna bağlı olarak da emek, kamusal hale gelmiştir. Arendt, emeğin kamusal alana dahil hale geldiğini belirtse de, onun yaşam sürecine bağlı olma özelliğinin ortadan kalkmadığını vurgular. Bu nedenle emeğin kurtuluşunun bir diğer anlamı da yaşamın her alanını emeğe içkin olan zorunluluğun kuşatmış olmasıdır.

İşte bu noktada Arendt’i ilgilendiren de emekçinin kamu alanına girmesi ve toplumun diğer bireyleriyle eşitlenmesi değil, bu eşitlenmenin insanın tüm etkinliklerinin yaşamsal zorunlulukların giderilmesi gibi bir ortak paydada birleşmesine yol açmasıdır. Arendt, çalışan insanın değil, çalışma etkinliğinin modern dönemdeki değişimini inceler. Emeğin yüceltilmesiyle hayatı kazanma zorunluluğu insanın en önemli amacı haline gelir. “Yaptığımız her şeyi hayatımızı kazanmak adına, bu varsayımla yaptığımızı düşünürüz; toplumun boynuna asılmış bir hükümdür bu ve buna başkaldırabilecek insanların sayısı her geçen gün hızla azalmaktadır” (Arendt, 2009a:194). Emek dışında kalan her faaliyet hobi olarak görülür. Her şeye bir tüketim değeri atfedilir. Politik anlamda emek mantığı, tüketim toplumuna tekabül eder. Böyle bir toplumda temel kaygısı insan yaşamı olan politika anlayışı, insana, amacı sadece tüketerek kendini yeniden üretmekten ibaret olan döngüsel bir yaşam dayatır (Gambetti, 2007:49).

Emek etkinliğinin zorunluluğa bağlı olması onun kamusal alan ve özgürlükle bağının olamayacağını gösterir. “*Animal laborans*’ın tasarrufunda bulunduğu sürece gerçek bir kamu alanı söz konusu olamaz, sadece özel etkinlikler açıkta sergilenmiş, teşhir edilmiş olur” (Arendt, 2009a:202). Kendi bedeni ve ihtiyaçları üzerinde yoğunlaşan insan, ortak dünyadan uzaklaşır. Bedenin istekleri doğrultusunda hareket eden *animal laborans*, “kendi bedeninin kişiselliğine mahkûm olmuş, kimselerce paylaşılması ve kimseyle iletişilmesi mümkün olmayan bir emek sürecine çakılıp kalmış olması anlamında dünyadan atılmıştır” (Arendt, 2009a:183). *Animal laborans*’ın kamusal alanla bağının

olamayacağı yönündeki yargı, işte bu emek süreci nedeniyledir. Çünkü çoğulluk, kamusal alanın gereğidir ve burada bahsettiğimiz emek etkinliği bağlamında *animal laborans*'ın durumu böyle bir çoğulluktan mahrum olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla emek etkinliği, kamusal alan inşa etmekten âcizdir.¹

Modern insan üretim ve tüketim döngüsünün kölesi olarak, aynı eylemin sonsuz kere tekrarlandığı dairesel bir yaşama kapılmış ve insani yaşamın tüm niteliklerini kaybetmiştir. Arendt bu durumu, insanın anlamı yitirmesi olarak yorumlamıştır. Emeğe odaklanan insan, anlamdan yoksundur. Zira emek, var olan düzeni sürdürme amaçlı ve yaşamak için zorunlu bir etkinlik özelliği taşımaktadır. Buna karşın eylem, var olan düzeni değiştirmeye ve hatta yeni bir dünya kurmaya yönelik bir etkinliktir. Arendt'in hedefi de budur. Dolayısıyla Arendt, eyleme çok önem verir. Onun politika kuramı eylemden yanadır. Ancak bu emek ve işin göz ardı edilmesi anlamına gelmemelidir.² Emek ve işin ne olduğunu anlarsak eylem de anlaşılır olacaktır. Arendt bu üç etkinlik arasında keskin ayrımlar yapmış ve hatta kendisinin yaptığı bu ayrımın “sıradışı” olduğunu belirtmiştir.

1.2.2.2. İş

Arendt, emek etkinliğinin üzerine iş etkinliğini yerleştirmiştir. “İş; insani varoluşun, türün sürekli yinelenegelen hayat döngüsüne katılmamış, ölümlülüğü bu döngüyle telafi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir” (Arendt, 2009a:35). İş, doğal çevreden farklı olarak yapay bir şeyler dünyası oluşturur. Bu anlamda iş, insan varoluşunun doğayı aşan bir etkinliğidir. İşin insanlık durumu, dünyasallıktır. Kalıcı

¹ Çalışmanın doğasında, çok sayıda bireyin sanki tek kişiymiş gibi bir araya getirilip birlikte çalışmalarını durumu vardır. Birlikte çalışma, çalışmanın zorluğunu hafifletir ve en iyi toplumsal koşulları oluşturur. Bu anlamda *animal laborans* için çoğulluk mevcuttur diye düşünülebilir; fakat bu çalışma ortamında birey, kendini artık bir birey olarak değil, herkesle aynı biri gibi hisseder. Zira emeğin kolektif doğası aynılığa dayanır ve bu durum bireysellik ile kimliğe dair farkındalığın bütünüyle yitirilmesi demektir. Hiç şüphesiz emekçi de yaşarken başkalarıyla birlikte bulunur, onlarla bir aradadır, ama bu bir aradalıkta gerçek çoğulluğun hiçbir ayırt edici belirtisi bulunmaz ve bu durum politik topluluklarda görülen ve eşitliğe dayalı olarak ortaya çıkan bir aradalığın tam tersidir. Buradaki bir aradalıkta, insanların, organizmalar olarak bir arada bulunmaları nedeniyle, birbirlerine benzeyen türdeşlerden oluşma bir çokluk halinde var olmaları söz konusudur. Çokluğun bu birleşmesi, temelinden politika karşıtıdır (Arendt, 2009a:310,312).

² Arendt'in emek (çalışma), iş (üretim) ve eylem arasında yaptığı ayrım, dünyanın ayrı alanlarına yerleşmiş ayrı etkinlikleri değil, herhangi bir insan etkinliğinin doğasında bulunan öğeleri ya da olanakları gösteren bir ayrımdır. Her biri insani kapasitelerimizin gerçekleşmesine farklı katkılar yapmaktadır; bu yüzden tam bir insani yaşam için emek, iş ve eylem etkinlikleri aynı ölçüde zorunludur (Kılıç, 2009:555-556).

nesnelere üretmek bir dünya oluşturmamızı sağlayan iş etkinliği, emeğin aksine insanları hayvanlardan ayırır. Burada insanı özel kılan, onun kendi eliyle yaptığı bir dünyada yaşıyor olmasıdır.

“Yeryüzü doğası, insanı evrende hiçbir çaba harcamadan ve insan yapısı bir katkıda bulunmadan içinde hareket edebileceği, soluk alıp verebileceği bir yaşam alanı sunmak bakımından benzersiz ve yegâne yerdir” (Arendt, 2009a:28-29). İnsan bu hazır bulunduğu dünyada iş etkinliği ile kullanım nesnelere imal eder ve insan eseri dünyayı oluşturur. Bu, *homo faber*'in (üreten insan) etkinliğidir. Döngüsellik nedeniyle emek sonucunda üretilen tüketim mallarının, tekrar tekrar üretildiğini söylemiştik. İş sonucunda üretilen kullanım nesnelere için böyle bir şey söz konusu değildir. Zira kullanım nesnelere amaçlarına uygun olarak kullanıldıklarında ortadan kalkmazlar. Arendt bu duruma ayakkabı örneğini verir. “En entipüften ayakkabıyı salt tüketim amaçlı mallardan ayırdeden özellik, giyilmediği takdirde bozulmayacak olması [...] bir süre varlığını sürdürmesini mümkün kılan, kendine özgü bağımsızlığının olmasıdır” (Arendt, 2009a:208). Yani kullanılsın ya da kullanılsın, kullanım nesnelere yok edilmezlerse, belli bir süre bu dünyada kalacaktır. Bu durum insan eseri dünyaya kalıcılık kazandırarak bu dünyaya güvenilmesini sağlamıştır.

“Tüketim malları insanın yaşamı için ne ise, kullanım nesnelere de insani dünya için odur” (Arendt, 2009a:151). Tüketim malları üretilirken *animal laborans*, bedenini kullanır, *homo faber* ise kullanım nesnelere üretirken elini kullanır. Bu bağlamda bedenimizin emeği, tüketim mallarıyla, elimizin işi kullanım nesnelere dir. Emeğin aksine işe baktığımızda, belli bir başlangıcının ve sonunun olduğunu söyleyebiliriz. “Fiili imalat işi, nesnenin kendisine uygun olarak yapılacağı bir modelin yönlendiriciliğinde icra olunur” (Arendt, 2009a:211) ve *animal laborans*'ın çalışma sürecini ihtiyaçlarının öncelemesi gibi, bu model de *homo faber*'in iş sürecini önceler. Emek etkinliğinde emekçi, sadece ihtiyaçları için sürece dahil olur ve nihai biçimi bilemez. *Homo faber* ise bu modelle imalata başlar ve bu model imalat sürecini yönlendirir. Yani işin öngörülebilir bir sonu vardır. Arendt bu düşüncesini yatak örneğiyle destekler. Gözümüzün önünde belli bir yatak ya da yatak fikri olmadan bir yatağın yapılmasının anlaşılabilir olmadığını belirten Arendt, aynı zamanda bu modelin imalat sona erdiğinde de hep orada var olmaya devam etmesi ve hiçbir değişime

uğramadan varlığını sürdürmesi nedeniyle imalatın, *vita activa*'nın hiyerarşik yapısı içerisinde oynadığı rol açısından büyük önem taşıdığını söylemektedir. “Modeldeki bu kalımlılık vasfının, varlığa getirmeyi sürdürdüğü bütün mümkün kullanım nesnelere varlığını sürdürme vasfının, Platon’un ebedi fikirler kuramı üzerinde etkisi büyüktür” (Arendt, 2009a:213). Platon’un öğretilerine ilhamını veren ve ilk kez onun tarafından felsefi bir bağlam kazandırılan *idea* (şekil ya da biçim) kavramı, *poiesis* (üretmek)¹ ya da imalat sırasında yaşanan deneyimlere dayanmaktaydı. Masa ideasını örnek verirse, kare veya yuvarlak; küçük veya büyük; yemek masası veya çalışma masası şeklinde örneklerini uzatabileceğimiz masa çeşitleri vardır ama masa ideası tektir. Bu anlamda işin kesin bir başlangıcı ile kesin ve öngörülebilir bir sonu (amacı) vardır. İşteki bu kesinlik, imalat sürecinin tersine döndürülebilir olduğunu göstermektedir. Bu da insana sınırsız bir güç tahsis eder. “İnsan elinin ürünü olan her şey [yine] insan elince yok edilebilir ve yaşam sürecinde hiçbir kullanım nesnesine duyulan gereksinme, onu yapanın yaşatamayacağı ve yok edemeyeceği kadar yakıcı değildir” (Arendt, 2009a:215). Kesinlik özelliği nedeniyle başı ve sonu belli olan üretim sürecinin tüm kontrolü *homo faber*'in elindedir.

“İnsan eseri dünyanın yaratıcısı *homo faber* her zaman doğanın tahripçisi olmuştur” (Arendt, 2009a:209). Dünya kurucu bir etkinlik olan iş etkinliği, *homo faber*'in, yani yeryüzünden hammaddeyi alarak işleyen ve bu hammaddeyi imalat için malzeme olarak kullanan insanın, yeryüzünün efendisi ve sahibi olarak davranmasına neden olur. Fakat Tanrı hiç yoktan yaratırken, insanın yaratıcılığı zaten yaratılmış olan üzerinden yaratmadır. O halde insan, ancak Tanrı'nın yarattığı doğanın bir kısmını parçaladıktan sonra insan yapımı bir dünya kurabilir. Arendt'in burada söz konusu ettiği ve şiddetin içkin olduğu iş etkinliği, Yazıcıoğlu'na göre, “doğanın döngüsel hareketinin belli bir yarar için kesintiye uğratılması ve geri dönüşü olmayan bir biçimde tahrip edilmesidir” (Yazıcıoğlu, 2009:113). Burada işi emekten farklı kılan bir diğer özelliği belirtmemiz gerekmektedir ki bu, *homo faber*'in etkinliğinin araçsal bir etkinlik olmasıdır. Emek, sadece zorunluluklara tabi bir etkinliktir ve bu süreçte emekçi amacın ne olduğunu bilmez. Oysa iş sürecinde amaç (son) bellidir ve bu süreç, amaca uygun bir şekilde

¹ Arendt'in eserlerinin Türkçe çevirilerinde *poiesis* teriminin karşılığı yapma/yapmak olarak verilmiştir. Çalışmada bu eserlerden alıntı yapıldığında, eserin aslına uygun olarak *poiesis*, yapma/yapmak olarak alınmıştır. Ancak terim üretmek olarak anlaşılmalıdır.

araçlar tasarlamayı gerektirir. “Amaç, tıpkı odunun ağacın katlini, masanın da odunun tahribatını haklı göstermesi gibi, malzeme temini için doğaya reva görülen şiddeti haklılaştırır” (Arendt, 2009a:227). Masa üretiminde gerekli olan ağaç için doğanın tahrip edilmesinde, amaç için araç meşru hale getirilmiştir. İş zihniyetindeki araçsallık, amaca uygun her tür zor ve şiddetin mübah görülmesine neden olmuştur. Bu doğrultuda yapılan politika, insanı/halkı bir hammadde olarak görmüş ve belli bir amaç etrafında şekillendirmiştir. Arendt emek ve iş kategorilerine içkin mantıkla politika yapmanın sakıncalarını göstermeye çalışmıştır. Vardığı sonuç: Emek ve iş mantığı üzerinden yapılan politika, insanı yaşamın döngüselliğine veya herhangi bir iktidarın hammaddesi olmaya indirger, olmuştur (Gambetti, 2007:52).

Emek ve işi özel alana ait etkinlikler olarak gören ve “[...] her ikisi de siyaset dışıdır” (Arendt, 2009a:303) diyen Arendt, burada bir parantez açarak emek konusuna bir ekleme yapar. Çünkü ona göre emek, siyaset dışı olmasının yanında siyaset karşıtıdır da. “İnsan bu etkinlik içinde ne dünyayla ne de başka insanlarla birliktedir, yaşamını sürdürmek gibi çıplak bir zorunluluk karşısında bedeniyle yalnız ve baş başadır” (Arendt, 2009a:309). Dolayısıyla emek etkinliğinde, insan hayvandan farksız bir konumdadır, herkes birbiriyle aynıdır ve bu etkinlikte kamu alanı söz konusu değildir. *Animal laborans*’ın bu durumuna karşılık *homo faber* ise, kendine ait bir kamu alanı oluşturabilecek niteliktedir. Dünyanın yapıcısı ve şeylerin üreticisi olan *homo faber*’in kamu alanı, “el ürünlerini teşhir edebileceği ve bu sayede itibar göreceği mübadele piyasasıdır” (Arendt, 2009a:237) ve o, başkalarıyla yalnızca ürünlerini değiştirmek suretiyle ilişki kurabilmektedir. Ürün bittiğinde, ilişki de biter. Bu sebeple kişi olarak değil, meta ve değişim değeri sahibi olarak gerçekleştirdiği bu pazar ilişkileri, *homo faber*’i tam anlamıyla insani kılmayacaktır. İnsanın kendi olarak yer alamadığı bu süreç, yine de şeyler dünyasına ilişkin olması bakımından emeğin aksine siyaset karşıtı değildir. O halde *homo faber*’in toplumu, içerisinde her şeyin mübadele edilir bir değer, meta haline geldiği ticari toplumdur.

Arendt’e göre modern çağda yaşanan felaketler, emek ve iş etkinliğinin yüceltilmesinden kaynaklanmıştır. Emek ve iş antik Yunan’da özel alanın etkinlikleridir. Modern dünyada ise bu iki etkinlik her alana yayılmış ve kamusal alanı yok edecek olan toplumsal alanı ortaya çıkarmıştır. Bu, aynı zamanda insanın kendini

güvende hissettiği özel alanın genişleyerek tüm yaşamı kaplamasıdır. Antik dönemde kamusal alanın var oluşunu sağlayan emek ve iş, modern dönemde ters yüz olmuş ve bu sefer kamusal alanı yok etmişlerdir. İnsanın ortak dünyası olan kamusal alan, yaşamsal zorunluluklar tarafından ele geçirilmiştir.

Modern dönemde insan, sınırsız yaratma yetisine sahip olduğu düşüncesiyle hareket etmiş, doğaya ve gerçekliğe müdahale ederek, onları istediği gibi değiştirmiştir. Bu ise totaliter rejimlerin özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamıza başlarken de biz, totalitarizmden yola çıkmıştık. Arendt'in totaliterliği incelediğini söylemiştik. Bu anlamda 20. yüzyıl insanının totalitarizm etkisinde kendi özünü kaybedişi, *vita activa* terimiyle anlatılmıştır. O halde Arendt'in *animal laborans* ve *homo faber* eleştirisi modernizm eleştirisidir ve asıl amaç totalitarizmi açıklamaktır. Bir diğer deyişle, Arendt, *vita activa* terimiyle ifade ettiği emek, iş ve eylem etkinlikleri arasında ayırım yapmakla, siyasi yapının modern çağdaki totaliter karakterini göstermeye çalışmıştır. “Arendt'in maksadı 19. ve 20. yüzyıllardaki siyasi hareketlerin eylemi emek ve üretime indirgemeye çalıştıkları”nı göstermekti; “Bunlar siyasete adeta bir tür siyasi teknik ya da sosyal mühendislik biçimi olarak yaklaşmışlardı” (Gilje ve Skirbekk, 2004:579). Bu durumda eylem üretime indirgenmiştir; yani *praxis poiesis*'e. Arendt'in totaliter rejim vurgusunun karşılığı olan Hitler Almanyasında yaşanan tam da budur. Öyle ki “Führer, tıpkı bir zanaatkârın şekilsiz hammaddeden bir nesneyi yoğurması gibi, yeni bir insan tipi ve yeni bir toplum yaratmayı istemiştir. İnsanlar ve toplum Führer'in elindeki macun gibidir” (Gilje ve Skirbekk, 2004:580). Siyasi liderlerin insanlara esnek bir maddeymiş gibi davranması, insanlık durumuyla ilgili bir gerçeği ortaya koymuştur ki bu da, insanların davranışlarının tahmin edilebilir hale getirilmesi ve böylelikle onların kontrol altında tutulmasıdır. Eylemin üretime indirgendiği böyle bir yapıda insanlar eylemde bulunabilme yetisinden yoksundur. Bu da onları yalıtılmış, parçalanmış bir modern yığın insanına dönüştürmüştür. Arendt'in yorumuyla, “20. yüzyılda doğa, toplum ve insanlar, tümünden kontrol edilebilecek ve yönlendirilebilecek nesnelere dönüştüler” (Gilje ve Skirbekk, 2004:581).

Tüketmeye yönelik olarak emek ve kullanıma yönelik olan iş, modern dünyada eşitlenerek anlamdaş kabul edilmişlerdir. Ancak iş etkinliği ile insan kamusal bir alan oluşturabilirken, emek etkinliğinde bu söz konusu değildir. Bu nedenle iş, emekten bir

derece daha yüksektir. Nitekim kamusal alan açısından iş ve emeğin üzerinde eylem vardır ve iş, eylemle bir tutulamaz. Çünkü *homo faber*'in kamusal alanı olan alış veriş piyasası, konuşma ve sözün değil, malların alış veriş edildiği yerdir. Yani iş etkinliği insan bakımından değil, ürün bakımından kamusal nitelik taşımaktadır. Bu nedenle de kamusal bir etkinlik sayılmaz. Öyle ki Arendt, *homo faber*'in oluşturduğu kamusal alana toplumsal alan demektedir ve ileride ayrıntılarıyla değineceğimiz gibi toplumsal alan, kamusal alanın çöküşünü hazırlayacaktır. Arendt için kamusal alan, gerçekliği istediği gibi değiştiren *homo faber* karşısında bireyin ve dünyanın gerçekliğinin sağlanması için şart olan bir alandır. Yine aynı doğrultuda, kamusal alanın oluşturulması için şart olan ise, çoğulluktur. Çoğulluk, kamusal alanı oluşturur, ancak her çoğulluk böyle bir güce sahip değildir. Aynılardan oluşan bir çoğulluk, kamusal alanı oluşturmaz. Emek ve iş etkinliklerinin oluşturduğu toplumsal alanda bireyler, bireysel farklılıklarıyla tanınmaz, onlar birlikte üreten aynılıklardır. Totalitarizmin tahakkümü altında tektipleşen insanlar buna örnektir. Olması gereken farklılıkların bir araya gelişi ya da başka şekilde söylersek insanların bireyselliklerini ortaya koyacakları ve bu sayede de farklılıkların sergileneyeceği bir topluluktur. Bu anlamda bireyin farklılığını, kimliğini ortaya koyan eylem, kamusal alanı oluşturan etkinliktir.

1.2.2.3. Eylem

Vita activa ile dile getirilen üç tür etkinlikten emek ve iş özel alanı oluştururken, eylem kamusal alanı oluşturmaktadır ve Arendt'in deyimiyile bu kamusal alan, politikanın alanıdır. Çalışmamıza başlarken Arendt'in düşüncelerinin yaşadığı yüzyılın politik olayları etkisinde şekillendiğini belirtmiştik. Onun yaşadığı yüzyılda en çok göze çarpan politik olay, Yahudi Soykırımı'dır. Kendisinin de bir Yahudi olması, onu, yaşanan soykırım karşısında duyarsız kalamayarak, döneminin felaketinin ardında yatan nedenleri, bir diğer deyişle, totaliter ideolojinin ardında yatan nedenleri ve bu ideolojinin tahakkümü altındaki insanın içinde bulunduğu durumu anlamaya, bu durumdan kurtulmak içinse, insanın nasıl özgür bir yaşam sürdürebileceğini araştırmaya yöneltmiştir. Totaliter ideolojilere dair bir çözümlemeye girişen Arendt, totalitarizmi ve onu oluşturan süreci incelemiş ve bu süreçte insanın uğradığı yıkımı ortaya sermiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bütünsel tahakkümü amaçlayan totaliter girişim, insanın özünü yıkmıştır. Bu özyıkım, Arendt'te, bütün insani etkinlikleri kapsayan *vita*

activa'nın yıkımıdır. En çok da, *vita activa* hiyerarşisinin alt üst edilmesiyle, eylemin yıkımıdır. Eylem, politik bir etkinliktir ve Arendt'in temel uğraşısı olan totalitarizm karşısında bir çözüm olarak belirlediği politik özgürlüğe erişmenin yolu eylemden geçmektedir. Bu aynı zamanda Arendt'in geleneksel felsefeye karşı çıktığı noktalardan birini oluşturmaktadır. Çünkü geleneksel felsefe eyleme değil, düşünmeye önem vermiş ve buna koşut olarak eylem ve politika değersizleştirilmiştir. Oysa Arendt için özgürlüğü açığa çıkaracak olan düşünme değil, eylemdir. Arendt, özgürlüğün alanı olarak politika alanını görmüştür. Arendt, eylem ve politikaya kaybettiği değeri kazandırmak için uğraşır. Emek ve iş özel alana ait etkinliklerdir ve özel alanda politik özgürlükten bahsedilemez. Arendt'in düşünce akışında eylem, politika alanına ait bir etkinliktir ve politika alanının temel bir unsuru olarak karşımıza çıkar.

Arendt, düşüncelerini oluştururken bugünde durmakta ve bir yanıyla geçmişe, bir yanıyla da geleceğe bakarak ele aldığı sorunları çift yönlü analiz etmektedir. Arendt, filozofların yaşamına işaret eden *vita contemplativa* karşısında değersizleştirilen *vita activa*'ya değer kazandırmak için uğramıştır. Bu bağlamda insanın emek ve iş etkinliğini önce antik dönemde, sonra modern dönemde analiz etmiş ve onların süreç içerisindeki dönüşümlerini anlatmıştır. Şimdi sıra eylemedir. Arendt için insanı insan yapan, insanın insanlığını anlatan bu etkinlik, emekte karşımıza çıkan dönüşümün aksine, antik dönemde yüceltilmiş, modern dönemde hor görülmüştür. Bu, çalışan insanın yükselişi, politik insanın ise değersizleşmesi demektir. Arendt'in çözüm arayışına denk düşen ise politik insandır. Eylem etkinliğini gerçekleştiren politik insan (*homo politicus*), etkinliğinin her zaman yeni bir başlangıç olması özelliği sebebiyle, 20. yüzyıl felaketinin çözümü için bir umut olacaktır. İnsana kaybettiği şeyi, kendisinin ve dünyanın gerçekliğini verecek olan eylemdir.

Emek insanın biyolojik yaşamına tekabül ederken, iş insanların yeryüzünde inşa ettikleri yapay nesnelere alanına tekabül etmektedir. Eylem ise, bellek ve tarihin koşuludur. “Şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna karşılık gelir” (Arendt, 2009a:36). Bu üç etkinlik arasında eylem, çoğullukla ilişkisi bağlamında politik bir etkinliktir ve bu sebeple *vita activa*'nın en önemli ögesidir. Aynı ayrı bireyler olarak çoğulluğumuza tekabül eden eylem etkinliğiyle insan, yaşamsal zorunluluklardan ve

araçsal sınırlamalardan kurtularak kendi farklılığını ortaya koyar. Bu anlamda eylem, emek ve işten farklı olarak sadece insanlar arasında geçen, insanı diğer varlıklardan ayıran bir etkinliktir.

Arendt, eylemi insani etkinlikler arasında en üst sıraya yerleştirmiştir. Eylemin bu ayrıcalıklı konumunu anlayabilmek için, öncelikle Arendt'in emek ve iş arasında yaptığı ayrımı iyice anlamış olmak gerekmektedir. Bu ayrımı yeterince ortaya koyabildiğimizi düşünüyoruz. Şimdi ise eylemi anlamak için yapılacak olan, Arendt'in eylemi ilişkilendirdiği, onun hem eylem hem de politika anlayışının temel kavramları olarak ele almamız gereken çoğulluk, doğumluluk, öngörülemezlik, özgürlük, konuşma, ölümsüzlük gibi kavramları anlamaktır. Bu kavramlar Arendt düşüncesinde birbiriyle bağlantılı, iç içe geçmiş durumdadır.

1.2.2.3.1. Çoğulluk

Arendt'e göre insan olmak, bize benzeyen ve aynı zamanda bizden farklı olan insanlarla birlikte yaşamak demektir. Çoğulluk, insanlık durumunun en temel unsurudur. Politik yaşamın ve aynı zamanda eylemin olmazsa olmaz koşuludur. Bu nedenle öncelikle çoğulluk kavramının Arendt düşüncesinde ne anlama geldiğini anlamak gerekmektedir. "Bütün politik hayatın koşulunu özellikle çoğulluk durumu oluşturur" (Arendt, 2009a:36).

İnsanlık durumunun bütün yanları yani hayatın kendisi, dünyasallık ve çoğulluk, hepsi politika ile bağlantılıdır. Ama Arendt, bütün politik hayatın koşulunu özellikle çoğulluk durumunun oluşturduğunu söylemektedir. Çünkü eylemek, dünyada yeni bir şeye girişmek, yeni bir şeyleri başlatmak demekse, bu girişim başkaları olmadan anlamsız olacaktır. "Hiçbir insan hayatı, hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin hayatı da dahil, başka insanların bulunuşuna doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan var olamaz" (Arendt, 2009a:57). Arendt'in deyimiyle, yeryüzünde insan değil, insanlar yaşamaktadır. Bütün insani etkinlikler, insanların bu bir arada yaşıyor olma gerçeğiyle koşulludur. Ancak insan toplumu dışında düşünülemez olan tek etkinlik eylemdir. "Sadece eylem insana has bir ayrıcalıktır; ne bir hayvan ne de bir Tanrı buna ehildir ve tamamıyla başkalarının şaşmaz bulunuşuna bağımlı olan sadece eylemdir" (Arendt, 2009a:58). Arendt'in burada hayvandan kastı tam bir yalnızlık içinde çalışan

animal laborans, Tanrı'dan kastı ise bir dünya kurmak için çalışan, üreten ve imar eden *homo faber*'dir. Dolayısıyla politik bir etkinlik olan eylem, başkalarının varlığı olmadan gerçekleştirilemez. Nasıl ki bir oyuncunun izleyiciye ihtiyacı varsa, eylemin de çoğulluğa ihtiyacı vardır. Bu çoğulluk, ayrı bakış açılarının varlığına işaret etmekte ve bu ise, politik alanda doğruyu açığa çıkarma gücünü oluşturmaktadır. Eylemin başkalarının varlığına ihtiyaç duyması onun görünür hale getirilmesi ile ilgilidir.

Dünyada var olan her şeyin ortak yönü görünür olmalarıdır. “İnsanlara dünyanın gerçekliğini garanti eden başkalarının bulunuşu, bu gerçekliğin herkese görünmesidir, çünkü herkese görünen şeye varlık deriz” (Arendt, 2009a:290). Görünür olmak, duyular aracılığıyla algılanmak demektir. Ancak görünürlük her şeyden önce insanların mevcudiyetine bağlıdır. Zira görünüşleri algılayacak kimse yoksa, hiçbir şey görünemez. O halde görünüm, varlığın önkoşuludur. Gören olmadan görünen olmayacağı gibi, görünen olmadan da gören olmayacaktır. Bu ikisi birbirini gerektirmektedir. Bu durum çoğulluğu desteklemektedir. Eylemin varlığını garanti eden de bu çoğulluktur.

Arendt için politika, insanların çoğulluğu olgusuna dayanmaktadır. Arendt, Batı politik düşünce geleneğini çoğulluğu göz ardı ettiği ve insanı tekil olarak ele aldığı için eleştirmiştir. Arendt için tekil insan her şey olabilir ama asla politik varlık olamaz. “Platon'un Atina demokrasisine sırtını çevirip ideal bir kent tasarımına girişmesinden beri, siyaset felsefecileri insanların çoğulluğunu ihmal etmektedir” (Arendt, 2009a:15). Bu eleştiri, özelde Marx üzerinde yoğunlaşmıştır. Arendt, Marx'ın siyasi etkinliği iş ve emeğin bir karışımı şeklinde yanlış tasarladığını ve bu yanlış tasarımın siyasi felaketlerin nedenlerinden biri olduğunu düşünmektedir. Siyasi etkinliğin bir şey yapmak olarak tasarlanması hatadır. Arendt'in iş dediği üretim (*poiesis*), hammaddenin zanaatkâr tarafından belli bir modele göre işlenmesidir. Hammaddenin süreçte bir etkisi yoktur. İnsanlar yeni bir toplumu yaratmak için hammadde gibi işlenmişlerdir. Bu anlamda Arendt için kendi tarihini yapan insandan söz etmek yanlıştır. Zira böyle bir insan yoktur. *Poiesis*, üretici faaliyete tekabül eder ve üretici faaliyetlerin sonucunda bir amaç olarak ürün ortaya çıkar. Üretimin amacı kendi dışındadır. *Praxis* olarak eylemin amacı ise kendi içindedir ve eylemin başarı ya da başarısızlığı “saiklerde ya da sonuçlarda (başarıda) değil, sadece edimin gerçekleştirilmesinde bulunur” (Arendt,

2009a:299). Önemli olan eylem sürecinin kendisidir. Eylem, amacını nihai üründe ortaya koymayan, sadece eylem/performans anıyla sınırlı bir etkinlik olarak her zaman başkalarının varlığına muhtaçtır. Bu anlamda çoğulluk, eylem için olmazsa olmazdır. Arendt'e göre siyasi etkinliğin bir şey yapma olarak algılanması teoride çoğulluğun göz ardı edilmesi, pratikte ise, bireyleri bir şeylere zorlamak demektir. Her insan yeni perspektifler geliştirme ve yeni etkinliklere girişmeye muktedirdir. Bunlar insanın siyasi kapasiteleridir. Bunlar yok edildiği için insanlar öngörülebilir bir modele uydurulmuşlardır. Pratikteki en iyi örnek de 20. yüzyılın felaketleri olan Nazi Almanyası politikaları ve Yahudi Soykırımı'dır. Bu anlamda Arendt için hakiki politikanın özü, eylemdir.

Arendt'in düşüncesinde tıpkı çoğulluk gibi bir diğer kilit kavramı da doğumluluktur. Canovan *İnsanlık Durumu*'na yazdığı önsözde şöyle demektedir: "*İnsanlık Durumu*'nun en yüreklendirici mesajı, insanın doğurganlığını ve başlangıç mucizesini hatırlatmasıdır" (Arendt, 2009a:22). Eylem, insanın mucize yaratma yetisidir ve bu yetinin gerçekleşmesi doğmakla mümkündür. Her doğan aynı zamanda eyleyendir. Arendt için doğumluluk, 20. yüzyılın karanlık durumu için bir umuttur. Her yeni doğan, kendi biricikliğiyle yeni bir şeye başlama, bu dünya üzerinde daha önce görülmemiş bir şeye vesile olma ve var olan düzeni değiştirebilme potansiyeline sahiptir.

1.2.2.3.2. Doğumluluk

Arendt, üç temel insani etkinliği belirlerken bu etkinlikleri insani var oluşun genel koşulu olarak adlandırdığı doğum ve ölüm, doğumluluk ve ölümlülük ile ilişkilendirmiştir. Emek, iş ve eylemin kökleri doğarlıktadır; ancak insanın doğarlık durumuyla en yakından bağlantıya sahip olan insani etkinlik, eylemdir. Arendt'e göre en genel anlamıyla eylem: "eylemek, inisiyatif almak, başlamak, bir şeyleri harekete geçirmek demektir" (Arendt, 2009a:260) ve doğum, insanın başlangıcıdır. Bu sebeple, "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" (Arendt, 2009a:37). Başlama olarak eylem, doğum olgusuna karşılık gelmektedir. Her birimizin doğumu yeni bir başlangıçtır. Arendt düşüncesinde esas doğumluluk, ikinci bir doğuştur ve biyolojik anlamda doğmaktan farklı olarak bu

dünyada yeni başlangıçlar yapabilmektir. Yani bu ikinci doğuş, yeni bir şeylere başlamayı, eylemi ifade etmektedir.

“Şayet, başlangıç/başlamak olarak eylem, doğmak gerçeğine karşılık geliyorsa, bu insani doğarlık durumunun somutlanması demektir [...]” (Arendt, 2009a:261). Bireyler eylemde bulunarak, kendi doğumlarında asli olarak bulunan başlangıç mucizesini harekete geçirirler. Her yeni doğan insan yeni bir mucizedir. İnsanlar bir şeyleri başlatma ve olayları gerçekleştirme anlamında eyleyen yaratıklardır. Sadece eylem yeni ve eşsiz olanı yaratabilme kapasitesine işaret eder. Bu anlamda politik eylem, doğumun yarattığı yeni bir başlangıçla özsel bir ilişkiyi paylaşır. Doğumluluk kavramı, ölümle birlikte insani varoluşun en genel durumuna tekabül etmektedir. Ancak Arendt’e göre eylem *par excellence* (mükemmelen) bir politik etkinlik olduğundan, ölümlülük değil, doğarlık politikanın merkez kategorisidir. Elbette insanlar ölümlü varlıklardır ve ölüm kaçınılmazdır ama ölmek için değil, başlamak için doğarlar.

Eylemin emek ve işten farklı olarak yalnızca insanlar arasında mümkün olan bir etkinlik olduğunu belirtmiştik. Eylem bu özelliği nedeniyle çoğullukla ilişkilidir. Eylem, sonuçlarının öngörülemez olması nedeniyle de insanın doğumluluk durumuyla ilişkilidir. Başka bir ifadeyle, Arendt’te eylemin siyasi anlamını çoğulluk durumu, felsefi anlamını ise doğumluluk durumu oluşturmaktadır. Eylem, insanın mucize yaratma yetisidir ve “dünyayı, insani meseleler alanını, normal, doğal yıkımından selamete çıkartan bu mucize nihayetinde eylem melekesinin ontolojik olarak köklerini bulduğu doğarlık (doğuyor olmak, doğmuş olmak) olgusudur” (Arendt, 2009a:356). Hem eylem hem de doğum yeni bir başlangıç demektir. Yeni bir başlangıç olma özellikleri nedeniyle her ikisi de öngörülemez ve sonuçları önceden kestirilemez şeylerdir. Doğumla başka hiç kimseye benzemeyen bir insanın dünyaya gelmesi gibi, eylem etkinliğinin sonucunda da bu dünyada meydana gelecek olaylar öngörülemez.

1.2.2.3.3. Öngörülemezlik

Eylem yeni bir başlangıçtır ve beklenmedik bir şey yaratır. Bu beklenmedik şey, mucizedir. Arendt’in ifadesiyle, “her eylem mucizedir, yani beklenmedik bir şeydir” (Arendt, 2010:229). Arendt’e göre bütün varoluşumuz bir mucizeler zincirine bağlıdır. Bu nedenle mucize, doğaüstü değildir, insanlık durumuna içkindir. Eylem ve

doğumluluk arasında kurulan bu ilişki, eylemin öngörülemezliğini ortaya koyar. Eylemin öngörülemez olması, sonuçlarına ilişkindir. Eylem, “sonuçları belirsiz ve öngörülemez kalmaya mahkûm, daha önce tanık olunmamış yeni süreçleri başlatma yetisidir” (Arendt, 2009a:335). Yani eylemin ne amacı ne de sonucu hakkında yargıda bulunabiliriz. Bu özelliği nedeniyle eylem, hem geleneksel felsefede hem de modern düşüncede ihmal edilmiştir. Çünkü eylem, bir olasılık sonsuzluğu içermektedir. Bu da onun denetlenemez olduğunu göstermektedir. “Eylemin mucizevî öngörülemezliğinin diğer yüzü, sonuçları üzerindeki denetimden yoksun olmaktır” (Arendt, 2009a:22).

Platon’dan beri filozoflar, “sonuçlarının öngörülemezliği, sürecin tersine çevrilemezliği ve faillerinin anonimliği” (Arendt, 2009a:319) gerekçesiyle eyleme güvenmeyerek ona karşı olumsuz bir tavır sergilemişlerdir. İnsani meseleler alanını, faillerin çokluğunda içkin olarak bulunan tesadüflikten kurtarabileceği umuduyla, eylemi ikame edecek başka bir şey aramışlardır. İdeayı daha önce de belirttiğimiz gibi imalat sürecindeki deneyimden türetmiş olan Platon, “işin ve imalatın yapısında var olan katılığı, insani meseleler alanına kazandırmak için eylemin yerine *poiesis*’i (yapma) geçirmiştir¹” (Arendt, 2009a:326). Bu doğrultuda politika, işin terimleriyle açıklanmıştır. Yani filozofların politika anlayışları, bir politik yapıyı yaratma ve kontrol etme olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda Arendt, Platon’un filozofu ve *vita contemplativa*’yı idealleştiren yaklaşımının, sadece düşüncenin eylem üzerinde egemenlik kurması, eyleme ilkeler koyması ve eylemin kurallarının kaçınılmaz olarak düşünce deneyimlerinden türetildiğinin varsayılmasından ibaret olmadığını söyler. “Asıl önemli olan etkinlikleri yaşam tarzlarıyla özdeşleyerek, bu egemenlik ilkesinin insanlar arasına da yerleştirilmesidir” (Arendt, 2010:159). Kamu alanının imalat ürünü bir nesne imgesine göre tasarlanması, ütöpik bir siyasi sistem anlayışını ortaya çıkarmıştır. Eski Yunanlılar “eylemin sebep olduğu bütün belalar, kamu alanı demek olan tezahür sahasının *sine qua non* (olmazsa olmaz) koşulunu oluşturan insani çoğulluk durumundan doğar” (Arendt, 2009a:320) inancıyla çoğulluğu ortadan kaldırmak için tek adam yönetimini yani monarşiyi benimsemişlerdir. “Platon’un filozof kralı tek adam

¹ Eylemi yapma ile ikame etme, filozofun işin başından sonuna dek kendi yaptıklarının efendisi olarak kalacağı bir etkinlik içinde, eylemin belalarına karşı bir sığınak oluşturma arayışının sonucudur. Platon, Sokrates’in duruşmasından sonra eylemin yerine hâkimiyeti koymuştu. Yaşlılık döneminde bu düşüncesine yapma’yı eklemiştir. Arendt’in ifadesiyle, “eylemin hâkimiyetle ikamesini, yapmak ile imalata ilişkin geliştirdiği bir yorumla pekiştirmiştir” (Arendt, 2009a:325-331).

yönetiminin bir türüdür” (Arendt, 2009a:321). Böyle bir yönetim anlayışı, kamu işlerinin yöneticinin eline bırakılması, insanların da kamu alanından uzaklaştırılarak, özel kazançlarına bakması etrafında şekillenmiştir. Bu da eylemin ve politikanın gözden düşmesine neden olmuştur. Eylemin yerini yönetim almıştır.¹ Platon’a göre eylemin tüm tehlikelerinden kurtulmanın yolu yönetim fikridir. Buna göre, eylemi başlatan kişi, onu sonlandırabilmek için, başkalarının yardımına gerek duymaksızın başlattığı şeye tamamen hâkim olmalıdır. Eylem alanında böyle bir hâkimiyete erişebilmek, başkalarının sadece emirlerin yerine getirilmesi için kullanılması ve eylemi başlatanın da eylemden uzak durmasıyla mümkündür. Siyasi topluluğun yöneten ve yönetilenlerden (emreden ile boyun eğen) oluştuğunu ifade eden bu anlayışa göre, insanların siyaseten ve hukuken birlikte yaşayabilmeleri ancak komuta işinin birilerinin yetkisine bırakılması, ötekilerin de buna boyun eğmek zorunda olması halinde mümkündür. Kendi eylemlerinin sonuçlarına hâkim olan kişi hükümandır. Bu kişi hakikatin bilgisine sahip olduğu iddiasıyla, sadece filozof kraldır.

“Platon’dan beri siyaset felsefecileri, eylemi, bir politika modeli ile ikame etmeye çalıştılar” (Arendt, 2009a:22) ve bu ideal modele uygun olarak halkı şekillendirdiler. “Ütopyaların tuhaf kısırlığı, onların içinde inisiyatif ve çoğulluğun ifade edilebileceği herhangi bir alanın olmamasından kaynaklanır” (Arendt, 2009a:23). Arendt, geleneksel siyaset felsefesinde var olan önceden belirlenmiş ilkelerle yönetme halinin mevcut siyasi düşüncede de devam ettirildiğini savunmaktadır. Geleneğin, tüm insani etkinlikleri düşünme ile karşılaştırması sonucunda eylemi de zorunluluk olarak görmesi gibi modern çağ da, tüm insan etkinliklerini emek altında değerlendirmiştir. Emek ve işin terimleriyle açıklanan politika, önceden belirlenmişliğe, hazır bir siyasi yapıya ve kontrol edilebilirliğe dayalı bir sistemdir. Bu sistemde önceden belirlenmiş ilkeler vardır ve bu ilkelere uyulmaktadır. Arendt’e göre, her ikisi de politikayı mümkün ve zorunlu kılan eylemi göz ardı etmiştir. Tüm olumsuz özellikleri nedeniyle eylemin

¹ Yönetim, toplumun yönetenler ve yönetilenler ya da başka bir ifadeyle, emredenler ve itaat edenler şeklinde bölünmesini içerir (Q’Sullivan, 1994:226). Platon bu fikri, eylemin öngörülemezlik tehlikesine karşı geliştirmiştir. Burada tıpkı düşünme ve eylemi ayırdığı gibi, bilme ile yapmayı ayırmıştır. Buna göre bilme yönetenle, yapma ise yönetilenle özdeşleştirilmiştir. Platon’un düşüncesinde eylemin başlatıcısı, hiçbir suretle eylemde bulunmak (*prathein*) zorunda olmayan, tersine emirleri uygulamaya ehil kişileri yöneten (*archein*) bir hâkimdir. Yani eylemi başlatan ile onu tamamına erdiren farklı kişilerdir. Bilmek ile yapmak’ı birbirinden ayıran Platonik ilke, bütün tahakküm teorilerinin kökenini oluşturmuştur (Arendt, 2009a:322-323).

değersizleştirilmesi, insanların özgürlüğünün de ellerinden alınması demektir. “Kendi eylemlerinin sonuçlarına hâkim olmak anlamında hükümrân olmak ile eylemde bulunmak suretiyle başlatıcı olmak anlamında özgür olmayı özdeşleyen” (Arendt, 2009a:338) felsefi ve siyasi düşünce, hükümrânlık ile özgürlüğü özdeşleştirmek suretiyle insanın özgür olmasını imkânsız hale getirmiştir.

Arendt’in deyimiyle, yeryüzünde insan değil, insanlar yaşamaktadır. Her biri paylaştıkları dünya üzerinde kendi bakış açısına sahip ve her biri dünyada beklenmedik şeyler yapabilme kapasitesine sahip bu insanlar, var olanı değiştirmeye, yeni başlangıçlar yaratmaya muktedir bir şekilde sürekli doğmaktadırlar. İnsan, ancak eylemde bulunarak kendi eylemi aracılığıyla beklenmedik ve öngörülemez olayları başlatabilir. Arendt çağının felaketlerine karşı çözümü, yeni bir başlangıç yapabilme kapasitesi nedeniyle eylemde görmüştür. Yahudilerin soykırım sırasında hiçbir şey yapmamalarını, direnmemelerini eleştirmiş, onları tarihin kurbanları olmaktansa eyleme çağırmıştır. Bundan başka, nükleer savaş ve totalitarizm tehlikelerine karşı, insanın öngörülemezliği yaratma kapasitesini yani eylemi yüceltmıştır. En çaresiz zamanlarda bile eylem yeteneğiyle mucizelerin olabileceğine inanmıştır.

Sonuçları öngörülebilir ve kontrol edilebilir emek ve işin aksine, sonuçları öngörülemez biçimde gerçekleşen eylem, mucizevi bir nitelik taşımasıyla, yaşanan felaketler için bir umut olarak görülmektedir. Ancak tanımın üzerinde tekrar düşünersek, sonuçların öngörülemez olması kaçınılmaz olarak insan iradesinin dışında olmasını da ifade etmektedir. Bu anlamda eylemi ne kadar umut olarak görüyorsak, eş değerde daha kötü olayları da getirebileceği olasılığıyla, umutsuzluk olarak da görmemiz gerekir. Bu riskin nedeni insanların çoğulluğudur. Eylem, sonuçlarının öngörülemezliği ve geriye döndürülemezliğiyle failin kendi eylemlerinin beklenmedik sonuçlarına da katlanmasını gerektirir. Eyleyene eyleme devam etmesi için güven vererek eylemin sonuçlarını katlanır hale getirecek olan, bağışlama ve söz vermedir.

“Eylemin harekete geçirdiği sürecin geriye döndürülemezliğinin ve öngörülemezliğinin kefareti başka ve muhtemelen daha yüksek bir yetiden gelmez, bizzat eylemin kuvvelerinden (potansiyel) biri olarak vardır. Geriye döndürülemezlik halinden –ne yaptığını bilmesede, bilmesi mümkün olmasada yapılanı yok sayma aczinden– çıkışı mümkün kılan bağışlama yetisidir. Öngörülemezliğin, geleceğin kaotik belirsizliğinin çaresi ve kefareti de söz vermek yetisidir” (Arendt, 2009a:342).

Bağışlama ve söz verme, eylemden kaynaklanan kaçınılmaz zararların zorunlu düzelticileridir. Eylemin sonuçlarından muaf kılan bağışlanma olmasaydı, ebediyen eylemin sonuçlarının kurbanı olarak kalınırdı. Söz vermek ve söz tutmak olmasaydı da, yüreğin karanlıklarına hapsolunarak çelişkiler ve bulanıklıklar içinde bir yaşam sürülürdü ve bu yaşamda kimliği korumak asla mümkün olmazdı. Yani bağışlama ve söz verme yaşamın devamını mümkün kılmaktadır. Yaptıklarının bağışlanması ile insan, özgür fail olarak yeniden bir şeye başlama gücünü kendinde bulur ve eyleme devam eder. Karşılıklı verilen sözler, yapılan anlaşmalar ve sözleşmelerle insanların bir aradalığı güçlenir. “Tek bir varlık tarafından ileri sürülen ve sahte olan hükümlerlik” (Arendt, 2009a:353) çok sayıda insanın karşılıklı sözler yoluyla birbirine bağlandığı durumda sınırları belli, kesin bir gerçeklik halini alır. Bu iki yeti de çoğulluk şartına bağlıdır. Çünkü bir insanın kendini bağışlaması mümkün olmadığı gibi, kendini salt kendi verdiği bir söze bağlı hissetmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla bu iki yeti kamusal alandaki ilişkilerin devamını sağlayıcı özelliğe sahiptir. Zira Arendt, eyleme ilişkin olumsuz görüşleri yıkmak için bu iki yetiyi kullanmıştır. Bağışlama ve söz verme “eyleme dışarıdan, daha yüksek olduğu var sayılan bir melekedan ya da eylemin erimi/menzili dışındaki deneyimlerden uygulanan akideler değildir” (Arendt, 2009a:354), tersine doğrudan eylemde bulunma ve konuşma ile ifade olunan başkalarıyla bir arada yaşama iradesinden doğarlar. Bu bağlamda eylemin konuşma ile olan ilişkisine değinmek gerekmektedir.

1.2.2.3.4. Konuşma

Arendt’in düşüncesinde eylem ile konuşma arasında kurulan bağ, konuşmanın, eylem gibi, insana özgü olmasından kaynaklanır. Bu nedenle Arendt, konuşma ve eylemi birbirinden ayırmaz. Eylemin olduğu yerde, konuşma da vardır. Konuşma, eylemin olmazsa olmazıdır. Çünkü tek başına eylem, anlamsızdır. Eylem ancak sözle açığa çıkarılabilir ve böylelikle anlamlı hale gelir. “Başka hiçbir insani icraat, konuşmaya duyduğu ihtiyaç bakımından eylemle boy ölçüşemez” (Arendt, 2009a:262). Buradaki konuşma, iletişim ve haberleşme aracılığı olmaktan öte, kişinin eylemini açığa çıkarıcı niteliktedir. Arendt için, politik insan, eyleyen ve konuşan insandır.

“İnsanlar pekâlâ çalışmadan da yaşayabilir, başkalarını kendileri için çalışmaya zorlayabilir ve kendileri en ufak bir şey katmadan dünyadaki şeylerden yararlanmaya ve hoşça vakit geçirmeye karar verebilirler; bir sömürücünün ya da

köle sahibinin ve bir asalağın yaşamı haksız ve adaletsiz olabilir ama insani olduğu kesindir. Oysa konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen yaşarken ölmek demektir” (Arendt, 2009a:259).

Arendt’in konuşmaya ilişkin düşüncesinde Aristoteles’in izlerini görmek mümkündür. Aristoteles’e göre konuşma, insanın politik bir hayvan olduğunun kanıtıdır. Çünkü ses çıkarma tüm hayvanlarda olmasına karşın anlamlı ses çıkarma olarak konuşma, sadece insana özgüdür. Konuşma yetisi insanın toplum yaşamı için yaratıldığının göstergesidir (Aristoteles, 2002:9). Arendt bu düşünceden yola çıkarak konuşmayı politika alanını oluşturan temel unsurlardan biri olarak belirler ve onun eylemle olan kaçınılmaz birlikteliğini çözümler.

Arendt, eylemin ve konuşmanın eşitlik ve farklılık olmak üzere iki özelliği olduğunu söylemektedir. Bu, hepimizin insan olmak bakımından eşit olduğunun ama birey olmak bakımından farklı olduğunun vurgusudur. İnsanların özdeş olduğu bir dünyada konuşma ve eylem anlamsız olurdu. Eşitliğimiz, salt insan olmamızdan ve aynı ortak dünyayı paylaşıyor olmamızdan; farklılığımız ise “hiç kimsenin şimdiye dek yaşayan ve yaşayacak olan başka herhangi biriyle aynı olamayacağı tarzda insan” (Arendt, 2009a:37) olmasından kaynaklanmaktadır. Arendt’e göre insanlar eşit olmasalardı ne birbirlerini ve kendilerinden öncekileri anlayabilir ne de geleceği planlayabilir ve kendilerinden sonra geleceklerin ihtiyaçlarını öngörebilirlerdi. Yine aynı doğrultuda, insanlar farklı olmasalardı, her bir insan bir diğerinden kim olduğu bakımından farklı olmasaydı, kendilerini anlaşılır kılmak için ne söze ne de eyleme gereksinim duyarlardı. Eylemin başlamak olarak alındığında doğmak gerçeğine karşılık geldiğini belirtmiştik. Eylemle ilişkisi içerisinde konuşmak da farklılık olgusuna tekabül etmektedir. Konuşmak, insanın çoğulluk durumunun, yani eşitler arasında farklı ve biricik yaşamının fiilleşmesidir.

“İnsanın, olan her şeyle 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 değil ama insan sıfatıyla çıkma halleridir bunlar” (Arendt, 2009a:259).

Konuşma ve eylem insanları birbirine görünür hale getirmektedir. Bu görünür olma hali çoğullukla sağlanmaktadır. İnsanlar eylemde bulunarak ve konuşarak kim olduklarını gösterirler ve bu yolla kişisel kimliklerini ortaya çıkarırlar. Arendt’e göre, “kişinin ne

olduğunun aksine kim olduğundaki bu dışa vurucu yan, söylediği ve yaptığı her şeyde zımnen yer alır” (Arendt, 2009a:263). Arendt için bireylerin ne oldukları değil, kim oldukları önemlidir. Ne emek ne de çalışma bireylerin kim olduğunu ortaya koyabilir. Zira failin açığa vurulması eyleme içkindir. Bu nedenle fail eylemde ifşa olmazsa, eylem özelliğini yitirir. “Konuşmasız eylem, ortada bir eyleyen kalmayacağı için artık eylem değildir ve eyleyen yani fail, eğer aynı anda sözler de sarf ediyorsa var olabilir” (Arendt, 2009a:262). Konuşma ve eylemin bu ayırıcı özelliği, insanlar başkaları ile birlikte olduklarında yani bir aradalık durumunda açığa çıkar. O halde Arendt için konuşma, bir taraftan kişinin kim olduğunu ifşa etmesi bakımından bireyselleştirici karaktere sahipken, diğer taraftan başkalarının varlığını gerektirdiği için, toplumsallaştırıcı karaktere sahiptir. Konuşma, karşılıklı bir etkileşimdir ve dolayısıyla bireysel ifşası başkalarının mevcudiyetiyle gerçekleşir. İnsanlar konuşma yoluyla düşüncelerini başkalarına aktarırlar ve yine konuşmanın eseri olarak ikna yoluyla düşüncelerini kabul ettirirler. Düşünme etkinliğiyle kıyaslandığında eyleme en yakın etkinlik konuşmadır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Düşünme insanın tek başına kendisiyle yaptığı bir konuşmadır; konuşma ise insanın diğerleriyle düşünmesidir. O halde konuşma, çoğulluğu gereksinir. Bu nedenle Arendt için konuşma, kamusal alanın kurucu bir unsurudur.

Eylem sırasında farklılığımızı ortaya koymakla birlikte, hepimizi ilgilendiren ortak meseleler hakkında kanaat oluştururuz. Bu bağlamda Arendt için konuşma, herhangi bir konuşmadan farklı olarak bireyden çok toplumu ilgilendiren bir konuşmadır. İnsanların bireysel çıkarlarını aşarak, toplumun çıkarları için bir araya gelmeleriyle kamusal alan oluşur. Kamusal meseleler hakkında konuşmak insanı politikleştirir. “Sözün mevzu-u bahis olduğu her yerde meseleler tanımı gereği siyasidir, çünkü insanı siyasi bir varlık yapan sözdür” (Arendt, 2009a:30). Dolayısıyla konuşma, politik bir eylemdir.

Arendt’e göre, dünyayı insani kılan şey, dünyanın bir söylem nesnesi haline getirilebilmesidir. Bu bakımdan dünyada ve kendimizde olup bitenleri ancak onlar hakkında konuşarak insanileştirebiliriz. O halde, insanların ne yaptığı ve ne bildiği yalnızca onlardan söz edebildikleri ölçüde anlamlıdır. Ancak bu noktada konuşma bittiğinde geriye hiçbir şeyin kalmaması sorunu ortaya çıkar. İşte burada kalıcılığı sağlayacak çözüm, eylem ve konuşmanın hikâyeleştirilmesidir. Arendt’e göre herkes

eylemde bulunur ve herkes konuşur ancak “kimse kendi hikâyesinin yazarı değildir” (Arendt, 2009a:270). Bunun için hikâye anlatıcısına ihtiyaç vardır.

1.2.2.3.5. Hikâye Anlatıcısı ve Ölümsüzlük

Eylem, başlangıç anından itibaren gerek eyleyenin kendisiyle ilişkisinde gerek başkalarıyla ilişkisinde hikâyeler üretir. Arendt’e göre doğum ile ölüm arasındaki bireysel yaşam, başı ve sonu olan bir hikâyedir. “Eylem ve konuşmak birlikte, her yeni doğan insanın benzersiz yaşam hikâyesi olarak ortaya çıkan, temasa geçtiği herkesin yaşam hikâyesini benzersiz biçimde etkileyen, yeni bir süreci başlatırlar” (Arendt, 2009a:270). Arendt, eyleyenin hikâyeyi başlatan kişi olarak hikâyenin öznesi olduğunu ancak buna rağmen kendi yaşam öyküsünün üreticisi ya da yazarı olmadığını söylemektedir.

“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. Eylem kendini tam anlamıyla sadece hikâye anlatıcısına yani aslında olan bitenleri, olaylara katılanlardan her zaman için çok daha iyi bilen tarihçinin geriye dönük bakışına sunar. Hikâyeler eylemin kaçınılmaz sonuçları olsalar da, hikâyeyi algılayan ve yapan eyleyen değil, hikâye anlatıcısıdır” (Arendt, 2009a:281).

Buradan şu sonuç çıkmaktadır: Biz Sokrates’i Platon ve Aristoteles’ten daha iyi biliyoruz; çünkü onu bir başkası anlatmıştır. Eylemin başarı ve sonuçlarından çok, onun edim halinin önemli olduğunu daha önce belirtmiştik. Kimse edim anında eylemin sonuçlarına hâkim olamayacağından, insanlar kendi hikâyelerini, eylemlerini yorumlayamazlar.

“Büyük işlerde bulunmak, büyük sözler etmek, eylem anı geçtikten sonra, söz edildikten sonra, arkada hiçbir iz, ürün bırakmayacaktır” (Arendt, 2009a:254). Eyleyenin, kendi söz ve edimlerinin kalıcı hale getirebilmesi için hikâye anlatıcısına ihtiyacı vardır. Hikâye anlatıcısı, eylemin tanığı olmak bakımından seyircidir, geçmişte olup bitenleri yargılamak bakımındansa tarihçidir. Ancak bu ikisinin ötesinde *homo faber*’dir. *Homo faber*, imalatıyla insanın söz ve eylemine kalıcılık ve ölümsüzlük kazandırır. Burada kastedilen, sanatçılar, şairler, tarihçiler, anıt inşacıları ve yazarlardır. Arendt’e göre eyleyenin, bu insanlara ihtiyacı vardır, “[...] çünkü onlar olmadan etkinliklerinin yegâne ürünü olan oynadıkları ve anlattıkları hikâye asla geleceğe kalmayacaktır” (Arendt, 2009:255). *Homo faber*’in meydana getirdiği insan eseri dünya

eyleyenler için uygun bir evdir. Hikâyeler belgelere, anıtlara geçebilir ya da kullanım nesnelere ve sanat eserlerinde görselleşebilirler. Bu yolla şeyleşerek, tarihsel anımsama içerisine girerler. Arendt şeyleşmenin politik kurumlarla da olabileceğini ekler ve antik Yunan *polis*'ini örnek gösterir.

“İnsanların bir arada *polis* biçimi altında sürdürdükleri yaşam, insani etkinlikler içerisinde en geçici nitelikte olan eylem ve konuşmanın ve insan elinden çıkma en az katı ve en kısa ömürlü ürünler olan edimler ile bunlardan doğan hikâyelerin yok olup gitmelerinin teminatıydı sanki” (Arendt, 2009a:289).

İnsanların birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan bu örgütlenme bir tür örgütlenmiş bellektir. Arendt için eylemin asıl yuvası *polis*'tir. *Polis*, insanların konuşma ve eylemleriyle farklılıklarını özgürce sergileyebilmeleri için kurulmuş, ortak bir dünyadır. Bu bağlamda ise *polis* Arendt için, hikâyenin güvencesi, kalıcı olmanın koşulu ve bu anlamda da ölümsüzlüğün mekânıdır. Arendt Platon'la birlikte bu ölümsüzlük beklentisinin tersine çevrildiğini söylemektedir. Platon ve onunla başlayan felsefe geleneği, ölümsüzlüğün aksine ebediyet anlayışını benimsemiştir.¹ Arendt'e göre ebediyet, metafizik düşüncenin kavramıdır ve ebediyetin alanı Platon'un mağarasıdır, politika alanı değildir. Platon'a göre “mutlu bir devlet akıllı yaratıklara egemen olan tanrıların adıyla anılmalıdır” (Platon, 1998:35). Aristoteles, “insanın tanrılara yakın bir yaşantıyı yakalayabilmesi için, ölümlülerle ilgili şeylerle ilgilenmemesi” (Aristoteles, 2005:208) gerektiğini söyler. Arendt'in sözlerini destekler nitelikte bir şey düşünebiliriz: Sokrates sonrası filozofların ölümsüzlük anlayışı dünya ile ilgili değildir. Bu nedenle Arendt, *polis*'in dünya ile ilintili oluşturduğu ölümsüzlük anlayışını önemser. Zira Arendt'e göre ölümsüzlük, konuşma ve eylem ile yalnızca kamusal alanda elde edilecek bir özelliktir.

Modern dönemde bireysel çıkarların hâkim olduğu kamusal alanda her şeyin, üretim ve tüketim ilişkisi içerisinde önlenemez bir şekilde buharlaştığını söyleyen Arendt'e göre kalıcılık sadece türün yaşamında olan bir özellik olarak devam etmektedir. Nitekim çalışmamızın ilerleyen sayfalarında değineceğimiz gibi modern dönemde kamusal alan

¹ Ebediyet ilkesi, Sokrates'in duruşması sonrasında, filozofların *polis*'i yönetmek için buldukları ilkedir. Arendt'e göre ebediyet, metafizik düşüncenin konusudur ve bu yönüyle de ölümlü yaşamın eseri olan *polis*'i temsil edemez. Ebediyet idealinin gerçekleşebileceği mekân, zihinsel bir dünyadır. Arendt felsefe geleneğini bu düşünceleri nedeniyle eleştirmiştir ve *vita activa* kavramını bu geleneğe karşı olarak *praxis* (eylem) üzerine temellendirmiştir (Arendt, 2009a:54).

toplumsal alan ile ikame edilmiş olup, “modern çağda kamu alanının yitirilmiş olmasının belki de en iyi kanıtı, ölümsüzlüğe duyulan sahici ilginin neredeyse ortadan kalkmış olmasıdır” (Arendt, 2009a:100). Bir başka deyişle, kamusal alanın yıkılmasıyla insani sözler ve edimler ölümsüzlüğünü kaybetmiştir.

Eylem öngörülemez ve belirlenemez olması nedeniyle geçici olan ve sonlanan bir etkinliktir. Arendt onun kalıcı ve anlamlı olmasını sağlayacak olan şeyin tarih olduğunu söylemektedir. Eylemi ilk tanımladığımızda onun anımsamanın yani tarihin koşulunu oluşturduğunu belirtmiştik. Barash’a göre “eylem yalnızca yapıtlardaki şeyleşmeyle tarihsel anımsama içerisine girebilir ve gelmekte olan kuşaklar için çoğul bir kimliğin kaynağını meydana getirebilir” (Barash, 2002:75). Bu da hikâye anlatıcısı sayesinde oluşturulan tarihtir. Anlatılmayan eylem belleğe geçirilmemiş, kaydedilmemiş eylem, insanın anlam dünyasına girmemiş demektir. Yapıt, anımsama yoluyla ölümsüzlük kazanır. Arendt insanın ölümsüzlüğünü eserleriyle yaşamak olarak, bu dünyaya dönük bir tarzda algılar. Bu anlamda bir kez daha özetlersek, eylem başı belli olan ama sonu belli olmayan bir etkinliktir.

Eylemin açığa çıkması konuşma yoluyla mümkündür. Ancak konuşma, kaydedilmediği sürece geçici bir etkinliktir. Şu an çalışmamızı oluştururken de Arendt’in yapıtları üzerinden geliştirdiğimiz düşüncelerimizi kâğıda aktararak düşüncelerimize kalıcılık kazandırıyoruz. Bunu yapmasak okuduklarımız sadece anlık bir tartışmadan ibaret olacak ve sözlerimiz uçup gidecektir. Böyle bir şeyin ise faydasız olduğu aşikârdır. Dolayısıyla Arendt’in kastettiği belki bizimki gibi sadece belli bir kesimi ilgilendiren bir yapıt oluşturmak değildir ama yine de kalıcılık konusunda benzer şeyler düşünmekteyizdir. Yazmak dışında, sanat eserleri ve politik kurumlar da eyleme ve konuşmaya kalıcılık kazandıracak çerçevelerdir. Yineleyecek olursak bizim yapıtımız birkaç kişiye ulaşabilecek nitelikteyken, Arendt’in kastettiği yapıtlar bütün bir insanlığa ulaşacak niteliktedirler. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi konuşma, bütün insanları ilgilendiren meseleler üzerinedir. Esere kalıcılık kazandırılması aynı zamanda onun failine de kalıcılık kazandırmak demektir. Örneğin Pablo Picasso’nun Guernica adlı tablosu İspanya’nın bir şehri olan Guernica’nın 1937 yılında Almanlar tarafından bombalanmasını anlatmaktadır. Eser hem yaşanan olayı hem de sanatçıyı kalıcı hale getirerek ölümsüzleştirmiştir. Geçmişte yaşamış bazı filozofların veya tarihçilerin özgün

bir fikrini okuduğumuzda, o fikri kitabı okumadan çok önce bizim de geliştirdiğimizi söyleriz. Bu durum, verdiği bir sevinç hissinden öte, Arendt bağlamında düşüncemizi ilerletecek olursak, hepimizin insan olmak bakımından eşit olmasıyla ve bizden önce gelenlerin –aynı şekilde yaşadıkları dönemlerin de– tarafımızca bilinebilmesinin bu sebeple mümkün olmasıyla bağlantılıdır.

Ölümsüzlüğün anlamı, hikâyenin başkası tarafından anlatılması ve bu geleneğin sürdürülmesidir. İnsanın kalıcılığı anlamına gelen bu süreç, dünyanın da sürekliliğini yani dünyanın insani bir dünya olduğunu anlatır. İnsanın kuşaklar sonrasında hatırlanmasını sağlayacak olan bu dünyadaki eylemleridir. Eylem bir süreç başlatmıştır ve bu süreç sonunda insan, kendini gerçekleştirmiş ve kendini göstermiştir. İş ve emekte olmayan özellik olarak, kişi, eylem ile kendi kimliğini ortaya koymuştur. Eylem sürecinde insan herkesi ilgilendiren konularda konuşur ama herkesten farklıdır, farklılığını ortaya koyabilmesi nedeniyle de kendini gerçekleştirmiştir. Tüm bunlar eylemin özgürlüğü sağlamasıyla ilişkilidir. Özgürlük ve eylem yetisi sayesinde insanlar kendi kaderlerini tayin edebilir ve kendilerine ait bir dünya kurabilirler. Eylemin mucize yaratma yetisi olduğunu hatırlarsak, “mucizeleri gerçekleştirenler insanlardır; özgürlük ve eylemde bulunma yetisi gibi bir çifte ihsan sayesinde ki insanlar kendilerine ait bir gerçekliği kurmaya muktedirler” (Arendt, 2010:231). Arendt’in daha önce eylem için mucize yaratma yetisi tanımını kullandığını belirtmiştik. Şimdi ise başka bir yetiye yine aynı anlamı yüklemiştir. O halde Arendt’in bir çifte ihsan olarak değerlendirdiği eylem ve özgürlüğü, aralarındaki ilişki bakımından incelememiz gerekmektedir.

1.2.2.3.6. Özgürlük

Politika alanında üzerinde konuşulmadan geçilemeyecek bir kavram olan özgürlük, Arendt düşüncesinde de üzerinde konuşulmuş, hatta kimilerince Arendt’in tüm kuramının temelini oluşturmuş bir kavramdır. Arendt’in düşüncesinin köklerine bir dönüş yaparsak, onun yaşadığı dönemin bir sorgulaması olarak çıktığı yolda hedefini politik özgürlük arayışına doğrulttuğunu hatırlarız. Bu anlamda da özgürlüğün, kuramının temelinde yer aldığını söylemenin mümkün olduğunu görürüz. Ancak hep belirttiğimiz gibi Arendt düşüncesi karmaşıktır. Birbiri içine geçmiş kavramlar, çoğun birbirinin yerine ikame edilebilen kavramlar ve bazen de erken antik dönem, geç antik dönem ve modern dönem arasındaki gelgitler, Arendt’i anlamayı zorlaştırmaktadır.

Onun kuramını pekâlâ çoğulluk kavramına da dayandırabiliriz. Yine aynı şekilde kuramını eylem kavramı üzerine inşa ettiğini söylersek, yanlış bir şey söylemiş olmayız. Birbiri içine geçmiş, birbirini tekrar eden kavramlar bize bu imkânı tanımaktadır. Özgürlük, Arendt için başlı başına temel bir kavram olarak görülebileceği gibi, onu, bir diğer temel kavram statüsünde değerlendirdiğimiz eylem kavramının iki temel özelliğinden biri olarak da görebiliriz (tabii diğeri de çoğulluk olacaktır).

Arendt'e göre özgürlüğün gerçekleşme biçimi eylemdir. "Ne daha önce ne daha sonra, insanlar eylemde buldukları sürece özgürdürler" (Arendt, 2010:207). Özgürlük, eyleme içkindir. Arendt'in saptamasıyla Batı felsefe geleneğindeki özgürlük algısı, özgürlüğü siyasi bir konu olmaktan çıkarmış ve felsefi bir sorun haline getirmiştir. Filozoflar için özgürlük, eylemde (başkalarıyla birlikte) değil de, istemde (kişinin kendi ile girdiği etkileşimde) yaşanmaya başlanmış, yani özgürlük, özgür isteme haline dönüşmüştür. Arendt'e göre eylemden isteme gücüne, eylemde açığa çıkan bir durum olarak özgürlükten seçme özgürlüğüne bu geçiş özgürlüğün anlamını yok etmiştir. Felsefi gelenek, özgürlüğün başkalarıyla birlikte değil, kişinin kendi ile etkileşimi sırasında deneyimlendiğini kabul etmiştir.

"Özgürlük görüngüsü hiçbir suretle düşünce alanında yer almaz; özgürlük de karşıtı da büyük felsefi ve metafizik sorunların ortaya çıktığı ben ile kendi arasındaki diyalogda tecrübe edilemez" (Arendt, 2010:198).

Arendt, geleneği, özgürlüğü iç alana ait bir deneyim olarak gördüğü için eleştirmektedir. Arendt bunu tümünden reddetmemekle birlikte, içsel özgürlüğün, siyasi olmayan özgürlük olduğunu söylemektedir. "Elbette özgürlük, bir arzu, istek, ümit ya da özlem şeklinde insanın gönlünde de yaşayabilir; ama bildiğimiz kadarıyla insan kalbi son derece karanlık bir yerdir" (Arendt, 2010:202) ve biz bu karanlıkta olup bitenleri bilemeyiz. Kendimizle etkileşim içinde değil, başkalarıyla etkileşimimiz sırasında özgürlüğün farkına varırız. "Arendt'e göre özgürlük, iradenin bireysel ya da kolektif bir başarısı değil, bireysel ya da kolektif denetimden uzak, kamusal bir olaydır" (Berktay, 2002:267). Dolayısıyla özgürlük, insanların eylemlerinin kesiştiği ve yeni ilişkilere yol açtığı kamusal alanda ortaya çıkar.

Özgürlük, insanların politik yaşam içinde eylem aracılığıyla kazandıkları bir niteliktir. "Politikanın varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deney (ve tecrübe) alanı eylemdir" (Arendt, 2010:199). Özgür olmak için önce özgürleşmenin bulunması

gerekmektedir. Özgürlük (*freedom*), insanların kamusal alana katılmasını sağlar. Özgürleşme (*liberation*) ise temel haklarımıza saldıran devletten kurtulma anlamına gelmektedir. İnsanın önce kendini yaşamın zorunluluklarından kurtarması gerekmektedir. Zira insan yaşamın zorunluluklarıyla uğraşmama özgürlüğünü elde ettiğinde gerçek bir insan olur. Bu eylem etkinliğiyle mümkündür. İnsan eylemde bulunur, eylem politik bir anlam taşımak için konuşma ile görünür hale gelir, konuşma ise ancak kendisine tanık olan başkalarının varlığında kamusal bir kimlik kazanır “Siyaseten temin edilmiş bir kamu alanı olmadan özgürlük, kendisini görünür hale getirecek dünyevi bir mekândan yoksundur” (Arendt, 2010:202). Bu alanda o, başkalarınca duyulabilecek sözlerle ve başkalarınca görülebilecek edimlerle, hakkında konuşularak, dünyaya ait elle tutulur bir gerçeklik haline gelecektir. Özgürlük böylelikle politik olur.

Ancak modern dünyada kamusal alan yıkılmıştır. Arendt, modern dünyada emek ve işin yaşamın her alanını kaplar hale gelmesini, özel alandan kamusal alana çıkış olarak nitelendirmektedir. Bu, Arendt felsefesindeki olumlu anlamıyla bir kamusallık değildir. Çünkü emek ve işin alanı özel alandır. Bunların kendi alanlarından çıkarak kamusala yayılmaları, kamusal alanın özgürlük, çoğulluk, eylem gibi olmazsa olmaz özelliklerinin yok olması ve sonuçta kamusal alanın yıkılması anlamına gelmektedir. Böyle bir ortamda özgürlükten söz etmek mümkün değildir. Zira emek ve işin alanı özel alanken, eylemin alanı kamusal alandır ve eylem, insanın gerçekten özgür olabileceği tek etkinliktir. Arendt için kamusal alan, insanların özgür eylemlerinin etkileşim alanı olmakla, özgürlük ve çoğulluğun alanıdır. Dolayısıyla bizim eylem başlığı altında ele aldığımız kavramlar, bir bütün olarak bakıldığında, Arendt’in kamusal alanının kurucularıdır.

Arendt felsefesinde öne çıkan bir özellik olarak kavramlar, –emek, iş ve eylem ayrımında gördüğümüz gibi– çoğunlukla üçlü ayrımlar şeklinde ele alınmıştır. Emek, iş ve eylem arasındaki ayırmadan sonra şimdi Arendt için önemli bir diğer ayrıma değineceğiz. Bu kamusal alan ve özel alan arasındaki ayırmadır. *Vita activa* etkinliklerinin yorumlanması, kamusal alan ve özel alanda görünür hale gelecektir.

1.2.3. Kamusal Alan ve Özel Alan

Arendt felsefesinde önemli bir ayırım olan kamusal alan-özel alan ayırımı, temelini antik Yunan'da bulur. Antik Yunan'daki *polis* ve hane ayırımı Arendt için politikanın sınırlarını ve olanaklarını belirlemenin imkânını oluşturmuştur. Zira Arendt politikanın anlamını antik Yunan'da bulmuştur (Q'Sullivan, 1994:226). Çünkü *polis* yaşantısında politika, insanların çoğulluğuna, eşitliğine ve farklılığına, özgürlüğüne dayalı bir etkinliktir. Antik dönem, toplumsal yaşamı *polis* ve hane yaşamı olarak ikiye ayırır. Antik dönemde aile/hane/özel yaşamı karşılayan terim *oikos*, politik/kamusal yaşamı karşılayan terim ise *polis*'tir. *Oikos*'ta insanın istek ve ihtiyaçlarının güdümünde bir arada bir yaşam sürdürülmekte ve bu haliyle *oikos*, zorunluluklar alanı olarak görülmektedir. Yaşamın sürdürülmesi için ihtiyaçların giderilmesi, bu ihtiyaçların giderilmesi için de başkalarının ortaklığının gerekmesi sonucu oluşan bu doğal topluluk zorunluluğun eseridir. Bireyin hayatı ve türün bekası için zorunlu ihtiyaçları gidermek üzere bulunulan ve bu nedenle de siyasi olmayan emek ve iş etkinliği bu alana ait etkinliklerdir. *Polis* ise insanı hayvandan ayıran politik yaşamın alanıdır.

Polis, özgürlüğün alanıdır. “*Polis*'in özgürlüğünün koşulu, hanede yaşam zorunluluklarına hâkim (efendi) olmaktan geçerdii” (Arendt, 2009a:68). Arendt burada *polis*'in varlığını hanenin varlığına bağlamaktadır. Zorunluluklara hâkim olmak, özgür olmanın koşulu olduğundan ve tüm insanlar zorunluluğa tabii olduğundan özgür olabilmek için zorunluluklara hükmetmek gerekmektedir. Bu da başkaları üzerinde şiddet kullanmayı gerektiren bir durumdur. “Şiddet, kişinin kendini özgür bir dünya uğruna yaşamın zorunluluğundan kurtarmak için giriştiği siyaset öncesi bir eylemdir” (Arendt, 2009a:69). Bu yüzden hane, eşitsizliğin alanıdır ve burada özgürlük yoktur. Öyle ki yönetici olmak bile bu durumu değiştirmemektedir. “Hane reisi, yani yönetici, sadece haneden ayrılıp, herkesin eşit olduğu siyaset alanına girebilecek güce sahip olması bakımından özgür addedilirdi” (Arendt, 2009a:70). Bu eşitliğin anlamı ise kişinin akranlarıyla, eşitleriyle bir arada bulunabilmesi demektir. Hane reisinin kendi akranlarını bulduğu mekân *polis*'tir. Bu nedenle ancak *polis* içerisinde politik yaşamdan bahsedilebilir. *Polis*, politikayla uğraşan insanlar olmadan anlamını yitirir.

“Tam söylersek *polis*, fiziki konum itibarıyla kent devlet değildir, insanların birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan bir örgütlenmedir ve

polis'in gerçek mekânı başlarına ne gelirse gelsin bu amaçla bir arada yaşayan insanlar arasında yer alır" (Arendt, 2009a:289-290).

Polis doğrudan bir arada sözleri ve edimleri paylaşıyor olmaktan doğmaktadır. Bu anlamda eylem, kamusal alanı kuran etkinlik olmaktadır. Bütün insanlar eylemde bulunma ve konuşma yeteneğine sahiptir ancak herkes *polis* alanında yer alamaz. Köleler, yabancılar ve kadınlar *polis* alanında yaşamamıştır. *Polis* alanında yaşama hakkı sadece erkek yurttaşlara verilmiştir. *Polis*'in önemi, insanların kendi özel alanlarından, hanenin karanlığından çıkarak, *polis*'te sözün ve eylemin faniliğine çare olacak örgütlü belleği yaratmaları ve adlarını ölümsüzleştirebilmeleridir. Bu sebeple Arendt, kamusal ve özel alanları, insan yaşamının ve eyleminin gelip geçiciliğine çare olarak *polis*'teki anlamıyla yorumlamıştır.

Kamu terimi Arendt'te iki anlam taşır: Görülebilirlik ve ortak dünya. "Birincisinde terim, kamu alanında gözüken her şey herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir ve mümkün olan en geniş açıklığa sahiptir anlamına gelir" (Arendt, 2009a:92). Kamusal alan, görülebilirlik alanıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Arendt görünüş ve gerçeklik arasında ilişki kurarak, gerçekliği oluşturanın görünüş olduğunu söylemiştir. Görünüş, bizim gibi başkaları tarafından da beş duyu aracılığıyla algılanan şeydir. Arendt bu şeyin gerçekliği oluşturduğunu düşünür. Bu nedenle kişisel yaşamın kamusal görünüşe dönüştürülmesi gerekir. Böyle bir dönüştürme olmazsa insanlar özel ve bireysel olmaktan çıkamazlar, bir tür belirsiz ve bulanık varoluşu sürdürürler. Gördüğümüzü gören, duyduğumuzu duyan başkalarının varlığı, aynı zamanda dünyamızın ve kendimizin gerçekliği hakkında da emin olmamızı sağlar. Bu nedenle de görünüm alanı olarak kamusal alan, dünyanın ve kendi gerçekliğimizin hem kendimiz hem de başkaları tarafından kesinleştirildiği bir mekândır. Varlığın ön koşulu olan görünüm, kamusal alanın çoğullukla paylaştığı koşuldur. Bu anlamda kamusal alan çoğulluk olmadan düşünülemez. Görünüş alanı bireylerin kendi kimliklerini ifşa edebilecekleri alandır. Görünüş alanı insanların konuşma ve eylemle bir arada oldukları her yerde ortaya çıkar. Yani konuşma ve eylemin olduğu yerde kamusal alan potansiyel olarak vardır.

Arendt, kamu teriminin ikinci anlamını ortak dünya olarak belirler. "Ancak bu dünya, insanların üzerinde hareket ettikleri sınırlı bir mekânı ve organik yaşamın genel durumunu oluşturan yeryüzü ya da doğayla aynı değildir" (Arendt, 2009a:95). Yani

ortak dünya, tüm canlıların üzerinde yaşadığı bir mekân olma anlamında, evrenselliğe vurgu yapmamaktadır. Ortak dünya, “insan eseri bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma şeylerle, insani yapıntıyla ilintilidir” (Arendt, 2009a:95). Bu niteliğiyle kamusal alan, insanların birlikte ortak bir zemin olan dünyada yaşadıklarını ve bu ortak zeminin de insan eliyle yapıldığını ifade etmektedir. Arendt, ortak dünyayı masa metaforuyla açıklar. “Şeylerden oluşma bu dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, arada olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirlerine bağlar hem de ayırır” (Arendt, 2009a:95-96). Arendt bu anlamda ortaklaşa sahip olduğumuz dünya sayesinde bir araya gelmemizi, özel alanda bir araya gelmemizden ayırır. Hanede zorunluluklar bir araya getirir, burada ise ortak dünyaya ve ortak meselelere duyulan bir ilgi söz konusudur. “Bir araya gelmemizi sağlayan bir ortak dünya olarak kamu alanı tabir caizse birbirimizin üzerine yıkılmamızı önler” (Arendt, 2009a:96). Kamusal alan, insanları birleştiren, bir arada tutan ortak bir dünya anlamına gelir.

Ortak dünya, *homo faber*'in inşa ettiği dünyadır. *Homo faber*, elinin işiyle bu dünyayı, “insanları bir araya toplayan ve onları birbirleriyle ilişkiye sokan bir şeyler topluluğuna dönüştürür” (Arendt, 2009a:99). Bu şeyler topluluğunun insanları birleştirebilmesi, ortak dünyanın kalıcılığına bağlıdır. Ortak dünya, doğduğumuzda içine girdiğimiz, öldüğümüzde arkamızda bıraktığımız yerdir ve ancak kamusal görünürlüğü ölçüsünde nesiller boyu ayakta kalabilir. “İnsanları zamanın yıkımından koruyan ve yüzyıllar içerisinden aydınlatan şey, kamusal alanın bu açıklığıdır” (Arendt, 2009a:99). Nesilden nesile aktarılan, insan ömrünü aşan, insan eliyle yapılmış şeyler, ortak dünyanın devamlılığını ve aynı zamanda görünüm alanının oluşmasını sağlar. Bu anlamda Arendt en yüksek konuma yerleştirdiği *homo politicus*'un *homo faber*'e olan ihtiyacını dile getirmiş olur; çünkü eyleyen insan ortak dünyada eylemektedir ve bu ortak dünya *homo faber*'in eseridir. İnsanlar arasındaki ilişkilerin mekânı olması sebebiyle ortak dünya, politikanın mekânıdır.

Politika alanı (kamusal alan), insanın onurlu bir yaşama ulaşmasının, özgürleşmesinin alanıdır. Politika, insanın en üst düzey etkinlik alanıdır. Arendt'e göre insanın insanlığını temsil ettiği yer politik/kamusal alandır. Politik eylem, Arendt'in insanların

ortak dünyası olarak gördüğü kamusal alanda gerçekleşebilecek olan eylemdir. Kamusal alan ise insanın insan olarak sözle, eylemle var olduğu, yaşadığı bir alandır. Yani insan konuşma ve eylem aracılığıyla politik yaşama dahil olur. Burada başkalarıyla ilişkiler kurarak hem kendi gerçekliğini hem de dünyanın gerçekliğini algılar. O halde kamusal alan çoğulluk üzerine kuruludur. Bu çoğulluk görüş farklılıklarına işaret etmektedir. Kamusal alanda bulunanlar farklı konumları işgal etmektedirler. Ortak dünya, başkaları tarafından görülen, duyulan, anlamını herkesin farklı bir konumdan gördüğü ve duyduğu bir dünyadır. Burada herkes her zaman aynı nesneyle ilgilenmektedir. Bu da ortak dünyayı güvence altına almaktadır. Arendt'e göre kamusal alanın varlığını sürdürebilmesi için farklı bakış açılarına gereksinim vardır. Sadece tek bir bakış altında görüldüğünde kamusal dünyanın sonu gelmiş olur. Arendt, modern çağda kamusal alanın yıkılışını bu farklı bakış açılarının baskıcı yönetim anlayışıyla ortadan kaldırılmasına bağlar. Dolayısıyla ona göre kamusal alanın yıkılışı totalitarizm macerasının bir sonucudur.

Kamusal alan, insanların özel alana ait zorunluluklardan bağımsızlaşarak özgür birer yurttaş özelliğiyle katıldıkları, toplum ve devleti ilgilendiren sorunları tartıştıkları bir özgürlük alanıdır. Özel alan, özel yaşama ilişkin olan ve mahremiyet içeren bütün öznel duyguların alanıdır. Bu alanda yaşananlar başkalarına en az iletilebilir olanlardır. Bütünüyle özel bir yaşam sürmek, başkaları tarafından görülmenin ve işitilmenin sağladığı gerçeklikten yoksun olmak, başkalarıyla ortak bir şeyler dünyasının aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı nesnel bir ilişkiden yoksun olmak, yaşamın kendisinden daha kalıcı bir şeye ulaşmanın olanaklılığından yoksun olmak demektir. Özel alan, gizlilik, geçicilik, özgürlüğün yokluğu olarak ifade edilir. Kamusal alan ise alenilik, kalıcılık ve özgürlük kelimeleriyle ifade edilir.

Kamusal alanın özgürlük alanı olmasına koşut olarak, özel alan zorunlulukların alanıdır. Yaşamın sürdürülmesi için gereken ekonomik faaliyetler bu alan içinde gerçekleştirilmektedir. Antikler için özel alan yani hane alanı üretimin, tüketicinin yani ekonominin merkezidir.¹ İkinci anlamı ise, kamunun aydınlığından saklanılabilecek alan olduğunu vurgular. Çünkü insan yalnızca kamusal alanda yaşamaz. Böyle bir seçenek, insanı, yaşamını hane içinde geçiren köleden farksız kılar. "Dostluktan farklı

¹ Ekonomi sözcüğü, ev/hane anlamına gelen *oikos* ve yasa anlamına gelen *nomos* sözcüğünün birleşmesinden meydana gelmiştir. *Oikos nomos*, evin yasası veya evin düzenini ifade etmektedir.

olarak aşk, kamu alanına çıkarıldığı anda ölmüş demektir” (Arendt, 2009a:94). Kamusal alanda görünüşe kavuşarak anlamlı hale gelen şeylerin aksine insani duygular kamusal alana çıktığında yok olacaktır. Arendt insanı insan kılan alanın kamusal alan olduğunu söylerken, özel alanı yadsımaz. Özel alan da insan için olması gereken bir alandır. Onun kamusal alanı öne çıkarması, buranın politikanın alanı olması nedeniyledir. İnsan ancak kamusal alanda eylemleri ve konuşmasıyla başkalarıyla bir araya gelir ve bu yolla özgürlüğü elde eder.

Arendt’in düşüncesinde üçlü ayrımların dikkat çektiğini belirtmiştik. Arendt, burada kamusal ve özel alan ayrımına bir üçüncü terim olarak toplumsal alanı ekler. Konunun bütünlüğü açısından toplumsal alana burada değil, ilerleyen sayfalarda değineceğiz. Ancak burada belirtmemiz gereken, modern dönemde kamusal alan ve özel alanın toplumsal alan tarafından kuşatılmış olduğudur. Toplumsal alan, modern çağda ortaya çıkmıştır. Toplumsalın yükselişi sadece özel alan ve politik alan arasındaki sınırı değil, aynı zamanda özel ve kamu terimlerinin anlamını da bulanıklaştırmıştır. Kamusal alan belirsizleşmiştir. Dünya şüpheli hale gelmiş ve insanlar politikayla ilgili sorular sormaktan vazgeçmişlerdir. Kamusal alan bireysel çıkarılardan arınmış, ortak çıkarılara dayanan alandır. Modern çağda özel ve kamusal alan arasındaki farkın sönmesi her ikisinin de toplumsal alana batması sonucunu doğurmuştur.

Toplumsal alanın yükselişiyle toplum, kitle toplumuna dönüşmüştür. Kitle toplumunda ortak dünya yitirilmiştir. Arendt daha önce kamusal alanı anlatırken kullandığı masa metaforunu burada bir başka şekilde kullanır. Arendt, kitle toplumunu anlamak için masa etrafında toplanmış ruh çağırان insanları düşünmemizi ister. Masa aniden ortadan kalktığında insanları birleştiren hiçbir şey kalmayacaktır. Masa, ortak dünyadır. İnsanın kendisinin ve dünyanın gerçekliğini kamusal alanda başkalarıyla ilişkisinde yakalayabileceğini söyleyen Arendt’i yorumlarsak, o halde kitle toplumunda gerçeklikten de söz edemeyiz. Zira kitle toplumu, benzerlerin bir araya gelmesidir ve insanların benzer olduğu bir dünyada gerçeklik arayışı boşuna bir çaba olacaktır. Gerçeklik, farklılık temelinde yükselir. Gerçeklikten yoksunluk kitlesel yalnızlık fenomenine dönüşür.

Modern dünyada insan yalnızlığa gömülmüş, dünyaya yabancılaşmış, kendi kurduğu dünyadan koparılmıştır. Modern çağ öylesine benzersiz bir yabancılaşma ve yalnızlık

duygusuna neden olmuştur ki, yarattığı aşırı yalnızlık ve köklerinden koparılmışlık duygusu insanları yalnızca dünyadaki yerlerinden etmekle kalmamış, onları dünyaya ve diğer insanlara bağlayan bağları da koparıp atmıştır. Bu nedenle antisemitizm sadece Yahudilere duyulan nefretten, emperyalizm sadece fetihden ve totalitarizm de sadece diktatörlükten ibaret değildir. Etrafındaki insanlarla ve gerçeklikle etkileşimini kaybeden modern insan, aynı anda hem düşünme hem de deneyim yeteneğini yitirerek, totaliter düzene teslim olmuştur. Şimdi Arendt'in totalitarizmin zaferi olarak gördüğü modern çağa bakarak onun modern çağ eleştirisini anlamaya çalışacağız.

1.2.4. Totalitarizmin İmkânı: Modern Çağ ve Arendt'in Modernizm Eleştirisi

“Modern çağ, modern dünya ile aynı değildir. Bilimsel olarak 17. yüzyılda başlayan modern çağ 20. yüzyıl başlarında sona erdi. Siyasi bakımdan ise bugün içinde yaşamakta olduğumuz modern dünya, ilk atom bombalarının atılmasıyla doğdu” (Arendt, 2009a:33). Modern çağ ve modern dünya kavramları, ayrı iki zaman dilimine vurgu yapmaktadır: Bilimsel gelişmeler ışığında yorumlanan modern çağ, 17. yüzyıla başlayıp 20. yüzyılın başlarına kadar devam ederken; modern dünya ilk atom bombalarının atılmasıyla başlayıp günümüze kadar devam etmiş ve siyasi içeriğiyle tanımlanmıştır. “Arendt her ne kadar böyle bir ayırım yapsa da yaptığı ayırımın kavramsal düzeyde kaldığı ve her iki dönemin birbiri içine geçmiş bilimsel gelişmeler ışığında siyasi bir anlam yüklenerek tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir” (Yılmaz, 2007:69). Bu bağlamda Arendt'in modernizm eleştirisi, modern çağ ile başlayan ve modern dünya ile devam eden devasa bir süreçte bilimsel buluşlar çerçevesinde yapılır ve Arendt için modern çağ referans noktasıdır; asıl önemli olansa şimdi içinde yaşanan modern dünyadır. Arendt modern dünyanın karakteristiğini buluşlarla yani insanın yapabilecekleri doğrultusunda belirlemeye çalışır. Bilimsel buluşların günümüzde de tartışılmakta olan çift uçluluğu, insanlık için bir yandan faydalılığı diğer yandan zararlılığı, Arendt için de tartışma konusu olmuştur.

Arendt'e göre modern çağın karakterini belirleyen üç büyük olay vardır: Coğrafi keşifler, Reform hareketi ve teleskopun icadı. Bu olaylar, insan yaşamını kolaylaştıracak bilimsel gelişmeleri tetiklediği gibi, insanın dünyaya yabancılaşması, kamusal ve özel alanın çöküşü ve toplumsal alanın ortaya çıkışı gibi sorunları da beraberinde getirmiştir.

“Modern çağın eşiğinde yer alan ve bu çağın karakterini belirleyen üç büyük olay vardır: Amerika’nın ve ardından bütün yeryüzünün keşfi; kilise ve manastır mülklerinin müsaderesi yoluyla bireysel mülksüzleştirme ve toplumsal servet birikimi gibi iki yanlı bir sürecin önünü açan Reform; teleskopun icadı ve yeryüzünün doğasını evrenin bakış açısından ele alan yeni bilimin ortaya çıkışı” (Arendt, 2009a:357).

“Daha önce kimsenin değil ama ilk olarak Galileo’nun yaptığı şey, teleskopu, evrenin sınırlarını duyu-algısı kesinliğiyle insani bilişe açacak, yeryüzü doğumlu bir canlının kavrayışına ve bedeniyle sınırlı duyularına sunacak şekilde kullanmak oldu” (Arendt, 2009a:372). Galileo duyu organlarının gerçeği ortaya çıkarma yeterliliğine meydan okumuştur. Arendt için teleskopun bir diğer önemli sonucu, Arşimed’in, dünyanın dışında bir dayanak noktası verildiğinde, dünyayı yerinden oynatabileceği önermesini gerçeğe dönüştürmesidir. Çünkü Galileo ile başlayan modern astrofizikte yapılan her şey, doğaya yeryüzü dışındaki bir noktadan yaklaşmaktadır. Bu bilimin bütün yasaları Arşimed noktasından formüle edilmektedir.

Arşimed, uzun bir kaldıraç kolu ve uygun bir destek noktası ile dünyayı yerinden oynatabileceğini iddia etmişti. Bu destek noktası dünya üzerinde olmamak zorundadır. Bu bir metafor olarak alınır, zamanın ve mekânın dışında olan bu noktadan olaylara bakmak, nesnelliği ve tarafsızlığı ifade etmektedir. Buna göre gerçekliği gözlemleyebilmek ya da yargılayabilmek için o gerçeklik durumunun içinde yer almadan ve ona herhangi bir etkide bulunmadan, dışarıda bir noktada durmak gerekir. İşte bu nokta Arşimed noktasıdır. Teleskop, Arşimed’in hayalini kurduğu şeyi, modern insanın gerçekleştirmesini sağlamıştır. Arendt bilimsel faaliyetlerimizde, doğaya hep dünyanın dışında bir noktadaymışız gibi baktığımızı söyler. Arendt’e göre, Arşimed’in durmayı istediği noktada olmadığımız halde, dünyaya ve dünyadaki yaşama sanki dünya dışında bir yerden, Arşimed noktasından bakıyormuş gibi davranırız (Arendt, 2009a:375). Bu anlamda dünyanın dışında olmakla yeryüzü ile insan arasına bir mesafe girmiştir ve insanın yeryüzüne bakışı farklılaşmıştır. Yeryüzü artık yeryüzü merkezli bir bakışla değil, evren merkezli bir bakışla anlaşılmaya çalışılmaktadır. Arendt bu durumu yeryüzü-gökyüzü dikotomisinin kaldırılarak evrenin birliğinin gerçekleştirilmesi olarak yorumlar ve bu andan itibaren de yeryüzü doğasında meydana gelen hiçbir şeyin, salt yeryüzünde olan bir şey olarak görülmediğini söyler.

“Günümüzde bilimcilerin, yeryüzünün güneş ya da güneşin yeryüzü etrafında döndüğünü aynı geçerlikle varsayabileceğimizi her iki varsayımın da gözlenen

görüngülerle uyuşmakta olduğunu, aralarındaki farklılığın sadece referans noktasının seçiminden kaynaklandığını belirtiyor olmaları, astronomların sadece hipotezlerle uğraştıkları Kardinal Bellarmine'in veya Kopernik'in konumuna geri dönüş anlamına gelmekten ziyade, Arşimed noktasını yeryüzünden fersah fersah ötelere, ne güneşin ne de yeryüzünün evren sisteminin merkezi olduğu bir noktaya taşıdığımızı gösterir. Bu, artık düşüncemize güneşin bile tahdit koyamadığı evrende serbestçe seğirttiğimiz, belli bir özel amaç açısından neresi uygunsa orayı referans noktası olarak aldığımız anlamına gelmektedir. Önceki güneş merkezli sistemden sabit merkezi bulunmayan bir sisteme doğru gerçekleşen bu değişiklik, şüphesiz yer merkezli bir dünya görüşünden güneş merkezli bir dünya görüşüne doğru gerçekleşen ilk kayma kadar önem taşımaktadır” (Arendt, 2009a:376).

İnsanlık, doğaya yeryüzü dışında bir noktadan yani evrende bulunan bir noktadan bakmaktadır. Bu durum, dünya merkezli sistemden güneş merkezli sisteme geçilmesi gibi, güneş merkezli sistemden merkezsiz bir sisteme geçiş demektir. Yer kürenin bütün olarak keşfinde içerilen yersel muhitten bu uzaklaşış, Arendt için yeryüzüne yabancılaşmadır. Yabancılaşma, dünyaya dışarıdan bakabilmenin yani o güne dek sonsuz diye bilinen dünyanın buluşlar sayesinde avuç içi gibi bilinir hale gelmesinin getirdiği bir sonuçtur. Yabancılaşan dünya modern toplumun seyrini belirlerken, “yabancılaşan yeryüzü de modern bilimin alamet-i farikası halini almıştır” (Arendt, 2009a:378).

Yabancılaşan yeryüzü ile birlikte yalnızca fizik değil, bütün bilimler içerikleri bakımından radikal değişikliklere uğramıştır. Bu durum en açık ifadesini cebirde bulmaktadır. “Modern cebirde matematik, kendini mekânın zincirlerinden kurtarmıştır, modern matematik insanı, deneyimini yeryüzü ile kayıtlı kılan bağlardan, bilme gücünü sonlunun zincirlerinden kurtarmıştır” (Arendt, 2009a:378). Matematiğin mekânın zincirlerinden kurtulması yersel ölçü ve ölçümlere bağlı geometriden kurtulması demektir. Geometri cebir işlemlerine tabi kılınmış, yersel duyu verileri ile hareketleri matematik simgelere indirgenmiştir. Mekânsal olmayan bu simgesel dil evreni anlamak için kullanılmıştır. Matematik yeni bilimin yani evren biliminin zihinsel aracıdır. Bu yeni zihni araç, doğayı tamamen yeni bir deneysel yoldan ele almanın yolunu açmıştır. İnsan bu özgürlüğü, dünyanın dışında yani evrende yer almasıyla, deneyimini yeryüzüne bağlayan zincirlerden kurtularak kazanmıştı. Şimdi ise doğal görüngüleri, kendisine verildiği haliyle gözlemlemek yerine doğayı kendi zihninin koşulları altına “yani evrensel, astrofiziksel bir bakış açısından, doğanın dışında bir kozmik bakış noktasından edinilmiş koşullar altına getirmiştir” (Arendt, 2009a:379). Bu nedenle matematik modern çağın öncü bilimi olmuştur. Matematik sadece sonsuz olan ve

sonsuz şekilde büyüyen, genişleyen evrenin tümüne uygulanabilir şekilde genişlememiş, aynı zamanda evrenin görünüşleriyle de ilgisini kesmiştir. “O artık felsefenin, bütün gerçek görünüşü içinde varlık biliminin başlangıç noktası değildir, onun yerine insan zihninin yapısının bilimi haline gelmiştir” (Arendt, 2009a:380). Matematiksel işlem, yeterli bir mesafeden bakılan somutun çeşitliliğini zihnin kendi kalıp ve simgelerine göre ölçüp biçerek bu verileri, insanın zihinsel ölçütüne indirgemeye hizmet eder. Oysa Arendt’e göre bu uzaklık koşulu altında her şey salt bir yığına dönüşür. “Modern bilimin matematiğe indirgenmesi, doğaya insani duyu organları ile yakın bir mesafeden tanıklık etmek suretiyle tanıtlama getirme olanağını yok etmiştir” (Arendt, 2009a:382). Bu durum Arendt için problemdir. Çünkü dünyadan uzaklaşma ya da bir diğer ifadeyle, onunla beş duyu aracılığıyla sürdürülen ilişkinin kesilmesi, insanın dünyasızlaşmasıdır. Dünyasızlaşma insanı yersiz yurtsuz bıraktığı gibi onu dünyaya karşı yabancılaştırarak, her tür insani etkinlikten yoksun, anlamsız bir varlık haline getirir.

“Bilimsel devrimle birlikte yaşanan alt üst oluşun ardından gerçek bilgiye tefekkürle değil, insanın el ürünüyle ulaşılabileceği kabul edildi. Galileo’nun teleskopu yeni paradigmanın simgesiydi” (Şimşek, 2007:44). Böylece insan yapımı bir nesne gerçekliğin doğru bilgisinin ölçütü haline gelmiştir. “Bu gerçekliğe karşı gösterilen dolaysız felsefi tepki, sevince kapılmak değil aksine modern felsefeyi temellendirecek olan kartezyen şüphe olmuştur” (Arendt, 2009a:373). Arendt teleskopun dünya kavrayışımızda başlattığı bu dönüşümü, modern kartezyen şüphenin başlangıcı olarak görmektedir. Modern şüphenin babası Descartes’tır. Ancak Arendt’e göre modern çağın belirleyici olaylarına asıl damgasını vuran Descartes’tan çok Galileo olmuştur. “Dünyayı değiştiren fikirler değil, olaylardır” (Arendt, 2009a:389) diyerek görüşlerini gerekçelendiren Arendt, kartezyen şüphenin Galileo’nun keşfinin sonucu olduğunu söylemektedir. Çünkü teleskopun icadıyla, hakikatin kendini duylulara açık edeceğine güvenmenin yanılğı olduğu ortaya çıkmıştır.

İnsan yapımı olan teleskop, fiziksel dünya kavrayışını değiştirmenin yanı sıra bilgi ve bilim anlayışını da değiştirmiştir. “Yeni bilim, Arşimed noktası bilimi” (Arendt, 2009a:386), doğaya evrensel bir noktadan bakarak doğa üzerinde kesin bir efendilik tesis etmiştir. Bu, referans noktası yeryüzü dışından alınmak suretiyle edinilen bir

bilginin, yeryüzü doğasına ve insan elinden çıkma dünyaya uygulandığı bir bilimdir. “Yeni bilgiye giden yolu açan, tefekkür, gözlem ve spekülasyon değil, *homo faber*’in, yapmanın ve imalatın işe karışması oldu” (Arendt, 2009a:391). Varlık ile görünüşün aynı olmadığını ortaya koyan teleskop, görülenin gerçekliğinden şüphe edilmesine yol açarak kesinlik duygusunun yitirilmesine neden olmuştur. Bu anlamda kartezyen şüphe, görülür olmanın gerçekliğin yeterli bir kanıtını oluşturmasına ve insanın kavrayış gücünün hakikatin tanıtını sunduğuna dair şüpheye dayanır. Bu şüpheden kurtulmak için kartezyen yöntem, modern çağın en genel ve en yaygın kabul gören tutumuna, “hakikatin, verilmiş ve açık edilmiş bir şey olarak bilinmesi mümkün değilse de insan en azından kendi yaptığı şeyi bilebilir” (Arendt, 2009a:402) tutumuna uygulanmıştır. “Kartezyen akıl, tamamen, zihin yalnızca kendi ürettiği ve belli bir anlamda içinde muhafaza ettiği şeyi bilebilir, zımnî varsayımına dayanmaktadır” (Arendt, 2009a:402). Yani kartezyen düşüncede insan, yalnızca kendi zihninin imal ettiği şeyleri bilebilir. Dolayısıyla bu uygulamayla, “kartezyen şüpheden çıkartılan en akla yatkın sonuçlardan biri doğayı anlama çabasından ve genelde insanın üretmediği şeyler hakkında bilgi edinmekten vazgeçmek ve onun yerine varlığını insana borçlu olan şeylere dönmek oldu” (Arendt, 2009a:424).

“Modern çağdaki keşiflerin tinsel sonuçlarının belki de en önemlisi ve aynı zamanda da Arşimed noktasının keşfini ve bu keşifle birlikte kartezyen şüphenin ortaya çıkışını yakından izlediği için kaçınmanın da mümkün olmadığı yegâne sonuç, *vita contemplativa* ile *vita activa* arasındaki hiyerarşik düzenin tersine dönmesi oldu” (Arendt, 2009a:412).

Yaşanan bilimsel gelişmeler sonucunda tefekkür ile eylem arasındaki ilişki ters yüz olmuştur. “*Vita activa* içinde yer alan etkinlikler arasında bir zamanlar tefekkürün işgal ettiği konuma ilk yükselen –*homo faber*’in ayrıcalıkları olan– yapma ile imalat oldu” (Arendt, 2009a:420). İnsanın bilgiye duyduğu susuzluğu dindirmesi ancak elinin marifetine güvenmeye başlamasıyla mümkün olabilmiştir. Asıl mesele hakikat ile bilginin artık önemli olmamasında değil ama bunların tefekkürle değil, yalnızca imalatla kazanılabilir olmasındaydı. İnsanın el emeğinin bir ürünü olan teleskop sayesinde insan varlık ile görünüşün birbirinden farklı olduğunu, hakikatin kendini seyreden zihinsel gözüne sunduğunu, duyuların aldattığı olduğunu gördü. Aldattıcı görünümünün ardındaki hakikati yakalamak için bilmek, bilmek içinse yapmak gerektiği düşüncesi doğdu.

Homo faber'in zaferiyle birlikte modern çağda *vita contemplativa* ve *vita activa* yer değiştirmiştir. Düşünmenin yerini yapmanın aldığı bir dönüşümdür bu. Daha önce *vita activa*'nın tefekkür tarafından tanımlanmasında olduğu gibi artık her şey yapma ve dolayısıyla *homo faber* açısından tanımlanmaktadır. *Homo faber*'in modern zaferi insanın doğayı ve gerçekliği istediği gibi değiştirip yeniden imal edebileceği düşüncesini mutlaklaştırır. Kendi amaçları doğrultusunda ideal bir toplum yaratmayı amaçlayan totalitarizm işte bu anlamda modern bir olgudur. Sadece imal ettiği şeye inanan insan, modern bilim ve teknolojiyi kullanarak toplumu da kendisi gibi imal etmeye girişir. Toplumsal gerçekliğin, önceden belirlenmiş bir amaca göre biçimlendirilebilmesi için, imal edilen herhangi bir ürün gibi tüm yönleriyle bilinmesi ve hesaplanabilir olması gerekir. İnsan malzemesi de bu anlamda tek biçimli, yönlendirilebilir ve sadece totaliter amaç doğrultusunda harekete geçirilebilen yığınlardır. Kamusal alan bu yönüyle totaliter hareketin önündeki engeldir. Çünkü kamusal alan, insanın çoğulluğunda gerçekleşir ve hükmedilemez, belirlenemez bir alan yaratır.

Modern dönem insanın yapıp ettikleriyle şekillenmiştir. Bu anlamda dünyayı kuran insan, kendisini Tanrı gibi görmüştür ve sınırsız yaratma gücüyle var olan her şeye müdahale etmiştir. “Modern devrimin yolunu bir alet, o aleti yapan vasfıyla da insan açmıştır” (Arendt, 2009a:420). Arendt için bu insan *homo faber*'dir. Modern çağ, *homo faber*'de cisimleşmektedir. *Homo faber*'in özellikleri, modern çağın da özellikleridir. Arendt'e göre:

“Dünyayı araçsallaştırması; iş aletlerine ve yapay nesnelere yapan insani üretkenliğe beslediği güven; amaç-araç kategorisinin oluşturduğu menzilin bütüne şamil olduğu inancı; her meselenin halledilebileceği ve her insani güdünün yarar ilkesine indirgenebileceği yolundaki kanaati; her şeyi kendisine birer malzeme olarak verilmiş gören ve bütün doğayı gönlümüze göre yeniden biçip dikmek üzere kesip biçebileceğimiz muazzam bir kumaş olarak düşünüşü; zekayı marifetle bir tutması yani yapay nesnelere özellikle de araç yapan, imalat sürecini sonsuz biçimde başkalaştıran araçların imali için atılacak ilk adım olarak görmediği bütün düşünceleri mahkum edişi ve son olarak çok tabii bir biçimde imalatla eylemi özdeşleştiği gibi *homo faber*'e özgü tutumlar, başlangıcından zamanımıza dek modern çağın en belirgin özellikleri arasında yer almıştır” (Arendt, 2009a:433-434).

Arendt'e göre yeryüzü, insana hiçbir çaba harcamadan içinde hareket edebileceği, soluk alıp verebileceği ve diğer canlılarla bir arada yaşayabileceği doğal bir yaşam alanı sunmuştur. Fakat insan bununla yetinmemiş ve daha fazlasını istemiştir. Bu onun

doğaya müdahale ederek hazır bulduğu dünyaya yeni bir şeyler katıp yeni bir dünya oluşturmasıyla sonuçlanacak bir istek olmuştur. Doğanın kendisine verdikleriyle insan eseri dünya kuran *homo faber*'dir. Modern döneme kadar *homo faber*'in doğayla olan meşguliyeti doğanın sunduklarını imalatta kullanmak ve onlarla insana ait bir dünya kurmak ve bu dünyayı korumaktı. Yani onun faaliyeti insan dünyasıyla sınırlıydı. Oysa Arendt'e göre içinde yaşadığı modern dünya, insan eseri bir dünya kurmaktan ve onu korumaktan çok, doğal süreçler yaratarak ve bunları insan eseri dünyaya yönelterek doğada eyleyen bir insan tarafından belirlenmektedir.

“Doğal süreçleri harekete geçirdiğimiz anda –örneğin atomun parçalanması insan yapısı doğal bir süreçtir– sadece doğa üzerindeki gücümüzü arttırmakla veya yeryüzünün verili güçleriyle ilişkilerimizde daha saldırgan olmakla kalmadık, ama ilk kez doğayı da insanın dünyasına soktuk ve daha önceki uygarlıkların doğal unsurlarla insan dünyası arasına çektiği sınırları yok ettik” (Arendt, 2010:87).

Modern çağda insan, bilimsel ve teknik gelişmeleri, kalıcı bir dünya kurmak ve onu korumaktansa doğal süreçlere bağlı yeni bir dünya kurmak için kullanmış ve doğa doğallıktan çıkmıştır. Arendt modern dünyada doğa bilimlerini süreç bilimleri olarak adlandırır. Bu, insanın eylem etkinliğinin doğaya yayıldığına ifadesidir. Doğada imalat yapan insan, doğada eyleyen insana dönüşmüştür. *Homo faber*, yaşama egemendir. Arendt için bunun en önemli sonucu kamusal alanda geçerli olan eylemin ilkelerinin artık doğada geçerli hale gelmesidir. İmalat ile eylem arasında ayırım yapan Arendt, imalatın tanımlı bir başlangıcı ve öngörülebilir bir sonucu olduğunu hatırlatarak, eylemde içkin olarak var olduğunu düşündüğü öngörülemezlik ve geriye döndürülemezlik ilkelerinin doğada uygulanmasının tehlikeli olduğunu belirtmiştir. Daha önce, kamusal alanda eylemin öngörülemezliğinin yaratacağı olumsuz durumu söz verme, geriye döndürülemezliğinin yaratacağı olumsuz durumu ise bağışlama ile ortadan kaldırayabileceğini söylemiştik. Burada ise eylem artık kamusal alanda yani insani çoğulluk koşulları altında değil, doğadadır. Bu nedenle de doğada harekete geçirilmiş olan süreçlerin olumsuz sonuçları telafi edilemez. Diğer taraftan Arendt, bilimsel ve teknik bilginin bu şekilde kullanılmasını siyasi bir sorun olarak görür ve bu sorunun çözümünü yaptıklarımız üzerine düşünmekte bulur. Bu siyasi bir görevdir.

Modern dünyanın gerçekliğin bilgisine ulaşmada tefekkür yerine yapmayı koymasını, *vita activa* hiyerarşisinde yeni bir tablo ortaya çıkarmıştır. “Galileo'nun keşfinin dolaysız sonuçları üzerine düşünüldüğünde tefekkür ile imalât arasındaki ilişkinin ters

dönmesinin ya da daha doğrusu tefekkürün anlamlı insani melekeler safından sürülmesinin neredeyse tabii bir durum olduğu görülecektir” (Arendt, 2009a:433). Nitekim bu keşfin sonuçlarından biri, doğaya insani duyu organları ile yakın bir mesafeden tanıklık etmek suretiyle tanıtlama getirme olanağının yok olmasıdır. İnsanın, dünya ile ilişkisinin koparılması, onun dünyaya yabancılaşmasına neden olmuştur. Bu durumda insanı dünyaya yeniden bağlayacak olan emektir. İşte bu nedenle emek/çalışma, süratle *vita activa*'nın içinde en yüksek konuma yerleşmiştir. Emeğin yüceltilmesiyle insan, “bedeni süreçlerinde kendisini yeniden dışındaki dünyaya bağlayacak yeterince dış bir şey bulmuş gibiydi” (Arendt, 2009a:443).

“Açıklığa kavuşturulması gereken, modern çağda *homo faber*'e gösterilen itibar değil, bu itibarın hemen ardından çalışmanın/emeğin süratle *vita activa*'nın hiyerarşik düzeninde en yüksek konuma yükselmiş olması gerçeğidir. *Vita activa* içindeki bu ikinci ters yüz oluş, genelde tefekkür ile ya da özelde eylem ile imalat arasındaki ters yüz oluştan daha tedrici ve daha az dramatik bir biçimde ortaya çıkmıştır” (Arendt, 2009a:435).

Animal laborans, antik dünyada yaşamak için gerekli işleri yapan ve bu nedenle insan sıfatına layık olmayan bireydir. Şimdi ise dünya *animal laborans*'ın ve onun ürettiği makinelerin üzerinde dönmektedir. *Homo politicus* ya da politika alanında diyaloglarıyla var olan insan, yerini emek ve işe bağımlı, modern bireye bırakmıştır. Arendt'in deyimiyle insanlık başladığı yere geri dönmüştür.

Teleskopun icadı bağlamında modern dünyadaki değişimlere bakacak olursak, sahnede bilgi ve bilim anlayışının değişimlerini görürüz. Galileo teleskopunu göklere çevirerek insanları basit yeryüzü varlıkları olmaktan çıkarıp, evrenin varlıklarına dönüştürmüştür. Dünyaya dışardan bakabilmeyi sağlayan bu olay, yabancılaşmaya neden olmuştur. Dünyaya dışarıdan bakabilen insanın evren ile arasına mesafe girmiştir ve bu da insanın evrene bakışını değiştirmiştir. “Yeryüzü artık yeryüzü merkezli bir bakışla değil, evren merkezli bir bakışla anlaşılmaya çalışılmıştır” (Arendt, 2009a:357). Yeryüzüne yabancılaşmıştır. İnsan, artık dünyada değil, evrendedir. Bu durumun modern dönemdeki yorumu, bir tarafta yöneticilerin yeryüzüne yeryüzünün dışında bir noktadan müdahale ederek tarafsızlık ve nesnellik iddiasıyla dünya üzerinde yetki sahibi olarak iktidarın bir egemenlik ilişkisi haline dönüştürülmesiyle, diğer tarafta insanın ortak olan ve kendi eliyle kurduğu dünyadan dışarı atılmasıdır. Arendt bu konuda 1968 yılında yazdığı “Arşimed Noktası” adlı makalesinde ve *İnsanlık Durumu*'nda Arşimedçi

düşüncenin egemenlik anlamında iktidarı temsil ettiğini söyler. Öyle ki yeryüzüne yeryüzünün dışından bakan kişi onun üzerinde tam bir yetki sahibi olmayı hedefler.

Coğrafi keşifler sonucunda okyanusların ve kıtaların bulunması, insan tarafından büyük bir hayretle karşılanmış ve bu keşifler doğrultusunda çıkarılan haritalarla dünya hakkında bilgi sahibi olan insan, bilime önem vermiştir. Teleskopun icadı ve coğrafi keşifler sonucunda yaşanan bilim mucizeleri, insanlığı bilime hayran bırakmıştır. O güne dek belirsiz olarak nitelenen dünya, artık insanların avuçları içindedir. Bu gelişme, evreni ve insanı anlama amacı güden felsefeyi gözden düşürmüştür. Felsefenin bilime yönelişi ve bilimsel felsefenin öne çıkışı işte bu sebeplere dayandırılmıştır. Arendt Ortaçağ'da dinin hizmetkârı olan felsefenin şimdi de bilimin hizmetkârı haline geldiğini söylemektedir. Onun asıl sorunu, felsefenin bu şekilde politikadan uzaklaşarak günlük yaşam üzerinde söyleyecek hiçbir şeyinin kalmamış olmasıdır. Yaşamın felsefi açıdan değerlendirilmemesi insan için eksikliklerdir. Arendt bu bağlamda da geleneksel politika filozoflarını eleştirmiştir. İnsan ortak dünyayı göz önüne almaksızın kendini anlamaya çalışmıştır.

Reform'a gelince, Arendt'e göre mülkiyet, bir kimsenin dünyanın belli bir kısmında yer sahibi olması demektir. Bu yer, insanın biyolojik yaşam sürecini korur ve onun kamusal alana yükselmesini sağlar. Özel alanın mekânsal boyunu oluşturan mülkiyet, modern dönemde reform hareketiyle birlikte zarar görmüştür. Reform, kilise ve manastır mülklerinin müsaderesi yoluyla, bireysel mülksüzleştirme ve toplumsal servet birikimi olmak üzere tek yönlü bir besleme ilişkisi ortaya çıkarmıştır. Bireysel mülksüzleştirme, toplumsal serveti arttırır. Yani, insanların ellerinden mülkleri alınır. Bu da onların özel alandan mahrum bırakılması demektir. Mülkiyet kavramını antik Yunan temelinde kuran Arendt, mülkiyeti, dünyada salt bir şekilde kişinin payına düşen özel alan olarak tanımlamıştır. Modern dönemde ortaya çıkan servet kavramı ise, kişinin geçim araçlarıyla elde ettiği durumdur. Mülkiyet, siyasi bir nitelik taşırken; servet, siyasi bir nitelik taşımamaktadır. Ancak modern dönemde servet mülkiyetten çok daha önemli bir konuma yerleştirilmiş ve servet uğruna özel mülkiyet kurban edilmiştir. Arendt işte bu noktada reformun yabancılaşmayla olan bağını kurmaktadır. Zira mülksüzleştirme özel alanın ortadan kalkmasıdır. Özel alanın ortadan kalkması ise, insanın ancak bu alanda zorunlu ihtiyaçlarını giderdikten sonra kamusala yükselebilmesi sebebiyle kamusal

alanın da ortadan kalkmasına neden olur. Mülkiyete sahip olmak, insanın dünyeviliğine işaret eder; bu nedenle onun ortadan kalkması, insanın dünyaya yabancılaşması demektir. İnsanın dünyeviliği açısından en temel siyasi durumunu oluşturan şey mülkiyetken, “mülksüzleşme ile dünyadan yabancılaşma birbiriyle çakışan iki olguya karşılık gelir” (Arendt, 2009a:363). Bu yabancılaşma dünyaya yabancılaşma durumudur.

Modern çağda ortaya koyulan bilimsel buluşlar sayesinde dünyanın sınırları genişlemiş ve insanlık sonsuza dek yeryüzüne bağlı bir varlık olmayacağını anlamıştır. 1957 yılında uzaya gönderilen insan yapımı bir uydu, Arendt’e göre, insanın yeryüzüne mahkûmiyetten kurtuluşunun ilk adımı olmuştur. İnsanların yeryüzünden gökyüzüne bakarak orada kendi el yapımları olan bir şeyi gördüklerinde gurur duymak yerine yeryüzüne mahkûmiyetten kurtulmanın sevincini duymaları Arendt için tehlikeli bir serüvenin başlangıcıdır. Bir süredir yaşamı yapay hale getirmek için bilimsel girişimlerde bulunmaktadır. Yaşamı bir deney tüpünde yaratma teşebbüsüne girişen bilimin, “mikroskop altında üstün insani varlıklar üretebilecekleri ve insanların ebatlarını, işlevlerini değiştirebilecekleri kanıtlanmış kişilerin germ plazmalarını dondurma arzusu dünyaya mahkûmiyetten kurtulma arzusu ile aynıdır” (Arendt, 2009a:29). Arendt’e göre bugün modern dünyada teknoloji ve bilim hızla ilerlemiş ve bu noktada insan, bütün organik hayatı yok etme gücüne sahip hale gelmiştir. Ama önemli olan insanın böyle bir gücü kullanmak isteyip istememesidir. Bu siyasi bir sorundur. Bu nedenle de insanın yapıp ettikleri üzerine düşünmesi gerekmektedir. Arendt’te Eichmann davasından sonra önemli hale gelecek olacak düşünme etkinliği, *İnsanlık Durumu*’nda bu olaylar bağlamında dile getirilmiştir. Bilimin etkileri ilk doğa bilimlerinde yansımasını bulmuştur.

“Modern bilimsel dünya görüşünün doğruları, artık varlıklarını söz ve düşüncedeki olağan ifadelerle borçlu olmayacaktır; çünkü bugün bilim köken olarak sözel ifadelerin kısaltılması olan matematik sembollerden oluşan bir dili benimsemiştir” (Arendt, 2009a:30).

Bilimcilerin yaşadığı dünya, sözün gücünü yitirdiği bir dünyadır. Modern bilimsel dünya görüşü, doğruları sadece matematik formüllerle göstermiş ve onları teknolojiyle kanıtlanacak bir bakış açısından ortaya koymuştur. Konuşmaya dönüştürülemeyecek matematiksel simgeler ve formüllerle insani dünya açıklanmaya çalışılmıştır. Oysa

Arendt'e göre insanların ne yaptıkları ve ne bildikleri değil, bunlar üzerine konuşabilmeleri önemlidir. Bilimsel gelişmelerin ortaya çıkardığı durum, Arendt tarafından, sözün ve düşüncenin gücünü yitirmesi olarak yorumlanır. Yani insan siyasi bir varlık olmaktan çıkmıştır. Çünkü insanı siyasi bir varlık yapan sözdür. Modern çağda insan, sözün gücünü yitirmiştir. İnsanların birbirini anlama ve etkileşimde bulunma olanağı ortadan kalkmıştır ve insan siyasi bir varlık olmaktan çıkmıştır.

Arendt'in bilimsel gelişmeleri günümüzde de süregiden iki uçluluk tartışması çevresinde ele alacağını belirtmiştik. Arendt, bilimsel gelişmeleri insanın yeryüzüne yabancılaşmasına neden olması ölçüsünde olumsuzlar, yaşamı kolaylaştırıcı özellikleri ölçüsünde olumlardır. Dolayısıyla bir bütün olarak bilimsel gelişme umutsuzluk ile zaferin bir arada bulunması demektir. Ancak yine de hiç çekinmeden söyleyebiliriz ki, Arendt modernliğin yol açtığı felaketlerden uzun uzadıya bahsederken, modernliğin olumlu yanlarına değinmekten kaçınmıştır. Onun modernizmi olumsuz yönde eleştirmesinin kaynağında, modern çağın bir tezahürü olan toplumsal alan yer almaktadır.

1.2.4.1. Toplumsal Yükselişi ve Kitle Toplumu

“Arendt, toplumsal alanı modern çağın doğuşuyla birlikte ortaya çıkan ne özel ne de kamusal nitelikte olan, tuhaf, melez bir alan olarak değerlendirir” (Yılmaz, 2007:74). Toplumsal alanın ortaya çıkışıyla antik Yunan'daki kamusal ve özel alan ayrımı bulanıklaşmaya başlamıştır.

Toplumun –ev idaresinin ve onunla ilgili etkinliklerin, üretimin ve ekonominin, sorunların– hanenin ücretlilerinden çıkarak kamu alanının parlak ışıkları altına yükselişi Arendt'in modern çağda toplumsalın yükselişi dediği fenomenin özünü teşkil etmektedir (Arendt, 2009a:77). Bu yükseliş, yalnızca özel olan ile kamusal olan arasında var olan eski sınır çizgisini bulanıklaştırmakla kalmamış aynı zamanda bu iki terimin anlamını da değiştirmiştir. Antik Yunan'da özel alan gizliliğin alanıdır ve özel alandaki yaşam, müşterek dünyanın ötesinde gizlilik içinde sürdürülen ve kişinin kendine ait (*idion*) yaşamı olarak tanımlanmıştır. “Gizlilik tam kelime anlamıyla bir şeyden hatta en yüksek ve en insani yeteneklerden yoksun bulunduğu anlamına gelmekteydi” (Arendt, 2009a:78). Bu nedenle yaşamı sadece özel yaşamdan ibaret olan biri, tam anlamıyla insan olarak görülmezdi. Özel alanda geçirilen yaşam, antik

dönemde idiotik (ahmakça) yaşamdır ve bu nedenle de hor görülmüştür. Ancak şimdi, modern dönemde toplumsal alanın ortaya çıkışıyla, özel alan gizlilik kelimesiyle değil, Arendt tarafından temeli Romalılara dayandırılan mahremiyet kelimesiyle tanımlanmaktadır. Kamusal alan ise antik dönemde mükemmeliyet kavramı çerçevesinde tanımlanmıştır. “Yunanlıların *arete*, Romalıların *virtus* dedikleri mükemmeliyet kelimesi daima, kişinin farkını ortaya koyarak başkalarından üstünlüğünü gösterebileceği kamu alanını ifade etmiştir” (Arendt, 2009a:90)¹ En temel insani niteliklerin sergileneceği bu mükemmeliyet alanında yapılan her etkinliğin, gizlilik alanında yani özel alanda karşılığı olmayan bir mükemmelliğe ulaşabileceği düşüncesini taşımışlardır. Toplumsal alan mükemmeli anonimleştirmiş, insanların başarılarından ziyade insan cinsinin ilerleyişini ön plana çıkarmış ve kamu alanının içeriğini tanınmaz hale sokmuştur. Öyle ki insanlar kamu alanında eylem ve konuşma ile değil, emek ile mükemmel olmaya başlamışlardır. “Kamusal yaşamın karşısına zorunluluk kılığında çıktığı birey, kendi özel yaşamına artan bir ilgi göstermiştir” (Arendt, 1998:40). Bu da onun toplumdaki konumunu ve hemcinsleriyle bağıni yitirmesine neden olmuştur. Bireysel özel yaşamını ancak başkalarının bireysel özel yaşamıyla karşılaştırarak yargılayan bireyin hemcinsleriyle ilişkisi rekabet ilişkisi biçimini almıştır. Rekabet halindeki bireylerin toplumsal ya da kamusal kariyerlerini belirleyecek olan ise, Arendt’in deyimiyle talihtir. Tümüyle talihsiz olanlar toplum yaşamı demek olan rekabetin dışına düşerler ve bu bireyler siyasi haklarını devlete bırakırlar. Bu aynı zamanda çalışmamızın ikinci bölümünde değineceğimiz sorumluluktan da vazgeçişdir. Zorunluluğun tüm yaşamı kaplamasıyla insan yaşamı, türün devamı için çalışmak anlamını yüklenmiştir. Amaç yaşamaktır. Böyle bir toplumda insanlararası ilişkileri belirleyen güç, Arendt’e göre ekonomidir.

“Yaşamdan başka hiçbir şeyin söz konusu olmadığı bugün, bütün eylemler tanımı gereği zorunluluğun hükmü altındadırlar; yaşamın zorunluluklarıyla ilgili olan özel alan devasa boyutlara varmıştır ve modern çağdan beri idaresi siyasi alanı gölgede bırakan toplumsal ve ekonomik yaşam alanı durmadan genişlemektedir” (Arendt, 2010:211).

¹ *Arete* (Grekçe), *virtus* (Latince): Erdem. Arendt eserlerinde *arete* ve *virtus* yerine *excellence* kelimesini kullanmıştır. Bu nedenle de eserlerinin Türkçe çevirilerinde erdem kelimesi, mükemmeliyet kelimesi ile karşılanmıştır. Erdem, kişinin potansiyelini tamamen kullanabilmesi anlamında mükemmellik olarak tercüme edilmektedir. Mükemmelliğin teşhir edilebileceği tek alan, kamusal alandır. İnsan kamu alanında gerçekleştirdiği etkinlikler sayesinde erişebileceği en yüksek mertebeye erişir ve kendini gerçekleştirmiş olur. Yunanlılar için kamusal alan, insanın kendini gerçekleştirebileceği mükemmel bir alan durumundadır (Arendt, 2009a:90).

Ekonomik meselenin söz konusu olduğu bir yerde ise, siyaset gücünü ve etkisini yitirir. Çünkü Arendt'e göre ekonomi, özel alanın sınırları içerisinde sürdürülmektedir ve siyaset, kamusal alana ait bir etkinlik olmakla, ekonomik meselelerini çözmüş insanların işidir. “Zorunluluk alanı, kamusal/siyasal alan üzerinde egemenliğini kurmuş, o güne kadar gölgede kalmış olan ev işleri alanı ile sınırlı olan ekonomik süreçler özgürleşerek kamu sorunu haline getirilmiştir” (Benhabib, 1996:239). Yaşamlarını sürdürmek için emek faaliyetine odaklanan insanlar ortak yaşama ve politikaya dair kaygılarını yitirerek *animal laborans*'a dönüşmüşlerdir. “Başka bir deyişle hepsi de aynı anda yaşamı sürdürmek için gerekli o tek faaliyetin etrafında odaklanmışlardır” (Arendt, 2009a:87). Arendt'e göre toplumsal alan, “oldukça kısa sürede bütün modern toplulukları emekçilerden ve iş sahiplerinden oluşma toplumlar haline dönüştürmüştür” (Arendt, 2009a:87).

İnsanı tek yönlü bir varlığa dönüştüren modern toplum, kamusal alanı “Arendt'in *animal laborans* dediği yığınlara teslim etmesiyle, politik olan, politik olmayan tarafından ve özellikle *animal laborans* ve onun çıkarları tarafından gasp edilmiş ya da alaşağı edilmiştir” (Şimşek, 2007:43). Ekonomik faaliyetlerin hâkimiyetindeki *animal laborans*'lardan oluşan bir toplum elbette monolitik bir toplum olacak, bireylerin farklılığına ve benzersizliğine değil, aynılığına önem verecektir.

“Toplum, mensuplarından her zaman için büyük bir ailenin tek bir kanaate ve tek bir çıkara sahip efradıymış gibi davranmalarını ister” (Arendt, 2009a:80). Bireyler tek bir kanaate ve tek bir çıkara hizmet eder hale gelirler ve eylem olanağını kaybederler. Toplum, “bir zamanlar sadece hanenin mahrum edildiği eylem olanağını her düzeyde dışlamıştır” (Arendt, 2009a:81) ve kendiliğinden eylemin önüne geçecek kurallar koymuştur. Bu kuralların amacı toplumun bireylerini belli bir davranış biçimine zorlamaktır. Toplumsal alanda bu kurallara uymayanlar asosyal ya da anormal diye nitelendirilmişlerdir. Arendt burada “insanlar eylemez, davranırlar” (Arendt, 2009a:82) anlayışına uygun hareket edildiğini belirterek yapılan bu uygulamalarla toplumsal alanda eylemin yerini davranışın aldığını söylemektedir. “Varlığını istatistikî tespitlere ve dolayısıyla bilimsel bakımdan doğru öngörülere borçlu olan davranış” (Arendt, 2009a:84), eylemin aksine öngörülemelik ve geriye döndürülemezlik ilkelerine sahip değildir. Davranışta önceden belirlenmişlik vardır. Bu nedenle de siyasi bir özellikten

yoksundur. Önceden belirlenmiş ilkelere uyarak yaşamaya zorlanan insan özgürlükten de yoksundur.

“Davranışa verilebilecek en iyi örnekler ise iş ve emektir. İş ve emek yaşamsal zorunluluklar tarafından güdümlenen ve bu nedenle özgür olmayan, sonucu önceden hesaplanabilen yani öngörülebilir etkinlikler olarak modern çağda kamusallaşmışlar, eskiden insan eyleminin mucizevî sonuçlarına açık olan kamusal alanı, davranışın konformizmiyle¹ çöküşe sürüklemişlerdir” (Türker, 2004:121-122).

Modern boyun eğme tavrı, kamusal alanın yokluğunda yani toplumsal yükselişle ortaya çıkmış bir durumdur. O halde toplumsal alanın bir diğer anlamı, bu boyun eğen insanlardan oluşan yani eylemin değil davranışın güdümündeki kitle toplumu olacaktır. Buna toplumsal kültürel boyutu da diyebiliriz. “Arendt’in modernlik anlatısının belki de en hayati halkası toplumsal yükseliş başlığı altında özetlediği tezidir. Bu teze göre kamusal alan modernlikle birlikte ciddi bir erozyona uğramış ve çökme noktasına gelmiştir” (Sezer, 2008:313). Arendt’in toplumsal yükseliş tezinin biri ekonomik diğeri kültürel olmak üzere iki anlamı vardır. Kapitalist üretim biçiminin yani pazar ekonomisinin gelişimi ile kamusal alan/politik alan iktisadi aklın tahakkümüne girer. Politik hayat iktisadi kaygıların altında ezilir. Öte yandan, giderek artan konformizm ve filistenizm baskısı altında kalan kültürel alan, insanın dünyadan yabancılaşmasıyla sonlanacak bir değişime uğrar. Kamusal alan, yaşamsal zorunlulukların karşılandığı, üretim ve tüketim ilişkilerinin gerçekleştiği özel alanın belirleyiciliğinden muafken, toplumsal yükselişle birlikte ekonomik hayat, kamusal alanı işgal etmeye başlamıştır. Ekonomik meseleler toplumsal alanın yegâne konusu haline gelmiştir. Kamusal alanın ekonomik amaçların gölgesinde tutulmasına ve ortak bir menfaat düzeni olan özel çıkarlar ağına evrilmesine sebep olan bu büyük dönüşüm, Arendt’in modernlik kavrayışında toplumsal yükselişine tekabül eder.

“Kitle toplumu olsa olsa önceleri ailelerin maruz kaldığı toplum tarafından yutulma sürecine bu kez çeşitli toplumsal grupların hedef olduklarını göstermektedir” (Arendt, 2009a:81). Toplum, nüfusun belli sınıflarıyla sınırlı tutulduğu müddetçe bireyin de toplumun baskılarına karşı çıkma şansı daha fazlaydı. Çünkü toplumun dışında kalmış

¹ Konformizm; *conformism*: Uymacılık, boyun eğme. İlke olarak ya da uygulamada, çevresinde kabul görmüş veya egemen durumda olan davranış modellerine, düşünce tarzlarına uyan kimsenin hareket tarzı. Toplumun değer yargılarına, geleneklerine saygı duyma, onlara karşı çıkmama, onlarla barışık olarak yaşama tavrı ya da eğilimi (Cevizci, 2002:622-623).

insanların arasına kaçma imkânları vardı. Şimdi ise kitle toplumunun, nüfusun bütün tabakalarını kendi bünyesine eklemlenmesi nedeniyle bu kaçış yolları kapanmıştır. Kitle toplumunun ortaya çıkmasıyla toplumsal alan, nihayet belli bir toplumun bütün fertlerini eşitler olarak ve eşit bir güçle denetim altına aldığı bir noktaya ulaşmıştır. Toplum her koşul altında eşitlenir; modern dünyada eşitliğin zaferi toplumun kamu alanını fethettiği ve ayırım ile farkın bireyin özel meselesi durumuna geldiği gerçeğinin siyasi ve yasal tescilinden başka bir şey değildir. Davranışın eylemin yerini almasıyla mümkün olabilen ve toplumdaki konformizme dayalı bu modern eşitlik, “antikitede bir avuç eşite (*homoioi*) dahil olmak, kişinin akranları arasında yaşama olanağına sahip olması anlamına gelmektedir” (Arendt, 2009a:82). Arendt’e göre eşitlik arttıkça, insanlar arasındaki farklılıklar yavaş yavaş silinir. İnsanlar çok daha eşitsiz hale getirilir. “Yahudiler eşit kabul edildikçe, Yahudilere özgü farklılıklar da o derece şaşırtıcı gelmeye başlamış ve bu durum Yahudilere karşı toplumsal bir antipatinin yanı sıra, onlara karşı belirli bir ilginin doğmasına yol açmıştır” (Arendt, 1996:108). Toplumsal alanın bu eşitlik anlayışı doğal farklılıkları ortaya çıkardığı için kendini en belirgin olarak ırkçılıkta göstermiştir.

Arendt toplum ile kitle toplumu kavramları arasında ayırım yapar ve bu iki kavram arasındaki farkı kültürde bulur. Toplum, kültürel şeyleri toplumsal metalar haline getirir ve onları kendi amaçları için kullanır. “Toplum kültüre gereksinim duyar. Kültürel şeylere değer verir, onları toplumsal metalar haline getirir, kendi bireysel amaçları için kullanır ama tüketmez” (Arendt, 2010:242). Oysa kitle toplumunun gereksindiği şey, eğlencedir. Bu eğlence uğruna geçmiş ve şimdinin kültürü yağmalanmaktadır. Bu durum Arendt’e göre “kültürün kitleler arasında yayılması değil, kitle eğlensin diye kültürün yok edilmesi anlamına gelir” (Arendt, 2010:245). Toplumda kültürel şeyler nesnel bir niteliğe sahip olurlar ve bütünüyle ortadan kalkmazlar. Bu yönüyle toplum, kültüre ihtiyaç duyar ve kültürel şeylere bir değer yükler. Buna karşın kitle toplumunun ihtiyacı kültür değil, eğlencedir. Arendt bu ayrımı kültürün etkilendiğini göstermek için yapar. Kitle toplumunda kültür yok edilir. Eğlence endüstrisinin sunduğu şeyler, toplum tarafından tıpkı diğer tüketim metaları gibi tüketilirler. Toplum ile kitle toplumu sahip oldukları özellikler bakımından farklı oldukları gibi, bunların ortaya çıkışları da aynı tarihsel döneme denk gelmez. Toplumun ortaya çıkışı tarihsel olarak kitle toplumunu önceler. Arendt bu kavramlar arasında ayırım yapmış olsa da her iki kavram da modern

toplumu ve ona özgü bir görüngü olan toplumsal alanı nitelemek için kullanılır. Kitle kültürü mantıken ve kaçınılmaz olarak kitle toplumunun ürünüdür diyen Arendt, “kitle toplumu hâlâ birbirleriyle ilişkisi olan ama bir zamanlar hepsi için ortak bir anlamı olan dünyayı yitirmiş insanoğulları arasında otomatik olarak ortaya çıkan örgütlenmiş yaşamdan başka bir şey değildir” (Arendt, 2010:125) diyerek de kitle toplumunu açıklamaya çalışır. Bu anlamda kitle toplumu kamusal alanın tahrip olmasıyla ortaya çıkmıştır.

Genel olarak toplumsal alandaki yaşama baktığımızda kamusal alandaki sorunların bir kenara bırakıldığını, özel çıkarların ön plana alındığını görürüz. Kitle toplumu sadece kamu alanını değil, özel alanı da tahrip etmiştir. İnsanlar özel alandan da yani kendilerini güvende hissettikleri evlerinden de mahrum bırakılmış ve kitlesel yalnızlığa düşmüşlerdir. Kitlesel yalnızlık içinde olan insanlar güvende olmadıkları hissiyle ve dünyada evinde olmak arzusuyla kendilerine güven verecek bir yer ararlar. Bu durumdaki insanlar çıkar ya da baskı gruplarının güdümüne girerler. Bu seçim insanları bir sürünün üyesi haline getirir ve düşünmeden, yargılamadan yaşayan bireylere dönüştürür. Arendt totalitarizmi mümkün kılan en önemli unsurlardan birinin toplumda yaygınlaşmış bu yalnızlık hissi olduğunu söyler ve böyle bir toplumdaki kitle insanını şöyle tanımlar:

“Psikolojiye sokuşturulan ne kadar özellik varsa, hepsi de kitle insanından edinilmiştir; ne denli uyum yeteneği olursa olsun –terkedilmişlik ne bir soyutlanmadır ne de yalnızlık–; heyecana, tahrike yatkınlığı ve ölçüt noksanlığı; hüküm verme hatta ayırt etme yetilerinden yoksun olmasına karşılık (sonsuz) tüketme yetisi; hepsinden öte ben-merkezci yapısı ve Rousseau’dan bu yana yanlış bir biçimde kendine yabancılaşma ile karıştırılan dünyadan yabancılaşmışlığı” (Arendt, 2009a:235).

Arendt, modern dünyada kendini asla evinde hissedemeyen, yalnızlaşmış, kamusal alanı yitirmiş ve dolayısıyla kendini politik olarak ifade edemeyen, sadece yaşamın zorunlulukları döngüsüne kapılmış olan modern kitle insanının durumu için ‘dünyasızlık’ terimini kullanmıştır. Dünyasızlık, bu anlamıyla iki dünya savaşı ve totalitarizmin etkisiyle yersiz yurtsuz kalan insanların da durumunu ifade etmektedir. Dünyanın, insanın kendi var ettiği ortak yaşam olduğu göz önüne alındığında, dünyasızlık kavramı daha anlaşılır hale gelecektir. Dünyasızlık, bu ortak yaşamın kaybıdır.

“Dünyasızlık deneyimine, daha doğrusu dünyanın acı içinde yitimine tam anlamıyla karşılık gelen yegâne etkinlik, etkinlik halinde olmasına karşın insan bedeninin kendine çekildiği, kendi canlı varlığı dışında her şeyi sildiği ve onun sürekli yinelenen dairesel işleyişinden kendini özgürleştirmeden veya aşkınlaşmadan doğal metabolizmaya mahkûm kaldığı çalışmadır/emektir” (Arendt, 2009a:178).

Dünyasızlık, politik bakımdan yaşamsal zorunlulukların tahakkümü altında bulunan insanın ortak dünyaya dair kaygılarını ve sağduyusunu yitirmesi anlamına gelirken, varoluşsal bakımdan, bu dünyada insan yapısı olan şeylerin kalıcılığını yitirmesiyle birlikte içine düşülen kendini evinde hissedememe, dünyadan yabancılaşma durumuna işaret etmektedir (Türker, 2004:118). Dünyaya yabancılaşan insan, kendisini insan kılan politik alanda değil, toplum alanında yer almaktadır. Politik alan/kamusal alan toplum tarafından kuşatılmıştır. Arendt bu yabancılaşmayı aşacak gücün özgürleşme olduğunu ve bu özgürleşmenin de eylem yoluyla politika alanında gerçekleşeceğini söylemiştir. Zira dünyasızlık politikasızlığın ve politika düşmanlığının sonucudur. Ne felsefe ne de bilim, insanı bu dünyadan kurtaracak tek etkinlik eylemdir.

Kitle insanının dünyadan yabancılaşmışlığı, hüküm verme ve ayırt etme yetisinden yoksunluğu, Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları ve Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* kitaplarının üzerinde durduğu temalardır (Türker, 2004:119). İnsanı insan yapan bu niteliklerden yoksun kalan kitle insanı, böylelikle totaliter hâkimiyetin boyunduruğuna girmeye hazır hale gelmiş, politikaya tüm ilgisini kaybetmiş ve düşünme yetisini yitirmiş biri olarak kötülüğü sıradanlaştıran en önemli faktör olmuştur. Arendt, toplumsalın yükselişinin totalitarizmle bağını bu noktada kurmuştur.

BÖLÜM 2: KÖTÜLÜĞÜN SIRADANLAŞMASI

Arendt yaşadığı çağın ürünü olan bir filozoftur. Yaşadığı dönemin insani olaylarını mesele haline getirmiştir. Önemli olan yaptıklarımız üzerine düşünmektir diyerek düşünceden değil, deneyimden yola çıkmıştır. Bu nedenle onun düşüncelerini anlamaya yönelik bir çaba aynı zamanda genelde Batı siyasi tarihini özelde ise Almanya siyasi tarihinin onun yaşam sürecini kapsayan ve düşüncelerine yön veren kesitini anlamakla eş zamanlı yürütülecek bir faaliyettir. Nitekim onun düşüncelerinin çıkış noktası da Almanya tarihine ait bir olgu olan Yahudi Soykırımı'dır. Arendt, totaliter Nazi rejiminin yarattığı bu yıkımı yeniden düşünmemizi istemektedir. Bu yıkımın nedensel yönünü birinci bölümümüzde incelemiştik. Nazi rejimi gibi totaliter bir rejimin tarihsel arka planını antisemitizm ve emperyalizm fikirlerinin oluşturduğunu görmüştük. Şimdi ise Yahudi Soykırımı'na götüren olgusal süreci ele alacağız. Teorideki totalitarizm pratikteki karşılığını şiddetin yüceltiği Nazi Almanyası'nda bulmuştur.

Savaş ve devrimlerin 20. yüzyılın karakterini belirleyen şeyler olduğunu ifade eden Arendt, savaş ve devrimlerin ortak paydası olarak şiddeti görmüş ve bu nedenle şiddetin üzerinde durmuştur. Ona göre 20. yüzyıl şiddetin yüzyılıdır. Politika ile şiddet bu yüzyılda birbirinden ayrılmaz hale gelmiştir. Öyle ki politik alan yani Arendt için özgürlüğün ve eylemin alanı, şiddet tarafından kuşatılmıştır. Nazi Almanyası bu durumun örneğidir. Nazi ideolojisi şiddeti, düzen sağlayıcı bir unsur olarak görmüştür. Şiddetin en dehşet verici görüntüsü toplama kamplarında ortaya çıkmıştır. Toplama kampları, totaliter egemenliğin yurtsuz ve devletsiz bıraktığı insanlara, sunduğu kalıcı mekânlardır. Öylesine kalıcıdır ki bu insanlar sonsuza dek buraya hapsedilmiştir. Çoğunluğunu ve asıl hedefini Yahudiler oluştururken, Çingeneler ve özürlü insanlar da bu kalıcılığa layık görülmüşlerdir. Ama bu bizim bildiğimiz ölümsüzlükle özdeşen kalıcılık değildir. Aksine ölümlülükle özdeşen bir kalıcılık söz konusudur. Akla aykırı olabilir ama bu seçilmiş bir grup insan, toplama kamplarında öldürülmüştür ve bugün biz onlardan bahsettiğimizde onlar yine o bir grup insandır. Maruz kaldıkları vahşet onları öldürmüştür ama insanlık onları ölümsüz kılmıştır. Arendt de bu insanlığın içerisinde. Arendt, toplama kamplarında yaşanan dehşetin, kötülüğün en radikal biçimi olduğunu ileri sürmüştür. Onun totalitarizmi radikal bir kötülük olarak tanımlaması tam da bu ortamdan kaynaklanmıştır. Nitekim Arendt, totaliter bir rejim

olan Nazizm'in ölüm kampı icadından ve bu kamplardaki uygulamalarından yola çıkarak *Totalitarizmin Kaynakları'nı* yazmıştır. Onun aradığı neden ve nasıl böylesine kötülük taşıyan rejimlerin var olduğudur.

Totalitarizmin nedeni, Arendt'in tespitiyle antisemitizm ve emperyalizmdir. Totalitarizmin nasılı ise asıl konumuz olan kötülüğün sıradanlaşması fikrine geçmeden önce ele almamız gereken Nazi Almanyası, Adolf Hitler ve Yahudi Soykırımı fenomenlerinde gizlidir. Nazi rejiminin bir şiddet rejimi olduğunu ve kamplardaki görüntünün düzen sağlayıcı şiddetin bir eseri olduğunu tekrar hatırlatarak tartışmamıza Arendt'in şiddet analizine değinerek başlamak istiyoruz.

2.1. Totaliter Bir Bağ: Şiddet içinde Politika, Politika içinde Şiddet

Arendt felsefe geleneği karşısındaki eleştirilerini düşünce yerine eylemi, felsefe yerine de politikayı koyarak yapmıştır. Bunlar bir arada kamusal alanı kuran etkinliklerdir. Fakat modern dünyada kamusal alan tahrip edilmiştir. Eylemin yaşamın her alanına yayılması totalitarizm, şiddet ve doğanın yıkımı gibi deneyimleri getirmiştir.

Özel alan ve kamusal alan arasındaki ayrımın kalkması totaliter ideolojilerin işine gelen bir sonuç olmuştur. Çünkü totaliter tahakküm, bütün bir yaşam alanına hükmetmeyi istemektedir. Onun doğrusu, geri kalan tüm insanların doğrusu olmalıdır. Arendt'in totalitarizm incelemesinin totaliter rejimlerin tasviri olmaktan çok, böyle rejimlerin yerleşmesine yol açan nedenler üzerine bir inceleme olduğunu çalışmamızın ilk sayfalarında belirtmiştik. Birinci bölümdeki çözümlerimizden sonra rahatlıkla söyleyebiliriz ki Arendt için totalitarizmin ortaya çıkmasının koşulu kitle toplumu olmuştur. Ona göre kitle insanı olmadan totalitarizm ortaya çıkıp bu denli gelişemezdi. Özel alan ve kamusal alanın yıkılarak insanın toplumsal alana taşınması ve bu alanda eylemden yoksunluğuyla kendi bireyselliğini kaybetmesi, insanı kitle kültürünün sunduğu olanaklara yöneltmiştir. Bu ise onun toplumsal baskı altına girerek, her türlü direnişe karşı bastırılması anlamına gelmiştir. Totaliter rejimlerin milliyetçi ve ırkçı politikaları kitle insanını kendisinden olmayana yok eden bir makinenin dışlisine çevirmiştir. Eylem yetisinden arındırılmış insan, sözün olmadığı bir yerdedir ve burada artık şiddet vardır. "Halis şiddet, suskunluktur" (Arendt, 2009a:62). Şiddet, totaliter sistemin aracıdır. Şiddet eliyle insanlar, liderin dayattığı biçime bürünmüş ve Arendt'in

deyimiyle atomize edilmiş bir yığın haline gelmişlerdir. Yığın, kendini ifşa etme özelliğinden yoksun bırakılmış insanlardan oluşur ve bu halleriyle totaliter sistemin istediği insanlardır. Kitle insanı liderin ideolojik güdümü altında şiddeti kendisinden olmayanı yok etmek için kullanmıştır. Arendt'in totaliter rejimi soğan imgesiyle açıklayışını hatırlarsak, burada karşımıza çıkan durum, soğanın merkezindeki liderin soğanın tüm katmanlarını kendi emellerine alet etmesidir. Bu aynı zamanda iktidarın devamlılığını sağlayan bir harekettir. Bir başka açıdan lider hem soğanın katmanlarını hem de bu katmanın dışındakileri denetim ve baskı altında tutmaktadır. Kimin soğanın katmanı dışında kalacağına karar veren liderdir ve bu durum sürekli değişmektedir. Bunun anlamı şudur, herkes her an suçlu durumuna düşebilmektedir. Neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar veren liderdir ve bu nedenle sürekli değişen bir doğruluk anlayışı hâkimdir. Böyle bir ortamda her an herkes suçlu ilan edilip, şiddete maruz kalabilir. O halde totaliter sistemde denetim ve baskı aracı şiddettir.

Modern çağın en ileri teknik ve araçları totaliter rejimin şiddet uygulamalarında kullanılmıştır. Yani şiddet, yeni bir insan ve toplum idealiyle hayata geçirilmiştir. Antik dönemde şiddet, kamusal alana girmenin bir koşulu olarak hane reisinin özgürleşmek için kölelerine uyguladığı davranış biçimidir. Bu haliyle şiddet, politika öncesi bir etkinliktir. Modern dönemde ise şiddet artık politik bir nitelik kazanmıştır. Çünkü modern dönemde özel alan ve kamusal alan birbirine karışmış ve dolayısıyla özel alan/hane içine gizlenmiş olan şiddet dışarıya çıkmış ve kamusal alana yayılmıştır. Böylelikle politika dışı bir unsur, politikanın alanına yükselmiştir. Ancak bu yükseliş olumlu bir yükseliş olmamıştır. Yaşamın her alanını kaplayan şiddet, politika alanının anlamını yitirmesine neden olmuştur. Şiddet ile yeni bir düzenin koşulları hazırlanmıştır. Bu düzen, liderin belirlediği düzendir. Yani bireysel çıkar, şiddet biçiminde görünerek, ortak insani dünyayı yok etmiştir. Özel alanda ya da kamusal alanda şiddete başvuranlar, özel çıkarlarını ortak dünyanın çıkarları üstünde tutan insanlardır. Oysa kamusal alan, ortak dünyanın çıkarları için bir araya gelen insanların alanıdır. Liderin hedefi baskıcı bir dünyadır ve bunun yolunda insanın düzene karşı gelme, düzene karşı örgütlenme ve ayaklanma çabalarını yok etmek için yani insanın politik varlığını ortadan kaldırmak için eylemde bulunma özgürlüğü ortadan kaldırılmıştır.

Arendt'e göre şiddet, özgürlüğün olmadığı yerde ortaya çıkmıştır. İktidarın egemenliğini korumak için başvurduğu şiddet, otorite eksikliğinden başka bir şey değildir. Totalitarizm, otoritenin yok edilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü modern dünya şiddeti otorite ile özdeşleştirmiştir. Yani insanların bir arada yaşayışlarını düzenleyen ve bu bir arada yaşayışın mekânı olarak ortak dünyayı ayakta tutan ilke olan otorite, şiddet ile ikame edilmiştir. Totaliter ideoloji, kitleleri belli bir sistem içinde yaşamayı kabul ettirecek bir güç olan terörü, yeni bir otorite türü olarak devreye sokmuştur. Arendt'e göre otorite insanların içinde özgürlüklerini muhafaza ettikleri bir itaat şeklidir. Dolayısıyla özgürlüğün ortadan kalktığı bir sistemde otorite değil, şiddet vardır. Otorite kaybı, totalitarizmin bir sonucudur.

Totalitarizmde keyfilik vardır, plan yoktur. Keyfiliğin olduğu yerde de şiddet kaçınılmazdır. “Şiddet daima iktidarı tahrip gücüne sahiptir; bir silahın namlusunun ucunda en etkin komutlar gelişir, anında ve en mükemmel itaate neden olur. Ama bir silah namlusunun ucunda asla iktidar gelişmez” (Arendt, 2009b:66). Totalitarizmde kontrol iktidarda değil, şiddettedir. Bu nedenle de totalitarizm, iktidarsızlık anlamına gelmektedir. Arendt toplumun her zaman iktidar gerektirdiğini düşünmektedir. Çünkü iktidar, grup içinde eyleyebilme yetisine tekabül etmektedir. Bu ise çoğulluğa gönderim yapmaktadır. İktidarın alanı kamusal alandır. Dolayısıyla iktidarın olmadığı bir yerde politik yaşam da olmaz. Politik yaşam, şiddet tarafından ele geçirilmiştir ki şiddet, totalitarizmin baskı ve denetim aracı olmuştur. İşte Arendt'in şiddete ilişkin çözümlenmeye girişmesinin nedeni, onun totalitarizmle ilişkisidir. Totalitarizmle birlikte ortaya çıkan şiddet, Nazizm'de cisimleşmiştir. Nazizm bir şiddet uygulaması olmakla beraber Arendt'in düşüncesinin çıkış noktasını oluşturmuştur.

Modernliğin yol açtığı olumsuz sonuçlardan biri hanenin alanına ait etkinliklerin toplumsallaşarak politikanın alanını işgal etmesi, yani toplumsalın yükselişidir. Böyle bir ortamda hâkim olan egemenlik anlayışı söz ve eylem üzerinde tekel kurarak çoğulluğu yok eden ve politikanın anlamını bir yönetme ve yönetilme ilişkisine indirgeyen bir egemenlik anlayışıdır. Arendt böyle bir egemenlik anlayışına karşı çıkmıştır. Egemenlik anlayışına dayalı iktidar, şiddetle ayakta durmaktadır. Nazi iktidarı böyle bir iktidardır.

Arendt'in iktidar anlayışı egemenlik ve baskı yerine birliktelik ve gönüllülük üzerine şekillenmiştir. Bu anlamda onun iktidar anlayışı egemenlik ve baskıya karşı çıkmakla, Arşimedçi iktidar anlayışından Arendt'in deyimiyile geleneksel iktidar anlayışından ayrılmaktadır. İktidar kavramı, Arendt'in düşüncesinde çoğulluk, kamusal alan ve eylemden ayrı düşünülemez bir kavramdır. Arendt'e göre iktidar, iletişimsel bir kavramdır. "İktidar (*power*), insanın sadece eyleme kabiliyetine değil, uyum içinde eyleme kabiliyetine tekabül eder. İktidar asla bireyin mülkünde değildir, bir gruba aittir ve grup bir arada bulunmaya devam ettiği sürece var olabilir" (Arendt, 2009b:57). Biri için iktidarda olduğunu söylediğimizde, onun, birtakım insanlar tarafından kendi adlarına hareket etmek üzere yetkilendirildiğini belirtmiş oluruz. İnsanların bir arada buldukları her yerde potansiyel olarak iktidar vardır. İktidar, bir gruba aittir yani kolektif yapıdadır. Grup dağıldığında iktidar ortadan kalkar, tek başına kalan kişinin iktidarından söz edilemez. Arendt bu tek başına olan kişinin ancak ve ancak kuvvetinden söz edilebileceğini söyler.

"Kuvvet (*strenght*), su götürmez bir biçimde tek olan, bireysel bir şeyi niteler. Bir nesne ya da kişide içkin olan ve onun karakterine ait olan bir niteliktir; bu nitelik başka nesne ya da kişilerle ilişkide kendini gösterebilir, ama özde onlardan bağımsızdır" (Arendt, 2009b:57). Asla ilişkisel değildir. Kuvvet, iktidardan farklı olarak bireysel ve kişiye özgü bir niteliktir. İktidar ise diğer insanların varlığına bağımlıdır. Bireysel kuvvetin niteliği olan bağımsızlığa karşı olmak iktidarın doğasında vardır. Diğer insanlardan yalıtık halde bulunan her insanın sahip olduğu kuvvetten farklı olarak iktidar, insanlar ancak eylem amacıyla bir araya geldiklerinde ortaya çıkar ve her ne sebeple olursa olsun, dağıldıklarında ve birbirlerinden ayrıldıklarında yok olur.

Arendt'e göre şiddet gündelik dilde bir baskı aracı anlamında kullanıldığında, güç kavramı da şiddetle aynı anlamda kullanılmaktadır. Oysa ona göre güç (*force*), fiziksel ve toplumsal hareketlerin serbest bıraktığı enerjiyi belirtmek için kullanılmalıdır. Tamamen kişisel olan kuvvet, iktidarla karıştırılırken güç, şiddetle karıştırılmaktadır.

Otorite (*authority*), en çok kötüye kullanılan kavramdır. "Otoritenin en önemli belirtisi, baskı ya da iknaya gerek olmaksızın itaat etmesi istenenlerin verilen kararı sorgusuz sualsiz kabul etmesidir" (Arendt, 2009b:58). Ancak burada şiddete yer yoktur.

“Otorite her zaman kendisine itaat edilmesini istediği için genellikle belli iktidar ya da şiddet biçimleriyle karıştırılmaktadır. Ne var ki otorite dışarıdan zorlayıcı araçlar kullanılmasını men eder; zorun geçerli olduğu yerde, otorite de iflas etmiş demektir. Otorite, eşitliği önvarsayan ve bir temellendirme süreci içinde işleyen iknaya da benzemez. Argümanlara başvurulduğu yerde, otorite askıya alınmış demektir” (Arendt, 2010:129).

Arendt’e göre otoritenin kaynağı baskı ve zorlama olamaz. İktidarın zorla ve baskıyla eşgüdümlü olarak düşünülmesi otoritenin sağlanmasının da dayatma yoluyla, zorla olduğunu düşündürmüştür. Otorite, kamusal alanı koruyan güçtür. Hangi biçimde olursa olsun insan ilişkilerinde belli türde bir otorite bulunmasından yana olan Arendt, modern insanın yaşamında bir tutarlılık ve devamlılık bulunmamasının nedeninin bu unsurdan mahrum olması olduğunu düşünür. Modern dünyada otorite yoktur. Kamusal alanın yitirilmesiyle otorite de yitirilmiş ve yaşamın her alanını şiddet kaplamıştır. Modern dünya, şiddeti, otorite ile özdeşleştirmiştir. Arendt’e göre devlet bir otorite olarak kabul görüyorsa orada şiddet değil, saygı vardır.

Şiddet (*violence*), iktidar, güç, kuvvet ve otoriteden araçsal olma niteliğiyle ayrılır. Şiddet doğası gereği araçsaldır ve daima aracın rehberliğini gereksinir. “Şiddet, gerekçelerini göstererek haklılaştırılabilir ama asla meşrulaştırılamaz” (Arendt, 2009b:65). Şiddetle en çok karıştırılan kavram iktidardır. Bunun nedeni iktidarın, egemen devlet iktidarı olarak anlaşılmasıdır. İktidar bu durumda diğerleri üzerinde hâkimiyet kurma ve itaati sağlama anlamına gelmektedir. Şiddet bu hâkimiyet ve itaatin aracı olarak görülmektedir. Ancak Arendt, şiddet ve iktidar arasındaki farkı vurgulamak için şiddet yoluyla iktidarı elinde tutan devletin, iktidardan yoksun olduğunu söylemektedir. İktidar, birlikte eyleme kapasiteydi ve bu anlamıyla iktidar farklı bireylerden oluşan çoğulluğun özgür eylemine dayanmaktadır.

“İktidar ve şiddet birbirinin karşıtıdır. Birinin mutlak hâkimiyetini kurduğu yerde diğeri barınmaz. Şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği anda ortaya çıkar. Ama kendi başına bırakılırsa, iktidarın kayboluşuna yol açar. Bunun anlamı şudur: Şiddetin karşıtı şiddetsizlik olarak düşünmek yanlıştır. Şiddete dayalı olmayan iktidar diye bir şey yoktur gerçekte. Şiddet, iktidarı yıkıma uğratabilir. Şiddet, iktidar yaratma kabiliyetinden alabildiğince yoksundur” (Arendt, 2009b:70).

Politik meseleler idare ya da hâkimiyet sorunlarına indirgenmediği için en önemli politik sorun kim kimi yönetiyor? sorunu olmuş ve politika, egemenlikle ilgili bir mesele olarak algılanmıştır. Bunun sonucu olarak iktidar, güç, kuvvet, otorite ve şiddet kavramlarının hepsi, insanın, insan üzerinde egemenlik kurmasının araçları olarak

algılanmış ve bu sebeple kolaylıkla eşanlamlıymışçasına birbirinin yerine kullanılmıştır. Arendt, Arşimedçi bakışa dayandırdığı egemenliğe dayalı ve baskıcı iktidar anlayışını eleştirir. Onun iktidar anlayışı, birlikte eylemek olarak ifade ettiği kolektif iktidardır. Arendt, Platon'dan beri filozofların politikaya hep Arşimedçi bir bakış açısından yaklaştığını söylemektedir. Bunun sonucu olarak politika, birilerinin yönetmek, diğerlerinin ise boyun eğmek zorunda oldukları bir yönetim ilişkisi olarak anlaşılmıştır. Arendt'in baskıcı iktidar ve egemenliğe dayalı iktidarı eleştirisi Arşimed noktası fikri bağlamında şekillenmiştir. Arşimedçi düşünce, iktidarı bir egemenlik ilişkisi olarak kavrar. Arendt yönetim ve egemenlik ilişkisi olarak iktidar anlayışını eleştirir. Buna göre yöneticiler, yönettikleri kişiler üzerinde emirler vermek suretiyle iktidar uygularlar. Bir işin yapılması olarak düşündüğümüzde yönetici emri verir ve işin yapılması sürecine dahil olmaz. Arendt bu noktada lideri devreye sokar ve liderin, yöneticiden farklı olarak işe dahil olduğunu, işi başlattığını ve işin devamı için katılımcıların yardımına ihtiyaç duyduğunu belirtir. Lider ve katılımcılar iş konusunda bilgi sahibidir ve her ikisi de iş sürecinde aktiftir. Dolayısıyla buradaki ilişki emir ve itaat ilişkisi değildir. Arşimedçi düşünce diğerleri üzerinde tahakküm kuran bir iktidar modeli ileri sürer. Arendt iktidarı bir baskı unsuru, kumanda-itaat ilişkisi ve tahakküm kurma olarak gören geleneksel anlayışı bu noktada eleştirmiştir. İktidar, politik yaşamın, insani eylemin ve konuşmanın ön koşulu olan çoğulluk içinde var olur. Çoğulluk içinde bir araya gelerek konuşan ve eyleyen insanların birlikte hareket etmelerinden doğan iktidar, tek bir kişiye değil, birlikte eyleyen insan topluluğuna aittir.

Egemenliğe dayalı iktidar anlayışının eleştirisi üzerinden iktidarı birlikte eylemek olarak tanımlayan Arendt, iktidarı yönetim ve egemenlikle değil, çoğulluk ve eylemle ilişkilendirmiştir. Böyle bir kolektif iktidar anlayışı başkalarının bulunuşunu yani çoğulluğu ve insanların iletişim kurabilmelerini gerektirecekti. Habermas Arendt'in eylemini "iletişimsel model" (Habermas, 1995:258) olarak tanımlamıştır. İletişimin koşulu ise kişilerin kendi farklılıklarını konuşma ve eylemle ortaya sererek kimliklerini ifşa ettikleri ve ortak meseleler hakkında yargıda bulunarak ortak bir kanaat oluşturdukları kamusal alanın varlığıdır. Ancak modern dünyada şiddet kamusal alanı/politik alanını işgal etmiştir ve modern dünyada şiddet içermeyen iktidar düşünülemez olmuştur. İktidar, güç, otorite, şiddet insanın, insan üzerindeki egemenliğinin araçları haline gelmiştir.

Arendt'e göre şiddet, savaş ve devrimlerin ortak paydasını oluşturmaktadır. Şiddet, totalitarizmle yaygınlık kazanmıştır ve bu durum politikanın güçsüzlüğünü göstermektedir. Totalitarizm, bütün politik alanda şiddet ögesi içerir. Totaliter bir rejim kurmak için öncelikle terörün rejimin hedeflediği ideolojinin aygıtı haline getirilmesi gerektiğini ve bu ideolojinin de çoğunluğa benimsetilmesi gerektiğini söylemiştik. Bu çoğunluk artık kendine ait bir görüşü olmayan insanlardan oluşmaktadır. Kendi olmayan insan da amaç olmaktan çıkmakta araçsallaşmaktadır. Arendt'e göre "terörle şiddet aynı şey değildir. Terör, daha ziyade şiddetin tüm iktidarı tahrip ettikten sonra geri çekilmediği, tam tersine tüm kontrolü elinde tuttuğu bir anda var olmaya başlayan bir hükümet biçimidir" (Arendt, 2009b:68). Totaliter tahakküm, teröre dayalıdır.

Totalitarizmin aygıtı olan terör, geçmişteki, muhalifleri korkutmanın ve yok etmenin aracı olması özelliğinden çıkmış ve modernlikle birlikte, itaat eden halkların yönetilmesi için kullanılır hale getirilmiştir. Giddens, modern terör terimini en iyi karşılayan olgunun Nazilerin Yahudilere uyguladığı terör olduğunu söylemektedir (Giddens, 1994:17). Nitekim bu yargı Arendt tarafından da onaylanmıştır.

Arendt totalitarizmin güç hırsı, egemen olma isteği, terör ve monolitik (tek parça) bir devlet yapısı anlamına geldiğini belirtir. Totaliter hareketler iktidara geldiğinde normal devletlerin normal yöneticileri gibi davranmamıştır. Fethetmeye göre düzenledikleri için sınırlara ya da devletlerarası anlaşmalara saygı göstermemişlerdir. Kanuna ve kurulu düzene uymamışlardır. Kendi kanun ve düzenlerini yaratmışlardır. Şiddet hem içte hem de dışta iktidarı ayakta tutmak için kullanılmıştır ve bu durum şiddetin iktidarın ön koşulu olarak algılanmasına neden olmuştur. Şiddet, modern dünyanın yıkıcı gücü olmuştur. Şiddeti totalitarizm yaratmıştır. Totalitarizm, insani dünyayı yıkan politik kötülüktür. Bu bağlamda Arendt'e göre totaliter bir rejim olan Nazizm, politik kötülük örneğidir.

Arendt'e göre tam anlamıyla totaliter olan rejimler, 1930 sonrası Stalin rejimi ile 1939 sonrası Hitler rejimidir. Bu anlamda "totaliter rejimlerin ortak noktası terör ve ideolojiye dayalı olmalarıdır" (Philippe ve Rials, 2003:910). Bolşevik sistem, Nazilerden farklı olarak masum insanlara karşı terör uygulanmasını teorik olarak benimsememiştir. Burada ırk ayrımı yapılmaksızın terör uygulanmaktadır. Arendt'e göre bu önemli bir ayrım noktasıdır. "Sovyet pratiği, Nazi Üçüncü Reich'ından biraz

daha ileridir” (Arendt, 1996:25). Ancak Arendt terörle yönetmenin sonuçlarıyla değil, terörün bir grup masum insana uygulanmasıyla ilgileneceğini belirtmiştir. “Bağlamımızı kurbanların seçilmesindeki keyfilik oluşturmaktadır” (Arendt, 1996:26). Nitekim kendisi de Almanya doğumlu ve Yahudi olduğu için Nazizm çok daha önemli bir problemdir. Nazizm, tüm dünya için diğer diktatörlük yönetimlerinden önce gelmiştir. En göze çarpanları Mussolini, Stalin ve Mao olan diğer diktatörler de fetih savaşlarına girişmiş, halka kölece boyun eğdirmiş, insanlık dışı suçlar işlemiş ve yirminci yüzyılda izler bırakmışlardır. Ama hiçbirinin yönetimi Hitler’in yönetimi gibi kendi ülkesini aşarak bütün dünyadaki insanların bilincine işlememiş ve insanlık üzerinde bu denli derin izler bırakmamıştır.

“Hitler’in diktatörlüğünün yirminci yüzyıl için bir paradigma olarak taşıdığı değer, Stalin’in ya da Mao’nun diktatörlüklerinden çok daha fazladır. Hitler’in diktatörlüğü başka pek çok şeyin yanı sıra, yoğun ve aşırı bir tarzda, şunların ifadesi olmuştur; modern devletin kendini topyekun ortaya koyuşu, devlet baskısının ve şiddetinin öngörülemeyen dereceleri, kitleleri kontrol etmek ve harekete geçirmek için medyanın eşine daha önce rastlanmayan manipülasyonu, uluslararası ilişkilerdeki eş benzeri görülmemiş kiniklik, aşırı milliyetçiliğin vahim tehlikeleri, ırksal üstünlük ideolojilerinin sınırsız yıkıcı gücü, modern teknolojinin ve toplum mühendisliğinin istismar edilen kullanımlarının yanı sıra ırkçılığın nihai sonuçları” (Kershaw, 2007:15).

Hitler’in on iki yıllık yönetimi başta Almanya olmak üzere Avrupa’yı ve dünyayı etkilemiştir. Onun egemen olduğu dönemin karakterini savaş ve soykırım oluşturmaktadır. Hitler dönemi, Üçüncü Reich (Nazi Almanyası) dönemidir. Yaşanan felaketin sebebinin anlaşılması için Hitler’in yönetimde olduğu dönemle (1933-1945) sınırlı kalmamız gerekmektedir. Zira Hitler, yönetime gelmeden yaklaşık on iki sene önce de adından söz ettirmiştir. Bunun yanı sıra Hitler, bir yönetimi miras almıştır. Ancak 1933 öncesi Almanya’ya ve Hitler Almanyasına teferruatlı bir bakış, çalışmamızın amacı dışına çıkabileceğinden biz bu dönemi konumuzun anlaşılabilirliğini sağlamak amacıyla, sadece konumuzla ilişkisi bağlamında ele alacağız.

2.1.1. Nazi Almanyası, Nazizm ve Adolf Hitler

Fransız İhtilali ile milliyetçilik fikri siyasi bir karakter kazanmış ve çok uluslu devletler parçalanarak ulus devlet ortaya çıkmıştır. 18. yüzyılda bilimsel buluşların üretim araçlarına uygulanması süreci olarak tanımlanan Sanayi Devrimi ile hammadde ve pazar

ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Sanayi Devrimi sonucunda yeni bir sınıf olan işçi sınıfı doğmuştur. Böylelikle feodalizmin derebeyi-serf ikililiği yerini burjuva-işçi ikililiğine bırakmıştır (Ülman, 2002:22-25). Sanayileşmenin getirdiği hammadde ihtiyacı ve mamul mallara pazar arayışı emperyalizmi güçlendirmiştir. Sermaye birikimi artmış, uluslararası ticaret yoğunlaşmış ve ülkeler arası etkileşimle beraber emperyalist yayılma başlamıştır. Hammadde kaynağı ve pazar arayışının ülkeler arasında yarattığı ekonomik rekabet, şiddet araçlarına başvurmayı gerektirmiştir. Güçlü devletler, şiddet uygulamaktan yana politika izlemişlerdir. Politika ve gücü özdeşleştirmişlerdir. Güçsüz ülkeler, açık pazar haline getirilmiş ve ulus devlet gerilemiştir. Ulus devletlerin güçsüzleşmesi sonucu şiddet, devletleri kuşatmış ve artık mülkiyeti arttırarak ve alanını genişletmek için araç olarak kullanılmıştır. Bu sürenin sonunda devletin kendisini şiddetin uygulayıcısı olarak dayattığı totaliter ideoloji tarih sahnesine çıkmıştır. Bir başka şekilde yorumlarsak, Fransız İhtilali'nin getirdiği milliyetçilik ile Sanayi Devrimi'nin getirdiği hammadde ve pazar ihtiyacının artması I. Dünya Savaşı (1914-1918) ile sonuçlanmıştır ve bu savaşın sonucunda komünizm, faşizm ve nazizm gibi totaliter rejimler ortaya çıkmıştır.

I. Dünya Savaşı sonrasında Almanya hem siyasi hem de ekonomik açıdan çöküş yaşamıştır. Savaş sonrasında imzalanan Rethondes Ateşkes Antlaşması (11 Kasım 1918) ile ülkede 4 Kasım 1918'te başlayan sosyalist ayaklanmalar artmıştır. Almanya'da Spartakist Hareket'i başlatan Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht gibi komünist liderler, Ocak 1919'da işçileri örgütleyerek sosyal demokrat hükümeti darbe ile devirmeye çalışmıştır. Ancak bu girişim hükümet tarafından önlenmiş ve komünist liderler öldürülmüştür. 6 Şubat 1919'da Weimar'da Alman Milli Meclisi kurulmuş ve Friedrich Ebert devlet başkanı seçilmiştir. Kurulan yeni meclis, ülkeyi hukuki bir düzene kavuşturmuş ve barış görüşmelerinde bulunarak itilaf devletleri ile Versay Antlaşması'nı imzalamıştır. Bu anlaşmadan sonra 11 Ağustos 1919'da Alman anayasasının kabul edilmesiyle parlamenter sisteme geçilmiş, Weimar Cumhuriyeti kurulmuştur (Roberts, 2010:650). Sol nitelikli ayaklanma girişimleri 1923'e kadar devam etmiştir ancak Weimar döneminde sol nitelikli ayaklanmalara sağ nitelikli ayaklanmalar da eklenmiş ve 1920'de Kapp Darbesi yapılmıştır. Bu darbe başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Sosyal demokratların kurduğu Weimar Cumhuriyeti (1919-1933) sağ ve

sol eğilimli darbeleri bastırmıştır. Bu darbelerin bir diğeri Adolf Hitler tarafından 1923'te gerçekleştirilen Münih Şehir Birahaneleri Darbesi'dir.

II. Dünya Savaşı'nın en önemli aktörü Almanya'dır. Çünkü savaşı başlatan Almanya olmuştur. I. Dünya Savaşı bitiminde Almanya'nın itilaf devletleri ile imzaladığı barış antlaşması Almanların savaşı başlatma nedenidir. Versay Antlaşması (28 Haziran 1919) henüz 1870'de siyasi birliğini kurmuş olan Almanya'nın sömürgelerini elinden almış, sınırlarını daraltmış ve ordu gücünü kısıtlamıştır. İşte bu sebep, Almanların yabancılara karşı milliyetçiliğe sıkı sıkı sarılmalarına neden olmuş ve bu da Nazizm'e giden yolu açmıştır. Almanya'nın savaş sonrası çöken ekonomisine 1929'da Dünya Ekonomik Krizi eklenmiştir. Bu ortam, milliyetçilik bağlarını güçlendirmiş ve Nazileri iktidara taşımıştır. Naziler 1918 yenilgisini sosyalistlerin ve kapitalistlerin getirdiğini iddia etmiştir. Buna göre Hitler, Yahudi sosyal demokratların, Alman Sosyal Demokrat Partisi'nden (SDP) ayrılarak önce Alman Bağımsız Sosyal Demokrat Partisi (USDP) sonra da Almanya Komünist Partisi'ni (KDP) kurmalarını Almanya'ya ihanet olarak adlandırmıştır (Robbins, 2005:163). Bunun için yapılması gereken Yahudilerden kurtulmaktır.

Nazi partisinin başlangıcını 1919'da kurulan Alman İşçi Partisi oluşturmaktadır. Adolf Hitler'in politika hayatı Alman İşçi Partisi'ne katılmakla başlamıştır. 1921'de Adolf Hitler partinin başkanı olmuştur. Hitlerle birlikte parti, isim değiştirmiş ve Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi adını almıştır. Bu parti Nazi Partisi'dir ve Hitler'in ideolojisini benimseyenler, Nazi olarak adlandırılmıştır. Nasyonal Sosyalizm terimi, hem bir ideoloji hem bir akımı hem de rejimi belirtir. Bu anlamda Nasyonal Sosyalizm, Hitler'in ve partisinin ideolojisidir. Nazizm, Nasyonal Sosyalizm'in kısaltmasıdır. Nasyonal Sosyalizm, milliyetçilik, ırkçılık, antisemitizm üzerine kurulu bir siyasi akımdır. "Adolf Hitler'in liderliğinde sanayileşmiş kapitalist Almanya'da gelişen ve II. Dünya Savaşı ve kitlesel yok etme politikası ile insanlığa acılar getiren diktatörlük yönetimidir" (Outhwaite, 2008:517). 20. yüzyıla damgasını vuran Yahudi düşmanlığı, antisemitizm, Almanya'da Nasyonal sosyalist ırkçı doktrinin kabulüne yol açmış ve bu durum II. Dünya Savaşı'nda altı milyon Yahudi'nin ölümüyle sonuçlanmıştır. Nazizm bir şiddet iktidarındır.

Hitler, Weimar rejiminin muhalifiydi. 1923 yılında gerçekleştirdiği darbe girişiminde Versay Anlaşması'nın sonuçları nedeniyle Weimar rejimini suçluyor, onları vatan haini ilan ederek halkı kendi yanına çekmeye çalışıyordu. Nazi partisi Berlin'de mitingler düzenleyerek antlaşmanın ağır sonuçları altında ezilen halka sesleniyordu. Bu mitinglerde Hitler, sosyalistleri ve Yahudileri de lanetliyordu. Münih Birahaneler Darbesi girişimi başarısızlıkla sonuçlanan Hitler, beş yıl hapis cezasına çarptırılmıştır. Hapiste olduğu dönemde bir kitap yazan Hitler, bir yıl sonra salıverilmiştir.

“1920 yılındaki Kapp Darbesi genel grevle, Hitler'in 1923 darbe girişimi de ordunun müdahalesiyle başarısız olmuştu. Hitler bu başarısızlıktan önemli bir ders çıkardı; iktidara anayasal yollardan ve hukuka uygun biçimde ilerleyecek, sonra istediği totaliter devleti kuracaktı” (Sander, 2007:43).

Hitler mitingleriyle halkı etkilemiş ve partisinin oy oranları artmıştır. Eylül 1930 seçimlerinde parti ikinci en büyük parti konumuna gelmiş ve Temmuz 1932 seçimlerinde tek başına iktidar olmuştur. Arendt'in ifadesiyle “Almanya'da yığınla insan Nazileri sosyal demokratlara yeğlemiştir” (Tanilli, 2004:86). Dönemin cumhurbaşkanı Hindenburg, Adolf Hitler'i Şansölye (başbakan) olarak atamıştır. Ancak Hitler'in bu hızlı yükselişi, Weimar Cumhuriyeti'nin sonu olmuştur. Şubat 1933'te Reichstag (Parlamento binası) yanmış ve Naziler tarafından komünistler suçlanmıştır (Anderson, 2004:23). Bu yangını bahane eden Hitler, Hindenburg'a baskı yaparak 23 Mart 1933'te Yetki Yasası çıkartmış ve bu yasayla yasama hakkı Hitler'in eline geçmiştir. Hitler, her türlü yasayı meclisin onayı olmaksızın yürürlüğe koyma yetkisi kazanmıştır. Artık politikada söz sahibi Hitler'dir. Arendt'e göre ise artık “güç ve şiddet hükümetin tekelindedir” (Kymlicka, 2006:415).

Weimar Anayasası II. Dünya Savaşı sonuna kadar yürürlükte kalmış olsa da tüm yasa yapma yetkisi Hitler'in elindedir ve o hiç de demokratik olmayan yasalarıyla Weimar Cumhuriyeti'nin sonunu getirmiştir. Böylece Almanya'da Nazi Almanyası olarak adlandırılan III. Reich İmparatorluğu dönemi (1933-1945) başlamıştır. Hitler'in ilk işi Reichstag yangınına bahane ederek komünistleri meclisten lağvetmek olmuştur. 1933'te ilk toplama kampı olan Dachau toplama kampı kurulmuş ve komünistler, sosyal demokratlar, işçi sınıfı sendikaları ve Nazi rejimine muhalif kişiler buraya kapatılmıştır. Bu anlamda Naziler için ilk hedef, siyasi rakipleri olmuştur.

Nazilerin iktidarı ele geçirmesi çoğu kez tek parti diktatörlüğüyle özdeşleştirilmiştir. Arendt'e göre bu, halkın gerçekte olacaklar karşısında ne kadar hazırlıksız olduğunu göstermektedir. "Hitler'e yönelik Alman desteğinin kaynağı, Almanların onun rejiminin neye mal olacağı konusundaki bilgisizliklerine dayanmaktaydı" (Parker, 2005:10). Bir diğer açıdan her büyük siyasi hareketin kaynağı toplumun o anki şartlarına dayanmaktadır. Şartlar müsaitse, fikirler gerçekleştirilir. Nitekim Nazizmin gerçekleşmesi de Almanya'nın o anki şartlarına bağlı olmuştur. 1919 Versay Antlaşması ve 1929 ekonomik bunalımı olmasaydı Hitler güçlenemezdi. Hitler parti programını halkı bunalımdan kurtaracak çözümlerden oluşturmuştur. "Bunalımın ezdiği insanlar, Nazilerin mesajlarında sığınak bulmuş, iradelerini totaliter sisteme terk etmenin rahatına kavuşacaklarını sanmışlardır" (Akyol, 2005:353). Ancak Hitler iktidara geldiğinde bu sosyal vaatleri unutmuştur. İnsanlar hiçbir şey olmamaktansa hürriyetlerini ve iradelerini Führer'e teslim ederek üstün ırk olmayı seçmiş ve Führer'in peşine takılarak sürü insanına dönüşmüşlerdir.

Hitler iktidara gelmeden önce 1925'te yazdığı *Kavgam* kitabında kendi fikirlerine yer vermiştir. Bu fikirler arasında özellikle önemli olan Yahudilere ilişkin olanlardır. Kapitalizm ve sosyalizmin Yahudi gücünü beslediğini söyleyen Hitler, Yahudileri asalak olarak nitelendirmektedir. Hitler'in Yahudiler için kullandığı tanımlar antisemitik karakterdedir. 1932'de Nazilere oy verenler, Hitler'in kitabını hafife almışlar ya da anlamamışlardı. Onun Yahudilere karşı beslediği hisleri "Yahudilerin İsa'nın katili, ayin ekmeği kanı için Hıristiyan çocukların kasabı, Hıristiyanlara yasaklanan faizin uygulayıcısı" (Parker, 2005:287) olduğu yönündeki kanının bir yorumu olarak düşünmüşlerdir.

"Hitler'in yazılarında ve kayda geçirilmiş ifadelerinde iki konu sürekli yinelenir: Yahudi sorununu çözme ihtiyacı ve Almanlar için yaşam alanı sağlama ihtiyacı" (Parker, 2005:17). Onun Nasyonal Sosyalist programı ırkçı bir siyaset izliyordu. Amacı Alman ırkının üstünlüklerini harekete geçirmektir. Parti programında ırkçılıkla ilgili madde şöyledir: "Sadece Alman kanı taşıyan Alman vatandaşı sayılmalıdır. Yahudiler yabancılarla ilgili mevzuata tabi tutulacaktır. Hiçbir kamu görevinde çalışamazlar, toprak sahibi olamazlar" (David, 1991:38). Yahudileri yok etmek Almanların ırksal saflığını koruyacaktır.

“Bir halk ırksal olarak saf kaldığı sürece Yahudiler tarafından asla yenilmez. Bu nedenledir ki, Yahudiler bir halkı oluşturan bireylerin kanlarının saflığını bozarak, sistematik bir biçimde bu halkın ırksal niteliğini düşürmeye çabalar. Ancak Alman Reich’ı halkımızın en değerli kesimini gayretlendirecek ve onları yavaş ve emin bir şekilde dünyanın hâkimi konumuna götürecektir” (Hitler, 1997:287).

Hitler Darwinci’ydi ve Darwin’in teorisini politikaya aktarmıştı. “Nazi ideolojisinin bir başka yönü de Darwin’in düşüncesinin saptırılmış bir versiyonu olan ırkların birbirleri ile sürekli bir mücadele içinde olduğunu savunan Sosyal Darwinizmdir” (Bauer, 2002:58). Buna göre nasıl Darwin’e göre türlerin tekamülünün sebebi, güçlülerle zayıfların hayat kavgasında aldıkları sonuçlarsa, Hitler’e göre de dünya tarihi de güçlülerin zayıfları ezmesi tarihinden ibarettir. Güçlü olan daha iyidir ve daha iyi olan diğerlerine hükmeder ve istediğinde onları yok eder. Nazi antisemitizmi temel hedefken ırkçı ideolojinin benimsenmesi bunun doğal sonucudur. Nazi ideolojisinin belirleyicisi olan ırkçı ideoloji, özünde antisemitiktir ve sosyal Darwinciliğin benimsenmesinde belirleyici etken olmuştur. Hitler’e göre “Darwinci tekamül çizgisinin zirvesinde arî ırk vardı” (Akyol, 2005:383). Dünyayı bu üstün ırk yönetmeliydi. Nazi düşüncesinde üstün ırk dışında kalanlar düşman ilan edilmişti. Bu açıdan baktığımızda ırkçılık, ırksal-ulusal saflık bulunamadığından dolayı, bu saflığı ulusal bir üst insan ideale uygun olarak imal etmeye girişmektir. “Nazi soy arıtımının anlamı budur” (Balibar, 1995:83).

İktidarının ilk yıllarında Yahudi mallarını boykot ve Yahudi dükkanlarını kapatmakla başlayan Yahudi karşıtı eylemler, asıl politikası olan ırkçılık hedefine Eylül 1935’te çıkarılan Nürnberg yasaları ile ulaşmıştır. Hitler 1934’te cumhurbaşkanı Hindenburg’un ölümüyle cumhurbaşkanlığı ve başbakanlık sistemini birleştirmiş ve başkanlık sistemini getirmiştir. Bir başka deyişle “artık diktatörlüğü tamamlanmıştır” (Yılmaz, 2010:178). Reich’in başkanı olarak çıkardığı ilk yasa Nürnberg yasaları olmuştur. Bu kapsamda Reich vatandaşlık yasası ve Alman soyunu ve ırkını koruma yasası çıkarılmıştır. Reich vatandaşlık yasası sadece arî ırka mensup olanları vatandaş kabul etmiş, böylece Yahudiler ikinci sınıf vatandaş konumuna düşmüştür. Bu aynı zamanda Yahudilerin Alman halk toplumundan dışlanışdır. İkinci yasa ise arî ırktan olanlarla olmayanlar arasında cinsel ilişkiyi yasaklamış, Alman ırkının düşük ırklarla karışmasına engel olduğu iddia edilmiştir. Nürnberg yasaları ile arî ırk ve Yahudi ayrımı yasalaşmıştı. Bu çalışma ilerde Yahudileri toplama kamplarına götürecektir süreci kolaylaştıracaktır. Naziler için Yahudiler, şeytanın bedenlerinde yaşam bulduğu bir gruptu. Birinci

bölümde de belirttiğimiz üzere Naziler ırkçılığı kuramsal olarak değil, siyasi bir silah olarak kullanmıştır. Alman ırkçılığının amacı halkta ortak köken bilinci yaratmak, bu ortak kökene sahip olmayanları ise ayıklamaktır. Yeni bir siyasi yapı kurmanın başlıca siyasi silahı ırkçılık ve antisemitizm olmuştur.

Hitler, toplumu düzenleyici yasalar da çıkarmış, hukuku, kültürü, eğitimi, sağlığı kontrolü altına almıştır. “Hitler diktatörlüğünde adaletin rolü aksesuar mahiyetindeydi” (David, 1991:73). Yargı bağımsızlığı yoktu. Halk mahkemesi kurulmuştu ve dava olmuyordu. Özellikle rejim düşmanları önemseniyor fakat onlar da adalete gerek kalmaksızın polisler tarafından yok ediliyordu. “Her şeyi polis yürütüyordu” (David, 1991:73). Birinci bölümde Arendt’in yorumuyla da değindiğimiz gibi totaliter rejimlerde polis, insanlar üzerinde doğrudan hâkimiyet kurma yetkisine sahip olmuştur. “Hitler diktatörlüğü eşi görülmemiş bir polis sistemi geliştirmiştir.” (David, 1991:69) 1934 sonrasında SA’nın (Fırtına Birlikleri) yerini SS (Güvenlik Servisi) almıştır. Bunlar başlangıçta Hitler’in muhafızlarıydı. Daha sonra kamplar onların idaresine verildi. SS, Hitler’in iddia ettiği gibi saygıdeğer kalarak cinayet işleyebilme yeteneği olan ve bu nedenle de itibarı hak eden birliklerdi (Bartov, 2002:430). Hükümete karşı yapılacak her tür muhalefeti önlemek amacıyla Gestapo (Devlet Gizli Polisi) kurulmuştur (David, 1991:70). Polis sürekli nasyonal sosyalistleri tutmuş, etkinliklerine paravan olmuş ve sokak savaşlarında onları korumuştur. Öyle ki “sırf kayda geçmiş olsun diye nasyonal sosyalistlere verilmiş birkaç hafif ceza, anti-faşist militanlara yağdırılan mahkûmiyetlerin yanında hiçbir şey değildir” (Poulantzas, 2004:392).

Hitler yönetiminin bir diğer özelliği onun propagandalarıydı. Nasyonal sosyalizm, propaganda için bakanlık kuran ilk rejimdir. Naziler iktidara gelir gelmez bütün gazeteleri elden geçirmiş ve kendi görüşlerine uygun olmayan gazeteleri kapatmıştır. Gazetelerin başına Nazi yanlısı müdürler getirilmiştir. Gazetecilik Odası kurulmuş ve gazeteci olmak, buradan alınacak lisansa bağlı kılınmıştır. Bu sebeple de gazeteci sayısı azalmıştır. Naziler bir taraftan da kendi resmi gazetesini çıkarmıştır. Nazilerin kendi resmi gazetesi Schwarze Korps, 1938’de şunu yayımlamıştır: “Dünya hâlâ Yahudilerin dünyanın posası olduğunu anlamadıysa eğer, çok geçmeden milliyetsiz, parasız ve pasaportsuz ne idüğü belirsiz dilenciler sınırlarına dayandığında anlayacaktır” (Arendt, 1998:258-259). Böylelikle gazete, Nazilerin en sağlam propaganda aracı olmuştur. Bir

diğer düşünce evi olan kitap yazarlığına da kısıtlama getirilmiş, Yazarlar Odası kurularak buradan icazet alanlar yazarlık yapabilmıştır. Halk kütüphaneleri taranmış, istenmeyen kitaplar törenlerle yakılmıştır. Alman aydınlar ülkeyi terk etmiştir. Hitler rejimi eğitimde de yenilikler yapmış, okul kitapları rejimin ihtiyaç ve zevklerine göre değiştirilmiştir. “Öğretmenler korporasyonu (Nasyonal Sosyalist Öğretmenler Birliği), bütün öğretmenlerin nasyonal sosyalist öğreti karşısında ideolojik ve politik koordinasyonundan sorumlu sayılıyordu” (Poulantzas, 2004:401). Profesyonel eğitim okulların dışında iş örgütlerinde sürdürülmüş ve diploma önemini kaybetmiştir, kültüre verilen değer azaltılmıştır. Okul saatleri gençlik örgütlerine zaman kalması için kısaltılmıştır. Eğitim, düşünce aşılama işlevini yerine getirmiştir.

Evlilik yardımlarıyla doğum teşvik edilmiştir. Bunun amacı Alman ırkına devamlılık sağlamaktır. Nasyonal Sosyalizme göre, kadının başlıca rolü ailenin annesi olmaktır. Sayısız nasyonal sosyalist örgüt kadınlara tahsis edilmiştir. Son olarak dine baktığımızda ise kiliseler, günah çıkarma yoluyla ihbar mekanizmasına dönüştürülmüştür. Nasyonal Sosyalizm saptırıcı etkileri olabileceği fikriyle müneccimlerin, büyücülerin faaliyetini yasaklamıştır. Aynı zamanda kitlelerin dini duyguları Hitler’in Tanrılaştırılması yoluyla sömürülmüştür. “Dün, bugün ve sonsuza kadar Hitler” (Poulantzas, 2004:404) sloganı yaygınlaşmıştır.

Hitler’in ikinci politikası Yaşam Alanı ise, Almanları tüm ırklar arasında ayakta tutmayı ve güçlendirmeyi hedefler. Hitler yaşam alanı olarak Rusya ve Polonya’yı belirlemiştir. Bu anlamda onun bu yayılmacı politikası emperyalizmle özdeştir. Antisemitik politika sonucu elde ettiği arî ırk, yeni alanlara yayılmalıdır. Ele geçirilecek yeni topraklarda uygulanacak antisemitik politikayla ise arî ırk genişleme alanı bulacaktır. O halde burada Arendt’in tezi desteklenmektedir. Totaliter bir rejim, antisemitizm ve emperyalizm kökleriyle büyümektedir. Hitler’in emperyalist hedefi 1939’da Polonya’ya saldırısıyla II. Dünya Savaşı’nı başlatmıştır.

Savaş sırasında Alman hükümeti kontrol ettiği bölgelerde Yahudi katliamı düzenlemiştir. “İlerlemiş modern bir ulusun hiçbir yöneticisi bu denli kapsamlı kötülükteki bir şeyi asla yapmamıştır” (Parker, 2005:286). Yahudi zulmü Almanya içinde başlamış ve daha sonra Avrupa’da Almanların nüfuz alanı olarak kabul ettikleri bölgelere sıçrayarak tam bir yok etme politikasına dönüşmüştür. Nazi Almanyası

dünyanın dört bir yanına antisemitizm ihraç etmiştir. Rastgele öldürme, II. Dünya Savaşı'nda bildik bir duruma gelmiştir. Yahudi halkının toptan imhası, hükümetin yönettiği ve bürokratik olarak örgütlediği yegâne girişimdir.

Hitler iktidarı 1933-1945 yılları arasını kapsamaktadır. Ancak yoğun soykırım faaliyetleri 1939-1945 yılları arasındaki dönemde yaşanmıştır. 1941 sonrası dönem, Hitler iktidarının duraklama ve gerileme dönemi olmuş ve 1945'te yani II. Dünya Savaşı'nda yenilgi ile sona ermiştir. "Hitler ve Nazizm hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde hem Alman toplumu bakımından hem de rejimin milyonlarca kurbanı bakımından bitmeyen bir travma kaynağı olmuştur" (Kershaw, 2007:10). Bu travmanın nedeni Yahudi Soykırımı ve ölüm kamplarına dönüşen toplama kamplarıdır.

2.1.2. Yahudi Soykırımı ve Toplama Kampları

Arendt kendi toplumunun geçmişine baktığında totalitarizmin en önemli kaynağı olarak antisemitizm ve emperyalizmi görmüştür. Antisemitizmin içerdiği Yahudi düşmanlığı kavramını emperyalizmin ırkçılık kavramıyla birleştirdiğinde ortaya kaçınılmaz olarak Yahudi Soykırımı çıkmaktadır. ırkçılık, emperyalizmin en güçlü ideolojisidir. Dolayısıyla emperyalizmle büyüyen totaliter sistemler için de geçerli bir ideoloji olmuştur. Totalitarizmi milliyetçiliğin beslediğini vurgulayan Arendt'e göre antisemitizm, ırkçılık ve milliyetçilik 20. yüzyılda bir arada işleyerek bir grup insanı toplum dışında bırakmış ve politik alanın yıkılmasına neden olmuştur. Arendt yıkılan politik alanın kurulma imkânlarını sorgulamış, politikanın, insanın ne gibi varoluşsal nitelikleriyle var olabileceğini göstermeye çalışmıştır. Antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizm politik kötülüklerdir. Politik kötülük, modernlikle büyümüştür. Bunun nedeni modern çağın insanların büyük bir kısmını dünyadan uzaklaştırmasıdır.

"Modern diktatörlüklerle geçmişin bütün tiranları arasındaki temel farklılık, terörün artık öncelikle muhalifleri korkutmanın ve yok etmenin bir aracı değil, tamamen boyun eğmiş halk kitlelerini yönetmenin daimi aygıtı olarak kullanılmasında yatmaktadır. Modern terör, bir muhalefetin tahrikine muhtaç değildir ve kurbanları, zorbanın bakış açısından bile masum kimselerdir. Yahudilere, yani düşüncelerine ve eylemlerine bakmaksızın belli ortak özelliklere sahip olan bir grup insana karşı tam bir terörün uygulandığı Nazi Almanyası'nda durum buydu" (Arendt, 1996:25).

Totaliter rejimler terör ve ideolojiye dayalı bir egemenlik kurarak yığınların harekete geçmesini örgütlemişlerdir. Yığınları harekete geçirmelerinin amacı, halkı şekilsiz bir

insan yığına dönüştürmektir. Bu, totalitarizmin kendi düzenini yaymak istemesinden başka bir şey değildir. Totaliter rejimlerin düzen anlayışı bütün bir insanlık sanki tek bir örnekten meydana geliyormuş gibi insanlar arasındaki her tür farklılığı, çeşitliliği yok saymaktır. İnsan doğasını dönüştüren totaliter tahakküm, kendi tasarısına uygun özneler oluşturmayı hedeflemiştir. Bu anlamda totaliter rejim, kendi ideal insanını yaratmıştır.

Kamplar, totaliter rejimlerin ideal insanını üretme laboratuvarlarıdır. Böyle bir ortamda insanlar sadece korku altında olmaları bakımından eşittirler. Bunun ötesinde ise kendi bireysellikleri tamamen yok olmuştur. Totalitarizm insanları temelde şiddet yoluyla tektipleştirmiş, kendi olmaktan çıkarmıştır. Bu anlamda Nazi Almanyası'nda yaşanan şiddet, yok etme boyutu bir kenara bırakılırsa yalnızca Yahudilere değil, Alman halkına da yöneliktir. Alman halkı Hitler tarafından kendi ideolojisine sadık hale getirilmiştir. Onun homojen toplumu hem ırk anlamında hem de düşünce anlamında bir homojenlik sergilemiştir. Hitler karşıtı düşünceye sahip Almanlara bu toplumda yer yoktur.

Hitler iktidara geldiği günden itibaren Yahudilere yönelik ağır antisemitik politikalar uygulamıştır. Önceleri Yahudi dükkânlarının yağmalanması, kapatılması, Yahudi mallarının bojkot edilmesi gibi Yahudileri yaşamlarını sürdürme konusunda çaresiz bırakan eylemler sonraları yasalara taşınan uygulamalarla Yahudileri tamamen yaşam alanından tecrit etmiştir. 1935 Nürnberg yasalarıyla sosyal ve hukuki ayrımcılığa uğrayan Yahudiler, 1938 yılında yaşanan Kristal Gece¹ ile toplu şiddete maruz kalmıştır. Bu tarihten sonra toplama kamplarının nüfusu artmıştır. Almanlar ilk kampları siyasi rejim karşıtları için kurmuştu. Şimdi ise istenmeyen bir grup insan sırf Yahudi oldukları için toplama kamplarına gönderiliyordu. Onları Alman toplumunun dışında bırakan yasalar bu şekilde vücut buluyordu.

“1933’ün ilk günlerinde, ilk uygarlık hizmetkârının resmi bir genelgeye ilk arî ırktan olmayan ifadesini yazdığı anda Avrupa Yahudiliğinin yazgısı da mühürlenmiş oldu” (Bauman, 2007:44). Bu bağlamda 1933 tarihi arî ırktan olmayanların kaderinin yasayla yeniden çizildiği tarihtir. Naziler, Yahudileri yasalarla Alman vatandaşlığından çıkardılar. Böylelikle kurbanlarının insanlığını görünmez hale getirdiler. Bu ise onları ahlaksal kuralların geçerli olduğu yükümlülükler dünyasından çıkarmaktı. “Kamplara

¹ 9 Kasım 1938 gecesi Yahudi ev, işyerleri ve sinagoglarına düzenlenen yıkıcı ve kanlı saldırılara verilen addır (Moruzzi, 2008:214).

giden yol, yasalara uygun olarak yapılmıştı” (Millet, 1996:43). Yahudilerin yeni dünyası toplama kamplarıydı. II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla toplama kamplarının sayısı gittikçe arttı.

Hitler Nazizm'in amacını şöyle belirlemiştir. “Yahudilerden kurtulmak ve her şeyden önce Reich topraklarını *judenfrei* yani Yahudilerden arınmış hale getirmek” (Bauman, 2007:30). Hitler'in amacı Yahudilerden arınmış saf Alman ırkından oluşan bir toplum yaratmaktı. “Görevimiz, milletimizin çocuklarını beslemek, kanın temizliğini korumaktır” (Hitler, 1997:219) diyen Hitler, ırkı toplum hayatının merkezine yerleştirmekte ve ırkın saf kalmasını istemektedir. Ona göre, “ırkların saflığını korumaktan vazgeçen milletler, ruhlarındaki birlikten de vazgeçmiş olurlar. Onların varlıklarının çökmesi, kanlarının bozulmasının sonucudur” (Hitler, 1997:350). Bu sebeple de Hitler saf ırkın yaratılması için Yahudilerden kurtulmak gerektiğini ileri sürmüştür.

Hitler pratik bir çözüm olarak ilk önce Yahudileri sınır dışı etmiştir. Ancak savaşla birlikte gittikçe genişleyen Alman toprakları, bütün bir Avrupa'ya hükmedecek Almanya fikrini doğurmuş ve bu hırs sonunda 1941'de tehcir politikasını imha politikasına çevirmiştir. “Fiziksel yok etme” (Bauman, 2007:32), Yahudi göçünün kesin olarak durdurulmasıyla başlamıştır. Toplama kampları geniş alanlara yayılmış ve savaş sırasında ilk olarak ele geçirilen Polonya'da kurulmuştur. Bunlar Yahudilerin yok edildiği imha kamplarıdır. Einsatzgruppen (Alman ölüm mangası) tam temizlik için görevlendirilmiştir. Avrupa'nın Alman işgali altında olan çeşitli yerlerinden Yahudiler buraya taşınmıştır. Totaliter rejim, kamplarda bir ölüm toplumu kurmuştur. Ölüm toplumu, insanın bütünüyle denetim altına alınmasının mümkün olduğu tek toplum türü olarak kabul edilmiştir.

“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” (Arendt, 1996:12).

Nazi ideolojisi, antisemitizm etrafında odaklanmıştır. Nazi politikası Yahudilere zulmeden bir politikayken, II. Dünya Savaşı ile birlikte onları yok eden bir politika haline gelmiştir. Bu yok etme ise soykırım terimiyle karşılık bulmaktadır. “Modern çağ soykırım üzerine kurulmuş ve daha fazla soykırım aracılığıyla ilerlemiştir” (Bauman,

1998:274). Naziler Yahudiliğe karşı giriştikleri mücadelede modern devlet mantığını sonuna kadar götürmüşlerdir. Modernlik, düzen yaratma hayali üzerine kuruludur ve modern çağ bu uğurda yapılan düzensizliklerle doludur. Eğer düzen yaratımı zorla insanları düzene sokmak demekse, bu zor kullanılarak yaratılan düzen şiddetin düzenidir. Naziliğin toplum düzeni yaratması da bu şekilde olmuştur. Enriquez'in ifadesiyle "Yahudilik sorunu modern dünyanın yüreğinde açılmış kanayan bir sorundur" (Enriquez, 2004:406) ve sorun olmaya devam etmektedir. Modern dünya daha önce görülmemiş bir yıkıcılığa sahne olmuştur. Burada insanlar, sırf farklı oldukları için ölüm odalarına kapatılarak yok edilmişlerdir. Bu daha önce aşına olmadığımız, hiçbir politik, tarihsel ve ahlaksal norm tanımayan, standart düşünme biçimimizle anlayamayacağımız bir kötülük biçimidir. Öyle ki "kampta tutulanların yaşamla ilişkisi, ölenlerden daha beter kesilmiştir" (Arendt, 1963:442). Arendt için böyle bir kötülük biçimi radikal kötülüktür ve bu, totalitarizmin son evresidir.

Chelmno, Belzec, Treblinka, Sobibor, Auschwitz-Birkenau, Majdanek altı ölüm kampıydı. En büyük olan Auschwitz'di. Gelişmiş gazla zehirleme tesisleri, krematoryumlar (ölü yakılan yer) ile gelişmiş bir teknolojiye sahip olan Auschwitz, toplama, çalışma ve imha kampı olarak kullanılmıştır (Artuç, 2003:274). Majdanek de bir çalışma kampıydı. Çalışma kamplarına taşınan Yahudilerden çalışabilir durumda sağlıklı olanlar Nazi doktorları tarafından ayrılırdı ve ölene kadar çalıştırılırdı. Çalışamayacak olanlar ise gaz odalarında hemen öldürülürdü. İmha kamplarında Yahudiler toplu olarak katlediliyordu. Kullanılan ilk yöntem kurşuna dizmekti. Diğer yöntemler ise gaz odaları ve gaz kamyonlarıydı. Kamplar tren yollarının kenarında inşa edilmişti ve Yahudiler buralara trenlerle taşınıyordu. Kamyonlara bindirilen Yahudiler başka bir kampa taşınacaklarını sanıyordu fakat kamyonun egzoz dumanı kamyonun arkasına doldurulan Yahudilere veriliyordu. Bunlar, Naziler için sabit gaz odalarıydı. Özürlü insanları öldürmek için bu kamyonları kullanıyorlardı. Diğer taraftan Nazi doktorlar özürsüzler üzerinde çeşitli deneyler yapıyor ve yeni öldürme teknikleri geliştiriyordu. İnsanların vücutlarına petrol şırınga edip yaşayıp yaşamadıklarını kontrol etme, insanları buzlu suya sokup ne kadar sürede öleceklerini tespit etme bu deneylerden yalnızca ikisidir. "Kitlese ölüm süreciyle ilgili ilk psikiyatrik ilaç deneyleri de akıl hastanelerindeki hastalar üzerinde denenmiştir" (Millett, 1996:43).

Her tarafı dikenli tellerle çevrili çalışma kamplarının giriş kapısında “Çalışmak Özgürleştirir” yazıyordu. Buralara getirilen insanlar çalışmak için getirildikleri söylenerek kandırılıyordu. İş vaadi yaşama umudu içeriyordu. Yahudiler gaz odalarına götürülürken de yine aynı şekilde kandırılıyordu. Gazın daha iyi etki etmesi için insanların giysisiz olmaları gerekiyordu ve bu nedenle de onlara duşa girecekleri söyleniyordu. Temizlenme beklentisi geleceğe işaretli. “Tavanından duş süsü verilen gaz borularının sarktığı odalar” (Sayın, 1994:5) toplama kampında yaşanan vahşeti anlamak için yeterliydi. Gaz odalarında öldürülenlerin altın dişleri kerpetenle sökülür, kadınların saçları kesilir ve cesetler krematoryumlarda yakılırdı. Bu işleri yapmak henüz hayatta olan Yahudilere bırakılırdı. Çünkü kamplar, “yalnızca ceset imhası değil, daha öncesinde ruhların imhası” (Neimann, 2006:306) görevinin yerine getirildiği yerlerdi.

Bauman’a göre kamplarda yaşananlar, korku ve zillet olmadan düzenli bir toplum olmaz anlayışının sonucudur. “İnsan onuru çiğnenmeden ve insan özgürlüğü öldürülmeden dünya üzerinde bir insan egemenliği kurulamaz” (Bauman, 2001:263). Arendt’in de kötülükten kastı Auschwitz’de yaşananlardır. Auschwitz, insanın zalimliğidir. Onu şeytan değil, insanlar yaratmıştır. “Auschwitz yirminci yüzyılın tarihini yansıtan bir aynadır” (Bartov, 2002:448). Auschwitz soykırım tarihinin simgesi olmuştur. Burada yaşananları Sayın, Auschwitz kampı komutanı Rudolf Höss’ün sözleriyle aktarmıştır:

“Yok edilmesi gereken Yahudiler –erkekler ve kadınlar ayrı ayrı– olabildiğince sakın, krematoryuma götürülürlerdi. Soyunma odasında görevli olan tutuklular onlara kendi dillerinde, yıkanacaklarını, bitlerinin ayıklanacağını; sonradan çabuk bulabilmek için giysilerini düzgün katlayıp, belirli bir yere koymalarını söylerlerdi. Soyunduktan sonra Yahudiler, duşları ve su boruları ile hamam gibi görünen gaz odasına götürülürlerdi. Kapıdaki gözden, püskürtme deliğine en yakın olanların, nasıl hemen öldüğü gözlenirdi. Üçte biri anında ölürdü. Ötekiler debelenmeye, bağırmağa başlar, soluk almaya çalışırlardı. Yirmi dakika sonra kıpırdayan kimse kalmazdı. Özel tim, cesetlerin altın dişlerini söker, kadınların saçlarını keserdi. Sonra cesetler, asansörle önceden ısıtılmış olan fırınlara getirilirlerdi. Cesedin yanması da beden yapısıyla ilgiliydi. Genelde yirmi dakika sürerdi” (Sayın, 1994:9).

Soykırım (*genocide*), Raphael Lemkin tarafından Almanya’nın II. Dünya Savaşı sırasında uyguladığı nüfus politikasının temel amacını, Almanya’nın hâkimiyeti altındaki alanlarda sıkışık kalan ve ana hedef olan Yahudiler ve Çingencileri (Romanlar) tamamen yok etmesini tanımlamak için geliştirilmiştir. Tarih boyunca soykırım uygulamaları yaşanmıştır ama 20. yüzyılda hesaplı olarak tekrar tekrar uygulamaya

koyulması ve totaliter ideolojiler tarafından haklı gösterilmesi, kullanımının rasyonalize edilmesiyle dikkat çekmiştir. Soykırım suçu 1907 Hague Sözleşmesi'nde uluslararası bir suç olarak tanımlanan, insanlığa karşı suçların belirli bir duruma uygulanmasıydı. İnsanlığa karşı suçlar, 1945-1946'da Nürnberg Uluslararası Askeri Mahkemesi'nde Nazi liderlere karşı getirilen suçlamalardan biri olmuştur. Sosyal bilim alanında araştırma yapanlarca farklı şekillerde tanımlanan soykırım, genel anlamıyla siyasal gruplar ve toplumsal sınıfları kasıtlı olarak yok etmeye yönelik eylem olarak ifade edilmektedir (Outhwaite, 2008:721).

Yahudi nefreti modern soykırımı dönüştürmüştür. Modern soykırım, bir amacı olan soykırımdır. Düşmandan kurtulmak kendi içinde sonlanan bir amaç değil, araçtır. Yolun sonu ise daha iyi ve daha kökten farklı bir toplumun hayalidir. Kusursuz toplum taslağına uygun bir toplumsal düzeni sağlamaya çalışmak anlamına gelen sosyal mühendisliğin bir ögesidir (Bauman, 2007:128). “Nazi devrimi devasa boyutlarda bir sosyal mühendislik denemesiydi” (Bauman,2007:97). Modern soykırım uygulayıcısına göre toplum bir planlama ve bilinçle tasarlama konusudur. Modern kültür bir bahçe kültürüdür. Modern soykırım da bir bahçıvanlık işidir. Yabani otlardan arındırma yıkıcı değil, yapıcı bir etkinliktir. Toplumu bahçe gibi gören tüm görüşler toplumsal varlığın bazı bölümlerini yabani otlar olarak niteler. Bunlar, diğer yabani otlar gibi ayrılmalı, yayılmaları önlenmeli, toplum sınırlarının dışına çıkarılmalı bu yollar yetersiz kalırsa öldürülmelidir. Yahudilerin özenle tasarlanmış bahçede biten zararlı ot olduğu ortadaydı. Ancak başka zararlı otlar da vardı: “Doğuştan hastalıklılar, zihinsel ve bedensel özürlüler” (Bauman, 2003:45). Bu belki de Hitler'in acımasızlığını gösteren ve ona bugün Yahudi karşıtı düşünceye sahip olanların bile nefret beslemesine neden olacak bir ayıklamadır. Hitler kendi zihinsel ve bedensel özürlü yurttaşlarını yok etmiştir. Bu, Yahudi soykırımından önce başlayan üstün ırk projesidir. Yahudilerin katledilmesi de bu girişim gibi, toplumun ırksal ıslahı için yapılmış bir uygulama olarak meşruluk kazanmıştır.

Hitler'in buyruğuyla yok edilen 20 milyondan fazla insan arasında Yahudiler ancak altı milyondur. Yalnızca Yahudiler toptan yok edilmek üzere seçilmiş, Hitler'in kurmaya çalıştığı yeni düzende onlara kesinlikle yer verilmemişti. Öyle ki “Yahudiler ulusun dışarıdan gelen en zararlı göçmen kesimi olarak görülüyordu” (Bartov, 2002:434). İşte

Hitler'in kurbanları da kusursuz toplum tablosuna uymadıkları için öldürüldüler. Hitler'in dünyası yöneticilerin elinde duran düzenli, denetimli bir dünyaydı. Hitler Bauman'ın ifadesiyle "toplum mühendisiydi" (Bauman, 2003:45).

Nazilerin soy ıslahı yani insanların varsayılan genetik değer temelinde sınıflandırılması ve seçilmesi, yalnızca değersizlerin kısırlaştırılması ve ötenazisi ve değerlilerin üremesinin teşvikiyle sınırlı değildi. Aynı zamanda ortaya nüfusun tamamı için geçerli olan değerlendirme kıstasları, sınıflandırma kategorileri ve etkinlik normları koyuyordu. "Öteki, hem hasta hem de hastalık bulaştıran hem yaralı hem de yaralayandır, hastalıklı bir bünyedir" (Bauman, 2003:67). Onun için yapılacak tek şey imha edilmesidir. Ancak bu şekilde toplumun sağlığı korunabilir. Hitler, Yahudilerin öldürülmesini insanlığa hizmet olarak tanımlamış ve Yahudileri haşereye benzeterek, yaptığı işi, haşerenin soyunun kurutulması olarak tanımlamıştır. Bu tanımlama ötekini, insan olmaktan çıkarmakla birlikte ahlaki değerlendirmeden de çıkartıyordu. Dolayısıyla ona yapılacak her tür muamele meşru hale getiriliyordu. Modernlik bu anlamda bir amaca yönelik eylemi, ahlakın ayak bağlarından kurtararak soykırımı mümkün kıldı. Modernlik soykırımın yeterli sebebi olmasa da gerekli koşuludur.

Nazizm, katillerin, Yahudilerin tehlikeli haşereler olduğunu düşünmelerini sağlamıştır. "Yahudi soykırımı bir katliamdı ama daha önce hiç görülmemiş özel türde bir katliam" (Bauer, 2002:3). En büyük zorluk, kurbanlarla yakın temas kuranlar içindi. Burada ise modernlik devreye girdi. Modern bilim, güçlü ve karşı konulmaz bir tutkudan doğmuştu. Bu, doğayı fethetme ve onu insan gereksinimlerine tabi kılma tutkusuydu. Bu nedenle de *homo faber* doğaya şiddet uygulayarak alet yapmıştır. Arendt, kendisi araç olan şiddetin, bu süreçte var olmak için araçlar kullandığını söylemektedir. Bunlar şiddet araçlarıdır. "Şiddet araçlarının teknik gelişimi artık öyle bir noktaya geldi ki, hiçbir siyasal amaç insana aklının sınırları içinde bu araçların yıkıcı potansiyeline denk değildir" (Arendt, 2009b:9). Modern gelişmiş silahlar, bir bilgisayar tuşuyla büyük bir kitleyi imha eden bombalar, failleri kurbanlarından uzaklaştırmış dolayısıyla eylemlerini kolaylaştırmıştır. Zamanla soykırımı yönetenler bu kolaylığı arttırmak amacıyla tamamen faili rahatlatıcı başka bir yöntem geliştirmiştir: Gaz banyosu. Çekici bir şekilde hazırlanmış banyolar, tıka basa dolu sığır vagonlarıyla günlerce yolculuk etmiş insanlara hoş bir manzara gibi görünüyordu, düşün altına girene kadar. Nazilere

göre bunun mükemmelliği katilin rolünü sağlık memuruna indirgemesiydi. Naziler, bir torba dezenfeksiyon ilacını duşların bulunduğu binanın çatısından deliğe boşaltıyordu ve duştaki musluklardan su yerine gaz geliyordu. Bu anlamda soykırımın başarısı modern teknolojiyle ilintiliydi. Arendt'e göre modern teknolojiyle birlikte şiddet araçları da gelişmiştir ve "halk adına ve onun yerine hareket eden Nazi partisi, şiddet araçlarının tekeli kurmuştur" (Tanilli, 2004:109) Bir Yahudi olan Bauman da sorunu modernlikte görmüştür. İnsan iradesinden bağımsız bir tür canavar olan modernlik, ideolojiler tarafından yönlendirilmiştir. Eylemle sonuçları arasındaki fiziksel uzaklık, ahlaksal sınırlamanın askıya alınmasında önemli bir etken olmuştur. Modernlik, Nihai Çözüm'ü¹ oluşturan bürokratik bir kültürdür. "Bürokratik kararların kendine özgü ahlaki kuralları yoktur ve bu kararların ahlaki hesaplarla da ilişkisi yoktur" (Bauer, 2002:92).

"Modern çağ insanı ve toplumu, doğayı ve çevreyi kesin planlara uygun olarak yeniden yaratmakla uğraştığı için bu planlara karşı direnişi gerici, tepkisel, yozlaşmış ya da anormal olarak görüp yok etmek gibi bir eğilime sahiptir" (Bartov, 2002:440). Nitekim Nazi Almanyası'nda düzene uymayan Almanlar da bu tür muamelelere maruz kalmıştır. Ancak bunlar az sayıdadırlar ve yok edilmişlerdir. "Alman Reich'inin ayırıcı özelliği, Almanların mevcut yönetimin emirlerine itaat etmeleri idi" (Parker, 2005:293) ve bu sebeple Yahudilerin yakalanıp katledilmeye gönderilmesine katkıda bulunanların sayısı karşı çıkabilenlerden fazlaydı. İtaat öylesine yaygındı ki Hitler çıkardığı yasayla bakanları Führer'e sadakat ve itaat yeminine zorlamıştı. Toplama kamplarındaki insanları öldürenler, yaptıkları işi birinin üstlenmesi gerektiğini düşünerek kendilerini katılaştırıyorlar ve vurdukları insanları bazen yarı canlı halde taşıyarak çukurlara yuvarladıklarında işi yerine getirmiş olmaktan başka bir şey hissetmiyorlardı.

Hitler 1933'te iktidara geldikten sonra Naziler insan topluluklarını şekillendirmeye koyulmuştur. Bu süreç idealist Almanların desteklenmesini, yabancılara ise eziyet edilmesini içeriyordu. "Yahudilerin yabancılığı herhangi bir yere mahsus değildi, onlar evrensel yabancılardı" (Bauman, 2003:114). Bauman Kafka'dan alıntıyla evrensel yabancının özelliklerini şöyle sıralar: Reddedilmiş olmak ve kimlik haklarından vazgeçmek. Yabancı yurdu ve kökü olmadığı için evrenselidir. Arendt'e göre Yahudi

¹ Nazi Almanyası'nın Avrupa Yahudilerini sistematik bir biçimde ortadan kaldırmaya yönelik soykırım planının adıdır (Moruzzi, 2008:216).

halkı kamusal kimliğin yitirilmesinin ve dolayısıyla insanlıktan çıkarılmanın simgesiydi. Ortak dünyanın şiddet, savaş, toplama kamplarıyla tanımlanması, insanın insani bir dünya kurulabileceği inancını ortadan kaldırmıştır.

Bauman'ın da belirttiği gibi Yahudi sorunu sadece Yahudi tarihinin sorunu diyerek kaçabileceğimiz bir konu değildir. “Holocaust bizim modern mantıklı toplumumuzda uygarlığımızın yüksek sahnesinde ve insanoğlunun kültürel zaferinin zirvesinde doğmuş ve uygulanmıştır ve bu nedenle toplumun, uygarlığın ve kültürün bir sorunudur” (Bauman, 2007:5). Kötülerin masumlara karşı işlediği korkunç bir suç olan soykırım, bir yanda katiller bir yanda çaresiz kurbanlar yaratmıştır. Böyle bir dehşet nasıl mümkün olabilir sorusunun cevabı kimi zaman Hitler'in takıntılarında, kimi zaman onun emrindekilerin kayıtsız şartsız itaatkârlığında, acımasızlıkta, ahlak bozukluğunda aranmıştır. Ancak asıl üzerinde durulması gereken böyle bir vahşetin olağan bir şekilde anlatılması olmuştur.

II. Dünya Savaşı 1945'te sona ermiştir. Bu Yahudi Soykırımı'nın da sona eriş tarihidir. Savaş sonrasında savaş suçları için çeşitli mahkemeler kurulmuştur. Bu mahkemelerden en önemlisi Nazi savaş suçlularının yargılandığı Nürnberg Mahkemesi'dir. Nürnberg uluslararası askeri ceza mahkemesi 24 Nazi lideri ve 6 Alman teşkilatının yargılanması için 8 Ağustos 1945 tarihli Londra Anlaşması'na taraf olan dört devlet, ABD, Fransa, İngiltere ve SSCB tarafından kurulmuştur. Londra Anlaşması'nın birinci maddesine göre mahkeme, II. Dünya Savaşı sırasında fiilleri coğrafi açıdan bir tek yere bağlanamayan, gerek tek gerekse grup veya örgüt olarak işlenen suçların faillerini yargılamakla görevlendirilmiştir. İnsanlığa karşı işlenen suçlar, savaş suçları, barışa karşı işlenen suçlar, savaşa sebep olmak kapsamında yargılanan Nazi liderlerinin bir kısmı idam cezasına bir kısmı da müebbet hapis cezasına çarptırılmıştır (Tezcan, 2000:273). İlk kez bu dava sırasında “dünya barışına karşı işlenen suçlar” ifadesi kullanılmıştır. Bu mahkemede II. Dünya Savaşı boyunca Yahudilere yapılanların unutulmaması amacıyla Yahudi Soykırımı, Holokost terimiyle ifade edilmiştir. Bu Yahudilere özgü soykırımı anlatan bir kelime olarak hafızalara kazınmıştır. Ancak bazı çevreler bu terimi kullanmayı sakıncalı bulmuştur. Giorgio Agamben, *Auschwitz'den Artakalanlar* kitabında Holokost teriminin “kilise babaları tarafından kullanılarak kutsal ve yüce güdülere tam bir kendini adama ile canını feda etme” (Agamben, 2004:28)

anlamına geldiğini söyleyerek Yahudi karşıtı bir anlam ifade eden bu sözcüğü kitabında asla kullanmayacağını belirtmiştir. Agamben, Yahudilerin soykırımı ifade etmek için kullandıkları Shoah teriminin de Kitab-ı Mukaddes'te ilahi ceza anlamına geldiğini, bu nedenle de Yahudilere yapılanlarla uyuşmadığını ileri sürmektedir. Agamben'in tespitleri genel düşüncede de yer etmiş, çoğunluk, sadece Yahudi Soykırımı ifadesini kullanmakla yetinmiştir.

1945-1946 yıllarında süren Nürnberg davaları savaş suçlularının yargılandığı tek dava olmamış bunu Krasnodar davası, Krakow davası gibi Auschwitz toplama kamplarının yöneticiliğini yapanların yargılandığı davalar izlemiştir. Ancak Nürnberg davalarından sonra en çok ses getiren, yıllar sonra yakalanan ve soykırımın mimarı olmakla suçlanan Adolf Eichmann'ın davası olmuştur. Dava 1961'de Kudüs'te İsrail mahkemesi tarafından yürütülmüştür. Bu dava konumuzun önemli bir fenomenidir. Zira Hannah Arendt, bu davayı bizzat izlemiştir. Hannah Arendt'in kötülüğün sıradanlaşması fikri, bu dava sırasında oluşmuş bir fikirdir. Eichmann davası, Hannah Arendt için bir dönüm noktası olmuştur. Öyle ki Arendt düşüncesini Eichmann öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayırmak bize pekâlâ mümkün gözükmiştir. Çalışmamızın asıl bölümünde yürütülen tartışmalar esnasında bunu da ortaya sermiş olacağız.

2.2. Eichmann Davası Öncesinde Arendt'te Kötülük Problemi: Radikal Kötülük

1945'te Nazi ölüm kampları boşaltılıp savaş yıllarında yaşananlar ortaya çıkmaya başlayınca Hannah Arendt, kötülük sorunun Avrupa'da savaş sonrası entelektüel yaşamın temel meselesi olacağını iddia etmiştir. Arendt'e göre kamplarda yaşananlar kötülüğün en radikal biçimidir. Özellikle Auschwitz, Yahudi Soykırımı'nı özetleyen bir isim haline gelmiş ve 20. yüzyılda kötülüğün simgesi olmuştur.

Hannah Arendt, 20. yüzyıla özgü kötülüklerde neyin ayırt edici olduğunu araştırmıştır. Bunu da dinsel ya da teolojik günah ve kötülük tanımlarına bağlanmadan yapmıştır. Bu bağlamda Arendt, kendi radikal kötülük kavramını oluştururken radikal kötülük ifadesini türeten Kant'ın yolundan gitmiştir. Kant, felsefi teodiseye başvurmaksızın kötülüğün sorgulanmasını başlatan modern filozoftur.¹ “Kant insanın doğuştan gelen

¹ Kant, teodise eleştirisini konu alan bir makale yazmıştır: “Tüm Felsefi Teodise Teşebbüslerinin Başarısızlığı Üzerine”. Kant, teodise çabalarını başarısız bulur. Teodise, her şeye gücü yeten Tanrı'nın sınırsız iyilik ve adaleti ile evrendeki kötülüğü uzlaştırma çabasıdır. Oysa Kant'a göre Tanrı ile kötülük

kötülük eğilimi olarak algıladığı şeyi adlandırmak için radikal kötülük deyimini yaratmıştır” (Bernstein, 2010:16). Arendt’e göre Kant bu kavramı özel tür bir kötülüğü adlandırmak için kullanmaz. Zira bu kavramı kullanmasındaki amaç, bir tür olarak insanın açık bir biçimde anlayabileceği bir eğilimi, görevin gerektirdiğini yapmama, ahlak yasasına uymama eğilimini adlandırmaktır. Radikal sıfatını kullanma nedeni ise bu eğilimin insan doğasından, özellikle istencin bozulmasından kaynaklandığına işaret etmektir.¹ Arendt için radikal kötülük tüm insanların eşit derecede gereksiz hale getirildiği bir sistemle yani totalitarizmle bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Badiou’nun ifadesiyle, “radikal kötü fikrinin kökleri en azından Kant’a geri götürülebilse de, bu fikrin günümüzdeki versiyonu sistematik olarak tek bir örnek üzerine temellendirilir: Nazilerin Avrupa’daki Yahudileri imha edişleri” (Badiou, 2004:67).

Auschwitz’den sonra hem kötülüğün hem de insan sorumluluğunun anlamını yeniden düşünmek zorunluluğu doğmuştur. Hans Jonas ve Emmanuel Levinas tıpkı Arendt gibi yaşadığı yüzyıla kayıtsız kalamamış, kötülüğün ve sorumluluğun anlamıyla ilgilenmişlerdir. Her birinin yaşamı Nazi döneminin olaylarından etkilenmiştir. 20. yüzyıl kötülüğüyle mücadeleleri onların felsefi yönelimini şekillendirmiştir. Üçü için de artık geleneksel teodiselere güven kalmamıştır. Kant’ı destekler nitelikte, kötülüğün teodiseyle açıklanmasını, kötülüğü gerekçelendirerek gerçeğin örtbas edilmesi; kötülüğün cisimleştirilmesi ve olağan hale getirilerek ona alışılması olarak yorumlamışlardır.

Arendt Nazi döneminde patlak veren kötülüğün gelenekte bir kırılmaya işaret ettiğine ve kötülüğü ele alan geleneksel ahlak açıklamalarındaki yetersizliği açığa çıkardığına inanır ve şunu beyan eder:

uzlaştırılmaz. Çünkü insan akli tabiatı itibarıyla böyle bir aşkın sorunu çözemez. Bunun yanı sıra Kant, teodiselerin kötülüğü gerekçelendirerek onu bir zorunluluk olarak kabul ettiğini ve bu tavrın da ahlaki sorumluluğu, yargıları ve kınamayı anlamsızlaştırdığını ileri sürmüştür (Arıcan, 2006; Bernstein, 2010).

¹ Kant’a göre radikal kötülük, insanın doğasında bulunan (ama bizzat bizim sebep olduğumuz) doğuştan gelen kötülüktür, bizim özgürlüğümüzden kaynaklanır. İnsan özgür iradeli bir varlıktır ve iyi/kötü, insanın özgür seçimlerinin sonucudur. Ahlak yasasını eyleminin ilkesiyle bütünleştiren insan ahlaken iyiyken; eylemlerinde ahlak yasasına uymayan insan kötüdür. Bu ikisi arasında seçim yapmak insanın elindedir. Bu anlamda kötülüğü insan üretir. İnsan ahlaki seçimlerinden ve benimsediği ilkelerden sorumludur. Kant ahlak yasasının bilincinde olan fakat yine de ilkesinde ondan sapan insanı kötü olarak tanımlamıştır. Kötülük, özgür iradenin yanlış kullanılması ya da bir başka deyişle istenç bozukluğudur (Arendt, 2005; Arıcan, 2006; Bernstein, 2010).

“Otuzlu ve kırklı yıllarda, kamusal ve özel hayatta bütün 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 bir şekilde bir başkasıyla değiştirilebilecek bir dizi örf, adet ve adap olarak açığa vurulmuş oldu” (Bernstein, 2010:211).

Arendt 28 Ekim 1964’te Batı Alman televizyonunda Günter Gaus’la yaptığı bir söyleşide, Auschwitz’de yaşanan vahşeti ilk kez 1943 yılında öğrendiğini belirtmiştir. “Gerçekten sanki bir uçurum açılmış gibiydi. Bu olmamalıydı. Sadece kurban sayısı değil kastettiğim. Yöntemi, ceset üretimini kastediyorum. Bu olmamalıydı. Orada kabullenemeyeceğimiz şeyler oldu. Hiçbirimizin asla kabullenemeyeceği şeyler” (Bernstein, 2010:205). Yahudi Soykırımı’ndan kurtulan ve ona tanık olan birçok kişi Arendt’in bu sözlerine katılmıştır. Nihai Çözüm’ü radikal kılan şey, tarihte karşılaşılan en uç soykırım biçimi olmasıdır. Bir grubun toptan yok edilmesi için sistematik olarak örgütlenilmiş ve hatta bu yok ediş hukuki dayanaklarla meşru hale getirilmiştir.

Auschwitz, 20. yüzyıla özgü olan kötülüğün paradigmasıdır. Nazilerin yaptığı katliamı simgeler. Arendt, Auschwitz’in ve genel olarak da Hitler’in totalitarizminin kötülüğün anlamını yeniden düşündürdüğünü söyler. Arendt, kendisinin de belirttiği gibi ilk başlarda siyasete ve tarihe ilgi duymuyordu ama 1933’te tarihin kafasına çakıldığını hissetti (Bernstein, 2010:256). “Her gerçek düşünce kişisel deneyime dayanır” diyen Arendt’in bütün düşünüşünü şekillendiren başlıca etken, Nazi döneminde yaşaması olmuştur. Bu sebeple, Arendt’in tüm yaşamı boyunca politikaya duyduğu ilgiyi ve eyleme verdiği değeri, ait olduğu ve çektikleri acıları kendisinin de tanıdığını iddia ettiği Yahudi halkının uğradığı zulme ve indirgendiği dünyasızlığa bir tepki olarak yorumlayabiliriz. Eylem ve politikaya yönelik bu ilgisi, Arendt’in deyimiyle dünya için duyulan kaygı ve ona gösterilen özendir.

Arendt’in düşüncesinde kötülük ilk olarak antisemitizm ve emperyalizmi politik kötülükler olarak nitelendirip, bunların sonucu olan totalitarizmi en büyük politik kötülük olarak ilan etmesiyle karşımıza çıkar. Bernstein Arendt’in radikal kötülüğe ilişkin şu tanımlamasına dikkat çekmektedir: “Radikal kötülüğün gerçekte ne olduğunu bilmiyorum, ama şu olguyla bir şekilde ilgisi varmış gibi geliyor bana; insanları insanlar olarak gereksiz kılmak [...]” (Bernstein, 2010:258). Buradan anlaşılmaktadır ki Arendt’in radikal kötülük olgusu insanları insanlar olarak gereksiz kılmakla ilişkilidir.

Gereksizlik *Totalitarizmin Kaynakları* kitabının emperyalizmi konu edinen ikinci cildinde yaygın bir temadır. 20. yüzyılın siyasi olayları insanları sadece devletsiz ve yurtsuz bırakmamış, onları gereksiz bir konuma düşürmüştür. Gereksizliğin anlamı toplama kamplarıyla daha iyi anlaşılacaktır. Kamplar Arendt'e göre insani doğanın dönüştürülmesinin deneyimlendiği laboratuvarlardır (Sertdemir, 2009:199-201). Kamplarda insanlık sadece yaşamsal bir düzleme indirgenmiştir. Bu indirgeme yeni bir insan doğası üretmeyi amaçlamıştır. Arendt'in insanlığın iki önemli boyutu olarak tanımladığı doğum ve ölüm bu kamplarda ortadan kaldırılmıştır. Arendt'in yeni bir şeye başlama yetisi olarak gördüğü doğumdan mahrum bırakılan insanlar, aynı zamanda kendi ölümlerinin anlamını da yitirmiştir. Yaşayan kadvralar üretilmiştir. Varoluş sürekli kendini yok eden bir yaşam haline gelmiştir.

Modern dünyanın karakteristiği olan "her şey mümkündür" ilkesi kamplarda vücut bulur. Kamplar, insanların tamamen tahakküm altına alınabileceğini kanıtlar. "Toptan tahakküme giden yolda ilk önemli adım insandaki tüzel kişiyi öldürmektir" (Bernstein, 2010:261). Burada önemli olan kurbanların masum olmasıdır. "Hiçbir biçimde sorumluluğun bulunmaması anlamında masumiyet, siyasi statülerini yitirmiş olmalarının damgası olduğu gibi haksızlıklarının da belirtisiydi" (Arendt, 1998:301). Masum olmak, haksız olmaktı ve bu durum insanları keyfi olarak sırf Yahudi oldukları için öldürmeyi kolaylaştırıyordu. Kamplarda hiç kimse hiçbir hakka sahip değildi. Naziler ölüm kamplarını kurmadan önce bu hakları ortadan kaldıracak yasal düzenlemeler yapmıştı. İnsandaki tüzel kişiliği öldürmeyi insandaki ahlaki kişiyi öldürme izler. Toplama kamplarında insanın bir vicdana sahip olmasının anlamsız hale getirildiği bir düzen vardır. Vicdan şüpheli ve belirsiz hale getirilmiştir. İnsanlar arasında dayanışmayı engelleyecek durumlar yaratılmıştır.

Bir adam arkadaşlarına ihanet etmek, dolayısıyla onları öldürmek ya da her bakımdan sorumlu olduğu karısını ve çocuklarını ölüme göndermek alternatifleriyle karşı karşıya kaldığında; intihar bile kendi ailesinin derhal öldürülmesi anlamına geldiğinde nasıl karar verecektir? Seçim artık iyi ile kötü arasında değil, cinayet ile cinayet arasındadır. Naziler tarafından üç çocuğunun hangisinin öldürüleceğine karar verme imkânı tanınan Yunan annenin ahlaki açmazını kim çözebilir (Bernstein, 2010:261).

Ahlaki kişiyi öldürdükten sonra geriye son olarak insan onurunu yok etmek amacıyla bireyselliğin yok edilmesi kalır. Tüzel kişinin öldürülmesi ve ahlaki kişinin öldürülmesinin ardından bireyselliğin öldürülmesi kaçınılmazdır

“Bu toplam tahakküm mantığının üçüncü aşaması bizi Arendt’in insanları insanlar olarak gereksiz kılmakla kastettiği şeye –radikal kötülüğün özüne ve dehşetine– en yakın noktaya getirir. İnsanları dönüştürmeye, insani bireyselliğin ve kendiliğindenliğin her kısıntısını dolayısıyla da insani özgürlüğün ve dayanışmanın her kısıntısını yok etmeye yönelik olağanüstü çabadır bu” (Bernstein, 2010:262).

Bireyselliği yok etmek demek, kendiliğindenliği yok etmek demektir. Arendt kendiliğindenliği insanın yeni bir şeye başlama, insanlar arasında öngörülemez bir şeyi harekete geçirme yetisi olarak tanımlamıştır. Bu onun *İnsanlık Durumu*’ndaki doğumluluk kavramına götürür bizi. Doğum, yeni bir şeyler başlatma kapasitesidir. Arendt bu kapasiteyi kendiliğindenliğe bağlar. İnsan özgürlüğünün kaynağı da budur. “Özgürlük kendiliğindenlik içinde tecrübe edilmektedir” (Arendt, 2010:225). Totaliter tahakküm insan yaşamını insani kılan özellikleri yok etmiştir. Gereksiz kılma tam da budur. İnsanlar insani olmayan bir şeye dönüştürülmüştür. Özgürlük, kendiliğindenlik, bireysellik yok edildiğinde geriye kalanlarla yani insan türünün salt örnekleriyle her şey yapılabilir. Çünkü onlar artık ne yapacakları öngörülen insanlardır. Gereksizleşen insan ideolojilere boyun eğecek, kendi kaderini tayin edemeyecek, sorumluluklarından vazgeçecektir. Boyun eğen insan yükünü hafifletir. Diğer yandansa boyun eğdiren sistem gücünü artırır.

“Arendt *Totalitarizmin Kökenleri*’ni kaleme almadan önce kötü saiklerin ve niyetlerin kötülük yapmaktaki rolünü sorgulamaya başlamış ve bu konu *Eichmann in Jerusalem*’de merkezi bir mesele halini almıştır” (Bernstein,2010:266). Radikal kötülük, kendiliğindenliğin, özgürlüğün, doğumluluğun, bireyselliğin ve çoğulluğun ortadan kaldırılması yoluyla, insanların insanlar olarak gereksiz kılınmasıdır. Radikal kötülüğün gereksizliğe ilişkin olduğunu söylemek, radikal kötülükten sorumlu bireylerin niyetlerini ve motivasyonlarını açıklamaz. Bu sebeple Arendt, Nazi suçlarına açıklık getirmek için geleneksel kötülük ya da günahkâr niyetler listesini (bencillik, sadizm, hırs, iktidar hevesi) sorgulamış ancak bu kavramlar yetersiz kalmıştır. Arendt’e göre Nazi suçları geleneksel suçlara benzetilemez ve radikal kötülüğün niyetleri insanca sebeplerle açıklanamaz. Arendt *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs*’te kitabında radikal kötülükten sorumlu kişilerin niyetleri ve motivasyonlarına ilişkin

sorulara geri döner. Eichmann'daki çözümleme, Arendt'in radikal kötülük ve bireysel aktör arasındaki ilişkiyi çözümlemesidir.

2.2.1. Eichmann Davası ve Adalet

1939'da II. Dünya Savaşı başladığında Albert Camus "Canavarların saltanatı başladı" demiştir. 1945'e gelindiğinde savaş bitmiş ve bu canavarlar saltanatı sona ermiştir. Tarih, Nürnberg Duruşmaları'nın ve ardından devam eden savaş suçlularının yargılandığı duruşmaların tam anlamıyla başarılı olmadığını söyler. Nazi savaş suçlularının ya da Camus'nün deyişiyle canavarların bir kısmı kaçmış ve bu nedenle başarılı ve tatmin edici bir yargılama söz konusu olamamıştır. Adolf Eichmann işte bu kaçaklardan biridir. Ama Arendt'e bakarsak, bu savaş suçlusu, hiç de canavar değildir.

Nazi Almanyası'nda Yahudilerin toplama kamplarına naklinden sorumlu olan Adolf Eichmann, II. Dünya Savaşı sonrasında Arjantin'e kaçmış ve Ricardo Klement adıyla bir süre bu ülkede yaşamıştır. İsrail Başbakanı David Ben Gurion'un talimatıyla 1960 yılında İsrail gizli servisi (Mossad) tarafından Arjantin'de yakalanan Eichmann, Kudüs'e getirilmiş ve burada Kudüs bölge mahkemesine çıkarılarak on beş ayrı suçtan yargılanmıştır. Eichmann'ın yargılanma sürecini Arendt, *The New Yorker* muhabiri olarak takip etmiş ve izlenimlerini kitap olarak yayımlamıştır.

Dava hâlâ güncelliğini korumaktadır. Her yıl Eichmann'ın yakalanış tarihi Yahudi çevrelerce anılırken bu yıl Mayıs ayında davanın başlamasının 50. yılı sebebiyle davaya ilişkin belge ve görüntüler, İngilizce tercümesiyle birlikte internet üzerinden tüm dünyaya sunulmuştur. Yine aynı şekilde Yad Vašem Soykırım Müzesi'nde yargılamaya ilişkin fotoğraflar sergilenmeye başlanmıştır. Sergide Eichmann'ın gözlük, cüzdan gibi özel eşyaları, tutuklu olduğu sürece giydiği mahkûm üniforması ve tuttuğu günlüğü de yer almaktadır. Bu davayı bu kadar önemli kılan Eichmann'ın Yahudi soykırımında Yahudi uzmanı olarak görev yapmış olması ve Yahudilerin katline ne zaman ve kimin karar verdiği sorularının Eichmann davası ile cevap bulmuş olmasıdır.

Arendt *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* kitabında davayı anlatırken zaman zaman da kendi görüşlerini belirtmektedir. Bu görüşler bize onun Eichmann davası sonrasında düşüncesinin nasıl farklı yollara girdiğini göstermektedir. Nitekim Arendt, Nazi Almanyası dönemini yaşamış, yaşadığı bu dönemi kendine sorun etmiş ve

bu dönemde yaşananları radikal kötülük olarak nitelendirmiştir. Şimdi ise radikal kötülüğün mimarıyla karşı karşıyadır. Ama Eichmann hiç de beklediği gibi radikal kötülüğün mimarı olabilecek biri değildir. Aksine “orta boylu, narin, orta yaşlı, tepesi iyice açılmış, çarpık dişli, miyop [...]” (Arendt, 2009c:15) sıradan biridir.

Arendt’in *Totalitarizmin Kaynakları* çalışması ile Eichmann davası üzerine yazdığı kitabı arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi sağlayan, onun kötülük tasavvurudur. Totalitarizm üzerine çalışmasında totaliter rejimlerin radikal kötülüğün görünümü olduğunu söylerken, Eichmann üzerine kitabında kötülüğün sıradanlığını betimlemiştir. Arendt kendi kendisiyle çelişir gibi görünse de, “Eichmann’da dile getirdiği politik bakış açısının özü *Kaynaklar*’da zaten vardır” (Moruzzi, 2008:213).

Eichmann dava öncesinde on bir ay tutuklu kalmıştır. Bu süreç 2007 yılında Robert Young tarafından çekilen *Eichmann* filminde Arendt’in kitabında anlattıklarıyla bire bir örtüşür şekilde anlatılmaktadır. Arendt kitabında Eichmann’ın hayat öyküsüne de yer vermiştir. Zira böyle bir vahşetin mimarı olmakla suçlanan birinin hayat öyküsü önemlidir. Otto Adolf Eichmann’ın (1906-1962) hayatında dikkat çekici olabilecek tek şey, onun başarısızlıklarla dolu okul ve iş yaşamıdır. 1932’de Nazi Partisi’ne üye olmasıyla onu bu davaya sanık olarak getiren süreç başlamıştır. Eichmann Yahudi soykırımını sırasında Gestapo Yahudi Ofisi’nin IV B4 bölümünün şefi olarak görev yapmıştır. Bu bölüm, Hitler’in Yahudileri bütünüyle yok etmeye yönelik Nihai Çözüm’ünün organize edildiği yerdir. Nihai Çözüm, Yahudilerin yok edilmesinin kod adıdır. Yeni kampların açılması, gaz ve tren sistemlerinin işleyişi Eichmann’ın kontrolünde gerçekleştirilmiştir.

Adolf Eichmann, mahkemeye Nihai Çözüm’deki rolü sebebiyle yargılanmak üzere çıkarılmıştır. İsrail’in davadan beklentisi Eichmann’ın başka Nazileri ortaya çıkarması yönündedir. Bunun yanı sıra Başbakan Ben Gurion duruşmadan çıkarılması gerekeni şöyle özetlemiştir: “Dünyanın bütün uluslarına Nazilerin milyonlarca insanı sırf Yahudi oldukları için ve bir milyon bebeği de sırf Yahudi bebekler olarak dünyaya geldikleri için öldürdüklerini göstermek istiyoruz” (Arendt, 2009c:20). Ben Gurion, davanın Yahudi gençlere tarihlerini öğreteceği düşüncesindedir. Ancak davayı izlemeye gelenler arasında o günün gençleri değil, Nazi Almanyasının gençleri, o günün yaşlı soykırım mağdurları vardır. Davayla birlikte uluslararası mahkeme tartışması da başlamıştır.

Daha önce Nazi savaş suçluları uluslararası mahkemelerde yargılanmışlardır. Eichmann ise Kudüs Bölge Mahkemesi'ne çıkarılmıştır. Yargılama, İsrail'de yapıldığı için eleştirilmiştir. Eleştirilere karşı savcı Hausner'in cevabı, Yahudilere ancak bir Yahudi mahkemesinin adalet getirebileceği, düşmanlarını yargılamanın Yahudilere düştüğü ve kendilerinin asla etnik ayırım yapmayacakları yönünde olmuştur. Arendt bunu ironik bulur. Çünkü İsrail hukuku, tıpkı Nazi Almanyasının Yahudilerle Almanların evliliğini yasaklaması gibi, Yahudilerin Yahudi olmayanlarla evlenmesini yasaklamıştır. Böyle bir sistemde etnik ayrımcılığın olmadığını söylemek hukukla çelişmektedir. Arendt'e göre, "kurbanlar Yahudi olduğundan sanıkları yargılamak bir Yahudi mahkemesine düşerdi; ama suç, insanlığa karşı bir suç olduğundan, bu işin hakkını ancak uluslararası bir mahkeme verebilirdi" (Arendt, 2009c:274).

Dava 11 Nisan 1961'de başlamıştır. Adolf Eichmann duruşmada güvenliği için cam bir kabin içinde tutulmuştur. Dava sırasında Nazilerin diğer devlet organlarıyla ve parti bürolarıyla yapmış oldukları yazışmalar, Nürnberg Duruşmaları'ndan ve onu takip eden duruşmalardan kalan kanıtlar, Eichmann'ın tutuklu olduğu sürede verdiği ifadeler ve Auschwitz'den sağ kurtulanların verdiği ifadeler, Eichmann'a karşı kanıt olarak kullanılmıştır. Davayı izlemeye gelenlerin büyük kısmı Yahudi soykırımından bir şekilde kurtulabilenler ya da ailelerini kaybedenlerdir. Dava boyunca Eichmann'ın halini de analiz eden Arendt, Eichmann'ın duruşmada soykırıma dair deliller gösterildikçe cam kabinin içinde sararıp solduğunu, adeta bir hayalete dönüştüğünü söylemektedir. Bu katliamları işlemiş birinin şimdi sadece kâğıt parçalarından etkilenmesi şaşırtıcıdır. Arendt için Eichmann'ın bir canavar olması ihtimali azalmaktadır. Davayı izlemeye gelenlerle göz göze gelmekten kaçınan Eichmann, savcı Hausner, "bütün bunların sorumlusu olan canavar karşınızda duruyor" (Arendt, 2009c:19) diye Eichmann'ı işaret ettikçe irkilip durmuştur.

İddia makamına göre sanık kürsüsünde oturan, bir birey veya tek başına Nazi rejiminin bir temsilcisi değil, tarihin her döneminde karşımıza çıkan antisemitizmdi. Eichmann'ı Könlü bir avukat olan Dr. Servatius savunmuştur. Bu avukat Nürnberg Duruşmaları'nda da görev yapmıştır. Eichmann her suçlamayı şöyle reddetmiştir: "Bu iddianame bakımından suçsuzum" (Arendt, 2009c:31). Böyle bir suçlunun savunulabilmesinin dayanağı Nazi hukuk sistemi olmuştur. Savcı Hausner, Eichmann'ı

Yahudilerin toplam imha edilmesini gerçekleştiren kişi olmakla suçlamıştır. Savunma, Eichmann'ın itham edildiği suçların, dönemin Nazi hukuk sistemine göre yanlış olmadığı ve onun yaptığının sadece hükümete itaat ederek yükümlülüklerini yerine getirmek olduğunu ileri sürerek suçlamaları reddetmiştir. Eichmann ise dava süresince suçsuz olduğunu ve bu nedenle de pişmanlık duymadığını söylemiştir.

“Yahudilerin öldürülmesiyle hiçbir ilgim yok. Hayatım boyunca ne bir Yahudiyi ne de Yahudi olmayan birini öldürdüm, hayatım boyunca kimseyi öldürmedim. Bir Yahudiyi veya Yahudi olmayan birini öldürme emri vermedim, kesinlikle böyle bir şey yapmadım” (Arendt, 2009c:32).

Eichmann, eğer suçlanacaksa bu suçlamanın sadece yardım ve yataklıktan yapılabileceğini söylemiştir. Hâkimler Eichmann'ın inkârını hiçbir zaman inandırıcı bulmamışlardır. Eichmann onlara göre bir yalancıdır. Psikiyatristler, Eichmann'a sağlıklı raporu vermişlerdir. “Söylenenlere bakılırsa içlerinden biri benden, onu muayene ettikten sonraki halimden her halükârda daha normal demiştir” (Arendt, 2009c:36). Eichmann Yahudilerden hastalık derecesinde nefret etmiyordu. Çocukluğunda birçok Yahudi arkadaşı olmuştu. Ailesinde de Yahudiler vardı. Bu nedenle Arendt'e göre o, fanatik bir antisemit de değildi. Nazi Partisi'ne katılması Versay Antlaşması ve işsizliği nedeniyle olmuştu. Parti programını bilmiyordu ve *Kavgam*'ı bir kere bile okumamıştı.

Eichmann 1934'te, Heinrich Himmler tarafından kurulan ve partinin istihbarat servisi olarak hizmet veren SD'ye katılmıştır. SD'nin başında Nihai Çözüm'ün asıl mimarı olan Reinhardt Heydrich vardır. Eichmann, göreve başladığında parti üyelerini koruma işini yapacağını sandığını söylemiştir. 1938'de göç işlerini organize etmek üzere Viyana'ya gönderilmiştir. Eichmann Viyana'da geçirdiği bir seneyi hayatının en mutlu ve en başarılı senesi olarak görmüştür. Zira bu dönemde yüz elli bin Yahudiyi toplama kamplarına taşımıştır. Bu onun için gurur duyulacak bir temizliktir. Mahkemenin bunu nasıl yaptığı yönündeki sorularına fikrin kendisine ait olduğunu da ekleyerek cevaplar vermiştir. Ancak Arendt'e göre Eichmann'ın bu böbürlenmesi, zaten her şeyin tek suçlusu olarak karşısına Eichmann'ı çıkaran mahkemenin işine gelmiştir. Eichmann süreci kendi geliştirdiği montaj hattı fikriyle anlatmıştır. Bu aynı zamanda mahkemenin en ilginç bölümlerinden biri olan Yahudi cemaati ile Nazi işbirliğinin anlatılmasıdır. “Bu hattın bir ucundan ilk belge girecek, sonra süreç içinde diğer belgeler buna

eklenecek ve hattın öteki ucundan da son ürün olarak bir pasaport çıkacaktı” (Arendt, 2009c:55). Bu, zengin Yahudilerin kaçıışı içindi. Yahudi cemaati aracılığıyla göç etmek isteyen zengin Yahudiler belirleniyordu. Bunlar sistemin bir ucuna koyuluyor, öteki uçtan elinde pasaport olan biri çıkıyordu. Eichmann bu yolla yüz binlerce Yahudiyi kurtardığını söylemişti. İddia makamı Eichmann’ın yalan söylediğini düşünmüştür. Onlara göre Eichmann’ın amacı tehciri kendisine mal etmektir. Arendt ise Yahudi Alman işbirliğini kabul eder. Ona göre, iddia makamının yapmaya çalıştığı şey, hükümeti korumaktır. Bu yüzden de Eichmann’ın bu konudaki ifadelerini önemsemiyorlardı. Arendt’e göre “Yahudiler yönetim ve güvenlikle ilgili işlere yardım etmeseydi ya tam bir kaos yaşanırdı ya da Almanların ihtiyaç duyduğu iş gücü tükenirdi” (Arendt, 2009c:125).

Eichmann bu işbirliğine yönelik ifadesini daha da detaylandırarak sürdürmüştür. Savaş sırasında işgal edilen topraklarda Yahudi merkez büroları kurulurdu. Eichmann Yahudi konseylerine her treni doldurmak için kaç Yahudi gerektiğini bildirirdi, onlar da tehcir listesi hazırlardı. Yahudiler başvurularını yapar, formlar doldurur ve devletin mallarını gasp etmesini kolaylaştıracak sayfalarca soruya cevap verip, toplama noktalarına gelirlerdi. Burada trene bindirilirdi. Kaçanlarıysa yine Yahudi polisler yakalardı. Arendt Eichmann’ın ifadelerini doğrulamak üzere, Raul Hilberg’in kitabından şu alıntıyı yapar:

“İster Amsterdam’da veya Varşova’da ister Berlin’de veya Budapeşte’de insanların ve mallarının listesini yapmak, tehcir ve imha edilme masrafları için tehcir edilenlerden para toplamak, terk edilmiş apartman dairelerinin izini sürmek, Yahudilerin yakalanmasına ve trenlere bindirilmesine yardım edecek polis gücünü sağlamak ve son bir jest olarak Yahudi cemaatinin malvarlığını nihai müsadere için muntazam bir biçimde teslim etmek gibi işleri Yahudi yetkililere bırakan Nazilerin gözü arkada kalmıyordu. Sarı Yıldız amblemlerini Yahudi yetkililer dağıttı; bazı yerlerde mesela Varşova’da kolluk satışı düzenli bir iş kolu haline geldi; sıradan kumaş kollukların yanı sıra fantezi, yıkanabilen, naylon kolluklar da bulunabiliyordu” (Arendt, 2009c:126).

Yahudi yetkililer Nazilerin etkisinde sahip oldukları bu yeni güçten memnundular. Öyle ki Yahudilerin maddi ve manevi bütün zenginliklerinin ve Yahudi işgücünün tamamının mutlak kullanım yetkisi Yahudi konseyine verilmişti. Yahudi yetkililer kendilerini hiç de cinayete ortak olmuş gibi hissetmemişlerdi. Onlar kendilerini, batmak üzere olan gemisini, kıymetli yüklerin büyük bir bölümünü denize atarak, güvenli bir limana ulaştırmayı başaran kaptanlar gibi, yüz kurban verip binlerce, bin kurban verip on

binlerce insan kurtarmış gibi hissediyorlardı. Eichmann ise Nazilerle işbirliği yapan Yahudileri idealist diye nitelendiriyordu. Eichmann'ın karşılaştığı Yahudiler arasında en büyük idealist, Dr. Rudolf Kastner'di. Yahudilerin Macaristan'dan sürülmeleri sırasında Kastner'le, Auschwitz'e nakil esnasında asayiş ve düzenin sağlanmasına karşılık birkaç bin Yahudinin yasadışı yollardan Filistin'e geçişine izin vermesi konusunda anlaşmaya varmıştı. Anlaşma sayesinde kurtulanlar, tanınmış Yahudi liderlerdi. Eichmann Kastner'i idealist diye nitelendirmişti. Ona göre idealist, fikri için herkesi ve her şeyi feda edebilen, fikri için yaşayan kimselerdi. "Dr. Kastner, tam 1684 kişiyi kurtarmakla beraber yaklaşık 476 bin kurban verdi" (Arendt, 2009c:126). Ama Kastner, savaştan sonra bile önde gelen Yahudileri kurtardığı için kendisiyle gurur duyuyordu. Kastner'e göre, "hayatta kalmak sıradan bir Yahudiden çok, ünlü bir Yahudinin hakkıydı" (Arendt, 2009c:140). Eichmann para karşılığı Yahudilerin gitmesine izin veriyordu. Kurtulan 1684 kişi için Kastner'den Yahudi başına bin dolar almıştı. Arendt'e göre onun düşük fiyatlar belirlemesi, büyük düşünmeyi bilmemesinden kaynaklanıyordu. Mahkemenin üç hâkiminden biri olan Halevi, Eichmann'ın bu ifadeleri karşısında Kastner için "ruhunu şeytana satmış" (Arendt, 2009c:150) demiştir.

Mahkeme Yahudi desteğini göz ardı etmeye çalışmışsa da, Yahudi konseyi üyesi Freudiger'in tanıklığıyla her şey değişmiştir. Freudiger ifadesinde, kendisi gibi birçok zenginin Romanya'ya kaçtığını belirtmiştir. Nitekim bu durum Hollanda Devlet Savaş Dokümantasyonu Enstitüsü Başkanı Dr. L. De Jong'dan edinilen bilgilerle de örtüşmüştür. Jong'un sözleriyle "Yahudi konseyinin de Nazilerin işlerine alet olduğu Hollanda'da 103 bin Yahudi tehcir edilip ölüm kamplarına ve beş bin Yahudi her zamanki yoldan yani Yahudi konseyinin işbirliğiyle Theresienstadt'a gönderildi" (Arendt, 2009c:133) Buraya gönderilen Yahudilerin çoğu Hollanda'ya geri dönmüştür. Theresienstadt, imtiyazlı kişiler için inşa edilmiş özel bir kamptı. Eichmann, "geceyle gündüz birbirinden ne kadar farklıysa, Theresienstadt da diğer kamplardan o kadar farklıydı" (Arendt, 2009c:140) demiştir. Burada zamanla imtiyazlıların hepsini alacak kadar yer kalmamıştır. Bu nedenle, Hitler'in yaptığı seçimler doğrultusunda, dış dünyayla bağlantıları ve önemli tanıdıkları olan Yahudiler tehcir edilmiştir. Arendt, tanınmış Yahudiler meselesinin hâlâ unutulmadığını, özellikle de Almanya'nın Einstein'ı kapı dışarı etmekten büyük üzüntü duyduğunu belirtmiştir.

Arendt'in Eichmann'dan edindiği bir diğer izlenimse, onun boş konuştuğudur. Bunu hâkimler de dile getirmişlerdir. Eichmann'ın gerçeği saklamak için boş konuştuğu düşünülmüştür. Tutuklu kaldığı dönemde hapisanede verdiği ifadeyle mahkemede verdiği ifade birbiriyle uyuşmamıştır. Kendisine bunun nedeni sorulduğunda hafızasının iyi olmadığını söylemiştir. Oysa hem kendi hayatını hem de kendisi için önemli olan olayları ayrıntılarıyla anlatabilmiştir. Üstelik her defasında aynı ifadelerle. Savunmasında hep aynı kelimeleri kullanmış ve aynı olayları aynı biçimde anlatmıştır. “Ne zaman kendi kelimeleriyle bir cümle kurmayı başarsa, bu cümleyi klişe haline getirene kadar tekrar ediyordu” (Arendt, 2009c:59). Arendt Eichmann'ı bürokratik, sığ ve basmakalıp birkaç cümle kurmaktan öteye geçemeyen âciz bir insan olarak tanımlar. Arendt'e göre Eichmann'ın konuşma konusundaki yetersizliği, düşünme konusundaki yetersizliğini göstermektedir.

Nazilerin Yahudi politikasının birinci evresi sürgün evresidir. Yahudilere yönelik ilk çözüm, onları sürmek olmuştur. Bu evrede Yahudiler Almanya ve Avusturya'dan sürülerek Filistin'e yollanmıştır. Kasım 1938'de Kristal Gece'den hemen sonra başlayan bu evre, 1939'da savaşın başlamasıyla sona ermiş ve ikinci evre olan toplama başlamıştır. “Nazi rejiminin alenen totaliter ve kriminal bir hal alması savaşın başlangıcını, 1 Eylül 1939'u buldu” (Arendt, 2009c:78). Savaş için örgütlenmeye girişildi. SS Güvenlik Servisi, Gizli Devlet Polisi'ni (Gestapo) içine alan Devlet Güvenlik Polisi'yle birleştirildi ve Reich Güvenlik Merkez Bürosu (RSHA) kuruldu. Eichmann 1941'de atandığı RSHA'nın IV B4 bürosu, Yahudilerle ilgilenen tek büroydu. Yahudi sorunun ilk resmi çözümü zorunlu göçtü ancak bu artık mümkün olamıyordu; çünkü II. Dünya Savaşı başlamıştı. Eichmann bu nedenle görevi gereği yeni bir çözüm üretmeliydi. Ona göre “Yahudi meselesinin çözümü Yahudilerin ayaklarının altına sağlam bir toprak vermek olacaktı” (Arendt, 2009c:84). Bu durumda Nazi himayesi altında bir Yahudi devleti kurulmalıydı. Nazilerin Yahudi devleti kurma yönündeki ilk adımı Nisko Planı'dır. Plan, Polonya topraklarında Yahudi devleti kurmak yönündedir. Arendt'e göre bu plan, Yahudilere üzerine basılabilecek sağlam bir toprak bulma hedefini geçici bir süre için de olsa olabilir addettirmiştir. Savaş şartları nedeniyle plan etkili olamamıştır. Eichmann'ın Yahudi Devleti kurma yolundaki ikinci girişimi, Madagaskar Projesi'dir. Plan, Yahudilerin adada Nazi himayesi altında bir devlet kurmasını öngörmektedir. Ancak bu plan da kullanışsız bulunmuştur. Eichmann

için bu hayal kırıklığı olmuştur. Tahliye ve nakil artık çözüm değildir. Haziran 1941’de Sovyetler Birliği’ne saldıran Hitler, Yahudilerin fiziksel imhasını emretmiştir. Bu, Yahudilere yönelik çözümün son evresi olan Nihai Çözüm evresidir. Eichmann’ın mahkemede bu durum için yorumu “şiddet aracılığıyla bir çözüm bulunabileceğini hiç düşünmemiştim” (Arendt, 2009c:93) olmuştur.

İmhanın resmi kod adı Nihai Çözüm’dür. Bunun nedeni gizliliği sağlamaktır. Yahudilerin öldürülmesiyle ilgili, “tahliye”, “özel muamele” gibi kod adları da kullanılmıştır. 1942 yılında Nihai Çözüm’ün uygulanmasına yönelik girişimleri koordine etmek amacıyla Wansee Toplantısı yapılmıştır. Eichmann bu toplantıyı ayrıntılarıyla anlatır. Çünkü o, bu toplantıda Yahudi Uzmanı olmuştur. Eichmann’ın ilk görevi, mahkemedeki ifadesiyle, toplama kamplarını gezerek rapor oluşturmaktır. Eichmann toplama kamplarında gördüklerini anlatmıştır. Hatta gazla öldürme, kurşuna dizme, kamyonda öldürme gibi yöntemleri bire bir gördüğünü ve bölge SS komutanlarına şikâyette bulunduğunu söylemiştir. Komutanlara, “doğrusu, burada olup bitenler korkunç işler, gençler sadistleştiriliyor dedim. Nasıl yaparsınız bunu? Kadınlara ve çocuklara ateş etmek! Olacak şey değil. Sonunda insanlarımız ya delirecek ya cinnet getirecek, insanlarımız, kendi insanlarımız” (Arendt, 2009c:97) dediğini iddia etmiştir. Eichmann bu tür manzaralar karşısında dayanıksız olduğunu da eklemiştir; ancak Arendt’e göre yine boş konuşmuştur. Çünkü onun en gelişmiş toplama kampı olan Auschwitz’de görev aldığı, gerek tanıklarla gerekse kanıtlarla belgelenmiştir.

İlk olarak Almanya ve Avusturya *judenrein* hale getirilmiştir. Ancak savaş ilerledikçe Naziler antisemitizmin bütün Avrupa’yı birleştirecek ortak bir payda olduğuna inanmışlardır. Eichmann 1942’de Fransa, Belçika ve Hollanda’dan yetkililerle, bu ülkelerdeki Yahudileri tehcir etmek için toplantı düzenlemiştir. “On sekiz bini Paris’ten, dokuz bini Vichy Fransası’ndan olmak üzere yirmi yedi bin devletsiz Yahudi tehcir edilip, Auschwitz’e gönderildi.” (Arendt, 2009c:171) Ancak sıra Fransız Yahudilerine gelince, Almanya sert bir tepkiyle karşılaştı. Tehcir operasyonları önce devletsiz Yahudilerden başlıyordu. 1941’de bu yönde yasalar yapılmış ve Reich’in sınırları dışında yaşayan bir Yahudi’nin Alman vatandaşı olarak kabul görmemesi öngörülmüştü. Ancak Fransa kendi vatandaşları olan Yahudileri vermemekte direnmiştir. Fransa’dan sonra sırasıyla Belçika ve Hollanda taranmış ve buradaki

Yahudiler toplanmıştır. En büyük direniş Hollanda'da olmuştur. Ama 1944'te yüz on üç bin Yahudi Auschwitz'e yollanmıştır. Nazilere karşı ilk yerli direniş Danimarka'da yaşanmıştır. Danimarka operasyonunda Naziler çok büyük bir ödün vermiş ve tüm Yahudileri Theresienstadt'a yollamış ve amaçlarının zaten Yahudilerden arınmak olduğunu söyleyerek yenilgilerini gizlemişlerdir. Almanya'nın Avrupa'daki müttefiki olan İtalya ise Yahudilerin tehcirini onaylamakla birlikte onları kendi kamplarında tutmayı istemiştir. Almanya başlangıçta bunu kabul ettiyse de daha sonra sözünden dönerek, yaklaşık yedi bin beş yüz Yahudiyi İtalya'dan Auschwitz'e göndermiştir. Balkanlarda ise Yunanistan, Yugoslavya ve Romanya'dan Auschwitz'e Yahudi sevki yapılmıştır. Balkan devletleri arasında istisna olan sadece Bulgaristan'dır. "Ağustos 1944'te tehcir edilen veya eceliyle ölmemiş tek bir Bulgar Yahudisi bile yoktu" (Arendt, 2009c:195). Arendt bu durumu, Reichstag yangınına üstelenenin bir Bulgar komünisti olmasına bağlamaktadır. İnsanlar o dönemde "Almanya'da tek bir adam kalmış, o da Bulgar diyorlardı" (Arendt, 2009c:195). Orta Avrupa'da ise Macaristan ve Slovakya'dan sürgünler gerçekleştirilmiştir. Eichmann bu geniş tehcir uygulamasının her aşamasında görev yaptığını belirtmiş ve felaketin nedeninin hiç kimsenin Yahudileri istememesi olduğunu söylemiştir. Kendisinin de ifade ettiği gibi Eichmann'ın vicdanını rahatlatan unsur, etrafta Nihai Çözüm'e karşı çıkan bir tek kişi bile olmamasıydı.

1941 sonbaharında başlatılan imha programı aslında çok daha önceki yıllara dayanıyordu. "İlk gaz odaları 1939'da Hitler'in aynı senenin Eylül'ünde verdiği tedavisi olmayan hastaların huzur içinde ölmesi sağlanmalıdır emri üzerine inşa edilmişti" (Arendt, 2009c:116). Bu emir doğrultusunda 1939-1945 yılları arasında yaklaşık elli bin Alman öldürülmüştü. Almanlara uygulanan bu ötenazi, çok tepki toplamıştı. Savaş başladıktan sonra doğuda gazla öldürme işlemleri başlatılmıştı. Yahudilere uygulanan ötenazi ise tepki görmüyordu. Öldürme kelimesi yerine insanların huzur içinde ölmesini sağlamak ifadesi kullanılması dikkat çekicidir. Öldürme, insani bir duruma indirgenmiştir. Aushchwitz, Chelmno, Majdanek, Belzek, Treblinka, Sobibor Naziler için huzur evleridir. Gazla öldürme "acısız" bir ölüm sağlama yöntemidir ve Eichmann mahkemede gaz odalarının artmasıyla insanların acı çekmeden öldüğünü, bu nedenle de rahatladığını iddia etmiştir.

Arendt'e göre Eichmann'ın Nihai Çözüm'deki rolü abartılıyordu. Buna neden olansa hem Eichmann'ın her şeyi ben yaptım diyerek böbürlenmesi hem de Nürnberg ve diğer duruşmalarda Nazi savaş suçlularının kendilerini aklamak için Eichmann'ı işaret etmesiydi. İlk olarak Eichmann'ın Doğu'daki yani Polonya'daki katliamlara katılımı meselesi açıklığa kavuşturulmuştu. Buna göre Eichmann hem bu katliamın ayrıntılarının konuşulduğu toplantıya katıldığı için hem de birkaç tanık operasyonları Eichmann'ın kontrol ettiğini söylediği için, katliama katıldı sayılmıştır. İkinci olarak Yahudileri Polonya gettolarından ölüm merkezlerine taşıyan kişinin Eichmann olduğu kabul edilmiştir. Arendt'e göre bu, “*in dubio contra reum* şüphe halinde kanaat sanığın aleyhine olur durumuydu” (Arendt, 2009c:221). Zira Eichmann'ın birtakım Yahudileri Auschwitz'e göndermiş olması, toplama kampına giden bütün Yahudileri Eichmann'ın gönderdiği anlamına gelmezdi. Üçüncü meseleyse Eichmann'ın imha kamplarında olanlardan sorumluluğuyla ilgiliydi. İddia makamına göre Eichmann büyük bir yetkiye sahipti. Ancak tehcir edilecekleri belirleyen Eichmann değil, listeleri hazırlayan Yahudi konseyleriydi ve kamplardaki işçi seçimi de SS doktorlar tarafından yapılıyordu. Dolayısıyla Eichmann kimlerin öleceğine, kimlerin yaşayacağına karar veren kişi değildi. Dördüncü olarak gettolardaki yaşam koşullarından, sefaletten ve nihai tasfiyelerden sorumluluğu meselesi ele alınmıştır. Eichmann kendi yetkisinde olan tek konunun Polonya'da kısıp kalan Yahudilere ne yapılacağına karar vermek olduğunu söylemiştir. İddia makamı buradan cesaret alarak da tüm sorumluluğu Eichmann'a yüklemiştir. Oysa Eichmann RSHA adına karar veremezdi. O sadece emirleri yerine getirirdi. Hâkimler, Nihai Çözüm'ün uygulamaya geçirilmesinde Heydrich'in sınırsız yetkisi olduğunu ve onun başyardımcısı olan Eichmann'ın yetkisinin de sınırsız olacağını öne sürmüştür.

Arendt duruşmada Yahudilerin çektiği acıların, antisemitizmin ya da ırkçılığın göz ardı edildiğini bildirmektedir. Onun izlenimleriyle duruşma Eichmann'ın yaptıklarına indirgenmiştir. “Yargılanan, bu adamın yaptıkları; Yahudilerin çektiği acılar, Almanlar ya da insanlık, hatta antisemitizm ya da ırkçılık bile değil” (Arendt, 2009;15). Nitekim duruşmadan sonra da Eichmann'ın insanlığa karşı suçlar yerine, Yahudi halkına karşı işlediği suçlarla itham edilmesi eleştirilmiştir.

Eichmann 15 Aralık 1961’de ölüm cezasına çaptırılmıştır. Savunma, son olarak Eichmann’ın devlet adına fiil işlediğini, o yapmasa başkasının bunları yapmış olacağını ve Eichmann’ın günah keçisi olduğunu söylemiştir. Eichmann son ifadesinde “beni öyle göstermeye çalışsalar da ben canavar değilim. Bir safsataya kurban gittim” (Arendt, 2009c:253) demiştir. Üç ay sonra 22 Mart 1962’de temyize gidilmiş ancak karar değişmemiştir. 31 Mayıs 1962’de Eichmann asılmış, fenomen haline dönüşmemesi için de bedeni yakılıp külleri denize dökülmüştür.

Arendt’e göre mahkeme eksikti. İsrail’deki hukuki prosedür, Avrupa’dakine taban tabana zıttı, milli köken nedeniyle Eichmann Avrupa’dakine göre yargılanmalıydı. Savunmanın ne bir tanığı ne de dokümanı vardı. Üstelik tanık getirmesi yasaktı. Diğer taraftan mahkeme Nürnberg Duruşmaları’nı emsal almıştı. Oysa buradaki dava gerek suç gerekse fail bakımından emsalsizdi. Uzun lafın kısası, bu duruşma büyük bir haksızlıktı, verilen karar hiç adil değildi (Arendt, 2009c:254). Duruşma, Arendt’e göre, adil işlememişti.

Aslında, “Eichmann *hostis generis humani*”ydi (tüm insanlığın düşmanıydı)” (Arendt, 2009c:266). Bu yeni bir suçlu türüydü. Çünkü o yaptığı şeyin yanlış olduğunu anlamasını veya hissetmesini neredeyse imkânsız hale getiren koşullarda suç işlemişti. Arendt’e göre Kudüs mahkemesi kanun kitaplarında örneği olmayan bir suçla ve hiçbir mahkemenin benzerini görmediği bir suçluyla karşı karşıya kalmıştı. Eichmann davası özel bir vakaydı. Mahkeme Nürnberg’i emsal alarak bunu göz ardı etmişti. Arendt’e göre duruşma adaletin gereklerini yerine getirmek için değil kurbanların arzularını tatmin etmek ve intikamlarını almalarını sağlamak için yapılmıştı. Adalet, kazanan devletin mahkemesinde zarar görmüştü.

Arendt, duruşmadaki izlenimlerini yazdığı raporu kastederek şöyle demiştir: “Elinizdeki rapor da Kudüs’teki mahkemenin adaletin gereklerini ne ölçüde yerine getirdiğinden başka bir meseleyle ilgili değildir” (Arendt, 2009c:303). İşte bu anlamda Eichmann duruşması istisna değildi. Arendt, duruşma bağlamında adalet hakkındaki düşüncesini şekillendirmişti. Ona göre bu duruşmadaki adalet, göstermelikti.

Arendt’e göre mahkemenin bir diğer eksikliği ayrımcılık, sınırdışı etme ve soykırım arasında fark olduğunu anlayamamış olmasıdır. Anlasaydı, karşılaştığı en büyük suçun

Yahudilerin fiziksel imhasının, Yahudi halkı özelinde insanlığa karşı işlenmiş bir suç olduğu, Yahudi düşmanlığının ve antisemitizmin tarihinde değişmeyen şeyin, suçun şekli değil, kurbanların seçimi olduğu netlik kazanmış olurdu. Arendt'in soykırım tanımı şöyledir: "Bizatihi insan çeşitliliğine yani insan statüsünün belirleyici bir özelliğine yönelik bir saldırıdır, bu özellik olmadan ne insanlık ne de beşeriyet kelimelerinin anlamı kalır" (Arendt, 2009c:274). Sınırdışı etme ise, başka ülkelere karşı bir suçtur. "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 ortaya çıkmıştır" (Arendt, 2009c:274). Bu nedenle de böyle bir suçun bütün insanlığı temsil eden bir mahkemede yani uluslararası bir mahkemede yargılanması gerekirdi.

Sonuçta tüm bunlar Arendt'in Eichmann'ı haklı çıkarmak için giriştiği bir çabanın ürünleri değildi. Onun sorunu adaletin yanlış işlemesiydi. Yoksa Eichmann'ın "amacı açıkça belli ırkları sonsuza dek yeryüzünden kazımak olan bir işe karıştığı ve burada önemli bir rol oynadığı için, yok edilmesi gerekiyordu" (Arendt, 2009c:282) ama hâkimler davalıya başka türlü hitap etselerdi Kudüs'te görülen bu dava adil bir dava olabilirdi. Arendt olması gereken hitap şekline kitabında yer vermiştir.

"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. 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, 2009c:284).

Eichmann'ın asılmadan önceki son sözleri şöyleydi: "Baylar, kısa bir süre sonra tekrar görüşeceğiz. Bütün insanların kaderi bu. Çok yaşa Almanya, çok yaşa Arjantin, çok yaşa Avusturya! Sizi unutmayacağım" (Arendt, 2009c:258). Ölümle burun buruna olan bu insanın sevinç hissi duyduğunu söyleyen Arendt, Eichmann'ın son dakikalarındaki sözleriyle, insanın kötülüğüyle ilgili bu uzun dersin bize ne öğrettiğini özetlediğini düşünmektedir: "Korkunç, fikre ve zikre direnen kötülüğün sıradanlığı" (Arendt, 2009c:258).

Arendt, kötülüğün sıradanlığı kavramını ilk kez bu dava ile birlikte kullanmıştır. Daha önce *Totalitarizmin Kaynakları*'nda radikal kötülükten bahseden Arendt, şimdi kötülüğün radikal değil, sıradan olduğunu söylemektedir. Arendt'in kötülüğün sıradanlığı ifadesi, Yahudi kesimlerce sert karşılanmıştır. Kendisi de bir Yahudi olan Arendt, soykırımı sıradan bir kötülük eylemi olarak görmekle suçlanmıştır. Oysa onun için sıradan olan eylemler değil, eylemi gerçekleştirenlerdir.

2.2.2. Kötülüğün Sıradanlaşması: Düşüncesizlik

Eichmann davası, Eichmann'ın kişiliği aracılığıyla, kötülüğün doğasıyla ilgili bir gerçeği ortaya çıkarmıştır. Buna göre kötülük, ne şeytani ne de canavarca, ne radikal ne de mutlak; kötülük, sıradandır. Eichmann'ın, suçu kendi iradesiyle işlemediğini, bunları kendisi yapmasa başkalarının yapacağını, kendisinin sadece çarkın bir dişlisi olduğunu ifade etmesi karşısında Arendt, bu kadar korkunç suçlar işlemiş birinin nasıl bu kadar sıradan görüldüğünü düşünmüştür. Böylesine büyük bir suçun arkasında fanatik, ırkçı bir nefret bekleyen Arendt şaşırmıştır.

Arendt'e göre Eichmann ne sapık ne de sadistti. Aksine dehşet verici bir biçimde normaldi. "Bu normallik, yapılan bütün kötülüklerin toplamından daha da dehşet vericiydi" (Arendt, 2009c:281). Eichmann, sıradan, normal, görevlerini yerine getiren bir memurdu. Üstelik sadece emirlere değil, dönemin yasalarına da uygun hareket ediyordu. Nazi iktidarı her türlü katliam planını önce yasalaştırıp sonra uyguladığı için, Eichmann'ın yasalara uyan ve yasaları uygulayan bir memur olduğu doğru bir tespitti. Eichmann'ın dava boyunca sığındığı klişeler, korkunç suçların arkasında hayal edilmesi zor, tamamen insanlık dışı bir kötülük aramayı imkânsız hale getiriyordu. Eichmann davası Arendt'i kötülüğün sıradan bir durum olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Bu haliyle kötülük, herkesin gerçekleştirme potansiyelinin olduğu bir şeydir.

"Eichmann sadece gündelik dilde söyleyecek olursak, ne yaptığını hiç fark etmemişti [...] dönemin baş suçlularından biri haline gelmesine olanak sağlayan aptallıkla kesinlikle özdeş olmayan bir şeyden, fikirsizlikten başka bir şey değildi" (Arendt, 2009c:292). Arendt'in bu saptaması, *İnsanlık Durumu*'nda dile getirdiği gibi, yaptıklarımız üzerine düşünmenin önemini hatırlatır. Arendt, Eichmann'ın milyonlarca insanı ölüme gönderdiğini fark etmediğini söylemez. Nihai Çözüm'de oynadığı rol ve

aldığı başarılı sonuçlar düşünüldüğünde de onun son derece zeki biri olduğu ortaya çıkar. Akli başında ama yargı yetisini yitirmiş normal ve sıradan bir insandır Eichmann.

Eichmann'ın yaptıklarını yapan birinin bir canı olduğunu düşünmek daha kolaydır. Fakat totaliter yönetim altında son derece normal kişilerin de korkunç suçlar işleyebildiği görülmüştür. Bu bağlamda toplama kampı yöneticiliği yapmış olan Nazi subayı Eichmann'ın durumunu değerlendiren Arendt, Eichmann'ın düşünme yetisinin sistem tarafından yok edildiğini ileri sürer. Kamplarda böyle normal insanlara öldürme eğitimi de veriliyordu. Bu yeni bir suçlu türü yaratmıştı. Arendt bunu *hostis generis humani* olarak tanımlamıştı. “Eichmann, Arendt tarafından yeni bir suçlu tipinin prototipi olarak betimlendi” (Geisen, 2004:42). Klasik suçlu tipi, kuralları bilinçli olarak bozarken, bu yeni suçlu tipi aksine kuralları hiç ihlal etmemişti. Yasalara ve kurallara son derece bağlı olan Eichmann, kötü niyetlerle motive edilmeden suç işlemiştir. Eichmann görevine gönüllü olarak uymuştur. Arendt'e göre bireylerin insanlığa karşı suça gönüllü ve etkin olarak katılmasının nedeni düşünme yoksunluğudur. Arendt insanın kendi fiilleri hakkında düşünme kapasitesinin yoksunluğunu Eichmann ile betimlemiştir. Eichmann aptal biri değildi. “Gerçeklikten bu kadar uzak ve 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, 2009c:292). Düşüncesizlik, Eichmann davasından itibaren Arendt'in merkezi kavramlarından biri haline gelmiştir.

“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” (Arendt, 1971:417).

Kötülüğün sıradanlığının temelinde düşünememe yatmaktadır. Eichmann iyiyi kötüden ayıracak düşünme kapasitesinden, muhakeme gücünden yoksundur. Bu yoksunluk, kötülüğü sıradan hale getirmiştir. Arendt Eichmann'ın antisemitist, ırkçı ya da sadist herhangi bir psikolojik sapma göstermemesinden yola çıkarak yaptığı bu kavramsallaştırma ile işi gereği kendisine verilen emirleri herhangi bir sorgulama yapmadan yerine getirmekte bir mahzur görmeyen yığınları kastediyordu.

Arendt'in kötülüğün sıradanlığı kavramını kullanmasının nedeni, Eichmann'ın ne yaptığını bilmeme, düşünememe, yargılayamama halidir. Arendt Gersham Scholem'e yazdığı bir mektupta kötülüğü mantar metaforuyla açıklamıştır:

“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 yayıldığında 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” (Bernstein, 2010:271).

Ancak Arendt radikal kötülükten vazgeçmiş değildir. Radikal kötülüğü araştırırken elde ettiği düşünce zincirlemelerini asla inkâr etmez. Onun için radikal kötülük hâlâ insanları insanlar olarak gereksiz kılan, insani kendiliğindenliği, bireyselliği ve çoğulluğu ortadan kaldıran sistemli bir çabadır. Kötülüğün sıradanlığı bu bağlamda radikal kötülük anlayışından çıkmıştır.

Eichmann davası öncesinde Arendt, toplama kamplarında yaşananları radikal kötülük olarak nitelendirmiş ve radikal kötülüğü anlama çabası sonucunda, onun insanın anlayabileceği sebeplerle açıklanamayacağını, bizim onun doğasını asla tam olarak bilemeyeceğimizi söyleyerek Nazi liderlerine şeytani bir büyüklük atfetmiştir. Bu da kötülüğün insan kavrayışının dışında olduğunu kabul etmektir. Eichmann davası sonrasında ise, faillerin niyetlerinin insanca sebeplerle açıklanabileceği açığa çıkmıştır. Kötülük, çoğu insanın kabul ettiği gibi kötü saiklerle ortaya çıkmamıştır. Nazi suçlarının arkasında insanlık dışı, korkunç niyetler bekleyen Arendt şaşırmıştır. Kötülük onun için artık hiç de radikal yani insan kavrayışının üstünde bir şey değildir. Aksine son derece sıradan insanlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Arendt, radikal kötülüğün faillerin niyetini betimlemeye yönelik olmadığını anlamıştır. Yukarıdaki alıntı, Arendt'in kötülüğe ilişkin düşüncesindeki bu gelişimin özetidir.

Arendt'in kötülüğün aşırı olup radikal olmadığını söylerken kastettiği şey, kötülüğün artık derinlerde olmayışı yani yüzeyde oluşudur. Radikalin gizli olan köklere inmeyi ima ettiği göz önüne alınırsa, artık kötülüğün bu anlamda radikal olmadığını düşünmektedir. Kötülük, apaçık ortadadır. Derinliği yoktur. Düşünce, derinliğe dalar; fakat eli boş çıkar. Çünkü kötülük, derinde, gizli ve radikal değildir. Bu anlamda mantar metaforu, anlaşılabilir olan kötülüğe işaret eder. Kötülük anlaşılabilir demek, onu

açıklamak için ilahi ya da şeytani doğüstü güçlerin gerektiğini yadsımaktır. Kötülük, mantar gibi yüzeyi tahrip eder ancak kökleri çekip çıkarılacak kadar yüzeye yakındır. Çünkü kötülüğün kaynakları gizemli ya da derinde değil, tümüyle erişimimize açıktır. Bu da kötülüğün yüzeyde olması ya da sıradan olması demektir.

Kötülüğün sıradanlığı, zihnin belli bir niteliğine ve failin karakterine işaret etmektedir. *Totalitarizmin Kaynakları*'nda fiil ele alınırken, *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda fail öne çıkar diyebiliriz. Bu bağlamda radikal kötülük fiile, kötülüğün sıradanlığı faile gönderme yapmaktadır. O halde Arendt'in her iki kavramı da birlikte düşünülmelidir. Arendt, Nazi suçlarına açıklama getirmek için faillerin niyetlerini anlamaya çalışmıştır; ancak radikal kötülük kavramı kötülüğün faillerinin niyetleri hakkında hiçbir bilgi vermemiştir. Bu nedenle Arendt, kötülüğün sıradanlığı kavramını icat etmiştir.

Arendt düşünme ve yargılama yetisinin kaybolmasıyla kötülüğün sıradanlaştığını ileri sürmektedir. Eichmann davası, insanlık tarihinin dönüm noktalarından birini gözler önüne sermiştir. Diğer taraftan bu dava Arendt'in de dönüm noktası olmuştur. Hem o güne kadarki kötülük anlayışına yeni bir kötülük tanımı eklemiş hem de ilk kez düşünme ve yargılama üzerine bir incelemeye girişmiştir.

2.2.2.1. Düşünme, Yargı, Eylem

Arendt, *vita activa*'yı kuran kavramları totalitarizmle ilişkili olarak ele almıştır. Buna göre 20. yüzyılda insanın elinden eyleme yetisi alınmıştır. Eylemin, emek ve üretime indirgenmesiyle, insan, zorunluluğun ve belirlenmişliğin alanına hapsolmuştur. Burada çoğulluğa, özgürlüğe, farklılığa yer yoktur. Totaliter sistemin belirlediği çıkarlar doğrultusunda şiddet aracılığıyla tektipleştirilmiş bireyler vardır. Dolayısıyla konuşmaya da yer yoktur. Bu onun düşünme yetisinin elinden alınarak biyolojik varlığa indirgenmesi demektir. Çünkü konuşma, düşüncelerin görünüş alanına çıkmasıdır. Totaliter sistemde biyolojik varlığa indirgenen bireyin düşünme yetisi elinden alındığı gibi, evrensel ve rasyonel referans noktaları da silikleşir. İnsanlar, kendisine başvurarak düşündükleri ve yargıladıkları evrensel bir kural ya da değeri kaybettiklerinde aslında yargılama yetilerini kaybederler ve onlar için yasaya uymak, düşünmeden, yargılamadan, değerlendirmeden yerine getirilmesi gereken bir ödev haline gelir (Toker, 2004:211). Bu bağlamda Eichmann'ın yaptığı yasaya uymaktan başka bir şey değildir.

Oysa onun yaptıkları tam da düşünme ve yargı yetisinin kaybedilmesinin tezahürüdür. Arendt'e göre kötülüğün sıradanlaşmasının nedeni, düşünme yoksunluğu ve yargılama yetisinin kaybıdır. O halde eylemin ortadan kalkması temelde düşünme ve yargının ortadan kalkmasına dayanmaktadır.

Arendt zihnin bu iki faaliyetiyle ilgilenmeye başlamasının nedenlerini şöyle sıralamıştır: Birinci neden Eichmann davasıdır. İkinci nedense *İnsanlık Durumu*'ndan beri zihnini meşgul eden Batı düşünce geleneğinde *vita activa*'nın üç temel etkinliğinin karşıtı olarak görülen ve aktif yaşamdan çok daha yüksek bir değer biçilen *vita contemplativa*'nın faaliyetlerini inceleme arzusudur (Benhabib, 1999:163-164). Bizim için önemli olan Eichmann davası bağlamında düşünme ve yargılamayla ilgilenmesidir. Arendt Eichmann'dan yola çıkarak, düşünme ve yargılama olmadan eyleme yetisinin yolunu kaybedeceğini iddia etmiştir. Çünkü eylem, Eichmann'da önceden belirlenmiş, kontrol edilebilir ve yönetilebilir davranışa dönüşmüştür. Onun işlediği suçlar böyle bir sürecin ürünüdür.

Arendt, düşünme etkinliğini, kişinin kendisiyle yaptığı sessiz bir diyalog olarak tanımlamıştır. Bu haliyle düşünme, “uygulanması için kendinden başka hiçbir şeye gereksinim duymayan tek etkinliktir” (Arendt, 1978:162). Ancak bu asla filozofların yaptığı gibi dünyadan elini eteğini çekerek, yalnızlık içinde gerçekleştirilen bir zihinsel faaliyet değildir. Çünkü düşünürken insana deneyimleri kılavuzluk etmektedir. Arendt düşünmenin bu türünün ötesinde bir de politik düşünmenin olduğunu ileri sürmüştür. Politik düşünme, “ortak dünya ile ilgili farklı bakış açılarına sahip yurttaşlar arasındaki konuşmaya dayanır” (Öge, 2002:293). Düşünen insan, eylem ve düşünmeyi birleştiren, hem düşünmenin hem de eylemin alanında yer alarak politikanın alanından kaçmayan insandır. Eylem ve düşünmeyi bir araya getiren güç ise yargıdır. Yargı, doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırt etme yetisidir ve bütün yetiler içinde en politik olanıdır (Arendt, 2010:262). Çünkü o her zaman iletişimi yani başkalarını gerektirir. Düşünme ve yargı bu bakımdan birbirlerinden ayrı görünseler de, birbirleriyle ilişkili iki zihinsel yetidir. Nitekim düşünceyi görünür hale getiren, onu görünümler dünyasına çıkartan yargıdır. Yani düşünme, cisimleşmek için kamusalığa ihtiyaç duymaktadır. Yargı ise var olmak, geçerliliğini ispat etmek ve tarafsız olmak için başkalarının varlığına ve düşüncelerine, kamusalığa muhtaçtır. Yargının geçerliliği, iletilebilirliğine bağlıdır.

“İletilebilirlik, hitap edebileceğiniz ve sizi dinleyen ve sizin dinleyebileceğiniz bir insan topluluğuna işaret eder” (Arendt, 2005:340). İletilebilirliğinin yanı sıra yargı, topluluğun sağduyusuna hitap etmelidir. Yani bireysel çıkarlardan arınmış olmalıdır. Arendt Kant’tan yola çıkarak kullandığı ortak duyunun (*sensus communis*)¹ dikkate alınmadığı yargının geçersiz olacağını söylemektedir. Arendt daha önce de belirttiğimiz gibi yargının geçerliliğini kamusal olarak belirlemiştir. Kamusalılığı sağlayan şey ise sağduyudur. Beş duyu bireyselken, sağduyu başkalarıyla birlikte yaşıyor olmaktan kaynaklanmaktadır. Arendt’e göre sağduyumuz azaldığında ortak dünyaya ve ortak meselelere ilgisimizi yitiririz. Bu durum kamusal alanın daralmasına, ortak mekânların yok oluşuna ve nihayetinde yargı yetisinin yok oluşuna tekabül etmektedir.

Arendt’e göre kötülüğü engellemek yargı yetisi ile mümkündür. Doğruyu yanlıştan ayırabilen insan, kendi yargılarıyla hareket edecektir. Bu noktada Arendt duruşma sırasında adı iddia makamı tarafından anılan Anton Schmidt’in öyküsünü anlatır. Anton Schmidt, Polonya birliklerinden kopmuş Alman askerlerini toplamakla görevli bir inzibat devriyesinin başıdır. 1941 Ekim’inden 1942 Mart’ına kadar beş ay boyunca Schmidt, Yahudi gerillalara sahte evrak ve kamyon temin ederek yardım etmiştir. Sonra Almanlar tarafından tutuklanmıştır. Arendt, Kudüs mahkemesinde Anton Schmidt’in öyküsü anlatıldığında mahkemeye derin bir sessizlik çöktüğünü belirtmektedir. Arendt’e göre anlatılacak böyle birkaç tane daha hikâye olsaydı her şey farklı olurdu. “Siyasi bir bakış açısıyla ifade edecek olursak söz konusu hikâyeler, bu dehşet ortamında insanların çoğunun boyun eğeceğini ama bazılarının eğmeyeceğini anlatır” (Arendt, 2009:239). Arendt’e göre Schmidt örneğinde olduğu gibi, kötülüğe direnen insan, yargılama yetisini kullanan insandır. Bu anlamda Arendt, etrafındaki herkes kötülüğü seyrederken ondan kaçınmayı ya da ona direnmeyi başaran az sayıdaki insandan etkilenmiştir. Öyle ki totaliter rejim, insanlardan yargı kapasitelerini kullanmalarına gerek kalmayacak ölçüde sadakat ve itaat bekler. Ancak ölümü göze alarak itaat etmemenin arkasında ne gibi bir sebep vardır? Arendt bunun ne sağlam bir ahlaki karakter, ne de sağlam bir değerler sistemi olduğunu söyler. Bu insanlar, yok etme sürecine katıldıklarında, kendileriyle barışık yaşayıp yaşayamayacaklarını

¹ *Sensus communis*, özneler arasında iletişim olanağı sağlayan yetidir. Ortak bir duyu düşüncesi olarak düşünülmesi gereken *sensus communis*, adeta kendi yargısını insanlığın ortak aklıyla tartar gibi, kendi düşünümsele eyleminde, başka herkesin temsillerinin tarzını hesaba katan yetidir.

sorgulamışlar ve katılmamışlardır. Bu sebeple Arendt için kötülüğe karşı durmak, yargılama ve eleştirel düşünme yetisiyle mümkündür.

“Kişi ancak kendi düşüncesine eleştirel ölçütler getirmekle eleştirel düşünme sanatını öğrenebilir” (Arendt, 2005:342). Ancak bunun için kendi düşüncelerini başkalarının düşünceleriyle karşılaştırması gerekir. Bu ise ancak kamusal alanda mümkündür. Arendt, Kant’tan yola çıkarak burada tarafsızlık ilkesini kullanır. Çünkü kişinin kendi düşüncesini başkalarının düşüncesiyle karşılaştırması tarafsız olmayı gerektirmektedir. Kant buna daha sonra başkalarının düşüncesini hesaba katabilmek için insanın kendi düşüncesini genişletmesi fikrinden yola çıkarak zihnin genişletilmesi adımı vermiştir. Zihnimizi, başkalarının sadece gerçek yargılarıyla değil, olası yargılarıyla da karşılaştırarak ve kendimizi başkalarının yerine koyarak genişletiriz. “Bunu mümkün hale getiren şeye imgelem denir” (Arendt, 2005:342). Eleştirel düşünce ancak başkalarının bakış açıları incelenmeye açık olduğunda mümkündür. Zihnin genişletilmesi, imgelemin gücüyle olur. İmgelem (hayal gücü), olmayanı var kılma yetisi, olmayan bir şeyi sezgisel olarak temsil etme yetisidir. Zihin, kimse olmasa da başkası varmış gibi düşünür. Böylelikle orada bulunmayan insanların olası kanaatleri ve bakış açıları hesaba katılmış olur. Bu bağlamda sağduyulu bir yargı, tek başına değil, topluluktaki diğer insanlarla iletişim içinde ve onların da bakış açıları dikkate alınarak oluşturulmuş bir yargıdır. Bu yargı genişletilmiş bir zihniyeti temsil etmektedir.

Kant için yargı gücü toplum içinde var olabilir ve yargılama, görünüşler dünyası içerisinde düşünmeye işaret etmektedir. Bunun bir diğer anlamı düşünme etkinliğinin başkalarıyla birlikte gerçekleşen bir etkinlik olmasıdır. O halde Arendt’in Batı metafizik geleneğinin düşünme kavrayışının eksikliğini Kant ile gidermeye çalıştığını söyleyebiliriz. Geleneksel felsefede düşünme sadece filozofa has bir etkinlik olarak tanımlanmıştır. Kant’ın, aklın yetilerinin herkeste ortak olduğunu ileri sürmesi ve aynı zamanda düşünme etkinliğini ancak insanlar arasında gerçekleşebilecek bir etkinlik olarak tanımlaması, Arendt’e, geleneksel felsefenin filozof ile diğerleri arasında yaptığı ayrımı ortadan kaldırmanın imkânını sunmuştur. Bu nedenle Arendt, Kant’ın görüşlerini politika felsefesinde kullanır. Bu haliyle düşünme, insanlararası bir etkinliktir. Geleneksel felsefe ise düşünme söz konusu olduğunda, çoğulluğu göz ardı etmiş, düşünme ve politikayı bu çoğulluğun dışında tesis etmiştir.

Arendt düşünmenin geleneksel felsefeden ayrılan yanını şu sözleriyle de ifade etmiştir: “Düşünme herkeste daima bulunan bir yetidir. Düşünme yaşama eşlik eder ve canlı olmanın maddesizleştirilmiş asıl özüdür. Düşünmeyen insanlar uyurgezer gibidir” (Sözer, 2002:225). Arendt’in bu tanımında görülmektedir ki düşünme canlı olma ve uyanık kalma ile ilişkilidir. O halde düşünme herkese özgü bir faaliyettir. Arendt “Sivil İtaatsizlik” makalesinde de şöyle demektedir: “Düşünme ve yaptıklarını değerlendirme bireylerin sosyal statülerinden, eğitim ve entelektüel düzeylerinden bağımsızdır” (Arendt, 2001a:88). Arendt, karanlık dönemlerde olup bitenleri kavrayamayan meslekten düşünürleri izleyerek, zihnin akademik yaşamının da politik aptallığa karşı koruma sağlamadığını belirtir. Bilgiye zıt olarak, herkes düşünme yetisine sahiptir. Düşünme görülmeyenle ilgilidir ve bu nedenle de düzenden ayrıdır. Düşünme anlam yaratan bir etkinliktir. Bir eylem, ya da bir eylemin dürtüsü düşünme aracılığıyla gerçekleşebildiğinde anlamlıdır. Anlama bu şekilde ulaşırsa düşünme süreci başkaları tarafından kavranır ve anlaşılabilir olmuş olur. Bu anlamda Eichmann’ın durumu sadece vicdan yokluğu, budalalık, anlama yetersizliği değil, insanın kendi eylemlerini değerlendirme ve onlar için kendi benini hesaba katma kapasitesinin olmamasıdır. “Eichmann pek çok modern bireyin siyasete karşı temel tutumunu, yargılamamayı temsil etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Eichmann Nazizm’e sessizliğiyle destek vermiş milyonlardan biridir” (Deveci, 1998:114). Arendt’e göre totaliterlik kitlelerdeki bu yargı yoksunluğundan kaynaklanmıştır ya da burada kendine zemin bulmuştur.

Kötülüğün sıradanlığı kavramı düşünmemeyi, yargılamamayı ifade etmektedir. Arendt’e göre kötülüğü reddedenler kendileriyle diyalog alışkanlığı olanlar, yani düşünenler ve kendilerini yargılayabilenlerdir. Bu anlamda totalitarizm, insanların düşünme ve yargılama yetilerini kullanmalarının olanağını ortadan kaldırmıştır. Bunu ise koyduğu yasalara sonsuz bir itaati sağlayarak yapmıştır.

2.2.3. İtaat

“Modernite insanlara seçme şansı vermez, kendi koyduğu otoritelere ve bunların kurallarına itaat edilmesini öngörür” (Yüksel, 2006:226). Hitler de halkın kuvvete, şiddete ve sertliğe daima itaat edeceğini savunmuştur. Almanya’da üstün insan Hitler’de vücut bulmuştur. Radyoda sesini duyunca ayağa kalkıp Nazi selamı verenler, Hitler’le tokalaştığında adeta büyü bozulmasın diye günlerce elini yıkamayanlar, sesini duyunca

veya dev Nazi bayraklarının altında efsanevi yüzünü görünce kendinden geçip bayılanlar ve çıldıranlar... Öyle bir tutku ki millet fareli köyün kavalcısının büyüüne kapılıp, felakete koşmuştur (Akyol, 2005:380). Dönemin adalet bakanı Hans Frank'ın sözleri Hitler'e itaatin boyutunu daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır: “Eskiden bu doğrudur veya yanlıştır demek alışkanlığımızdaydı bugün artık şöyle düşünmemiz lazım, acaba Führer nasıl düşünür?” (Akyol, 2005:385).

Arendt mahkemedeki izlenimleri doğrultusunda Yahudileri ölüme sürükleyen itaatkâr bir uysallık olduğunu belirtmiştir. İtaatkâr olan hem Nazilerdi hem de Yahudi halkı. Arendt Yahudi halkı için, “bu insanların kendilerine söyleneni harfiyen yapıp ölüme gitmelerinden daha korkunç bir şey yoktur” (Arendt, 2009c:22) der. Onların infaz yerlerine kendi ayaklarıyla gitmeleri, soyunmaları, giysilerini katlayıp koymaları, kurşuna dizilmek için yan yana yere yatmaları, ölümden ziyade itaatin korkunçluğunu göstermektedir. Savcı da bu konuda tanıklara, “Neden karşı çıkmadınız? Neden trenlere bindiniz?” gibi sorular sormuş ancak cevap alamamıştır. Yahudilerin on beş bin kişi olmalarına rağmen birkaç yüz muhafıza karşı gelememeleri, ayaklanmamaları onların itaatinin boyutunu gözler önüne serer. Toplama kampında tutulan bir tanık, David Rousset, totaliter sistemi, “kurbanını daha darağacına çıkmadan yok etmeyi beceren bir sistem [...] koca bir halkı esaret altında tutmak, itaat altına almak için tartışmasız en iyi sistem” (Arendt, 2009c:22) diye tanımlar. Arendt mahkemenin itaate ilişkin sorulara hiçbir zaman yanıt alamadığını bildirir.

Arendt insanlardaki itaat duygusu karşısında şaşkındır. Davada anlatılan itaat örneklerine kitabında sıkça yer vermiştir. Hitler, savaş kendi kontrollerinden çıktığında bir bildirge yayımlamış ve savaşın mutsuz bir sonla bitmesi halinde bütün Alman halkı için gazla zehirlenecekleri yumuşak bir ölüm hazırladığını duyurmuştur. Bildirgeyi dinleyenler “kafalarını sallaya sallaya evlerinin yolunu tutmuşlardır” (Arendt, 2009c:119). Arendt bunun yanı sıra savaş günlüklerinde rastlanan, Lehnsdorff adlı bir doktorun başından geçen hikâyeyi şöyle aktarır: Olay doğu Prusya'nın Königsberg şehrinde Ruslar şehrin tamamını ilhak etmeden birkaç gün önce gerçekleşmiştir. Yaralı askerlerle ilgilenen Lehnsdorff'un yanına varislerinden şikâyetçi bir kadın yaklaşır. Kadın varislerinden yıllardır çektiğini, vakti olmadığı için tedavi olamadığını, şimdiyse vaktinin çok olduğunu söyler. Doktor ona tedavinin sırası olmadığını, şehri terk etmesi

gerektiğini anlatmaya çalışır. Kadın, şaşırtıcı bir cevap verir: “Ruslar bizi asla yakalayamaz. Führer bunun olmasına izin vermez. Çok geçmeden bizi zehirler.” Bu hikâye halkın akıl almaz itaatinin örneklerinden sadece biridir.

Acımasızlık ve Hitler’e körü körüne itaat SS’lerin de temel özelliği idi. Führer’e kesin boyun eğme ve bağlılık görevi doğrultusunda onların ilkesi “onurun sadakatidir” ilkesiydi. Eichmann Hitler’e olan hayranlığını şu sözleriyle ifade etmişti:

“[...] zaman, onun en baştan beri hatalı olduğunu gösterebilir ama ortada su götürmez bir gerçek var: Bu adam Alman ordusunda onbaşılıktan başlayıp yaklaşık seksen milyon insanın Führer’liğine kadar geldi. Tek başına başarısı bile bana bu adamın emrine girmem gerektiğini gösteriyordu” (Arendt, 2009c:134).

Arendt Eichmann’ın itaatini kör bir itaat olarak değerlendirir. Eichmann yaptığı her şeyi Hitler’in emirlerine dayandırmıştır. Polise ve mahkemeye tekrar tekrar anlattığı gibi o sadece görevini yapmıştır; sadece emirlere değil, yasalara da uymuştur. Arendt’in deyimiyile, Eichmann ölü yıkayıcının elindeki ölü gibi itaatkârdır. Eichmann, Nazizm’in sadece Almanya’da değil, bütün Avrupa’da yol açtığı ahlaki çöküntünün göstergesidir. Eichmann’ın da belirttiği gibi hiç kimse, hiçbir birey Nihai Çözüm aleyhinde kendisine tek bir söz bile söylememiştir. Eichmann kurallara uygun bir biçimde hareket etmiştir. Yaptığı her şeyi kanunlara itaat eden bir vatandaş olarak yapmıştır. Çünkü o işler yapılmalıdır, bunlar Führer’in emridir. Eichmann kendisini körü körüne itaat eden biri olarak görmez. Bu bağlamda kendi pozisyonunu Kant’ın ahlak felsefesiyle açıklamıştır. Mahkeme öncesindeki söğusunda, hayatı boyunca Kant’ın ahlak kurallarına ve özellikle de Kant’ın görev tanımına uygun yaşadığını söylemiştir. Oysa Kant’ın ahlak felsefesi insanın muhakeme yetisiyle yakından ilişkilidir ve bu yeti de körü körüne itaati imkânsız kılar.

Hâkim Eichmann’a bu ifadesini hatırlattığında, Arendt’in deyimiyile herkesin ağzını bir karış açık bırakarak, kategorik buyruğun kelimesi kelimesine doğru bir tanımını yapmıştır. Eichmann şöyle der: “Kant hakkındaki sözlerimle, irademin ilkesinin her zaman genel yasaların ilkesi haline gelebilecek şekilde olması gerektiğini kastediyorum” (Arendt, 2009c:143). Eichmann Kant’ın *Pratik Aklın Eleştirisi*’ni okuduğunu da söylemiştir. Nihai Çözüm’ün uygulayıcısı olarak görevlendirildiğinde Kant’ı kendisi için şöyle uyarlamıştır: Kendi eylemlerinin ilkesi, kanun koyucunun veya bu toprakların hukukunun ilkesiymiş gibi hareket et. Bunun anlamı şuydu:

“Eyleminizden haberdar olsa, Führer’in de onaylayacağı şekilde hareket edin” (Arendt, 2009c:143). Kuşkusuz Kant, asla böyle bir şeyi kastetmemişti. Kant’a göre bir edimde bulunmaya başladığı andan itibaren her insan bir kanun koyucuydu. İnsan, kendi pratik aklını kullanarak hukukun ilkeleri olabilecek ve olması gereken ilkeleri bulmuştur. Eichmann’ın kaynağı ise pratik akıl değil, Führer’dir.

Üçüncü Reich’ta Führer’in ağzından çıkan her kelime kanun sayılıyordu. Eichmann’ın “Kudüs’te Hitler’e ve Führer’in emirlerine olağanüstü bağlılık gösterdiğini kanıtlayan belgeler” (Arendt, 2009c:154) ortaya çıkmıştı. SS üyelerinin yemini onları Almanya’ya değil, sadece Hitler’e bağlıyordu. Bu nedenle Eichmann ancak Hitler öldüğünde Arjantin’e kaçabilmişti. “Emirler veren, emirler alan, yalnızca itaat edip yasaları uygulayanlar güçlü ya da zayıf olarak nitelendirebileceğimiz durumdaydılar; ama asla özgür değildiler” (Erdem, 2010:13).

Nasıl medeni ülkelerde yasalar, insanın doğal arzu ve eğilimlerinin bazen ölümcül olabiliyorlarsa da, vicdanın sesinin herkese “Öldürmeyeceksin!” dediğini farz ediyorsa, Hitler topraklarının kanunu da, katliamlar düzenleyenlerin cinayetini pek çok insanın normal arzu ve eğilimlerine aykırı olduğunu gayet iyi bilmelerine rağmen, vicdanın sesinin herkese “Öldüreceksin!” demesini istiyordu. Dolayısıyla suç sıradanlaşmış, normal bir durum halini almıştı. Bu bağlamda Stanley Milgram ünlü deneyini otoriteye itaat ve kişisel vicdan arasındaki çatışmaya açıklama getirmek amacıyla yapmıştır. Deneyin çıkış noktası Eichmann’ın mahkemedeki ifadeleri olmuştur. Milgram sıradan insanların gönüllü olarak otoriteye ve onun emirlerine hangi dereceye kadar itaat edebileceklerini anlamaya çalışmıştır. “Deney, itaatın insanlarda baskın bir karakter olduğunu göstermiştir” (Öztürk, 2005:333). Deneklerin %65’i otoriteden gelen emirlere uyarak karşısındakini öldürecek düzeyde olduğu iddia edilen elektriği deneklere vermiştir. “Milgram’a göre Eichmann sadist bir canavar değil, sadece kendisine verilen emirleri yerine getiren bir askerdir” (Kaya, 2010:17). İtaat Nazi Almanyası’nda yaşayanların kendilerini sorumluluktan kurtarmak için başvurdukları bir kaçıştı. Arendt, üstlerine mutlak itaat ettiğini ileri sürüp işledikleri suçların sorumluluğundan kurtulduklarını düşünenlerin, itaatın ne anlama geldiğini anlamaktan yoksun olduklarını söylemiştir.

Nazi Almanyası'nda şiddet tekeli elinde bulunduran iktidar, kitlenin kendisine sorgusuz sualsiz itaatini sağlamıştır. İnsanlar, korku ve güvenlik nedeniyle boyun eğmiş ve tam bir itaat göstermişlerdir. Bu korku nedeniyle suskun kalan bireyler, aslında sistemi onaylamışlardır. Bunun farkına vardıklarında ise kamusal alandan uzaklaşmışlardır. Bu uzaklaşış, Arendt için ortak dünyaya karşı hissedilen bir sorumluluğun sonucunda gerçekleşmiştir.

2.2.4. Sorumluluk

Arendt'in Eichmann davasından sonra üzerine düşündüğü bir diğer olgu ise sorumluluktur. Arendt sorumluluğu kişisel ve politik olmak üzere iki boyutta ele almıştır. Politik sorumluluk söz konusu olduğunda ilk olarak hükümetlerin seleflerinin yaptıklarından ya da yapmadıklarından duyduğu sorumluluğu tartışır. Bu doğrultuda milletler de geçmişte yapılanların veya yapılmayanların politik sorumluluğunu üstlenmektedir. “Ve politik sorumluluk hisseden herkes günün birinde: Dünya çığrından çıkmış, ah kör talih, onu düzene sokmak için ne yazık ki ben doğmuşum deme noktasına gelir” (Arendt, 2001b:176). Arendt Shakespeare'in *Hamlet*'inden alıntılıdığı bu cümleyle politik sorumluluğun dünyayı düzeltme fikrini doğurduğunu ileri sürmektedir. Nitekim haklıdır da. Her insan içinde bulunduğu toplumsal düzeni olumlu/olumsuz yönde eleştirir. Olumsuz yan ağır basınca zihni geçmişe gider ve geçmişte bu olumsuzlukların olmadığını fark edince kendini talihsiz hisseder. Bazı insanlarsa bunu bir sorumluluk meselesi haline getirerek, olumsuzlukları ortadan kaldırmak için doğdukları fikrinden hareket ederek politik eylemlere girişirler. Ancak çoğu girişim başarısız olmuştur ki biz bugün hâlâ olumsuzluklarla mücadele etmekteyiz. Arendt “Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk” makalesinde bu karmaşık politik sorumluluk üzerine tartışmak istemediğini belirtir. Zira ona göre atalarımızın, halkımızın ya da insanların yaptıklarından yani bizim bizzat işlemediğimiz suçlardan dolayı kendimizi suçlu hissetmek kişisel bir sorumluluğun ifadesi değil, metaforik bir anlatımdır. “Ahlaki olarak bakıldığında somut bir şeyler yapmadan kendimizi suçlu hissetmek, gerçekten bir cürmün sorumlusu olduğumuz halde suçluluk duymamak kadar yanlıştır” (Arendt, 2001b:177). Yani Yahudi soykırımını gerçekleştirmiş Nazilerin içinde yer alan Eichmann'ın sorumluluk hissetmemesi ne kadar yanlışa, savaştan sonra Almanya'da hiçbir şekilde suça bulaşmamış insanların kendilerini suçlu

hissetmeleri de yanlıştır. Arendt'e göre, "kolektif suç diye bir şey olmadığı gibi, kolektif suçsuzluk da yoktur; suç kavramı sadece kişilere indirildiği zaman anlam kazanır" (Arendt, 2001b:177).

Politik bir sistemin idamesi, sistemde yer alan her bireyin görevini yerine getirmesine bağlıdır. Politik sistemi bir mekanizma olarak düşünürsek, insanlar, mekanizmanın harekete geçirilip işletilmesi için gerekli dişliler olacaktır. Arendt'e göre önemli olan bu dişlilerin her birinin yeri doldurabilir olduğu gerçeğidir. Sistemi bir bütün olarak ayakta tutan insanların, birey olarak sorumlulukları ikinci planda yer alır. Eichmann davasında sanığın "Ben yapmasam başkası yapacaktı", şeklinde ifade ettiği savunma, bu nedenle haksız değildir.

"Kudüs'te Eichmann Davası'nı izlerken, mahkeme salonunda görülen bir davanın en büyük avantajının, insanın çarkın dişlisi olma safatasının saçmalığını fark etmesi ve tüm bu sorunları farklı bir bakış açısından görmeye zorlanması olduğunu hissettim. Savunmanın bu doğrultuda argümanlar sunacağı aşikârdı; Eichmann ufak bir dişliden başka bir şey değildi. Ancak iddia makamının, ondan bütün zamanların en büyük –Hitler'den bile daha kötü ve daha önemli– canisini yaratmaya çalışması tuhaf ve beklenmedik bir çabaydı" (Arendt, 2001b:178).

Hiç şüphesiz Eichmann çarkın bir dişlisi olmaktan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Eichmann, insani dünyanın yıkılış sürecinin faillerinden biridir. Değişen dünya ile birlikte modern insanın aldığı yeni biçimin simgesidir. Eichmann'da simgeleşen modern birey, yurttaş olma bilincini yitirmiş, kendi dışında kimseyi düşünmeyen, insani yetilerden en önemlisi olan yargı yetisini yitirmiş bir insandır. Arendt'in kötülüğün sıradanlaşması olarak ifade ettiği bir halkın ölüm kamplarında yok edilmesi süreci, sade ve düzenli bir yaşam süren ve iyi bir aile babası olan Eichmann'da, yaptığı işin ağırlığından habersiz, tamamen emirlere uyan, sıradan bir insanda sembolleşir. Eichmann operasyonunun en önemli taşıdır. Çünkü insanların nasıl topluca nakledileceği ya da edilmesi gerektiği onun tarafından belirlenirse de, resmi izinler onun ofisinden geçirilerek alınıyordu. Bu, operasyonla ilgili her şeyin rutinleştiği bir sistemdir. Arendt'in gözünde Eichmann bir sadist ya da bir deli değildir, yalnızca düşüncesizdir, yaptıkları üzerine düşünme gücünü yitirmiş biridir.

Eichmann'ın "bunları yapan ben değildim; benim kendi inisiyatifimle bir şeyler yapmaya ne iradem ne de gücüm vardı; ben çarkın, yeri bir başkasıyla doldurulması mümkün basit bir dişlisiydim; benim yerimde olan herkes aynı şeyi yapardı" (Arendt,

2001b:178) ifadesi her insanın tek olduğu ve kendi iradesiyle yaşama katıldığı düşünüldüğünde mahkeme tarafından öze ilgili olmadığı gerekçesiyle dikkate alınmamıştır. Arendt'e göre mahkeme bu ifadeyi kabul etseydi ardından ikinci bir sorunun gelmesi kaçınılmaz olacaktı. Eichmann'a "Peki siz neden böyle bir dişli oldunuz ya da o koşullar altında böyle bir dişli olarak kaldınız?" gibi bir ikinci soru sorularak sistemin temsilcisi olarak suçluluğu ya da suçsuzluğu araştırılmaya kalkılırsa, ortaya sonuçta bir günah geçisinden başka bir şey çıkmazdı. Arendt'in iddiası, insanın bireysel kararlarının toplumsal sorumlulukla biçimlenmesi gerektiği yönündedir. Buna göre Eichmann bir topluluğun içinde yer almakla, sorumluluktan kurtulduğunu sanmıştır. Oysa duruşma salonunda bir sistem değil, insan yargılanır. Mahkemenin sanığa soruları da bu nedenle "siz, şu isimli, şu doğum tarihli, şurada doğmuş..." diye, yani yargılama kişinin başka herhangi biriyle karıştırılmasına izin vermeyecek şekilde kimliğini belirterek başlar.

Savaş sonrası davalarda suçsuzluğun kriteri Nazi hükümetinin meşrulaştırdığı eylemlere katılmamış olmaktır. Arendt'e göre katılmamanın kriter olarak belirlenmesi sorumlulukla ilgili bir problem yaratmıştır. Çünkü bir kısım devlet görevlisi buna sığınarak daha kötü şeylerin olmasını engellemek için duruma katlandıklarını, sistem içinde kalarak olayı hafifletmeye çalıştıklarını öne sürmüş ve kendilerini kamusal yaşamdan çekerek hiçbir şey yapmayan, her türden sorumluluğu reddeden insanları asıl suçlular olarak görmüşlerdir. Arendt'e göre ise bunların mantığı "ehvenişer mantığıdır" (Arendt, 2001b:180) yani onlar, birkaç kötünden en az kötü olanı ya da diğer bir deyişle kötünün iyisini seçmişlerdir. Ancak unuttukları şey, sonuç olarak kötülükten yana karar vermiş olmalarıdır. Bu insanlar, düşünüp karar vermek yerine mantıki formüller kullanmışlardır. "[...] insanı, önceden tahmin edilemeyecek derecede korkunç bir biçimde davranabilecek bir noktaya getirmek, onu düşünüp değerlendirerek, kendi kararını vermeye ikna etmekten çok daha kolay gözükmektedir" (Arendt, 2001b:180). Arendt bu insanların cinayetlerden kendilerini sorumlu tutmalarını ister. Çünkü eylemde bulunarak ya da sessiz kalarak bu duruma katılan herkesin suçta payı vardır.

Bir diğer problemse Eichmann'ın "devlet fiileri" mazeretine sığınmasıdır. Bu noktada Eichmann yüce makamların emirlerine itaat ettiğini söyleyerek sorumluluktan kaçmaya çalışmıştır. "Yüce makamların verdiği emirler yasaldir ve hukuki dayanaklara sahiptir.

Hükümranlık anlayışının bir sonucu olarak kabul edilen fiiller ise, tümüyle hukuki alanın dışında, kimsenin yargılayamayacağı eylemlerdir” (Arendt, 2001b:181). Hükümranlık eylemi, hükümetin varlığının ya da egemenliğinin tehlikeye düştüğü durumlarda yani olağanüstü şartlarda, “Her yöntem mübahtır” anlayışına dayalıdır. Böyle bir durumda yapılan her tür eylem canice olsa bile meşru müdafaa sayılır. Ancak bu, Hitler Almanyası için geçerli bir durum değildir. Çünkü burada işlenen suçlar zorunluluk sonucu değil, aksine tamamen keyfi olarak işlenmiştir. Zira Hitler rejiminde normal karşılanabilecek yani caniyane olmayan hiçbir devlet fiili yoktur. O halde devlet fiilleri mazereti, Hitler Almanyası için son derece saçma bir savunma mekanizmasıdır. Benzer şekilde ve sorumluluk söz konusu olduğunda asıl önemli olan meseleyse emre itaat meselesidir. Hâkimler emre itaat savunmasının sorumluluktan kurtarmayacağını kabul etmişlerdir. Ancak Arendt’e göre caniyane olan emirler değil, emirleri yerine getirenlerdir. Çünkü emir alanın belli bir emrin caniyane olup olmadığını ayırt edebilmesi gerekir. Emre itaat edip etmemek, kişinin sorumluluğundadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu insanların itaati, kör bir itaattir. Arendt’e göre olayın ahlaki boyutu, olup bitenin *jenosit* yani soykırım diye adlandırılması ya da milyonlarca kurbandan söz edilmesiyle kavranamaz.

“Bütün bir halkın imhası türünden olaylara antik dönemde de, modern sömürgecilik döneminde de rastlanır; işin özü ancak her şeyin yasal düzen çerçevesinde gerçekleştiği, bu yeni hukukun temel dayanağını öldürmelisin –ve düşmanını değil, tehlikeli bile olamayacak durumdaki suçsuz insanları ve bunu bir zorunluluktan dolayı değil, tersine, tüm askeri mülahazalara, tüm yararlılık düşüncelerine aykırı olduğu için– şeklinde bir emrin oluşturduğu fark edilirse anlaşılabilir” (Arendt, 2001b:183).

Cinayetlerin yasallaştırılması, kurbanların hiçbir suçu olmaması, ırk ıslahı gibi faydacı yaklaşımla bu suçların işlenmesi, Yahudi soykırımının ahlaki boyutunu gözler önüne sermektedir. Hitler’in yeni bir düzen amacıyla geliştirdiği bu katliam politikası, yeryüzünde tek bir Yahudi kalmayana kadar durmamak üzerine planlamıştır ancak savaşın bitmesiyle yarım kalmıştır. Bunun yanında Hitler’in savaş sırasında sivil katliamlarının daha kolay kamufle edilebileceğini öne sürerek, kalıtsal hastalıkları olan insanları huzura kavuşturmak adı altında yok etmesi de soykırımın ahlaki boyutunu göstermektedir. Hitler’in bu insanlara yönelik politikası doğrultusunda Auschwitz’de ve diğer toplama kamplarında olup bitenler, tıbbi bir sorun olarak da nitelendirilmiştir.

Arendt sorumluluk tartışmasını iki kesim bakımından yürütür: Suça bulaşanlar ve seyirci kalanlar. Arendt'e göre itaat etmemek yani seyirci kalmak sanılanın aksine sorumsuzluk değildir. Nazi döneminin totaliter politikaları karşısında seyirci kalan insanlar, ayaklanıp isyan edememiş olsalar da, bu politikaların uygulanmasına katılmayarak, kamusal yaşamda yer almayı reddetmişler ve kendi yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Bu insanların ortak özelliği kendi başlarına karar vermiş olmalarıdır. Onların bu davranışlarının nedeni içlerinde bir katille yaşamak istememeleridir. İnsanlar kendilerine, işlenen suçlara katılmaları durumunda hangi ölçüde kendileriyle barış içinde yaşayacaklarını sormuşlar ve hiçbir şey yapmamayı tercih etmişlerdir (Arendt, 2001b:185). Seyirci kalanlar yani Nazi Almanyasında olan bitene karşı ses çıkarmayanlar, liderin güç kaybetmesini sağladıkları için suçsuzdurlar. Bunun da ötesinde "Arendt, olaylara dışarıdan bakanların kamusal bir alan yarattığını düşünür" (Erdem, 2010:14). Seyirci kalanların "bir şeyler yapabiliydim", "seyirci kaldık, bizler de olan bitenden sorumluyuz" ifadelerini kullanması Arendt için onların kendi içlerinde bir vicdan sorgulaması yaptıklarının göstergesidir.

"Katılmayı reddettikleri için sorumsuzlukla suçlanan bu insanlar, kendi başlarına karar verme cesareti göstermişlerdir. Böyle davranmayı becerebilmelerinin nedeni, daha iyi bir değerler sistemine sahip olmaları ya da düşüncelerinde ve bilinçlerinde hâlâ eski adalet ve adaletsizlik ölçülerinin köklü bir biçimde yer alması değildir. Bence olay, bu insanların vicdanlarının otomatize bağlanmamış olmasıdır: Yani bunlar, doğuştan getirildiği varsayılan ya da sonradan edinildiğine inanılan, her derde dava hazır reçeteler ya da kurallar bütününe göre davranmamışlardı. Bu tür karar verebilmenin ön koşulu, çok gelişkin bir zeka ya da çok özel bir ahlak anlayışı değil, basitçe kendisiyle birlikte yaşama alışkanlığı, yani Sokrates ve Platon'dan beri, düşünmek diye adlandırdığımız, kendi benliğimizle sürdürdüğümüz o sessiz diyalogu sürdürmektir" (Arendt, 2001b:185).

Kötülüğe karşı çıkanlar taleplerini vicdani gerekçelerle açıklarlar. Ancak kendileriyle aynı diğer vicdanlarla bir araya geldiklerinde ortak duyu oluşur. Vicdanın sesi, sadece bu ortak duyu sayesinde ve kamusal alanda seslerini duyuran insanların eylemleri içinde politik anlam kazanır. Dolayısıyla itaat etmemek yani Arendt'in deyimiyle olaylara seyirci kalmak sanılanın aksine sorumsuzluk değildir. İtaatten vazgeçenler sayesinde lider güç kaybeder. Olaylara seyirci kalanlar suçsuzdurlar.

Arendt ikinci olarak sorumluluk bağlamında suçluların kendilerini haklı çıkarmak için başvurdukları ahlaki gerekçeler üzerinde durur. Arendt düşüncesinde itaat, destek anlamına gelmektedir. "Gerçekte sadece bir çocuğun itaat etmesinden söz etmek

mümkündür; bir yetişkinin itaat etmesi, gerçekte itaati talep eden örgütü, otoriteyi ya da yasayı desteklemesi anlamına gelir” (Arendt, 2001b:186). Arendt bu nedenle “Neden itaat ettin?” sorusu yerine “Neden destekledin?” sorusunun sorulması gerektiğini ileri sürer. Eichmann’ın “Ben sadece görevimi yaptım”, “Ben yapmasam başkası yapacaktı”, “İddia edilen suçları kabul etmiyorum”, türünden ısrarla sarf ettiği savunma cümleleri onu masum kılmaz. Çünkü Arendt’e göre Eichmann, Nazi rejiminin emirlerini yerine getirirken aynı zamanda rejimin devamlılığına da katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla itaat eden birey, liderin gücünü artırmaktadır. Eichmann bu nedenle olayların sonucundan sorumludur.

Arendt için ülkenin yasalarına itaat etmek, o ülkenin anayasasını desteklemek demektir. “Suskun kabulden vazgeçip, itaat etmeyi reddeden isyancı ve devrimcilerin tavırları, olayın gerçek yüzünü, yani itaatın aslında desteklemek demek olduğunu açığa çıkarmaktadır” (Arendt, 2001b:187). Bu açıdan diktatörlük yönetimi altındaki kamusal yaşamdan ayrılanlar, aynı zamanda itaat prensibine dayanarak bu tür bir desteğin talep edildiği sorumluluk alanlarından da kaçmışlar ve diktatörlüğü desteklemeyi reddetmişlerdir. Arendt onların eylemini sivil itaatsizlik diye nitelendirmiştir. Arendt’e göre totaliter yönetimlere desteğin azaltılması bu tür yönetimleri zayıflatıcı etkiye sahiptir. Ancak bu bireysel bir direniş değil, kolektif bir direniş olmalıdır. Sivil itaatsizlik, mevcut haksızlıkların ortadan kaldırılması uğruna mücadeleyi esas alan bir direnme biçimidir.

2.2.3.1. Sivil İtaatsizlik

Arendt’in sivil itaatsizlik hakkındaki görüşlerini onun 1970 yılında yazdığı bir makaleden öğreniyoruz. Söz konusu yıl New York hukuk bürosu “Yasa öldü mü?” başlıklı bir sempozyum düzenlemiş ve bu sempozyumda yer alan bir bildiriye, uzlaşma temelinde kurulmuş bir toplumda yurttaşların hukuk düzeniyle ahlaki ilişkilerinin tartışılması önerilmiştir. Arendt de bu tartışmaya katılmak için “Sivil İtaatsizlik” adlı makalesini yazmıştır.

Arendt sivil itaatsizliğe ilişkin araştırmaların, yaygın bir şekilde, Sokrates ve Concordlu Thoreau’yu kaynak gösterdiğini söyleyerek kendisi de bu iki düşünürden yola çıkar. Çünkü “onlar yasaya karşı itaatsizliğin, sadece yasa ihlalcisinin eyleminden dolayı

verilecek cezayı kabul etmeye hazır, hatta hevesli olması durumunda haklı gösterilebileceğinin kanıtıdır” (Arendt, 2001a:78). O halde sivil itaatsizlik ihlalden dolayı alınacak cezayı baştan kabullenmekle haklılık kazanan bir durumdur. Ancak bu özelliklerinin ötesinde Sokrates ve Thoreau’nun Arendt için önemi, vicdanlarının sesini dinleyerek yasaya karşı sivil itaatsizlik örneği vermiş olmalarıdır. Arendt, Sokrates ve Thoreau örneklerinin bireysel ahlaki boyuta indirgenerek okunmasını eleştirir. Mesele politik bakımdan ele alınmalıdır.

Sokrates ve Thoreau, kendi iç seslerini dinleyerek devlete itaati reddetmiş bireylerdir. Konformist tavra karşı çıkmışlardır. Sokrates yasanın uygulanışına itiraz eder. “Onun davası yasalarla değil, yasaları uygulayanlarla yani hâkimlerledir” (Arendt, 2001a:83). Sokrates’in mahkemenin kendisine verdiği cezadan kurtulma imkânı olmasına karşın, eylemi uğruna ölmeyi seçmesinin nedeni, kendi benliğine ve yurttaşlarına duyduğu sorumluluktur. Devletin tanrılarını tanınamamak, yeni tanrılar ortaya atmak, gençleri yoldan çıkarmakla suçlanan Sokrates, kendisini şöyle savunmuştur:

“Benim sokaklarda dolaşarak, genç yaşlı hepinizi bedeninize, paraya pula değil, her şeyden önce canın, tinin eğitime, yetkinliğine önem vermeniz gerektiğine inandırmaktan başka bir ereğim yok. Bakın gene söylüyorum size; zenginlikle, parayla pulla elde edilemez erdem, ama zenginlik, genel olsun özel olsun her türlü iyilik ancak erdemden gelir” (Platon, 2002:37).

Sokrates’e göre bir kişi, yeri ne olursa olsun, sakıncalı gördüğü bir şeye karşı direnmeli ve bu davranışın getireceği sakıncalı sonuçlara değil onura odaklanmalıdır. Dolayısıyla tüm yaptıklarıyla, tıpkı bir savaş meydanında komutanın gösterdiği ölüm tehlikesi karşısında olduğu gibi, savaşı bırakıp kaçmayı –ağır bir suç olarak gördüğü için– kendisine yakıştıramamış ve direktmiştir (Platon, 2002:35) Thoreau da, toplumsal bir kurumun haksızlık ettiği görülür ve böyle bir haksızlığın varlığına içten inanılırsa, ona mutlaka karşı koyulması gerektiğini savunmuştur.

Thoreau, köleliğe göz yuman hükümete seçim vergisi vermeyi reddettiği için ceza evinde bir gece geçirmiştir. Sokrates’in aksine yasaların uygulanışını değil, adaletsizliğini protesto etmiştir. Thoreau, sivil itaatsizliği, yurttaşların yasayla olan ahlaki ilişkilerine göre değil, kişisel vicdan ve bundan çıkan sorumluluğa göre tartışmıştır. Buna göre, insanın dünyayı düzeltmek gibi bir yükümlülüğü yoktur. İnsan bu dünyaya, mutlaka onu içinde iyi yaşanacak biçimde değiştirmek için değil, iyi ya da

kötü yaşamak için gelmiştir, der ve gelinen zaman dilimi iyi yaşamaya uygun değilse, yasayı çiğne, diye öğütler. Arendt'e göre onun demek istediği şudur: "Toplum makinesinin iyi işlemesinden sorumlu değilim; ben bir saatçinin oğlu değilim" (Arendt, 2001a:86). Ancak Arendt, Thoreau'nun bu sivil itaatsizlik kavrayışını sorunlu bulur. Çünkü buradaki sivil itaatsizlik talebi, bireysel vicdanın talebidir. Yasaya karşı itaatsizlik, kişisel ahlak düzeyinde açıklanamaz, çünkü "vicdan her yerde apolitiktir" (Arendt, 2001a:85) ve subjektiftir. Bu nedenle de böyle bir sivil itaatsizlik kavrayışı politik niteliğini kaybetme riski taşır.

Bireyin kendi benliğiyle olan ilişkisi, başkalarıyla olan ilişkisine vicdani kurallar koyar. Bunlar insana neyi yapmaması gerektiğini söyler. "İnsanı, kötülük yapma, yoksa bir kötülle yaşamak zorunda kalırsın diye uyarırlar" (Arendt, 2001a:87). Arendt, vicdanın benimle benliğim arasındaki bir iç diyalog olarak, beni birtakım canavarlıklara girişmekten ya da katılmaktan alıkoyacağını belirtir. Vicdan şiddeti önler. Düşünme insanın kendisiyle ilişkisini yürütmesidir. Bu ben ile benlik arasındaki ilişkidir. Düşünmeyen insanlar, kendi benlikleriyle olan ilişkilerine özen göstermeyen insanlardır. Bunlar yığınları oluştururlar. Özetlemek gerekirse, vicdani kuralların belirleyici unsuru insanın kendi benliğiyle olan ilişkisidir. Bunlar insana birlikte yaşayamayacağı şeyleri yapmaktan sakın derler. Böylelikle insanın belli bir şekilde davranma sorumluluğu ortaya çıkar. Sadece insanın kendi benliğiyle ilişkisinde ortaya çıkan bu sorumluluk, herkesten beklenmez. İnsanların düşünen varlıklar olduğunu biliyoruz ama "bu oldukça karsız alışveriş lüksünü kaç kişinin göze aldığını bilmiyoruz" (Arendt, 2001a:88). Daha önce de belirttiğimiz gibi Arendt, düşünme ve yaptıklarını değerlendirme alışkanlığını bireylerin sosyal statülerinden, eğitim ve entelektüel düzeylerinden bağımsız sayar. Ancak sivil itaatsizlik söz konusu olduğunda insanın kendi benliğiyle olan ilişkisi değil, başkalarıyla olan ilişkisi önemlidir. Kendi vicdanına hesap verme korkusu insanların kötülük yapmasını bir yere kadar engeller. "Kötülüğe karşı çıkabilmek, ancak diğer vicdanların da katılabileceği bir ortak duyunun varlığıyla mümkündür" (Duva, 2010:58). Vicdanın sesi sadece bu ortak duyu sayesinde ve kamusal alanda seslerini duyuran insanların eylemleri içinde politik bir anlam taşır. Bu nedenle Arendt'e göre sivil itaatsizlik, Sokrates ve Thoreau tartışmalarıyla değerlendirilmemelidir. Onlar kamunun karşısına kendi vicdanlarıyla çıkmış ve insanlık tarihinde büyük bir etki yaratacak pasif direnişin ilk temsilcileri olmuşlardır. Ama

eylemleri bireysel çıkara yöneliktir ve eylem bu haliyle kamusal bir karakter kazanamaz.

Sivil itaatsizlik hiçbir zaman bir bireyin davranışı olarak ortaya çıkmaz. “Sivil itaatsizlik savunucusu sadece bir grubun üyesi olarak ortaya çıkabilir ve ancak bu özelliğiyle sözünü dinletebilir” (Arendt, 2001a:81). Sivil itaatsizlik tekil anlamda ortaya çıkmışsa yani itaat etmeyen tek bir bireyse sonuç vermez. Çünkü tek bir bireyin eylemi, bireysel çıkar taşır. Sivil itaatsizlik grup halinde mümkündür. Arendt, vicdani ret ile sivil itaatsizliği birbirinden ayırır. Buna göre benliğin kendisiyle olan uyumsuzluğunun bir ürünü olan vicdani ret bireyselken, sivil itaatsizlik kolektiftir. Sivil itaatsizlik grubu gerektirir. Sivil itaatsizlik eylemcileri, ortak bir çıkardan ziyade ortak bir düşünceyle bir araya gelmiş örgütlü azınlıklardır. Hükümet politikasına, adil olmayan yasal düzenlemelere karşı çıkılır. Eylemler uzlaşmaya dayanır ve uzlaşma eylemi kuvvetlendirir. Vicdan ise bireyseldir. Bireysel olmakla da apolitiktir. Arendt, bireysel çıkara yönelik eylemin kamusal karakter taşımadığını söylemektedir. Özel bir yeti olan vicdan ancak bir yasaya karşı ortak bir kanata dönüşürse kamusal nitelik kazanır. Sivil itaatsizlik eylemine başvuran insan, başlangıçta taleplerini vicdani gerekçelerle açıklar. Ancak kamusal alana çıkınca başka vicdanlarla karşılaşır.

“Sivil itaatsizlik eylemine başvuran bu özel grup, davranışını başlangıçtaki gerekçe ile –vicdan ile– açıklasa bile, grubun üyeleri gerçekte artık kendi vicdanlarıyla baş başa değildir. Kamusal alanda vicdanın sesinin kaderi, filozofun doğrularının kaderinden farksız değildir. İki de çıkış noktalarından bağımsızlaşır, diğerlerinden ayırt edilemeyecek fikirler haline gelirler. Ve bir fikrin gücü vicdana değil, onu paylaşanların sayısına bağlıdır: X’in kötü olduğuna dair ortak kanaat, böyle bir varsayımı, yani X’in kötü olduğu kabulünü daha inandırıcı hale getirir” (Arendt, 2001a:91).

Kamusal alan, insanların söz ve eylemleriyle katıldıkları bir dünyadadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Arendt için konuşma, sıradan günlük anlamda konuşma değil, toplumu ilgilendiren konular üzerine konuşmadır. Böylelikle insanlar toplumsal konularda ortak bir kanaate varacaktır. İşte şimdi burada da Arendt’teki düşünce zincirlerinden birini görüyoruz. Çünkü insanların bir araya gelmesi vicdanların da bir araya gelmesi demektir. Dolayısıyla kamusal alanda bir araya gelen insanlar konuşarak ortak bir kanaate varmakla aynı zamanda ortak bir vicdanı da inşa etmişlerdir. Arendt’e göre sivil itaatsizlik bireysel vicdanın değil, ortak vicdanın tezahürüdür. Bu kamu vicdanıdır. Sivil itaatsizlik, kamu vicdanına yöneliktir. Sivil itaatsizlikte bireysel vicdana aykırı olan

değil, kamusal vicdana yani toplumdaki ortak adalet talebine aykırı olan konu edilir. Vicdanlarının sesini dinleyerek yasaya karşı ortak eylemde bulunan bir grup insan, salt bireysel bir duyguyla baş başa değildir. Onlar artık kamu düşüncesinin bir parçasıdır. “Vicdan mahkemesi önünde kararlaştırılan şey şimdi kamuoyunun düşüncesinin bir parçası haline gelmiştir” (Arendt, 2001a:91).

Arendt yaşadığı dönem için konuşarak sivil itaatsizliğin arttığını söyler. Bu, yönetim sisteminin ve hukuk düzeninin zayıfladığının belirtisidir. Arendt’in suç işleme oranının artmasını “sanki potansiyel suçlu sayısını tespit etmek için ülke çapında yapılmakta olan bir deneyi yaşıyor gibiyiz” diyerek yorumlaması dikkat çekicidir.

“Basit fakat ürkütücü gerçeklik, hukuki ve sosyal keyfilik dönemlerinde insanlarda, normal zamanlarda belki hayal ettikleri ancak gerçekleştirmeyi ciddi bir biçimde düşünmedikleri aşırı bir saldırganlığın ortaya çıkmasıdır” (Arendt, 2001a:92).

Arendt’in sözünü ettiği hukuki ve sosyal keyfilik dönemi, Nazi Almanyası dönemidir. Bu gerçekliğin en korkunç örneği Auschwitz davasında ortaya çıkmıştır. “Auschwitz, sistematik yok etme kampıydı ancak tüm sanıklarca gerçekleştirilen vahşet örneklerinin nihai çözümle ilgisi yoktu” (Arendt, 2001a:92). Sanıklar toplama kamplarında görevlendirilmek üzere özel olarak seçilmemişlerdi. Eichmann örneğinde gördüğümüz gibi, sanıkların geçmişinde hiçbir sadist eylem ve cinayet yoktu ve bu göreve getirilmeden önce Yahudileri kendilerinden farklı görmüyorlardı. Ancak Nazilerin iktidarı ele geçirerek şiddeti kurumsallaştırması ve insanları şiddet tekelinde kendilerine uymaktan başka çaresi kalmamış hale getirmesi her şeyi değiştirdi. “Kurumların iflas ettiği yerde, politik toplumun devamı insanların iradelerine kalır; ama insanlar rüzgârda salınan cılız kamışlar gibidirler, kötülöklere –eğer kendileri yapmıyorlarsa– en azından rıza göstermeye eğilimlidirler” (Arendt, 2001a:117). Modern insan kötölöklere politika alanında yani kamusal alanda gerçekleştirmiştir. Ölömler, insani dünyanın politik kurumları tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu sebeple de bürokratik cinayetlerdir. Diğer taraftan Nazi Almanyasında toplumun her kurumunun Nazi ideolojisi tarafından kuşatıldığını görmüştük. Eğitim, sağlık, hukuk, kültür Nazi ideolojisinin güçlendirildiği yerler haline getirilmişti. Dolayısıyla insanlar nereye baksa bu gücü görüyorlar ve çaresizce itaat ediyorlardı. Çünkü itaat etmeyenin yaşama alanı toplama kamplarıydı.

Arendt’e göre sivil itaatsizlik, anlamlı sayıda yurttaşın ya geleneksel değişiklik yollarının tıkandığına, yani itirazlarının artık dinlenip incelenmediğine ya da tersine,

birtakım değişiklikleri gündemine alan hükümetin yasallığı ve anayasaya uygunluğu ciddi biçimde kuşkuolu olan bir politikada ısrar ettiğine inandıkları bir durumda ortaya çıkar. Bu nedenle sivil itaatsizlik, toplumsal bir adalet talebidir. Sivil itaatsizlik, bazı hukuk çevrelerince suç ilan edilse de, yasaya karşı oluşunu kamu önünde beyan eder. Sıradan suçlu bireysel çıkar taşırken sivil itaatsizlik eylemcisi grup adına hareket eder. “Arendt için sivil itaatsizlik, insanların yasayla olan ilişkilerini ve diğerleriyle olan bağıntılarını yeniden düşünmelerini sağlayan politik bir edimdir” (Duva, 2010:56). Yani politika yapmanın bir yoludur. Sivil itaatsizlik, yurttaşların yasalarla ve birbirleriyle olan bağıntılarının bir gereğidir. Dolayısıyla ceza gerektiren bir eylem değildir. Eylemci var olan otoritenin genel çerçevesini ve hukuk düzeninin meşrutiyetini kabul eder. Onların yaptığı mevcut yasaların adaletinin sorgulanmasıdır. Bunun yanı sıra sivil itaatsizlik, şiddeti de dışlar. Sivil itaatsizlikte söz ve eylem vardır. Bu açıdan Arendt için sivil itaatsizlik, şiddete başvurmadan politika yapmanın yoludur. Ancak yine de sivil itaatsizlik şiddet tehlikesini içinde taşır. Tehlike, grupların ideolojilerin etkisi altına girerek, gerçek hedeflerin yerine ideolojik görevleri koymasıyla açığa çıkar. Hukukun istikrar sağlama özelliğine vurgu yapan Arendt, sivil itaatsizliğin hukuk sistemine yerleştirilmesi gerektiğini dile getirir. Bu ise sivil itaatsizliğin kurumsallaştırılmasıyla olacaktır. Bu sayede sivil itaatsizliğin eylemcileri tanınacaktır. Sivil itaatsizlik, sistemi değiştirme amacı taşımaz. Onların amacı uzlaşmadır. Ancak devletin bunu kabul etmesi gerekir. Arendt, bu nedenle sivil itaatsizliğin hukuk sistemine yerleştirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Elbette bu totaliter devletlerin hukuk sisteminde mümkün değildir.

Totaliter rejimler kendi ideolojileri çerçevesinde bir düzen yaratmayı amaçladıkları için sivil itaatsizliği tanımazlar. Nazi Almanyasında insanlar yasalara sadece itaat etmektedirler. Baskı rejimi altında özgürlüğün kısıtlandığı bir ülkede insanların yapabilecekleri başka bir şey yoktur. Korku, her şeyin üstündedir. Nazi Almanyasına baktığımızda iktidar hırsı yüzünden tek bir kişiye dayanan totaliter ideolojinin yüzünü görürüz. Bu tür totaliter devletler, eleştiriye ve kamuoyu desteği elde etme ihtiyacına kapalıdır. Totaliter hareket, yandaşlarının dikkatlerinin toplandığı tek odak haline geldiğinde tatmin olduğundan, bir partiden çok, bir yaşam tarzıdır. Bu yaşam tarzıyla halk, iktidarın denetimi altında tutulur. İktidarın sunduğu bir yaşam, kişiyi gerçekliklere karşı kör eder. Böylelikle hegemonyaya karşı çıkmaları önlenmiş olur. Totaliter

iktidarın amacı, olabildiğince çok sayıda kişiyi bünyesinde tutmaktır. Kişilerin yönetime meydan okumayacağından emin olmak için düşman avı gibi araçlara başvurur.

Arendt Nazi Almanyası özelinde bu yöneten-yönetilen ilişkisini eleştirir. Ona göre itaatkâr bireyler, böyle bir sistemin ürünüdürler. Bütün bir toplum, yasa koyucu, hak sahibi resmi görevliler ve bu hakkın üzerlerinde uygulandığı kurbanlar olan itaatkâr sivil bireyler olarak ikiye bölünür. Eichmann'ın devlet görevlisi mantığı da bu bölünmüşlüğü yansımasıdır. Devlet kendisine sınırsız itaati sağlayarak, adına suç işlemeyi meşrulaştırır. Bu nedenle Eichmann devletin verdiği görevi yerine getirdiği düşüncesiyle takdir bekler. Eichmann, devlet görevlisi kimliğinden vazgeçip sadece insan kimliğiyle hareket etseydi, Nazi soykırımına suç ortağı olmazdı. Bu vazgeçiş ise itaatten vazgeçmek, başkaldırmak ve dolayısıyla temelde düşünmek ve yargılamaktır. Düşünen ve yargılayan insan, bireysel çıkarlarını aşarak ortak bir adalet duygusu içinde yani kamu vicdanı içinde hareket eder. Bireysel çıkarlardan vazgeçmek, tüm insanlık için, ortak bir dünya için, sorumluluk hissetmektir. Bu anlamda sivil itaatsizlik, bütün insanlara karşı, dünyaya karşı sorumluluğu ifade eder.

Arendt'e göre sivil itaatsizlik, insanların müşterek yaşam üzerine konuşmalarının olanağı, yani ortak bir dünya adına verecekleri mücadelenin bir örneğidir. Sivil itaatsizlik bu nedenle ahlakın değil, politikanın konusudur. Sivil itaatsizlik şiddete başvurmadan politika yapmanın olanağını sunar. Şiddet, suskunluktur. Bu nedenle şiddetin olduğu yerde politika yapılmaz. Sivil itaatsizlik söz ve eylemle mücadele etmektir. Eylem, bütün failerin katılımını ve çoğulluğu ifade eden iknaya dayanmalıdır. Sivil itaatsizlik, katılmaya yanaşmayan toplumu sözle ikna etmeye çalışır. Sözün kurduğu ortak dünya içinde insanlar, karşılıklılık esasına göre bir arada bulunurlar. Bu da ortak dünyayı kurar.

Arendt en büyük politik kötülük olarak adlandırdığı totalitarizm koşulları altında sivil itaatsizliğin, bir yurttaş sorumluluğu olarak başvurulması gereken bir eylem biçimi olduğunu iddia etmektedir. Sivil itaatsizlik yargı yetilerini ve ortak duygularını kaybetmiş insanların yöneldiği kötülüklere karşı durmanın bir yoludur. Kötülüğe karşı durabilmek ancak yargılama ve eleştirel düşünmeyle mümkündür. Bunun için de diğerinin bakış açısına yerleşecek genişletilmiş bir zihniyete sahip olmak gerekir. Vicdan kötülükleri önler ama apolitiktir bu nedenle de kişinin kendine göre belirlediği

iyi ve kötü anlamsızdır. Diğerlerini gözetmeden, haksızlığa uğrayanın bakış açısına yerleşmeden itiraz etmek anlamsızdır. Yurttaşların kendi vicdanlarına ve adalete aykırı bir durumla karşılaştıklarında bir araya gelerek seslerini duyurabilmelerini, yalnız olmadıklarını anlamalarını sağlayan şey, sivil itaatsizliktir. Çünkü kişinin kendi vicdanını bireysel olarak ortaya koymasını değil, bütün insanlara karşı yani aslında dünyaya karşı sorumluluğu ifade eder. Sivil itaatsizlik, kamusal bir dolayım içerisinde bütün insanları gözetten bir direnme biçimi olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla dönüştürücü bir işleve sahiptir. Bireysel vicdan, kamu vicdanına dönüşür. İnsanların yasayla ilişkileri politik bir zeminde kurulmuş olur. Kişi vicdanının reddettiği konularda diğer yurttaşlarla bir araya gelmeli ve genişletilmiş bir zihniyetle ortak bir ses çıkartmalı ve sesini kamuoyuna duyurmalıdır.

Yasaya karşı sorumluluk ortak vicdanın sorumluluğudur. Kötülük, insanların yasayla ilişkilerinin bozulduğu anda, yani diğerinin bakış açısına yerleşerek düşünmenin ortadan kaldırıldığı, insanların yargı yetilerini kayb ettikleri, ortak vicdanı hiçe saydıkları anda ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Eichmann'ın yasalara karşı duyduğu sorumluluk, bireysel vicdanına aittir. O, diğer insanları hesaba katmamıştır. Ancak bu durum yine de onun sorumluluğunu ortadan kaldırmamaktadır.

Eichmann yargı kapasitesini yitirmiş olsa da yine de yaptıklarının bilincindedir. Arendt'e göre, kendi fiillerini bilinçli olarak yapanların, onları yargılama yetileri olmasa bile, eylemlerinin tüm sorumluluğunu yüklenmeleri gerekir. Yani bilinçlilik sorumluluğu gerekli kılar. O halde Eichmann'ın eylemleri ona özgü kötülüktür. Milyonlarca Yahudinin ölüm kamplarına gitmek üzere sınırdışı edilmesini düzenlemenin ve uygulamanın sorumluluğu ona aittir. Sıradanlık, fiillerin kendilerine yüklenmez. Bunlar kötüdürler. Arendt için bu kötülüğün sıradanlık olarak nitelendirilmesinin nedeni, Eichmann'ın başkalarının koyduğu kuralları ve yasaları koşulsuzca ve sorgusuz sualsiz izlemesidir. Eichmann kendi fiillerinin sorumluluğunu taşıdığını anlayabilme bilincinden yoksundur. Yapması gereken mevcut yasaları ve liderinin emirlerini sorgulamaktır. Sorumlu olduğu kötülük, bürokratik bir sistemdeki dosyaların sıradanlığına indirgenmiştir. Fiilleri kötüdür, sıradan olansa zihniyetidir.

SONUÇ

Bu çalışmada, Hannah Arendt'in modern dünyanın politik kötülüğü olarak nitelendirdiği totalitarizme yönelik eleştirisi, bu eleştiri üzerinden gelişen politika anlayışı ve bu anlayışın bir parçası olarak da kötülüğün sıradanlaşması düşüncesi ele alındı.

Tek bir partinin ve tek bir liderin egemenliği altında her tür politik, ekonomik ve toplumsal faaliyetin devlet tarafından düzenlendiği, medya tarafından devletin resmi ideolojisinin desteklendiği, sivil polisle geniş bir alanda terörün uygulandığı, bireyin özgürlüğünün kısıtlanarak yönetimin manipülasyonuna açık hale getirildiği, bireyin yönetimin aleyhinde fikir öne süremediği, sürerse o toplumda insanca yaşamasının zor ve hatta imkânsız olduğu yönetim biçimi olarak tanımlayabileceğimiz totalitarizmi, Arendt, modern dünyanın bir hastalığı olarak teşhis etmiştir.

Totalitarizmin en saf örneği olan Nazi Almanyası dönemini yaşayan ve bu dönemdeki politik uygulamalara bizzat tanık olan Arendt, her şeyden önce sorumlu bir entelektüel olarak, totalitarizmin neden ve nasıl ortaya çıktığını anlamaya çalışmıştır. Bu amaçla, başlangıcından modern döneme uzanan tüm bir politik gelenek sürecini ele alarak totalitarizmi bu tarih içerisinde sistematik bir biçimde çözümlenmiştir. Bu çözümlenmesinde, antisemitizm, emperyalizm, emek-iş-eylem, çoğulluk, özgürlük, kamusal alan-özel alan-toplumsal alan, kitle toplumu, şiddet, radikal kötülük gibi pek çok kavramsal araca başvurmuştur. Sonuç olarak Arendt, antisemitizm, emperyalizm ve kitle toplumunu totalitarizme zemin hazırlayan en önemli etkenler olarak tespit etmiştir. Özellikle kitle toplumu ortaya çıkardığı insan modeliyle totalitarizmin gelişmesini hızlandırmıştır.

Kitle toplumunda insan, amacı sadece tüketerek kendi yaşamını yeniden üretmek olan bir varlığa indirgenmiş, bu anlamda salt kendi çıkarlarına düşkün hale gelmiş, ortak dünyayla ve diğer insanlarla ilişkisi kesilmiş, dünyanın ve kendisinin gerçekliğini yitirmiş, nihayetinde yalnızlaşmıştır. Böyle bir insan kolaylıkla totalitarizmin, liderin çıkarlarıyla belirlenmiş ve düzenlenmiş kurgusal dünyasına teslim olmuştur. Totalitarizmin kendi içerisinde tutarlı bu kurgusal dünyası, toplumda terör ve şiddeti

egemen kılarak, insanlık tarihinde görülmemiş bir kötülüğü 20. yüzyılın tarih sahnesine kazımıştır. Bu kötülük, Nazi Almanyasında uygulanan Yahudi Soykırımı'dır.

Arendt, neden böyle bir rejimin uygulandığını ve insanların bu rejimi nasıl onayladığını anlamaya çalışmıştır. Bu doğrultuda, bir yandan totaliter politikaları uygulayanları, diğer yandan da bu politikanın muhatabı olan ve suskun kalan insanları eleştirmiştir. Nazi Almanyası döneminde, eylemlerine ve düşüncelerine bakılmaksızın birtakım insan grupları bilinçli bir şekilde toplama kamplarında yok edilmiştir. Arendt bireyin toplama kamplarında üç aşamada yok edildiğini söyler: Önce hukuki kişilik, sonra ahlaki kişilik, son olarak da bireysellik imhası. Sonuç olarak insan biyolojik bir varlığa indirgenmiş ve gereksiz kılınmıştır. Gereksizlik, insan doğasının dönüşüme uğramasını ifade eder. Bu haliyle insanlar, onları insan yapan nitelikleri –bireysellik, çoğulluk, kendiliğindenlik, özgürlük, doğumluluk, öngörülemezlik– kaybetmiş ve geriye sadece Pavlov'un deneyindeki köpek gibi davranan, terbiye edilmiş hayvanlar ya da Arendt'in deyimiyile "insan yüzlü kuklalar" kalmıştır.

Arendt toplama kamplarında yaşananları "radikal kötülük" diye nitelendirmiştir. "Radikal" sıfatıyla, kötülüğün yani insanları sebepsizce belli bir kimliğe sahip oldukları için toptan yok etmenin, sistematik olarak örgütlenmiş ve hukuki olarak meşrulaştırılmış olmasına vurgu yapmaktadır. Bunun yanı sıra radikal kötülük nitelemesi, kötülüğün canavarca ve şeytani bir şey olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kötülük insan kavrayışının dışındadır. Bu nedenle Arendt yaptığı totalitarizm çözümlemesinde totalitarizmin ya da radikal kötülüğün arkasındaki niyetlerin insani sebeplerle açıklanamayacağını söylemiştir. Ancak onun hayatında bir dönüm noktası olarak görülen Eichmann davası deneyiminden sonra, kötülüğün insani ve anlaşılabilir sebeplerle açıklanamayacağı fikri ters yüz olmuş ve Arendt kötülüğe ilişkin yeni bir düşünce geliştirmiştir: Kötülüğün sıradanlığı.

Arendt, bir Nazi savaş suçlusunu olan Eichmann'ın yargılandığı davayı, çalıştığı gazete adına izlemiş ve davadaki izlenimleri doğrultusunda kötülüğe ilişkin çok tartışılan bir teori ileri sürmüştür. Buna göre kötülük ne radikal ne şeytani ne de canavarcadır; kötülük, sıradandır. Kötülüğün "sıradan" diye nitelendirilmesi özellikle Yahudi çevrelerince çok eleştirilmiş, Arendt Yahudilere yönelik soykırımı önemsiz hale getirmekle suçlanmıştır. Ancak yaygın kanının aksine "sıradan" sıfatı, kötülüğün

önemsenmemesini ifade etmez. Arendt'in kötülükle ilgili dava öncesindeki ve sonrasındaki düşünceleri takip edildiğinde gördüğümüz şey, sıradanlığın, failin zihniyetine gönderimde bulunduğuudur. Arendt, radikal kötülük tanımlamasından vazgeçmiş değildir. Arendt için, Yahudi soykırımı hâlâ bir radikal kötülüktür. Ancak radikal olan fiildir, sıradan olansa failin zihniyetidir. Kötülüğün sıradanlığı, radikal kötülüğün aksine, kötülüğün şeytani veya canavarca değil, son derece insani bir şey olduğunu vurgulamakla beraber, radikal kötülükten çok daha korkunç bir gerçeğe işaret etmektedir. Bu, akli başında, normal ve sıradan insanların da dehşet verici kötülükler yapabileceği gerçeğidir. Kötü insanları ayırt etmeyi zorlaştıran bu durum, aynı zamanda Arendt'i kötülüğün arkasında şeytani eğilimler aramaktan vazgeçirmiştir. Arendt, Eichmann'ın kişiliğinden yola çıkarak, kötülüğün nedenini düşünme yoksunluğu ve yargılama yetisinin kaybı olarak belirlemiştir. Bu doğrultuda, kötülüğün tamamen insanın sorumluluğunda olduğunu, onun önlenmesinin düşünme ve yargılama ile mümkün olduğunu savunmuştur.

Hitler'in "İnsanların düşünmemesi biz yöneticiler için ne büyük bir şans," sözü, Arendt'i destekler niteliktedir. Bir insan yılanı, fareyi öldürdüğünde bu eylemi üzerine düşünmez, eylemini sorgulamaz ve kolay kolay pişmanlık duymaz. Çünkü kültürü ona yılan ve farenin kötü olduğunu öğretmiştir, tıpkı Nazi dönemi devlet görevlilerine ve Alman halkına Yahudilerin kötü olduğunun öğretilmesi gibi. Bu kişisel bir nefret değildir. Yahudi katliamı, mükemmel olduğuna inanılan bir resimdeki (Alman ırkı) lekeyi (Yahudi ırkı) silme darbesidir. Eichmann da, Yahudi ırkına karşı öfke duymadan sadece üstlerinin emirlerini yerine getirdiğini, kendisinin sade çarkın bir dişlisi olduğunu ifade etmiştir. Hiç kuşkusuz, politik bir sistemin idamesi, sistemde yer alan her bireyin görevini yerine getirmesine bağlıdır. Politik sistemi bir mekanizma olarak düşünürsek, insanlar, bu mekanizmanın harekete geçirilip işletilmesi için gerekli olan dişliler olacaktır. Totaliter sistem, insanları bir bütün olarak çarkın dişlileri haline getirmiştir. Dişlinin düşünmesi gerekmez, sadece işlevini yerine getirmesi yeterlidir. Bu nedenle de düşünen bireyler böyle sistemlerin işine gelmez. Çünkü düşünmek, çarkın işleyişini aksatır.

Arendt'in Eichmann davası sırasında yaptığı analizler, onun modern insanlık durumuna ilişkin tespitleridir aynı zamanda. İnsanların düşünme ve yargılama yetilerini kullanma

olanağını ortadan kaldıran totalitarizm, liderin koyduğu yasalara sonsuz itaati sağlamıştır. Eichmann'da örneklenen "Ben yapmasam başkası yapacaktı," savunması, bu itaati haklılaştırmamakta ve bireyleri, kendi eylemlerinin sorumluluğundan kurtarmamaktadır. Çünkü itaat etmek, Arendt'e göre, desteklemek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla totaliter sisteme itaat eden her birey, aynı zamanda sistemi desteklemiş ve onun devamlılığına katkı sağlamıştır. Bu katkısı nedeniyle de sistemin yarattığı sonuçlardan sorumludur. İtaat etmek veya etmemek bireyin sorumluluğundadır. Arendt totalitarizmin yoğun bir şekilde uygulandığı Nazi Almanyasında, ölümü göze alarak itaat etmemeyi seçenleri, eylemleri üzerine düşünen ve eylemlerini sorgulayan insanlar olarak nitelendirmiştir. Arendt dava sırasında buna örnek olarak, itaat etmeyen Alman askeri Anton Schmidt'i anar; Arendt'e göre, Schmidt gibi birkaç Alman askeri daha olsaydı, Yahudi soykırımı bu denli büyük olmazdı. Bu doğrultuda Arendt totalitarizme karşı direnişin bireysel değil, kolektif olması gerektiğini söyler. Mevcut haksızlıkların ortadan kaldırılması uğruna mücadeleyi esas alan sivil itaatsizliği, böyle bir direnme biçimi olarak, totalitarizme karşı bir çözüm olarak sunar.

Sivil itaatsizlik, yurttaşların kendi vicdanlarına ve adalete aykırı bir durumla karşılaştıklarında bir araya gelerek, genişletilmiş bir zihniyetle ortak bir vicdan oluşturmaları ve bu ortak vicdanın sesini duyurmalarını sağlayan politik bir konuşma geliştirmeleri demektir. Arendt radikal kötülük olarak adlandırdığı totalitarizm koşulları altında sivil itaatsizliğin, bir yurttaş sorumluluğu olarak başvurulması gereken bir eylem biçimi olduğunu belirtir. Dolayısıyla sivil itaatsizlik, kötülüğe karşı durmanın bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sebepleri göz önünde bulundurulduğunda, Nazilerin işlediği türden suçların tekrarlanma olasılığı fazladır. Özelde Nazi Almanyasında örneklenen totalitarizmin tekerrürünü engellemek, Arendt'e göre, ancak kendi hayatımız ve diğer insanlarla paylaştığımız ortak dünya ile ilgili sorumluluk olarak ve özgürlük için mücadele etmeye cesaret ederek mümkün olabilecektir. Bu, tüm insanlık için genel bir sorumluluk hissederek, herkesin çıkarlarının ve ihtiyaçlarının seslendirilmesi gerektiğini düşünerek hareket etmek anlamına gelir.

Arendt'in kötülüğün sıradanlığı düşüncesinin Yahudi soykırımı deneyimi etkisinde geliştiği, bu nedenle de farklı kötülük türleri karşısında farklı düşünceler üretilebileceği,

dolayısıyla Arendt'in kötülük hakkında söylediklerinin bir kötülük teorisi olarak kabul edilemeyeceği yönünde eleştiriler yapılmıştır. Ama kanaatimizce, Arendt'in çözümlemesi, geçmişi gayet iyi açıkladığı gibi, yüzyıllar sonra da geçerli olabilecek bir çözümlemedir. Arendt politik kötülüğün kaynakları konusunda da, buna karşı önerdiği çözüm konusunda da ikna edicidir: Anlaşılabilir nedenlerle kötülük yapan insanı durdurabilecek olan, yine insanın kendisidir.

Yahudi soykırımı bir yana, günümüz insanının duyarsızlığına, bilinçsizliğine ve düşüncesizliğine baktığımızda Arendt'in kötülüğün sıradanlığı ile neyi kastettiğini daha iyi anlarız: Devlet eliyle kurumsallaşan şiddet, devletin sıradan insanlar aracılığıyla yürüttüğü politikalar ve bu politikaların acımasız sonuçları. Birileri acı çekerken, sistemin zulmüne uğrarken, ağır kötülüklere maruz kalırken, diğer insanlar gündelik hayatlarına devam etmektedirler, hiçbir vicdani sorumluluk hissine kapılmamaktadırlar. Kötülüğün sıradanlığıdır bu.

Değişen tarihsel koşullarda yeni kötülük biçimlerinin ortaya çıktığı bir gerçek olmakla birlikte, Arendt'in kötülüğün sıradanlığı hakkındaki tespitleri, kötülük konusunda bugünkü düşüncemizi ve söylemimizi zenginleştirir. Arendt'in düşüncesinin vurgusu, canavarca eylemlerin canavarca saikler gerektirmediği düşüncesi halihazırdaki kötülük tarzları için de geçerlidir.

Ayrıca, Arendt'in insanın yaşama koşullarında gördüğü sorunlar bugün de geçerliliğini korumaktadır. Bu nedenle Arendt'in düşüncesi, başta politik kötülük olmak üzere, şiddet, baskıcı rejimler, milliyetçilik, ırkçılık gibi günümüzde de devam edegelen sorunları yeniden düşünmek için eşsiz fırsatlar sunmaktadır.

KAYNAKLAR

- AGAMBEN, Giorgio (2004), *Auschwitz'den Artakalanlar*, Çev. Ali İhsan Başgöl, Bağımsız Kitaplar, Ankara.
- AKBAŞ, Muhsin (2003), “Holocaust Problemi ve Tanrı: Teolojik ve Felsefi Cevaplar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XLIV, Sayı 1, s.173-186.
- AKYOL, Taha (2005), *Politikada Şiddet*, Truva Yayınları, İstanbul.
- ANDERSON, Mark M. (2004), *Hitler Sürgünleri*, Çev. Yurdakul Gündoğdu, Aykırı Yayıncılık, İstanbul.
- ANTHONY, Giddens (1994), *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- ARENDT, Hannah (2010), *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ARENDT, Hannah (2009a), *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ARENDT, Hannah (2009b), *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ARENDT, Hannah (2009c), *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, Çev. Özge Çelik, Metis Yayınları.
- ARENDT, Hannah (2005), “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, Çev. Yasemin Tezgiden, *Cogito*, Sayı 41-42, s.340- 379.
- ARENDT, Hannah (2001a), “Sivil İtaatsizlik”, Çev. Yakup Coşar, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s.77-118.
- ARENDT, Hannah (2001b), “Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk”, Çev. Yakup Coşar, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s.176-188.
- ARENDT, Hannah (1998), *Totalitarizmin Kaynakları 1:Antisemitizm*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.

- ARENDR, Hannah (1996), *Totalitarizmin Kaynakları 2:Emperyalizm*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ARENDR, Hannah (1978), *Life of Mind*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, New York.
- ARENDR, Hannah (1971), “Thinking Moral Considerations: A Lecture”, *Social Research*, Sayı 38, s.417-446.
- ARENDR, Hannah (1963), *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, New York.
- ARICAN, M. Kazım (2006), “Kant’ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10, s.223-242.
- ARİSTOTELES (2005), *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, Kebikeç Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES (2002), *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- ARTUÇ, İbrahim (2003), *İkinci Dünya Savaşı*, Kastaş Yayınevi, İstanbul.
- BADIOU, Alain (2004), *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.
- BALIBAR, Etienne (2001), “Bir Zulüm Topografyasının Anahatları: Küresel Şiddet Çağında Yurttaşlık ve Sivillik”, Çev. Mahmut Mutman, Meyda Yeğenoğlu, *Toplum ve Bilim*, Sayı 87, s.28-43.
- BALIBAR, Etienne (1995), “İrkçilik ve Milliyetçilik”, Çev. Nazlı Ökten, *Balibar ve Wallerstein: İrk Ulus Sınıf*, Metis Yayınları, İstanbul.
- BARASH, Jeffrey Andrew (2002), “M. Heidegger, H. Arendt ve Anımsamanın Politikası”, Çev. Sanem Yazıcıoğlu Öge, Editörler: S. Y. Öge, Önay Sözer, F. Tomkinson, *Metafizik ve Politika*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, s.49-79.
- BARTOV, Omer (2002), “Savaşın Toplumdan Dışladıkları ve Soykırım Gerçeği”, Çev. Bilge Tanrıseven, Serkan Göktaş, Editörler: Robert Gellately, Nathan Stoltzfus, *Nazi Almanyasında Toplumdan Dışlananlar*, Phoenix Yayınevi, Ankara.

- BAUER, Yehuda (2002), *Soykırımı Yeniden Düşünmek*, Çev. Orhun Yakın, Phoenix Yayınevi, Ankara.
- BAUMAN, Zygmunt (2007), *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Versus Yayınları, Ankara.
- BAUMAN, Zygmunt (2003), *Modernite ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BAUMAN, Zygmunt (2001), *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BAUMAN, Zygmunt (1998), *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BENHABIB, Şeyla (1999), *Modernizm Evrensellik ve Birey*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BENHABIB, Şeyla (1996), “Kamu Alanı Modelleri”, Çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, Sayı 8, s.236-258.
- BERKTAY, Fatmagül (2002), “Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı”, Editörler: Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer, F. Tomkinson, *Metafizik ve Politika*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, s.255-271.
- BERNSTEIN, Richard J. (2010), *Radikal Kötülük*, Çev. Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul.
- CARR, Edward H. (2007), *1917 Öncesi ve Sonrası*, Çev. Begüm Adalet, Birikim Yayınları, İstanbul.
- CEVİZCİ, Ahmet (2002), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- ÇABUKLU, Yaşar (2006), *Uzam ve Kötülük*, Everest Yayınları, İstanbul.
- DAVID, Claude (1991), *Hitler ve Nazizm*, Çev. Hüseyin Boysan, İletişim Yayınları, İstanbul.
- DEVECİ, Cem (1998), “Siyasetin Sınırı Olarak Kamusalılık: Arendt’in Kant’tan Çıkarsadıkları”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 5, s.111-128.

- DUVA, Özlem (2010), “Hannah Arendt’te Bir Sorumluluk Meselesi Olarak Sivil İtaatsizlik”, *Felsefelogos*, Sayı 39, s.53-65.
- ENRIQUEZ, Eugene (2004), *Sürüden Devlete*, Çev. Nilgün Tural, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- ERDEM, Haluk (2010), “Hannah Arendt’in Eichmann Davası Üzerine Düşünceleri”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 9, s.1-16.
- GAMBETTI, Zeynep (2007), “Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi”, *Birikim Dergisi*, Sayı 217, s.46-54.
- GEISEN, Thomas (2004), “Kötülüğün Sıradanlığı, Sorumluluk ve Adalet Hannah Arendt’in Kişisel Sorumluluk Kavramı Üzerine Düşünceler”, Çev. Deniz Kanıt, *Felsefelogos*, Sayı 24, s.39-47.
- GIDDENS, Anthony (1994), *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- GILJE Nils ve Gunnar S. (2004), *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. E. Akbaş ve Ş. Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul.
- GLEICHAUF, Ingeborg (2007), *Kadın Filozoflar Tarihi*, Çev. Leyla Uslu, Odtü Yayıncılık, Ankara.
- HABERMAS, Jürgen (1995), “Hannah Arendt’in İletişimsel Erk Kavramı”, Çev. Zeynep Çağlayan, *Cogito*, Sayı 5, s.257-268.
- HEIDEGGER, Martin (1995), *Profesör Heidegger 1933’te Neler Oldu? Der Spiegel’in Heidegger’le Tarihi Söyleşisi*, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- HİTLER, Adolf (1997), *Kavgam*, Çev. Meral Toker, Toker Yayınları, İstanbul.
- KARA, Onur (2010), “Arendt ve Politika Tutulması: Türk Siyasetinde Hakikatin Yeri/Yersizliği”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 119, s.33-56.
- KAYA, Serdar (2010), *Endoktrinasyon ve Türkiye’de Toplum Mühendisliği*, Nirengi Yayınları, Ankara.

- KERSHAW, Ian (2007), *Hitler:1889-1936: Hubris I. Cilt*, Çev. Zarife Biliz, İthaki Yayınları, İstanbul.
- KILIÇ, Yavuz (2009), “Hannah Arendt”, Editör: Çetin Veysal, 1900’den *Günümüze Büyük Düşünürler*, Etik Yayınları, İstanbul, s.534-580.
- KYMLICKA, Will (2006), *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- LECHTE, John (2006), *Yapısalcılıktan Postmoderniteye Elli Çağdaş Düşünür*, Çev. Barış Yıldırım, Açılım Kitap, İstanbul.
- LILLA, Mark (2006), *Pervasız Dahiler Filozof Entelektüeller ve Politika*, Çev. Ahmet Ergenç, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- MACINTYRE, Alasdair (2001), *Erdem Peşinde*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- MILLETT, Kate (1996), *Zulüm Politikaları*, Çev. Beril Eyüpoğlu, Metis Yayınları, İstanbul.
- MORTON, Adam (2006), *Kötülük Üzerine*, Çev. Zeynep Okan, Güncel Yayıncılık, İstanbul.
- MORUZZI, Norma C. (2008), *Maskenin Ardından Konuşmak: Hannah Arendt ve Toplumsal Kimlik Siyaseti*, Çev. M. Ergül Yılmaz, De Ki Yayınları, Ankara.
- NEIMAN Susan (2006), *Modern Düşüncede Kötülük*, Çev. Ayhan Sargüney, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- NETTL, Peter (1966), *Rosa Luxemburg*, Çev. Osman Akınhay, Ataul Yayınları, İstanbul.
- O’SULLIVAN, Noel (1994), “Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu”, Çev. Mete Tunçay, Editörler: A. Crespigny ve K. Minogue, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, s.223-242.
- OUTHWAITE, William (2008), *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, Çev. Melih Pekdemir, İletişim Yayınları, İstanbul.

- ÖGE, Sanem Y. (2002), “Kimlik ya da Doğruluk”, Editörler: S. Y. Öge, Önay Sözer, F. Tomkinson, *Metafizik ve Politika*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, s.291-301.
- ÖZTAN, G. Gürkan (2006), “Politik Olan’a İtibarını İade Etme Teşebbüsü: Hannah Arendt Üzerine”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 36, s.99-111.
- ÖZTÜRK, Namık K. (2005), “İtaatkar Kamu Görevlilerinin Etik Sorunları”, *Sakarya Üniversitesi İİBF 2. Siyaset ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Bilge Yayıncılık.
- PARKER, Robert A. C (2005), *II. Dünya Savaşı*, Çev. Müfit Günay, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- PHILIPPE, Raynoud ve Stephane R. (2003), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Çev. İ. Yerguz, N. Sevil, E. Ergun, H. Dilli, İletişim Yayınları, İstanbul.
- PLATON (2002), *Devlet*, Çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- PLATON (1998), *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna, Saffer Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- POULANTZAS, Nicos (2004), *Faşizm ve Diktatörlük*, Çev. Ahmet İnel, İletişim Yayınları, İstanbul.
- REIF, Adelbert (2009), “Hannah Arendt ile Söyleşi: Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler”, Çev. Devrim Sezer ve Ünsan Doğan Başkır, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı 4, s.86-109.
- ROBBINS, Keith (2005), *I. Dünya Savaşı*, Çev. Müfit Günay, Dost Yayınevi, Ankara.
- ROBERTS, J. M (2010), *Avrupa Tarihi*, Çev. Fethi Aytuna, İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- SANDER, Oral (2007), *Siyasi Tarih 1918-1994*, İmge Kitabevi, İstanbul.
- SAYIN, Zeynep (1994), *Kötülük Tekilcilik Postmodernizm*, Mitos Yayınları, İstanbul.
- SCHUSLLER, Ingeborg (2002), “Heidegger’e Göre Dil ve Diyalog”, Editörler: Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer, F. Tomkinson, *Metafizik ve Politika*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, s.13-47.

- SENNETT, Richard (2005), *Otorite*, Çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- SERTDEMİR, Seçkin (2009), “Yaşam, Dünya ve Özgürlük İlişkisinden Hareketle Anti-Liberal Bir Arendt Okuması”, Editör: Sanem Yazıcıoğlu, *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, YKY, İstanbul, s. 187-219.
- SEYYAR, Ali (2003), *Ahlak Terimleri Ansiklopedik Sözlük*, Beta Yayınları, İstanbul.
- SEZER, Devrim (2008), “Arendt’in Hümanizmi: Genişletilmiş Zihniyet Olarak Kültür ve Politika”, *Hasan Ünal Nalbantoğlu’na Armağan*, Derleyen: Adile Aslan Avar, Devrim Sezer, İletişim Yayınları, İstanbul.
- SÖZER, Önay (2002), “Metafiziğin Örtüsüzleştirilmesi ve Politik Tarihin Aralığı”, Editörler: Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer, F. Tomkinson, *Metafizik ve Politika*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, s.225-255.
- ŞİMŞEK, Lütfü (2007), “Hannah Arendt’in Modernizm Eleştirisi”, *Maltepe Üniversitesi FEF Dergisi*, Sayı 9, s.39-47.
- TANİLLİ, Server (2004), *Değişim Diyalektiği ve Devrim: Marksizm Üzerine Yeni Düşünceler*, Adam Yayınları, İstanbul.
- TAŞCI, Serdar (2006), *Yüzyılı Düşünmek*, Say Yayınları, İstanbul.
- TDK (2005), *Türkçe Sözlük*, 10. Baskı, Ankara.
- TEZCAN, Durmuş (2000), “Uluslar arası Suçlar ve Uluslar arası Ceza Divanı”, *Hukuk Kurultayı*, Ankara Barosu Yayınları.
- TOKER, Nilgün (2006), “Hannah Arendt Niye Feminist Olmadı”, <http://www.amargi.org.tr/?q=node/337>, 11.12.2011
- TOKER, Nilgün (2004), “Hannah Arendt’te Politik Sorumluluk Yurttaş Sorumluluğu”, *KOÜ 2. Uluslar arası Felsefe Konferansı Bildirileri*, s.210-214.
- TORMEY, Simon (1992), *Totalitarizm*, Çev. Osman Akınhay, Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- TURHAN, Ali Vahit (2002), “Felsefe ile Siyaset Arasındaki Kayıp Halka: Hannah Arendt’in Yargı Kuramı”, Editörler: S. Y. Öge, Ö. Sözer, F. Tomkinson, *Metafizik ve Politika*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, s.273-289.
- TÜRKER, Ebru Aykut (2004), *Hannah Arendt’te Politika ve Yurttaşlık Anlayışı*, Basılmamış Yüksek lisans Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÜLMAN, A. Haluk (2002), *1. Dünya Savaşı’na Giden Yol ve Savaş*, İmge Kitabevi, Ankara.
- YILMAZ, Hakan (2010), *Tarih Boyunca İhtilaller ve Darbeler*, Timaş Yay., İstanbul.
- YILMAZ, Zafer (2007), *Hannah Arendt’te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan*, Basılmış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILMAZ, Zafer (1996), “Hannah Arendt’in Özgürlük Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 9, s.227-235.
- YUMUL, Arus (2004), “Kafka’nın Kehanetleri, Arendt’in Tanıklıkları”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 30, s.11-22.
- YÜKSEL, Mehmet (2006), “Modernleşme, Toplumsal Yaşamın Hukuksallaşması ve Etik”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, Sayı 23, s.217-232.

ÖZGEÇMİŞ

Berrin Pehlivan 09.07.1984 tarihinde İzmit'te doğmuştur. İlkokulu Gölcük Dumlupınar İlkokulu'nda, ortaokulu Gölcük Barbaros İlköğretim Okulu'nda, liseyi ise Gölcük İhsaniye Anadolu Lisesi'nde okumuştur. 2002 yılında liseden mezun olmuş, aynı yıl kazandığı Kocaeli Üniversitesi İİBF İktisat Bölümü'nden kendi isteğiyle ayrılmıştır. 2004 yılında kazandığı, Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 2008 yılında mezun olmuştur. 2008 yılında, yine aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilimdalı'nda yüksek lisans öğrenimine başlamış olup halen öğrenimine devam etmektedir.