



T.C.

ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HANNAH ARENDT’TE RADİKAL KÖTÜLÜKTEN AMOR
MUNDI’YE**

Hediye Simge NARMAN

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Çiğdem YAZICI

İSTANBUL - 2023

T.C.
ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HANNAH ARENDT’TE RADİKAL KÖTÜLÜKTEN AMOR
MUNDI’YE**

Hediye Simge NARMAN

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Çiğdem YAZICI

İSTANBUL - 2023

YEMİN METNİ

Bu çalışmanın kendi tez çalışmam olduğunu, planlanmasından yazımına kadar hiçbir aşamasında etik dışı davranışımın olmadığını, tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, tez çalışmasıyla elde edilmeyen bütün bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

29.01.2023

Hediye Simge Narman

ÖNSÖZ

Bu tez süreci boyunca bilgeliğini, rehberliğini benden esirgemeyen, bütün korkularımı ve endişelerimi anlayışla karşılayıp, tez yazma becerisinin, bu korkulara ve endişelere rağmen olduğunu hatırlatan tez danışmanım Doç. Dr. Çiğdem Yazıcı'ya çok teşekkür ederim. Ayrıca kendisinden aldığım Felsefi Danışmanlık dersiyle bana Yüksek Lisans çalışmamda moral destek veren Prof. Dr. İbrahim Özdemir'e ve tez jürimde yer alarak tezimi titizlikle yakından okuyan, eleştiri, yorum ve önerileriyle değerli katkılarını sunan Dr. Öğr. Üyesi Baver Demircan ve Doç. Dr. Zeynep Talay'a emekleri için çok teşekkür ederim.

Kendi karanlık zamanlarımda bana ışık olmaktan hiçbir zaman kaçınmayan dedem Vasfi Ayhan'a çok teşekkür ediyor ve bu çalışmayı ona ithaf ediyorum.

ÖZET

Kötülük üzerine düşünme yüzyıllardan beri süregelen, felsefenin önemli çalışma alanlarından biri olmuştur. Felsefe tarihi boyunca kötülüğün kaynağı, ne olduğu ve anlamı üzerine çeşitli sorgulamalar yapılmıştır. Yirminci yüzyılda savaş ve soykırım gibi vahşetlere tanık olan Hannah Arendt ise, kötülüğü felsefi olarak 20. yüzyıl bağlamında anlamaya çalışmış bir düşünürdür. Arendt kötülüğü ilk başlarda radikallikle, daha sonrasında ise sıradanlıkla açıklamaya çalışmıştır. Özellikle kötülüğün sıradanlığı kavramı onun düşünce sisteminde özel bir yere sahiptir, çünkü kötülüğün sıradan olması ona göre düşünmemekle ve fikirsizlikle bağlantılıdır.

Bu süreçte, kötülüğe ilişkin yaptığı araştırmalar, onu beraberinde bir melankoliye de sürüklemiş ve dünyayı sevmenin imkanını da sorgulamaya itmiştir. Özellikle dünyayı hakir görmeye karşı çıkmış ve ortak bir dünya bilincinde olmamız gerekliliğini vurgulayarak yeni bir siyaset bilimi arayışına girmiştir. Bu yeni siyaset bilimiyle beraber dünyayı sevmenin, *amor mundi*'nin önemini vurgulamıştır.

Bu tez, Arendt'in dünya sevgisi olarak adlandırdığı *amor mundi*'nin anlamını tartışarak, Arendt'in dünyaya olan sevgisinin örnek alınması gerekliliğinin altını çizmekte ve dünyayı sevebilme imkanının felsefi düşünme pratikleriyle ilişkisini araştırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hannah Arendt, Radikal Kötülük, Kötülüğün Sıradanlığı, Düşünme, *Amor Mundi*-Dünya Sevgisi.

ABSTRACT

Thinking about evil has been one of the crucial studies of philosophy for centuries. Throughout the history of philosophy, various inquiries have been made on the source of evil, on what it is, and on its meaning. Hannah Arendt, who witnessed many atrocities such as war and genocide in the 20th century, tried to explain evil at first with radicalism and then with banality. In particular, the concept of the banality of evil takes a special place in her thought, because she connects the commonplace of evil not thinking and ignorance.

Her research on evil led her also to melancholia and to the questioning of the possibility of loving the world. Yet, she opposed to despising the world and emphasized that we should be conscious of a common world and embarked on a search for a new political science. She especially emphasized the importance of loving the world, *amor mundi*, with this new political science.

This thesis discusses the meaning of *amor mundi*, which Arendt calls the love of the world, underlines the necessity of taking Arendt's love for the world as an example, and seeks the possibility of loving the world in relation to the practices of philosophical thinking.

Key Words: Hannah Arendt, Radical Evilness, Banality of Evil, Thinking, *Amor Mundi*-Love of the World.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	i
ÖNSÖZ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: RADİKAL KÖTÜLÜK	5
1.1. Kant'ın Radikal Kötülük Anlayışı	6
1.2. Arendt'in Radikal Kötülük Anlayışı	13
1.2.1. İnsanı Gereksizleştirme Olarak Anlamlandırılmaz Kötülük	14
1.2.2. Kendiliğindenliği Yok Eden Kötülük	16
1.2.3. Tüzel Kişiliği Yok Eden Kötülük	18
1.2.4. Ahlaki Kişiliği Yok Eden Kötülük	21
1.2.5. Radikal Kötülükten Umuda	24
2. BÖLÜM: KÖTÜLÜĞÜN RADİKALLİĞİNDEN SIRADANLIĞINA VE DÜNYANIN DURUMU	26
2.1. Çölleşen Dünya	26
2.2. Tecrit ve Terk Edilmişlik Bağlamında Kötülük	27
2.3. Eichmann ve Kötülüğün Sıradanlığı	30
2.4. Minerva'nın Baykuşundan Sokrates'e Düşünme	38
2.5. Sessiz Diyalog ve Vicdan	46
3. BÖLÜM: KÖTÜLÜĞE KARŞIN AMOR MUNDI- DÜNYA SEVGİSİ	50
3.1. Augustinus'ta Aşk	52
3.2. <i>Vita Activa</i> ya da İnsanlık Durumu	56
3.3. <i>Vita Contemplativa</i> ve <i>Vita Activa</i>	58
3.3.1. Emek	63
3.3.2. İş	64
3.3.3. Eylem	67
3.4. Arendt'te <i>Amor Mundi</i>	71
3.5. Dostluk	75
SONUÇ	78

KAYNAKLAR	81
EKLER	84
Ek 1. ÖZGEÇMİŞ	84



GİRİŞ

İçinde bulunduğumuz dünya hem iyilikleri hem de kötülükleri barındırmaktadır. Dünya, zaman zaman iyiliğin azaldığı, kötülüğün arttığı dönemlere tanık etmiştir. Savaşların, felaketlerin, isyanların ve daha nice sayabileceğimiz kötülüklerin tezahürü karşısında kötülüğün neliği ve kaynağı üzerine çeşitli sorgulamalar da meydana gelmiştir. Felsefe tarihinde de kötülük, her çağda, filozofların tartıştığı ve anlamlandırmaya çalıştığı bir problem olmuştur.

Çoğu zaman din ve ahlak felsefeleri üzerinden tartışılan kötülük problemi, II. Dünya Savaşı itibariyle politik bir zemin kazanmıştır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı (1939-1945) sırasında yaşanan soykırım, kötülük problemi üzerine politik bir düşüncenin de gelişmesine sebep oldu. Adolf Hitler'in Almanya'nın başına geçmesiyle başlayan süreçte özellikle Yahudi vatandaşlara karşı bir soykırım yaşanmıştır. Bu soykırımda milyonlarca insan hayatını kaybederken soykırımdan sağ çıkanlar arasında kimileri hayatlarına son verdi, kimileri soykırımın izlerini hayatı boyunca taşımıştır. Soykırımın sebebi ise Hitler'in Ari ırk denilen üstün bir ırk yaratma arzusuydu. Saf ve diğer ırklardan üstün gelecek bir ırk yaratma arzusu içerisinde olan Hitler, planına tehdit olabilecek, kusurlu gördüğü kimseleri öldürme kararı almıştır. Yahudi vatandaşların yanı sıra Roman, eşcinsel ve engelli vatandaşların da öldürülmesine karar veren Hitler, dünya tarihinde yeni bir tür kötülüğe imza atmaktaydı. İnsanlar bu dönemde, türlü türlü sebeplerle veya çoğu zaman hiç sebep de gösterilmeden, evlerinden, yurtlarından koparılmış ve toplama kampları adı verilen yerlere götürülmüştür. Bu kamplardan en bilineni olan, Auschwitz, türlü türlü deneylerin yapıldığı ve en sonunda insanların gaz odalarında yakılarak öldürüldüğü, soykırımın izinin apaçık bir şekilde olduğu bir yer olarak akıllara kazınmıştır.

Bu kampların ardından neler olup bittiğini düşünen isimlerden biri de bütün bunlara tanıklık eden Yahudi kökenli bir Alman filozof/siyaset teorisyeni olan Hannah Arendt oldu. Onun için düşünmemek, konuşmamak mümkün değildi. Arendt, savaşı ve soykırımı, yakinen görmüş, savaşın bütün acılarına tanıklık etmiş, bütün kötülüğü yakından hissetmiştir. Ama bütün olan bitenin ardından ne söylenebilirdi ne yapılabilirdi? İnsanların apaçık vahşice katledildiği, ölenlerin neredeyse şanslı sayıldığı bir karanlıktan çıkan insan, ne yapabilirdi?

Burada Arendt'in kendisini filozof veya felsefeci tanımlarıyla adlandırmadığının altını çizmek gerekmektedir. Siyaset felsefesinin savlarını ve temellerini reddettiği için böyle bir unvanı kabul etmemektedir (Kohn, 2014, s. 10). Bu yüzden Arendt'i tanımlamak da oldukça güçtür. Felsefeye, sosyolojiye, siyasete pek çok katkılarda bulunmuştur. Filozofları okumaktan, yorumlamaktan, felsefeleri alt üst etmekten hiçbir zaman kaçınmamıştır. Her ne kadar Arendt, filozof unvanını reddetse de bu yönünü görmezden gelmek kaçınılmazdır. Arendt (2022), *Karanlık Zamanlarda İnsanlar* kitabının "Gönülsüz Şair" bölümünde, yazar Hermann Broch'a yer verir. Onun, kendine rağmen bir şair olduğunu, şair olarak doğduğunu, ama şair olmak istemediğini yazmıştır (s. 139). Arendt'in sözleriyle diyebiliriz ki, kendisi de kendine rağmen bir filozoftur; gönülsüz bir filozoftur.

Düşünmekten ve geçmişle hesaplaşmaktan kaçınmayan Arendt, soykırım sürecinde olup biteni ilk başlarda radikal kötülük olarak isimlendirmiştir. Radikal kötülük kavramıyla Immanuel Kant'a atıf yapan ve yer yer Kant'ı eleştirmekten de sakınmayan Arendt, daha sonraları soykırım suçuyla yargılananların mahkemeleri ve cezaları üzerine radikal kötülüğü yeniden düşünmeye başlamıştır. Özellikle soykırımın kilit isimlerinden biri olan, Hitler'in en önemli subaylarından Otto Adolf Eichmann davasıyla beraber, radikal olan kötülük, sıradanlıkla tanışır. Arendt böylece felsefe literatürüne yeni bir kavram ekler: *kötülüğün sıradanlığı*. Kötülüğün sıradanlığı ise ilk başta kötülük ve sıradanlık arasında bağlantı kurması itibarıyla Arendt'in çeşitli çevrelerce yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. Oysa Arendt, kötülüğün sıradanlığı ile kötülüğü basit bir şeymiş gibi göstermez, aksine sıradanlık benzetmesini ironiyle ele almaktadır.

Ancak Arendt için daha da gelişen soru şudur: İnsanlar kötülükler yaparken, kötülükler sürmeye devam ederken, kötülük hiçbir zaman sona ermezken, böyle bir dünyada yaşamak nasıl mümkün olabilir? Bu dünyada anlam bulmak, varlığı sürdürmek nasıl sağlanabilir? Bütün kötülöklere rağmen, bu dünyayı sevebilmek mümkün mü? Bu dünyayı sevmeysek, dünyaya veda mı edeceğiz? Ya da onu hiçe mi sayacağız?

Arendt de kötölüklerin ardından dünyayı sevmekten kaçınmış ve ondan uzaklaşmıştır. Elizabeth Young-Bruehl'in, Arendt üzerine yazdığı biyografide yer alan bir mektupta, Arendt dünyayı sevmekte güçlük çektiğinin itirafını yapmıştır. Ancak mektubun ilerleyen satırlarında, dünyayı sevmekte çok geç kaldığını, artık dünyayı yeniden sevebildiğini yazmıştır (Young-Bruehl, 2012, s. 32). *İnsanlık Durumu* ismiyle Türkçe'ye çevrilen kitabına *Amor Mundi* (Dünya Aşk/Sevgisi) adını verme arzusunda olduğunu da mektupta belirtmiştir. Çünkü tarih, kamusal alanın karartıldığı, dünyanın

yitirildiği pek çok karanlık zamana tanık olmuştur (Arendt, 2022, s. 23); karanlık zamanlardan çıkış yolları ise *İnsanlık Durumu*’ndan geçmektedir.

İnsanlık Durumu, Arendt’in kurmak istediği yeni bir siyaset bilimiyle ilişkilidir. Bu aslında dünyayı sevmenin, politik düzenlemelerle bağlantılı olduğunun da vurgusudur. Soykırım sonrasında sevmekten kaçındığımız dünya, yine üzerine düşünerek ve siyasi düzeltmelerle iyileşecektir. Bu düşünce içinde büyük bir umudu da barındırmaktadır. Arendt, dünyaya meydan okumaz, ona küsmez ve kızmaz. Aksine onunla barışmak ve onu yeniden sevmek için elinden geleni yapmaktadır.

Bu tez kötülöklere rağmen dünyayı sevmenin mümkünatını Arendt perspektifiyle araştırırken ve dünyayı sevmenin umudunu ararken; bir yandan da dünyayı sevmenin gerekliliğinin altını çizmektedir. İçine doğduğumuz dünyadan başka bir evimiz yoksa onu bütün savaşlarına, kötölüklerine rağmen sevmemiz ve dünyanın yanında olmamız gerekmektedir. Dünya sadece üzerine ayak bastığımız, nefes aldığımız bir yer değildir. Kuşların seslerini duyduğumuz, güneşin sıcaklığını hissettiğimiz, çocuk seslerinin olduğu, dostlarımızla paylaştığımız bir yerdir. Eğer kötölöklere yenilirsek, dünya her zaman kötölöklökle dolu duygusunda kaybolursak, yapabileceğimiz hiçbir şey kalmaz. Sadece yaşamaya çalışan, zamanı geldiğinde ölümü bekleyen kimseler haline dönüşmek yerine, dünyadaki kötölöklökle çözüm aramayı tercih etmeliyiz. Bu doğrultuda Arendt, örnek bir düşünür olarak karşımızda durmaktadır. Her şeye rağmen, dünyayı sevmiştir.

Lessing Ödölü’nü aldığı teşekkür konuşmasında, yazardan bir alıntı yapar Arendt ve şu sözleri söyler: “Yol açtığım zorlukları ortadan kaldırmakla yükümlü değilim. Düşüncelerimin birbiriyle bağlantıları daha zayıf olabilir, hatta birbiriyle çelişiyor gibi bile görünebilirler: yeter ki bunlar (okurların) kendi düşüncüşleri için malzeme bulabilecekleri düşünceler olsun” (aktaran Gander, 2009, s. 58). Hans-Helmut Gander (2009), bu sözlerin Arendt’in düşünce biçimini yansıttığını da vurgulamaktadır (s. 58). Arendt’i okurken onu zaman zaman anlamak güçleşebilir, satırlar arasında anlam yakalamak zorlaşabilir. Ancak Arendt, düşünceye verdiği önemle bizi serbest de bırakmaktadır. Onun zihninden, kendi zihinlerimize doğru, büyüüp gelişebilecek düşünceler mevcuttur. Arendt her daim dünyaya doğru bir düşünüş içerisinde.

Bu tez de Arendt’in ilhamıyla bir düşünüş amacıyla yazılmıştır. Tezin ilk bölümünde radikal kötölüğün ne olduğu, Kant ve Arendt düşünceleri zemininde ele alınmıştır. İki filozofun birbiriyle benzer ve ayrıldığı yerler bu bölümde tartışılmıştır. İkinci bölümünde ise radikal kötölüğün nasıl kötölüğün sıradanlığına dönüştüğü ve Arendt’in gözünde dünyanın konumu ele alınmıştır. Tezin üçüncü ve son bölümünde ise

dünya sevgisi anlamında *amor mundi*'nin ne anlama geldiği, Arendt'in *amor mundi*'yi nasıl sağladığı, emek, iş ve eylemin hangi anlamlar üzerinden ele alındığı ve bunların neyi sağlayacağı konu edinilmektedir. Bu sayede tez Arendt'e başvurarak, radikal kötülükten dünya sevgisine geçişte düşünmenin ve felsefenin açtığı imkanlar olduğunu iddia eder.



1. BÖLÜM: RADİKAL KÖTÜLÜK

Arendt kötülüğe ilişkin fikirlerini ağırlıklı siyasi rejimler üzerinden ifade etmektedir. Siyasi rejimler ve onların yol açtığı kötülükler üzerindeki ilişkiyi değerlendiren Arendt, Nazi Partisi'nin iktidara geçtiği dönemi *Totalitarizmin Kaynakları* adlı kitabında detaylı bir şekilde incelemiştir. Arendt, bu kitapta, amacının totalitarizmin başlıca öğelerini ortaya çıkarmak ve tarihsel açıdan analiz etmek olduğunu vurgularken, totalitarizme ilişkin bir tarih yazmak olmadığını, totalitarizmin öğelerinin tarihsel bir anlatısı ve analizini incelemek olduğunu dile getirir (aktaran Berktaş, 2012, s. 78). Dolayısıyla Arendt'in düşünce sisteminde, totalitarizmin ne olduğuna dair bir tanım bulmaktan daha çok, totaliter rejimlere ilişkin bir analiz görürüz. Bu sebeple, karşımıza totalitarizme dönüşen unsurlar ve bununla beraber yol açtıkları kötülüklerin bir anlatısı olarak çıkmaktadır.

Totalitarizmi oldukça yakından inceleyen Arendt, üç ayrı bölümden oluşan *Totalitarizmin Kaynakları*'nı sırasıyla i. Antisemitizm, ii. Emperyalizm ve iii. Totalitarizm başlıklarıyla ele almaktadır. Üçünü de siyasi bir kötülük olarak ele alan Arendt, içinde bulunduğu dönemi anlamaya ve yaşanılanlara anlam vermeye kendini zorunlu hissetmiştir. Ne olduğunu, neler olduğunu ve bundan sonraki dönemlerde de nelere yol açabileceğini anlamak için düşünmeye başlayan Arendt, var olan gerçeklikle yüzleşmekten kaçınmamıştır. Bu gerçeklik için çok çarpıcı bir değerlendirmesi de bulunmaktadır:

Geleceğimiz hiç bu denli öngöründen uzak olmamış; bizler, özçıkarcın ve sağduyunun kurallarını gözetmekten bu denli uzak siyasal güçlere –önceki yüzyılların ölçütleriyle değerlendirecek olursak, düpedüz cinnet halindeki güçlere– hiç bu ölçüde bağımlı olmamıştık. (Arendt, 2014a, s. 9- 10)

Arendt'in cinnet halindeki güçler olarak belirlediği siyasal güçler, tehlikeli bir yapıya sahiptir. İçinde barındırdığı tehlikeli yapı, beraberinde bağımlılığı da getirirken; geleceğe nasıl bakacağımıza dair bir yönüzlüğü beraberinde getirmektedir. Cinnet halindeki güçlerin yapıp ettikleri itibarıyla Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları* 'nı yazmayı bir görev olarak görmüş ve bu kitabı yazma amacını da şöyle dile getirmiştir:

Elinizdeki kitap, siyasal ve tinsel dünyamızın bütün geleneksel unsurlarını çözen ve şeylerin özgül değerlerini yitirmesine yol açarak onları insan kavrayışının tanıyamayacağı, insani amaçlarla kullanılamayacak hale sokan bir birikintiye dönüştüren gizli mekanizmaları bulup çıkarmanın mümkün olması gerektiği gibi bir kanaatten yola çıkarak yazıldı. (Arendt, 2014a, s. 10)

Böylece Arendt, Nazi Almanyası'nı, Hitler'i ve toplama kamplarını üzerlerini kapatıp, acilen unutulması gereken olaylar olarak görmez. Üzerlerine düşünülüp, hesaplaşılacak, gizli mekanizmalarına inilecek, insanın insan olarak kendi yaptıklarıyla yüzleşmesi gerektiği bir durumlar bütünü olarak görür. *İnsanlık Durumu* adlı kitabında da en yeni deneyimlerimiz ve yakın dönem korkularımızı çıkış noktası olarak alarak, insanlık durumunu yeniden düşünmeye bizi davet etmektedir (Arendt, 1994, s. 14). Arendt'in yeniden düşünmeye daveti, totalitarizme ve onun getireceği tehlikelere karşı önemli bir uyarıdır. Düşünme eylemi Arendt için diğer çalışmalarında da oldukça önemli bir yere sahiptir, ancak çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde detaylı bir şekilde değineceğiz.

Totaliter rejimlerin amaçlarını anlamaya çalışan Arendt (2014b), bu rejimlerin amaçlarının insanların kendiliğindenliğini ve özgürlüklerini kısıtlamaya yönelik olduğunu belirtir (s. 193). Bu amaçların yol açtığı siyasi kötülükler, böylece Arendt'in düşünce sisteminde ele aldığı önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda *radikal kötülük*, Arendt'in siyasi kötülükleri yorumlayış biçiminde karşımıza çıkan ilk kavramdır.

Radikal kötülük kavramını aslında Immanuel Kant'a referansla ele alan Arendt'in kötülük tanımlamasını anlamak için, önce Kant'ın radikal kötülük ile bizlere ne söylemek, istediğini ana hatlarıyla ele almaya çalışalım.

1.1. Kant'ın Radikal Kötülük Anlayışı

Arendt'in kullandığı radikal kötülük kavramının kökeni Kant'a dayanmaktadır. 1793 yılında *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* olarak yayımlanan, Türkçe'ye *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din* olarak geçen bu kitap, Kant'ın kötülüğü, kötülüğün oluşumunu, sebebini aradığı bir eserdir. Sadece kötülük üzerine soruşturma yapmayan bu kitap, aynı zamanda din ve din öğretileri gibi çeşitli konulara değinmekte ve eleştirilerde bulunmaktadır. 18. yüzyılda sözü edilen konulara eleştirel bir şekilde yaklaşp, kitaplaştırmak, dini otoritenin hala sürdüğü bir dönemde Kant'ın başına türlü sorunları da açmıştır.

Kitap basıldığı dönemde Prusya Kralı II. Friedrich Wilhelm ve onun bakanları tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Dönemin bakanı Johann Christoph von Woellner, kral adına yazdığı mektubunda, Kant'ın (2017) bu kitabıyla *Kutsal Kitap*'ı ve Hristiyanlık öğretilerini küçümsediğini yazar (s. 361). Kral adına gönderilen bir mahkeme celbini elinde tutan Kant, oldukça ağır suçlamalarla karşı karşıya kalmıştır:

Gençliğin bir öğretmeni olarak ödevinize ve anavatanımızın amaçlarına karşı –ki bunların oldukça iyi biliyorsunuz– nasıl sorumsuzca davrandığını sizin kendiniz anlamanız gerektiği için, sizden daha iyisini bekliyorduk. Sizden derhal eylemlerinizin vicdani bir savunmasını vermenizi talep ediyoruz. (Kant, 2017, s. 361)

Vatanına karşı düşmanlık ve dine karşı saygısızlık iddialarına yine bir mektupla cevap veren Kant, Hristiyanlığı küçük düşürmediğini ispatlamaya çalışırken, tek amacının rasyonel bir çalışma yaptığını vurgulamaktadır. Mektubunda rasyonel dinin değerini açıklığa kavuşturmanın, kendi ödevi olduğunu belirten Kant (2017), kitabının, dinlerin neyi yapmakla yükümlü olduğumuza dair bir değerlendirmesi olduğunu yazar (s. 363- 364). Peki, krallığın bu kadar rahatsız olduğu kitapta neler yazmaktadır? Kant hangi sözleriyle kendi ödevini yaparken; bir yandan da hükümeti rahatsız etmiştir?

Kant'ın geç dönem yapıtlarından olan bu eser bir kötülük problemi araştırmacılarından biri olan Richard Bernstein'in (2010) dikkatini çeker ve şöyle bir sorusu olur: "Kant neden (kariyerinde bu kadar geç bir dönemde) radikal kötülük kavramını ileri sürme ihtiyacı duydu" (s. 31). Yaklaşık 69 yaşındayken bu kitabı basıma hazırlayan Kant, krallığa yazdığı mektupta dile getirdiği gibi dini rasyonel bir perspektifte ele almayı hedeflemekteydi. Bernstein de Kant'ın Hristiyanlığı korumak istediğini dile getirmektedir. Ancak tek derdinin bu olmadığını söyler ve Kant'ın kötülük konusunu ele almasının sebebini daha derin bir felsefi gerçeklikte bulur:

İnsanların iyi ve kötü ilkelerinden ve fiillerinden sorumlu olduğu yönündeki ahlaki duruşundan taviz vermeyen Kant'ın insan doğası anlayışına göre, bizler ne melekizdir ne de şeytan. Kant, ahlaken iyi doğup yozlaştığımız düşüncesinin yanı sıra, doğamız gereği ahlaken kötü, doğuştan günahkâr olduğumuz ve dolayısıyla fiilen günah işlemekten kaçamayacağımız fikrini de reddetmiştir. (Bernstein, 2010, s. 31)

Bernstein'in da altını çizdiği gibi, daha derin bir felsefi analiz arzusunda olan Kant, ne melek olarak ne de şeytan olarak dünyaya geldiğimizi, ne de doğuştan günahkar olduğumuzu *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de ele almaktadır. Burada Kant (2012), insanın doğası itibarıyla ne iyi ne de kötü olduğunu belirlemektedir (s. 35).

Krallığın da neden Kant'ı *Kutsal Kitap* ve Hristiyanlık öğretilerine karşı bir yaklaşım sergilemekle suçladığı bu alıntıdan bile ele alınabilir. Dönemin kralı olan II. Wilhelm, Jean Calvin'in kurduğu Protestanlığın bir uzantısı olan Kalvinizm inancına sahipti. Bu inanca göre ilk insan Tanrı'dan aldığı doğayı bozmuş ve günah işlemiştir. Kalvinizme göre mutlak güçlü ve esrarlı olan Tanrı, her birimizin kurtuluşunu ya da lanetlenmesini önceden belirlemiştir (Aron, 2010, s. 379). Dolayısıyla Kant'ın doğuştan

günahkâr olmadığımızı belirtmesi, yaşadığı dönem itibariyle oldukça radikal bir açıklama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Orijinal metnin “Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur” adlı bölümünde Kant, *das radikale Böse* olarak isimlendirdiği, Türkçe’ye ise *radikal kötülük* olarak geçen kavrama değinmektedir.

Radikal kötülük isim itibariyle çok büyük, en kötü, feci bir kötülük gibi akıllarda çarpıcı bir çağrışım yapmaktadır. Oysaki Kant kullandığı radikal kötülük kavramı ile kötülükler arasında aşırılaşmış bir kötülüğü ifade etmez. Radikal kötülük olarak isimlendirdiği kavram, kötülüğün şiddeti ve boyutuyla alakalı değildir. Bir Kant uzmanı olan Henry Allison bu noktanın özellikle altını çizer. Bernstein da (2010) aynı şekilde Allison’a katılır ve Kant’ın belli bir tür kötülükten bahsetmediğini vurgular (s. 31). Allison’a (1995) göre Kant, radikal kötülükle kötülüğün kökenine işaret eder (s. 147). Peki, belli bir tür kötülüğü ifade etmeyen radikal kötülük, ne anlama gelmekteydi?

Kötülük üzerine değerlendirmeler yapıldığında, özellikle problemin ortaya çıkış itibariyle, çeşitli köken araştırmaları üzerine çalışmalar yapılmaktadır. Kötülüğün kaynağı nedir? Kötülük nasıl oluşmuştur? Kötülük insanın içinde bulunan bir eğilim midir? Her insan kötülüğü içinde mi taşır? Kötülük ile Tanrı arasında bir bağlantı var mıdır? Bu gibi sayabileceğimiz pek çok soru kötülük problemini ele alan hemen hemen her filozofun konu edindiği noktalardır. Kant (2012) ise problemle alakalı şöyle der:

...kötülüğün kaynağı ne iradeyi eğilim aracılığıyla belirleyen bir amaçta, ne de doğal bir dürtüde bulunabilir; bu kaynak yalnızca özgürlüğün kullanımına dair bir iradenin, yani bir maksim içindeki iradenin oluşturduğu kuralın içinde bulunabilir. (s. 13)

Kant’ın bu alıntısını anlamak için, öncelikle Almanca olarak kavramsallaştırdığı *Wille* ve *Willkür* kavramlarına değinmemiz gerekmektedir. *Willkür* en temel anlamı itibariyle, özgürce seçimlerde bulunmamızı belirlemektedir. *Willkür* bu bağlamda, iyi ya da kötü ilkeleri seçmemize olanak sağlamaktadır (Bernstein, 2010, s. 24). *Willkür* doğası gereği iyiliği ya da kötülüğü içinde barındırmamaktadır. Sadece eylemlerimizin ilkesine dair bir seçimde bulunmamıza yardımcı olmaktadır. Bir anlamda insana özgür seçimlerinin, istencinin olduğu tarafı göstermektedir. *Wille* ise *Willkür*’den farklı bir konumdadır. Karar vermekten ziyade, istenç yetisinin rasyonel tarafını vurgulayan *Wille* eylem özgürlüğüne sahip değildir. İki kavram arasındaki farklılıkları John Silber şöyle ifade etmektedir:

Ancak *Willkür*'den farklı olarak, *Wille* kararlar almaz ya da ilkeler benimsemez; eylemez. O daha ziyade, *Willkür*'deki güçlü ve hep mevcut olan bir dürtünün kaynağıdır ve *Wille*, *Willkür* tarafından onun seçim ilkesine kabul edilecek kadar güçlü ise, “*Willkür*’ü belirleyebilir” ve bu durumda “pratik aklın ta kendisidir.” *Wille* aşkın özgürlüğün önkoşul olarak gerektirdiği özerklik olasılığını ifade eder. *Wille*, *Willkür*’e, istencin özgürlüğünü sağlayabilecek ya da yadsıyabilecek olan yönüne, özgürlük (ve koşul) yasasına uygun olarak istemde bulunarak özgür doğasını hayata geçirmeyi emretmek yoluyla, istencin kendi kendini gerçekleştirme talebini temsil eder. *Wille* ile *Willkür* arasındaki en önemli fark burada açıktır. *Willkür* aşkın özgürlüğün gerek özerk gerekse bağımlı, olası gelişmelerini yaratmakta özgürken, *Wille* hiç de özgür değildir. *Wille* daha ziyade özgürlük yasasıdır, istencin normatif görünümüdür ki, norm olarak ne özgürdür ne de özgür değildir. Eylem özgürlüğüne sahip olmayan *Wille* hiçbir zorlama ya da baskı altında değildir. Aksine, kendi normatif rasyonel doğasının baskısını *Willkür*’e uygular. (aktaran Bernstein, 2010, s. 24)

Silber’in ele aldığı noktayı anlamaya gayret edersek *Willkür*’ün içinde bulunan, özgür bir şekilde ona seçim yapma ilkesini gösterebilen taraf, bir yasa olarak *Wille* karşımıza çıkmaktadır. *Wille* özgürlük yasasının kendisi olması itibariyle bu yasayı *Willkür*’e dayatmaktadır. *Wille* bu noktada özgürlük yasası, *Willkür* ise özgür tercihimizi temsil etmektedir. *Wille*’yi *Willkür*’ün zemini olarak ifade edebiliriz. *Wille*, *Willkür*’e seçim yapması gerekliliğini vurgular. Dolayısıyla *Willkür* seçimlerinde özgürken yani iyiyi ya da kötüyü seçebilecekken; *Wille* ise bu seçimin zorunluluğuna işaret eden, özgür olmayan taraftır. Kant’ın bu belirlemesi önem taşımaktadır, çünkü Kant, bu belirlemesi itibariyle bizleri, iyi ya da kötü maksimleri seçebilecek, özgür kimseler olduğumuzun bilincine vardırılmaktadır. Bu belirleme itibariyle, yapıp ettiklerimiz, eylemlerimiz özgür seçimlerimiz doğrultusunda oluşmaktadır, bizler böylece davranışlarımızın sorumluluğunu üstleniriz. Tabii ki bu davranışlar sadece kötü eylemler için geçerli değildir. Aynı zamanda iyi eylemleri de kapsamaktadır. Davranışımın, eyleminin iyi ya da kötü olmasını seçme özgürlüğü benim elimde bulunmaktadır. Bunu *Willkür* sayesinde elde ederiz.

Willkür ve *Wille* ayrımından sonra, radikal kötülüğü anlamaya gayret ettiğimizde, Kant’ın düşüncesinde, insanın kötülüğe bir yatkınlığı bulunmaktadır. İnsanın kötülüğe karşı varoluşsal bir yatkınlığı olduğu tanımlaması, beraberinde birçok soruyu akıllara getirmektedir. Eğer içimizde kötülüğe karşı bir eğilim varsa, bu kötü eylemlerimizin bir bahanesi, kaçışı olabilir miydi? Kötülüğü radikal bir şekilde eğilim olarak tanımladığımızda kötülüklerin anlaşılmasına bir zemin mi hazırlamaktayız? Bu gibi pek çok soru ardı ardına sıralanabilir.

Ancak kötülüğe yatkınlığının olması demek, insanın yaptığı kötülüklerin haklı çıkarılabileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü Kant, *Willkür*'ün altını özenle çizmiş ve iyiliği ya da kötülüğü insanın seçimine bırakmıştır. İnsan ne iyidir ne kötüdür, esasen *Willkür*'üyle yaptığı seçimlerdir. Kötülük, zemini itibariyle insanın içinde bulunan bir eğilim olarak karşımıza çıkmaktadır, tıpkı iyilik gibi (Kant, 2012, s. 44).

Kant, özgürlüğümüzün olduğunu, yaptığımız eylemleri özgür seçimlerimizle oluşturduğumuzu dile getirmişti. Dolayısıyla insanın eylediği iyi ve kötü davranışlar, kişinin seçimlerinde yatmaktadır. İnsan doğasında bulunan kötü eğilimlere, karşı gelme potansiyelimiz de bulunmakta, ancak bu potansiyeli seçip seçmemek ise yine insanın kendisine kalmaktadır. Kant'ın insan doğasında kötülüğe karşı bir eğilimin bulunması fikri oldukça *radikal* bir tanımlamadır. Joan Copjec radikal kötülük kavramıyla birlikte, ilk defa pozitif bir biçimde kötülüğün algılandığını ve varoluşsal bir yatkınlık olarak ele alındığını dile getirmektedir (Oranlı, 2014, s. 68). Bu radikal fikir, oldukça önemli bir kırılma noktasını göstermektedir ki yıllar sonrasında Arendt de bu tanımlamadan esinlenecektir. Böylece Kant'a göre kötü ilkeleri benimseme eğilimimizin kendisi *radikal kötülüktür*. Kant (2012) bu eğilimi/yatkınlığı "*propensio*" olarak ifade eder (s. 42). Radikal kötülük, insanın, kötülük yapmaya olan eğilimidir.

Kant'a göre (2012), insan, eylemleri itibariyle ya iyidir ya da kötüdür (s. 35). Bu önermeye göre kişi zaman zaman iyi veya zaman zaman kötü olmayacaktır. İki seçenekten biridir: ya iyidir ya da kötü. Kötü olanlar, Kant'a göre nasıl kötüdür? Radikal kötülük kendini nasıl gösterir?

Bu sorunun cevabı yine *Willkür*'de yatmaktadır. Kant, kötülüğün oluşumunu yozlaşmış bir *Willkür*'de bulmaktadır. *Willkür*'ün yozlaşması ise üç ayrı ilke olarak almaktadır: İnsan kalbinin zayıflığı, insan doğasının katışıklığı ve kötücül oluşu. *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'in Türkçe çevirisinde katışıklık olarak çevrilen kelime, Latince'ye dayanmaktadır: *Impuritas* olarak Kant'ın kavramsallaştığı bu kelime, daha iyi anlaşılması adına insan kalbinin kirli olması, saf olmaması gibi anlamlarda da kullanılabilir.

Bu üç ilkeyi açmaya gayret edersek, birincisinde, insan kalbinin zayıflığını vurgulamaktadır. Aslında Kant, bu zayıflığı, insan doğasının zaafı olarak ifade etmektedir. Bu zaaf durumunu *fragilitas* olarak kavramlaştıran Kant (2012) şöyle tanımlamaktadır: "... yani irademin maksimi için bu iyiyi (yasayı) benimsiyorum, ama ideal kavranışında (*inthesi*) tarafsız ve karşı konulmaz bir güdü olan bu iyi, maksime uyulacağı zaman öznel (*in hypothesi*) olarak (eğilime göre) daha zayıftır" (s. 43). Kişinin

yapması gerekeni yapmadığı, doğru olanı bildiği halde maksime uygun davranma konusunda yetersiz kaldığını, başarısız olduğunu dile getirmektedir. Yani, insanların zaaflarının olduğunu dile getirmektedir.

İkinci ilkede ise insan kalbinin katışıklığıyla veya saf olmamasıyla anlayabileceğimiz bir noktaya değinir. İnsan doğasının saf ahlaki olmamasıyla yani doğasında kararlarına ahlaki olanın dışında kendini sevmesi ve çıkarını gözetmesinden kaynaklı başka motivasyonların katılmasıyla ilişkilidir (Kant, 2012, s. 43). İnsan kalbinin katışıklığıyla ilgili olarak bir eylem ilk bakışta ahlaki olarak değerlendirilebilir, ancak hakikaten öyle midir? Eylemin altında yatan, ahlakdışı birtakım durumların olması söz konusu olabilir. Bu ifadeyi daha iyi anlayabilmek adına Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* kitabına başvurabiliriz. Kant (2002), kitapta bir bakkal ve müşteri arasında ilişkiye değinmektedir (s. 12).

Bir bakkalın deneyimsiz bir müşteriye, satabileceği halde ürünün ederinden daha fazla paraya satmaması, ilk bakışta ahlaki bir durumdur. Peki, bakkalın, ürünü gerçek fiyatının üstünde satmamasındaki sebep sadece bakkalın iyi oluşundan mıdır yoksa bakkalın düzenli müşteriler elde edip, daha fazla para kazanma arzusundan mı kaynaklıdır? İnsan doğasının katışıklığı ile Kant, bizi bir ikileme de götürmektedir. Eğer söz konusu bakkal fazla para kazanma arzusu ile ürünü gerçek fiyatına satıyorsa, bakkal da ahlaki olmayan bir davranış sergiliyordur. Çünkü yaşanan duruma bir başka çıkar karışmıştır. Ahlaki olan her davranış, gerçekten ahlaki midir? Kant'a göre değildir.

Yine *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* kitabından referansla hipotetik imperatif yani koşullu buyruğu ele alabiliriz. Koşullu buyruk, kişinin arzularına, isteklerine, beklentilerine göre şekillenmektedir. Kişi, eylemlerini, belirlediği hedefe ulaşmak için tasarlamaktadır. Bakkal örneğinde olduğu gibi, bakkalın amacı gerçekten çok para kazanmaksa, hedefe ulaşmak için ürünlerin fiyatlarını bu amaca göre belirlemesi gerekmektedir. Ürünün ederinden fazla bir paraya satamaz, çünkü müşterilerini kaybeder; ürünün ederinden altına satamaz, yoksa iflas edebilir. Ama olması gereken fiyatta satarsa, müşterileri ona sık sık gelmeye devam eder, böylece kar eder.

Kant'a göre bakkalın iyi eylemlerde bulunduğunu söylemek için bakmamız gereken tanım kategorik imperatifte yatmaktadır. Koşulsuz buyruk veya kesin buyruk olarak çevrilen bu kavram eylemin, herhangi bir amaçla ilgi kurulmadan, yani başka herhangi bir amaç gütmekten yapılan bir eylemi ifade etmektedir (Kant, 2002, s. 31). Eğer bakkal, fazla para kazanma amacı gütmekten, doğru olanı yapmak için fiyatları ederinde tutsaydı, Kant'a göre doğru eylemlerde bulunmuş olacaktı.

Böylece insan doğasının katışıklığı, aslında onun eylemlerinde hangi amacın, hangi dürtünün yattığıyla düşünülebilir. Gerçekten doğru olanı mı yapmak istiyor, yoksa altında yatan başka sebepler var mı sorusu Kant için önem taşımaktadır.

Son olarak da insan kalbinin kötücüllüğüne, kötü oluşuna (*vitiositas, pravitas*) vurgu yapan Kant (2012), başka bir ifadeyle de insan kalbinin yozlaşmasına (*corruptio*) değinmektedir (s. 44). Bunun aynı zamanda insan kalbinin sapkınlığı (*perversitas*) olarak ifade edilebileceğini dile getiren Kant (2012), bu durumdaki insanın kökten yozlaşmış olduğunu söyler (s. 44).

Kökten yozlaşmış olan insan, etik düzenle ters düşmekte ve artık kötü bir insan olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözü edilen kötülük eğilimlerinin en iyi insana bile atfedilebileceğini vurgulayan Kant’a göre (2012) insanda soyu itibariyle kötülük eğilimi bulunmaktadır (s. 44). Tekrar hatırlamak gerekir ki bilinçli bir özne olarak insan, radikal kötülük eğilimine sahip olsa bile, eyleme geçme noktasında belirleyici olan *Willkür*’dür. İnsan, doğuşu itibariyle içinde barındırdığı kötülük eğilimi barındırdığı için kötü değildir eğer *Willkür* kötü ilkeleri benimserse, insan kötü bir insan olur. İnsanın içinde bulunan bu doğal eğilim onun bahanesi olmamalıdır, aksine özgürce seçimlerinin farkına varması yönünde ve özgürlüğünü kullanması yönünde olmalıdır. Böylece Kant, iyiliğin ya da kötülüğün sorumluluğunu insanlara vermektedir. İnsanın doğasında bir olanak olarak kötülük yapmak bulunsu bile, bu içkinliğe karşı gelebilecek, *Willkür*’üyle başka bir yolu seçebilecek olan da yine kendisidir.

Ancak bakkal örneğinde olduğu gibi, kişi iyi bir eylemde bulunurken, aslında arkasında yatan başka çıkarlar söz konusuysa ne olacaktır? Bu kişiye iyi biri demek mümkün değildir. Dolayısıyla birinin iyi ya da kötü olduğunu tanımlamak, sadece o kişinin davranışlarına bakarak belirleyeceğimiz bir durum olamaz. “Bir kişiyi kötü yapan onun kötü eylemleri değil onun maksimlerinin kötülüğüdür” (Oranlı, 2014, s. 73). Yani, Kant’a göre bir eylemi iyi ya da kötü yapan, eyleme neden olan motiftir.

Bir diğer nokta ise Kant, kötülüğün insan doğasında bir eğilim olduğu iddiasını ortaya koyar, ancak buna ilişkin bir kaynak ya da kanıt belirlemez. İnsan eylemlerinin deneyimi tarafından önümüze konulan çarpıcı örneklerin çokluğu itibariyle kanıtlanması gerekmediğini düşünmektedir (Kant, 2012, s. 47). Kant, insan türüne ilişkin bir kötülük eğilimi genellemesi yapar, ancak buna ilişkin daha derinlemesine inen bir açıklama yapma gayretinde bulunmaz.

Bu belirleme de şu soruları akıllara getirmektedir: İnsan doğasındaki kötülük eğilimini yok etmek mümkün müdür? Bu kötülük eğiliminin kaynağı, ilki, oluşumu

nerededir? Kötülüğün ilk oluşumu ona göre başlangıçtan beri daha yüce olan bir kaderin ruhu içindedir, dolayısıyla tüm kötülüklerin ilk başlangıcı kavranamazdır, çünkü kötülüğün ruha nereden geldiği belirsizdir (Kant, 2012, s. 56). Kötülüğün köken itibarıyla kavranamaz olduğunu belirleyen Kant, ilk günah öğretisine ilişkin de bir eleştiri yapar. Kötülüğün ilk ebeveynlerimizden miras kaldığına ve ırkımızın tüm üyeleri arasında nesilden nesle aktarıldığını uygunsuz bulan Kant (2012), her ne olursa olsun kötücül eylemlerin kökenlerini iradede bulmaktadır (s. 56- 57). İlk günah öğretisinde, Âdem ile Havva, Tanrı'nın yasakladığı meyveyi yemiş ve Tanrı'ya itaatsizlik etmiştir. Bu yüzden dünyaya düşen Âdem ile Havva'nın bu ilk günahı, inanca göre insanları günahkâr kılmıştır. Kant ise, ilk günah öğretisinin ardına sığınıp bir kötülük kökeni belirlemesinde bulunmayı uygun görmemektedir.

Yine de radikal olarak kötülüğün doğamızda bulunduğunu da söyleyen Kant'a göre (2012) bunu ardımızda bırakmanın bir umudu da bulunmaktadır. Kötülüğün ilk başlangıcı kavranamaz olsa dahi kişi gelişmeyi seçebilir ve sağlam bir irade kurabilir (s. 61).

Bu bölümde Kant'ın felsefesinde ana hatlarıyla kötülükten ne anladığını, radikal kötülüğü nasıl ele aldığını anlamaya gayret ettik. Kant'ın radikal kötülük anlayışı Arendt'in radikal kötülük anlayışını anlamak adına bize bir zemin hazırlamaktadır. Arendt'in radikal kötülük ile ne söylediğini, Kant'a getirdiği eleştirileriyle birlikte ele alacağız.

1.2. Arendt'te Radikal Kötülük Anlayışı

Radikal kötülük nedir? Kötülüğün radikal oluşu nedir? Hangi durumlarda radikal kötülük terimini kullanabiliriz? Arendt radikal kötülük kavramıyla beraber neyi anlatmak istemiştir? Bu soruların cevabını Arendt'in yıllar önce hocası ve çok önemli fikir alışverişlerinde bulunduğu Alman filozof Karl Jaspers'le yaptığı yazışmalarda bulabiliriz. İkisinin de Nazi dönemini birebir yaşaması, cinnet halindeki güçlere ilk gözle tanık olmaları aralarındaki dostluğu, ilişkiyi güçlendirmiş olacak ki ikilinin mektuplarında çok önemli detaylar barınmaktadır. Bu mektuplardan birinde, Arendt ilginç bir yorumda bulunur: “Yaşlı halasını öldürmeye kalkışan bir adamla, eylemlerinin ekonomik faydalarını hiç düşünmeden [...] ceset üretecek fabrikalar inşa eden insanlar arasında bir fark vardır” (aktaran Bernstein, 2010, s. 11–12).

Arendt bu söylemiyle, kötülükler arasında bir farklılık olduğunu, her kötülüğün aynı türden sayılamayacağını dile getirmektedir. Yalan söylemek, hırsızlık yapmak, birini

tehdit etmek, birini öldürmek her biri kötülüktür şüphesiz, ancak Nazilerle beraber gördüğümüz başka bir kötülük durumu söz konusu, bir soykırımdan bahsetmekteyiz. Dolayısıyla Arendt, halasını öldürmeye kalkışan bir adamla, *ceset üretecek fabrikalar* inşa eden insanlar arasındaki farkı düşünmektedir. Ceset üretecek fabrikaları yapan insanlar, kötülükle, *kötülük* arasında bir ayrım yapma zorunluluğu yarattılar. Halasını öldürmeye kalkışan bir adamın yaptığı kötülük mü, yoksa ceset üreten fabrikalar *kötülük* mü? Neyi hangi kefeye koyacağız? Hangi adalet terazisi bu kötülüklerin daha büyük bir kötülük olduğunu tartacak? Bu sorular Arendt'in de kafasını karıştırmış olmalı ki yine Jaspers'e yazdığı bir mektupta şöyle yazar: “Kötülük beklenenden daha radikal çıktı” (aktaran Bernstein, 2010, s. 257). Böylece, artık Arendt'in zihninde *radikal kötülük* kavramsal olarak tanımlanmaya başlamıştır.

1.2.1. İnsanı Gereksizleştirme Olarak Anlamlandırılmaz Kötülük

Beklenenden daha radikal çıkan bu kötülüğü, anlamaya, anlamlandırmaya çalışan Arendt, Jaspers'e yazdığı mektubun devamında bu kötülüğün, anlaşılamazlığına dikkat çekmektedir:

Ancak en büyük kötülüklerin ya da radikal kötülüğün bu tür insanca anlaşılabilir, günahkâr saiklerle artık bir ilgisinin olmadığını biliyoruz. Radikal kötülüğün gerçekte ne olduğunu bilmiyorum, ama şu olguyla bir şekilde ilgisi varmış gibi geliyor bana: insanları insanlar olarak gereksiz kılmak (onları bir amaç için araç olarak kullanmak değil, bu onları insanlar olarak özlerine dokunmadan bırakır ve sadece insanlık onurlarını etkiler; daha çok, onları insanlar olarak gereksiz kılmak) (aktaran Bernstein, 2010, s. 258)

Arendt, yazdığı mektupta radikal kötülüğün gerçekte ne olduğunu bilmediğini söylerken, bir yandan onu anlamaya da çalışmaktadır. Bu anlamının belirlemesi ise insanları *gereksiz kılmak* yönünde olmuştur. Mesela bir eşya, artık evde gereksiz olabilir, o eşyaya ihtiyaç duyulmayabilir. Bu normaldir, ancak insanın gereksiz kılınması ne anlama gelmektedir? İnsanın gereksiz kılınması mümkün müdür? Yahudi, eşcinsel, engelli veya Roman vatandaşlar, kimliklerine bakılarak, dış görünüşüne bakılarak, hiçbir şey söylenmeden vagonlarla toplama kamplarında götürüldü. Artık işe yaramayacak, göz önünde kalabalık yapan, *gereksiz* eşyaların toplanması gibi tıpkı. İfade ederken bile zorlandığımız bu durum, yaşanan gerçeğin, insan onurunu zedeleyecek, anlaşılamaz kötülüğün ta kendisi. Bu noktada Susan Neiman (2006) bize şunu söyler: “Deprem gibi şeylerde kötü niyetin olmadığını görmek kolaydır, ama insanlıkta kötülüğün olması ne anlama geliyordu” (s. 311).

İnsanlıkta kötülüğün olmasının anlamı ne hakikaten? Artık karşımızdaki halasını öldürmeye çalışan bir adamın kötülüğü değildir. Onuru kırılan, gereksiz kılınan insanların yanı sıra olayın karşı tarafı da bulunmaktadır: Bile isteye kötülüğü yapan, eyleyen taraf. Arendt, radikal kötülükle beraber insanlıkta bulunan kötülükle de yüzleşmektedir. Kant’la ayrıldığı noktalar da buradan itibaren şekillenmektedir. Bu ayrım, belki Kant’a bir kızgınlıkla, bir öfkeyle yaptığı eleştiriler, en temelinde insanın doğasında var olan bir kötülük eğiliminin iddiasına yönelik olmuştur.

Bu, Kant’tan beridir “radikal kötülük” adını verdiğimiz ve kamusal planda son derece nadir görülen patlamalarından birine maruz kalan bizlerin bile hakkında pek az bilgi sahibi olduğu suçların gerçek belirtisidir. Bütün bildiğimiz, bu tür suçları ne cezalandırmanın ne de bağışlamanın mümkün olduğu, dolayısıyla zuhur ettikleri her yerde radikal bir şekilde yıkıma uğrattıkları insani meseleler alanını ve insan gücünün kuvvelerini aşmakta olduklarıydı. (Arendt, 1994, s. 330)

Arendt, kötülüğün insan doğasında doğuştan var olan bir yatkınlık, eğilim olarak değerlendiren Kant’a katılmamaktadır. Böyle bir fikir benimsendiği an, beraberinde kötülüğün sebebine bir açıklama getirmektedir. Bu da kötülüğün *anlaşılabilir* oluşunu doğurmaktadır ki Arendt özellikle bu tarz kötülüklerin, yani radikal kötülüğün anlaşılabilir olmasına dikkat çekmektedir. Arendt’in yazdıklarında altını özellikle çizdiği, özellikle vurguladığı gibi radikal kötülük, artık aklın almayacağı, ifade etmekte, kavramakta güçlük çekilen kötülüklerdir. Kantçı yaklaşımla kötülüğün kökeni ve oluşumuna bir cevap bulunduğunda, belki de kötülükleri affetmek için de bir cevap bulunabilir. Bu nokta Arendt’in rahatsız olduğu, kabullenemeyeceği bir durum olarak gözükmektedir.

Dolayısıyla Arendt, Kant’ın radikal kötülük fikrine eleştiri yapmaktadır. Yaşananların insan doğasının bir yatkınlığıyla ifade edilemeyeceğini, açıklamanın hiçbir şekilde yeterli bir savunmasının olmayacağını vurgulayan Arendt’e Richard Bernstein ise (2010) şöyle der: “Kant’ın yirminci yüzyılın dehşetini öngörmüş olmasını beklemek kronolojik bir hata olur” (s. 22). Böylece Kant ve Arendt, radikal kötülüğün içerik anlamında birbirinden ayrılmaktadır. Aslında Arendt bile beklememişti böyle bir kötülüğü. Yaptığı bir röportajda toplama kamplarını öğrendiğinde yaşadığı şaşkınlığı şu sözlerle dile getirmiştir:

1943’te. İlk inanmadık -gerçi eşim ve ben, bunlardan her şey beklenir, diyorduk hep. Fakat buna inanmadık, çünkü askerî açıdan gereksiz/lüzumsuz bir şeydi bu. Eşim eski bir askeri tarihçidir, bu konuları kafasında bir yerlere oturtabiliyor. Saf olma, dedi bana, bu hikâyeleri doğru diye kabul etme. Bu kadar ileri gidemezler! Ardından, altı ay sonra buna inandık, çünkü kanıt vardı. Gerçek bir şoktu bu. Ondan önce şöyle diyorduk: Herkesin

düşmanı var. Bu bütünüyle doğal. Niçin bir halkın da düşmanları olmasın ki? Fakat bu durum farklıydı. Sanki koca bir uçurum açılmıştı. Çünkü her şeyin bir şekilde tazmin edilebileceği düşüncesi içerisindeydik, politikada bir noktada hemen her şey tazmin edilebiliyordu. Fakat bu hususta değil. Bu olmamalıydı: Burada kastettiğim sadece kurbanların sayısı değil. Yöntemi kastediyorum, ceset üretimini ve benzeri şeyleri - ayrıntılara girmeye gerek yok. Bunun olmaması gerekiyordu (Arendt, 2014c, s. 53-54)

Yine Arendt'in sözleriyle yaşananları anlamaya gayret edersek, aslında anlamının ne kadar güç olduğunu görmekteyiz. Kamusal planda son derece nadir görülen patlamalara maruz kalanlar bile, bu suçları anlayamadı, bu suçların nereye, nasıl konulacağını bilemedi. Nazilerin yaptıklarına ilişkin olarak anlayabileceğimiz tek şey, kimsenin kabullenmemesi gerektiği, hatta isteseler bile yaşananların kabullenemeyeceği!

Öngörülemeyen bir radikal kötülük olan totalitarizm ve onun getirdikleri, insanlar üzerinde şiddetli kuralları uygulamaktan daha öte bir şeydir. Totaliter rejimler, insanlar üzerinde kendiliğindenliği yok etmeye ve böylece onları değersiz, gereksiz kılma yönünde hareket etmektedirler. "Tıpkı ölüm fabrikalarındaki ya da unutmaya hücrelerindeki kurbanların, cellatların gözünde artık 'insan' olmamaları gibi, bu tamamen yeni suçlu türü, beşerî günahkârlıkla ilgili dayanışmanın sergileyebileceği sınırların dışında kalır" (Arendt, 2014b, s. 280-281). Nazilerin yarattığı toplama kamplarında yaşanan yeni suç türü, insan olmayı yok etme gayretinde olan bir suç türüdür. Bu dünyada yaşanan kötülüklerin, günahkârlıkların çok daha ötesinde bir durumdur. Artık karşımızda kabullenemeyeceğimiz, yeni bir suçlu türü vardır. Arendt'in söylemiyle, *bu olmamalıydı* diyebileceğimiz bir suçlu türü. Beşerî günahkârlık sınırlarının dışında, anlaşılamazdır.

1.2.2. Kendiliğindenliği Yok Eden Kötülük

Burada dikkatimizi çeken bir diğer kavram ise kendiliğindenliktir. Daha önce totaliter rejimlerin kendiliğindenliği yok etmeye ve insanların özgürlüklerini kısıtlamayı amaçladığına değinmiştik. Peki, kendiliğindenlik ne anlama gelmektedir? Arendt (2014b), toplama kamplarında kendiliğindenliğin yok edildiğini vurgularken (s. 246) insanın düşünme, karar verme, eyleme geçebilme gibi en asli özelliklerine yapılan bir yok etme müdahalesi olduğunu iddia eder. Kendiliğindenliğin yok edilmesi, insan doğasına yönelik zorla yapılan değişimi ifade etmektedir ki Arendt (2014b), bu bağlamda Pavlov'un deney köpeklerine benzetme yapar. Temel insani özelliklere yapılan bu saldırıda, insan kendi kontrolünü elinde tutamamaktadır. Pavlov'un deneyinde olduğu gibi insanlar yalnızca zil sesine karşı duyarlı olan, başkalarının komutası altında olan kimselere dönüşmektedir. Böylece kamplarda kendiliğindenliğin yok edilmesine maruz

kalan insanlar kendi başlarına eylemeyen, davranamayan, özgürlükleri ellerinden alınmış kimseler haline gelmekte ve birer araç haline dönüşmektedirler.

Yekvücut iktidar ancak, kendiliğindenliğin en ufak izinin bile olmadığı koşullu refleksler ve kuklaların dünyasında başarılabilir ve korunabilir. Kesinlikle, insanın olanakları çok büyük olduğu için, insanlar ancak hayvan türünden insan haline geldikleri zaman bütünüyle tahakküm altına alınabilirler. (Arendt, 2014b, s. 277)

Hayvan türünden insanlar haline gelip tahakküm altına alınan insanlar kendiliğindenliklerini kaybettikleri için bir başkasının yönlendirebileceği kuklalar haline gelmektedirler. Bernstein (2010), Arendt'in kendiliğindenlik kavramını bir tesadüf olarak kullanmadığını söylemektedir (s. 259). Arendt, Kantçı bir perspektifle kendiliğindenlik kavramına yer verse de iki isim bu noktada tıpkı radikal kötülük kavramında olduğu gibi ayrılmaktadır.

Kant ve Arendt'in birbirinden ayrıldığı noktaları Bernstein (2010) bize şöyle anlatmaktadır:

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

Arendt'in kendiliğindenlik ile ne anlatmak istediğini biraz daha anlamak için Jaspers'e yazdığı mektupları yeniden okumak gerekmektedir. Jaspers'e yazdığı mektupta en büyük kötülüklerin ya da radikal kötülüğün anlaşılabilir olmadığını vurgulayan Arendt, insanların gereksiz kılındığını, insanlık onurlarının kırıldığını dile getirmişti. Bu mektubun devamında ise Arendt şu sözlerle yer vermektedir: “Bu, tüm öngörülemezlik –ki insanlarda kendiliğindenlikle eşdeğerdir– ortadan kaldırılır kaldırılmaz olur” (aktaran Bernstein, 2010, s. 258). İnsanın düşünme, karar verme ve eylemde bulunabilme gibi temel insani karakter özellikleri bulunmaktadır, bu noktada insan otonom bir varlıktır. Otonom bir canlı olan insan, beraberinde öngörülemezliği içinde barındırmaktadır. Bir insanın eylemleri, davranışları, söyleyecekleri birer öngörülemezliğin içindedir. İnsan eylemlerinde önceden belirlenmiş bir tavır yoktur. Ancak Nazi Döneminde olduğu gibi totalitarizmin öne çıktığı rejimlerde insan eylemlerinde önceden belirlenmiş tavırlar yaratılmak istenmektedir. İnsanın söz sahibi olamadığı belirli kurallar zincirinde emre

itaat eden kuklaların oluşması rejimlerin elde etmek istediği bir insani yaşayış şeklidir. İnsanın kuklaya veya Pavlov'un köpeklerine dönüştüğü yerde insan, insan olabilir mi?

Dolayısıyla kendiliğindenlik insan olmanın önemli özelliklerinden biridir. Kendiliğindenlikle öngörülemezliği bir tutan Arendt, totaliter rejimlerin insanların elinden bu özelliği aldığını vurgulamaktadır. Kant'la kavramsal olarak aynı yolu izlese de Kant'tan ana fikirde ayrılmaktadır. Kant'a göre (2020) kendiliğindenlik "tüm deneyimin olanağıdır" (s. 343). Kant, insanın asli bir özelliği olarak kendiliğindenliği ele almakta ve bunun yok edilemeyeceği görüşünü taşımaktadır. Yani özne, kendiliğindenliğe bağlıdır (Kant, 1999, s. 109). Kendiliğindenlik Arendt'in iddia ettiği bir şekilde Kant'a göre yok edilemez, çünkü *apriori* olarak bulunmaktadır. Arendt ise toplama kamplarında yapılanın kendiliğindenliğin yok edimine dair bir saldırı olduğu iddiasında bulunmaktadır.

Arendt'in radikal kötülük kavramını irdelemeye devam edersek, radikal kötülüğü anlamak için detaylı bir totaliter rejimlerle ilgili soruşturmaya girdiğini unutmamamız gerekmektedir. Arendt'in düşünce sistemindeki radikal kötülüğü anlamak demek, bu rejimlerin neler yaptığını, insanlara ne tür bir tahakküm uyguladıklarını irdelemek demektir. Peki, söz konusu totaliter rejimler kendiliğindenliği yok etmek için bu tahakkümü nasıl uygulamışlardır?

1.2.3. Tüzel Kişiliği Yok Eden Kötülük

Bu sorunun cevabı kademe kademe ilerlemektedir. Kamplarda yaşananlarla ve uygulanan politikalarla ilgili bilinmesi gereken şey, insanların üzerinde şiddetli kurallar, kanunlar, kısıtlamalar uygulanmasının çok daha ötesinde bir şeyler yaşandığıdır. Bu bir sokağa çıkma yasağı değil, insanların mallarına mülklerine el konulması değil, insanların besin maddelerine olan ihtiyaçlarını kısıtlamak değildir. Kamplar bize başka, yeni tür bir suçu gösterdi. Bu kamplarda insanların, insan olmaları bakımından yoksun kılınmasını talep eden ve fiziksel bedeninin yok edilmeden, insan ruhunun yok edildiği bir yeni suç türüyle karşı karşıya kalınmıştır. Bu kamplarda *kitlesel ceset üretimleri* gerçekleştirildi (Arendt, 2014b, s. 250).

Kitlesel olarak üretilen yaşayan cesetler, insanları insan yapan bütün özellikleri onlardan esirgenerek oluşturulmaktadır. Totaliter bir rejimin altında, eyleyen, düşünebilen, hakları olan her insan rejim için bir tehdit unsurudur. Bu tehdit unsurlarını yok etmek için atılan ilk ve zorunlu adım, insandaki *tüzel kişiliği* öldürmek yönünde

olmuştur. İnsanların en temel haklarını, yaşam haklarını, yurttaşlık haklarını elinden alarak, onların tüzel kişiliklerini öldürmek tahakkümün önkoşuludur (Arendt, 2014b, s. 261).

Toplama kamplarındaki insanlar, birtakım deneylere maruz bırakıldılar. İnsanlar, kendi bedenleri üzerinde bile söz sahibi olamadan, artık işkence adı verilen sözde deneylerde denek olarak yer aldılar. Türlü türlü ameliyatlardan narkoz bile verilme gereği duyulmayan insanlar hangi amaca hizmet ettiklerini bilmeden, Nazilerin çalışmalarında bulundular. Kişinin kendi bedeni üzerinde bile söz sahibi olmadığı, bedeninin yönetiminin bile bir başkasına ait olması, tüzel kişiliğe yapılan çok büyük bir darbedir. Arendt (2014b), tüzel kişiliğin yok edilmesinin, sadece toplama kamplarındaki esirleri kapsamakla kalmayacağını, totaliter bir devlette yaşayan herkesi kapsayacağını da vurgusunu yapmaktadır (s. 267). Tüzel kişiliklerin yok edilmesi, insanların hukuki kişiliklerinin ve vatandaşlık haklarının elinden alınması anlamına gelmektedir. Radikal kötülüğü içinde barındıran bir devlet yönetimi, haksızlığa uğrayan vatandaşlarına gerekli adaleti sağlamak yerine; söz konusu totaliter rejimle birlikte vatandaşlarına en büyük adaletsizliği yapmıştır.

Amerikalı dram yazarı Arthur Asher Miller (2011), *Vichy'deki Olay* adlı oyununda Nazi Almayasını konu edinir. Sorgusuz sualsiz yapılan kimlik sorgulaması sırasında yaşananları yazdığı bu oyununda, şöyle bir bölüm bulunur:

Vagonlar dışarıdan kilitlenmişti. ...Ve koku vardı.
Pis kokuyu 100 metre öteden duyabiliyordum.
İçeride bebekler ağlıyordu. Duyabiliyordum. Kadınlar da...
Gönüllüler öyle kilit altında tutulmaz. Ben hiç öyle şey duymadım. (s. 19)

Yukarıda alıntılanan bölüm, bir oyun olarak yazılmıştır, ancak yazılan bu oyun, yaşanan gerçeği çarpıcı bir şekilde ifade etmektedir. Vagonlara kilitlenen insanlar, ağlayan bebekler, kadınlar seyircide coşkulu duygular yaratmak adına yazılmamıştır, hakikati göstermek için yazılmıştır. Bu bölüm, insanların sahip olduğu tüzel kişiliklerinin nasıl yok edildiğini göstermektedir. İnsanların dışarıdan kilitlendiği vagonlarda, binlerce, on binlerce, yüz binlerce vatandaş, yaşam hakları dahi sorgulanmadan, bilmedikleri, hiç tanımadıkları kamplara götürüldü. Kendiliğindenliklerinin yok edileceği, gereksiz kılınacakları bu kamplara tüzel kişilikleri elinden alınarak götürülen insanlar, çeşitli tahakküm evrelerinden geçmeye devam edecektir. Bu tahakküm evresinin başlangıç noktası ise vatandaşlık haklarının elinden alınarak, tüzel, hukuki kişiliklerin yok edilmesiyle başlamaktadır.

Toplama kamplarından kurtulabilen insan sayısı, hayatlarını kaybedenlere oranla oldukça az olsa da buradan kurtulan insanlar, çeşitli röportaj ve yayınlarla yaşadığı deneyimleri anlatmışlardır. Bunlardan biri de Auschwitz'in son tanıklarından biri olan Judith Rosenzweig olmuştur. *Deutsche Welle*'ye konuşan Rosenzweig, bir odada kendisiyle beraber 29 kız çocuğuyla yaşamak zorunda kaldığını, üç katlı ranzalarda oturmanın bile neredeyse imkânsız olduğunu söylediği, eğitim almanın yasak olduğu bir süreç yaşadığını anlatmaktadır. Kamplara götürüldükten sonra Doktor Josef Mengele'nin kimlerle çalışıp kimlerle çalışmayacağına karar verdiğini, çalışmayacağına karar verdiği isimlerin ise doğrudan gaz odalarına götürüldüğünü röportajın devamında aktarmaktadır (Krämer, 2017).

Angel of Death, yani *Ölüm Meleği* olarak isimlendirilen Mengele'nin, insanlar üzerinde yaptığı deneyler, Auschwitz'ten sağ çıkmayı başaran isimlerden biri olan Primo Levi yazdığı kitapta anlatmıştır. Boğulanlar Kurtulanlar adıyla Türkçe'ye çevrilen bu kitabı yazdıktan birkaç ay sonra intihar eden Levi (1996) şöyle yazar: “Bu deneyler dizisi, olaydan habersiz tutuklular üzerinde yeni ilaçların denenmesinden, anlamsız ve bilimsel açıdan gereksiz işkencelere kadar uzanıyordu” (s. 104). İlerleyen sayfalarda ise mahkûmlara yapılan, insan kanının hangi yükseklikte genleşeceğini saptamak amacıyla basıncı düşürülmüş odalardaki deneylerden bahsetmektedir (Levi, 1996, s. 104).

Neredeyse oturmanın imkânsız olduğu yataklarda, eğitim almanın yasak olduğu bir yerde, kimin ölüp ölmeyeceğine, kimin denek olup olmayacağına karar verildiği bu kamplar, şu anın dünyasında hayal dahi edilemez olsa da topyekûn tahakkümü oluşturan ilk evreyi gösterir: “Yani insanları eylemde bulunma yetisinden yoksun bırakma önlemi olarak kullanılması” (Arendt, 2014b, s. 261). Tüzel kişiliğin yok edilme evresinde, kişilere yapılan tahakküm, onları eyleme geçme özgürlüğünden, yeteneğinden mahrum etmek üzerine kurulmuştur. İnsanların, insanlar olarak *gereksiz kılınması*, onların eyleme yeteneklerinden mahrum edilmesiyle ilişkilidir. Arendt'in radikal kötülüğün anlaşılabilirliğine yaptığı vurgu, tahakkümün evrelerini inceledikçe anlam kazanmaktadır. İnsanların, insan olarak gereksiz kılındığı bu kampları, kitlesel ceset üretim fabrikalarını üreten insanları, nasıl anlayabiliriz, nasıl beşerî günahkârlıkla bir tutabiliriz? Kötülük, beklenenden çok daha radikal!

1.2.4. Ahlaki Kişiliği Yok Eden Kötülük

Bir diğer evre ise onların ahlaki kişiliklerini öldürmek üzerine tasarlanmıştır. “Yaşayan cesetlerin oluşturulmasındaki bir sonraki belirleyici adım, insandaki ahlaki kişiliğin öldürülmesidir” (Arendt, 2014b, s. 268). Ahlaki kişiliği yok etmek adına yapılan tahakküm, onların doğrudan vicdanlarına yapılan bir saldırı üzerine kuruludur. İnsanların ahlaki kişiliklerine, vicdani taraflarına yapılan bu tahakkümle beraber, iyi kötü, doğru yanlış gibi değerlerin hiçbir anlamının kalmadığı, bu noktadan itibaren insanların sadece yaşayan birer ceset olmak için nasıl kendilerini kurtarabilecekleri önem kazanmıştır. Seçeneğin artık iyi ile kötü arasında değil, fakat cinayet ile cinayet arasında olduğunu belirten Arendt (2014b), Albert Camus’ye yaptığı bir referansla, bir annenin, üç çocuğu arasında kalıp, hangisinin ölümüne karar vereceğine dair yapılan yeni suç türüne değinir (s. 269). Nazilerin bir anneye, hangi çocuğunun yaşayacağına, hangi çocuğunun öleceğine ilişkin yaptıkları bu tahakküm, ahlaki kişiliğe yapılan, anlaşılamaz bir kötülüktür. Vicdanın, sevginin, ailenin, arkadaşlığın, ne anlama geldiğinin yok edilmeye çalışıldığı bu kamplar, iyi ile kötü değerlerin bile yok edilmesine sebep olmuştur. Bu kamplar, iyi nedir, kötü nedir sorularını bile anlamsız bırakmışlardır.

Bir adam ihanet etme ve dolayısıyla arkadaşlarını öldürme veya her açıdan sorumlu olduğu karısıyla çocuklarını ölüme gönderme seçeneğiyle yüz yüze kaldığında; intihar etmesinin bile kendi öz ailesinin derhal öldürülmesi demek olduğunda nasıl karar vermelidir? (Arendt, 2014b, s. 269)

Artık vicdan sahibi olmanın olanaksızlaştığı bu kamplarda, iyi olanı, doğru olanı seçmenin imkânsız olduğu görülmektedir. Başka insanları, sevdikleri insanları kendi hayatlarını kurtarmak uğruna öldürmek zorunda kalan *yaşayan cesetler*, bir anlamda Nazilerin suç ortakları olan birer katillermiş gibi görülmektedir. Katillerin Nazi subayları olduğu kamplarda, esir düşen kurbanlar da bilinçli bir şekilde suç ortağı yapılmaya çalışılmıştır. Esirlerin ahlaki kişiliklerine yapılan bu tahakkümde, suçları işleyenler Naziler olmasına rağmen, baskıyla beraber onlar da birer katil rolüne bürünmüşlerdir. Katilin kim, kurbanın kim olduğu arasında ayırt edici çizginin bulanıklaştığını vurgulayan Arendt (2014b), kurbanın da katille aynı pozisyonda gelerek, nefretin odağının katillerden kurbanlara, esirlere döndüğünü belirtmektedir (s. 270).

Kamplar, insanlara kötü ile kötü arasında bir seçim yapmayı zorunlu haline getirmiştir. Artık iyi olanın, vicdani olanın seçiminin imkânsız hale geldiği bu kamplarda insanlar birer katil haline getirilmişlerdir. Bir adama tahakküm edilen ailesiyle arkadaşları arasında kimin öleceği seçeneklerinde, seçim nasıl iyi veya ahlaki olabilir ki? Doğrunun

yanlıştan ayırlamadığı, iynin kötüyle olan farkının seçilemediği, zorunlu olarak esirlerin birer katile dönüştüğü kamplar, ahlaki kişiliği de öldürmeyi başarmışlardır. Tüzel kişilikleri elinden alınıp, kendi bedenleri üzerinde karar verme hakları olmayan insanlar, başka insanların ölümleri üzerinde söz sahibi olmak zorunda kılınmıştır. Ne ironik, değil mi?

Tüzel kişiliklerinden sonra ahlaki kişilikleri de öldürülen insanları, yaşayan birer ceset olmaktan alıkoyan tek şey, artık onun eşsiz kimliğidir, farklılığıdır (Arendt, 2014b, s. 270). Her bir insanın sahip olduğu farklı kimlikler bulunur. Saç rengi, giyilen kıyafetler, konuşma şekli, düşünce yapısı gibi birçok etken insanın eşsiz kimliğini, kendiliğindenliğini oluşturmaktadır. Bu onun bireyselliğini, kendi oluş şeklini nasıl var ettiğini gösterdiği bir tarafıdır. Onu, diğer insanlardan farklı kılan şeydir, insanların öngörülemez taraflarıdır. Totaliter rejimlerin en son evre olarak gördüğü, kişilerin eşsiz kimliğini yok etmek adına yapılan tahakkümün birden çok yöntemi bulunmaktadır. Miller’ın oyununda yazdığı dışarıdan kilitlenen vagonlardaki insanlar, Arendt’in kişiliğe yapılan tahakkümü ortaya koymak için ele aldığı bir örnektir.

Öncelikle birbirine yapışmış yüzlerce insanın yük vagonlarına anadan üryan istiflenerek, günlerce ülkenin bir ucundan diğer ucuna durmaksızın ileri geri postalanıp, kamplara taşındığı korkunç koşullar vardır. Ardından kampa vardıklarında, ilk saatlerin iyi tertiplenmiş şoku, saçların kazınması, grotesk kamp giysileriyle devam edilir ve herhangi bir anda bedeni çabucak öldürmeyecek biçimde ayarlanmış düpedüz akıl almaz işkencelerle bitirilir. (Arendt, 2014b, s. 271)

İnsan bedeninin Nazilerin isteğine göre yönlendirildiği ve yönetildiği bu kamplar bireyselliği yok etme gayesinde bulunmaktadır. Arendt (2014b), tüzel ve ahlaki kişiliğe yapılan tahakkümün ardından, bireyselliğin yok edilmesinin her zaman başarılı olacağına değinmektedir (s. 273). Yük vagonlarında, birbirlerine yapışmış, çırılçıplak insanlara, aynı tip saçlar ve aynı tip kıyafetlerle, sanki bir suç işlemiş hükümlüymüş gibi davranılması, onların kişiliğini, bireyselliğini yok etmekte ve yerine *anonim bir kimlik* inşa etmektedir. İnsanlar, Nazilerin belirlediği, tek tip ve anonim bir kılığa bürünmek zorunda kalmışlardır. Aynı saç kesiminin yapılması, aynı kıyafetlerin giyilmek zorunda bırakılması artık onların kendiliğindenliklerinin, bireyselliklerinin olmadığı anlamına gelmektedir. Artık onlar, Nazilerin buyurduğu kurallara göre yaşayan birer insan topluluğudur. İsimleri bile yoktur.

Naziler tarafından suçları Yahudi, roman, eşcinsel, engelli olmak olarak belirlenen bu insanların ölümleri bile anonimleşmiştir, ölümleri bile *gereksizleştirilmiştir*. “Toplama kampları ölümün kendisini anonimleştirerek (hükümlünün sağ mı ölü mü

olduğunun ortaya çıkmasını olanaksız kılarak) ölümden, yaşanmış bir hayatın sonu anlamını çaldı” (Arendt, 2014b, s. 269). Kim öldü, kim esir düştü? Ölmek mi daha iyi, esir düşmek mi? Kimler kurtulabildi? Kimler gaz odalarında yakıldı? Bütün sorular bu kamplarda anlamsız kılınmıştır. Kimin kurtulduğu, kimin esir düştüğü, kimin öldürüldüğü belli olmayan bu kamplar, insanların tüzel, ahlaki ve bireysel kişiliklerini yıkıp geçen yeni tür bir suçun anlaşılabilir taraflarını göstermektedir.

En sonunda yaşayan bir ceset olmayı başarabilen insanlar, tıpkı Pavlov’un deney köpeklerine dönüşmüştür. Pavlov’un köpeklerle yaptığı deneyde, sadece zil sesi duyulduğunda köpeklere et parçaları verilmiştir. Her zil sesi duyulduğunda et yiyeceklerini bekleyen bu köpekler gibi tıpkı toplama kamplarında yaşayan bu insanlar da üç tahakküm evresinden sonra kusursuz bir uyumla sisteme karşı gelemeyeceklerdir. Böylece insanlar nefes almak, göz kırpmak gibi sadece basit tepkimelerde bulunabileceklerdir.

Demek ki geriye, hepsi Pavlov’un deneylerindeki köpek gibi davranan, kendi ölümlerine giderken bile kusursuz uyumla karşılık veren ve tepkimeye girmekten başka bir şey yapmayan insan yüzlü ölü gibi solgun kuklalardan başka bir şey kalmıyor. Bu, sistemin gerçek zaferidir...(Arendt, 2014b, s. 274)

Ölü gibi solgun kuklalara dönüşen insanlar, insan olarak karşımızda bulunsa bile, onların yöneticisi bir başkasıdır. Bu tahakküm evrelerinin ardından saçına, kıyafetine, ne iş yapıp yapmayacağına karar veren, bireyselliği olan, otonom olabilen, haklarını olan bir canlı yoktur. Her hareketine, her eylemine şekil veren bir sistem ve onun getirdiği buyruklar vardır. Totaliter rejim, gerçek bir zafer elde etmiştir. Bu zafer, insanların solgun kuklalar haline geldiği, Pavlov’un deney köpeklerine dönüştüğü bir zaferdir. İnsanların, ne zaman, nasıl öleceklerine bile müdahale eden, müdahale ettiği yetmiyormuş gibi, insanların kendi ölümlerine bile kusursuz bir uyumla gittiği bir zaferdir. Totaliter rejimler, insanı insan olarak yok saymayı, en son aşamada bireyselliğini, farklılığını, kendiliğindenliğini bile yok etmeyi başarmıştır. Totalitarizm, insanları gereksiz kılmıştır.

Artık bu kamplarda işlenen kötülükler, geleneksel anlamda bildiğimiz kötülük türlerinden daha farklı bir kötülük türüdür, radikal kötülüğün kendisidir. Anlaşılacak olan bu yeni kötülük türü, kitlesel cesetleri üretmeyi başarmıştır. Tüm insanlar eşit derecede gereksiz kılınmıştır. Totaliter rejimler, insan doğasını kendi istediği şekilde dönüştürmeyi ve şekillendirmeyi başarmıştır. Arendt (2014b) bu noktada, meselenin yeryüzünde yaratılan acı ve kurban sayısı olmadığına, bundan sonra asıl saldırının insan doğasına yönelik olduğunu belirtmektedir (s. 280). İnsanların

vicdanlarıyla sınındığı, kendiliklerini kaybettikleri bu kamplarda, imkânsız mümkün kılınmıştır.

İmkânsız mümkün kılındığında, artık kişisel çıkarla, hırsla, açgözlülükle, hınçla, iktidar arzusuyla ve ödeklelikle anlaşılıp açıklanmayacak ve bu yüzden öfkenin öç alamayacağı, aşkın katlanamayacağı, dostluğun affedemeyeceği, cezalandırılmayacak, affedilemeyecek mutlak bir kötülük haline geldi. (Arendt, 2014b, s. 280)

İmkânsızın mümkün kılındığı, cezalandırılmayacak, affedilemeyecek radikal kötülük nasıl açıklanabilir? Nasıl ifade edilebilir? Kötülüğün radikal doğasının asla tam olarak bilinemeyeceği de vurgu yapan Arendt (2014b), şu sözleri söyler: Radikal kötülüğün, içindeki tüm insanlar, eşit oranda gereksiz kılınmıştır (s. 281). Arendt (2014b), radikal kötülüğü kavrayamıyor oluşumuza da dikkat çekmektedir (s. 281). Radikal kötülük Arendt için, anlaşılmanın mümkün olmadığı, sebebini kavrayamadığımız, insanların insanlar olarak eşit oranda gereksiz kılındığı bir kötülüktür. Totaliter rejimler, radikal kötülüğün kaynağıdır. Totaliter bir rejimin içinde bulunan, bu sisteme dâhil olan her insan, kendini gereksiz olarak görmektedir. İnsanları gereksiz kılan manipülatörlerin kendilerinin de gereksiz olduğuna inandığını ve gittikçe tehlikeli birer totaliter katiller olduğunu da vurgulayan Arendt (2014b), bu noktadan sonra onlar için ne yaşamın ne de ölümün bir anlamının olduğunu söylemektedir (s. 281).

1.2.5. Radikal Kötülükten Umuda

Yuhanna İncilinde geçen Lazarus'un diriliş hikâyesine değinen Arendt, kamplardaki insanları Lazarus'a benzetmektedir. Aziz Lazar ya da Beytanyalı Lazarus, anlatılanlara göre Hz. İsa'nın diriltmesiyle dünyaya yeniden doğmuştur. Kendi oluşundan, karakteristik özelliklerinden bir şey kaybetmeden dirilen Lazarus, Arendt'in metaforunda önem kazanmaktadır. Kendiliğindenliği yok edilen, gereksiz kılınan, yaşayan ölüler haline çevrilen insanları Lazarus'a yakından benzeten Arendt, onların dirildiği zaman kişiliklerini ya da karakterini tıpkı bıraktığı gibi değişmemiş şekilde bulabileceklerini dile getirmektedir. "İnsanın bir tepkiler yığınının indirgenmesi, bir zihinsel hastanın içindeki kişilik ya da karakter saydığı her şeyi ayırması gibi radikal biçimde onu ayrıştırır. Dirildiği zaman ise Lazarus gibi kişiliğini ya da karakterini tıpkı bıraktığı gibi değişmemiş biçimde bulur" (Arendt, 2014b, 251). Tepkiler yığınının indirgenen insan, kamplarda radikal şekillerle ayrıştırılmıştır. Tüzel kişilikleri, ahlaki kişilikleri, bireysellikleri ellerinden alınan bu insanlar, dirilmeyi başardıklarında kendilerini yeniden bulacaklardır. Bu detay, Arendt'in umutlu bir bakışını, ayrıştırılan

unsurların yeniden canlanabileceğine dair inancının olabileceğini düşündürmektedir. Bununla birlikte yine Arendt'in (2014b) dile getirdiği bir cümle de şöyledir: "Tıpkı dehşetin ya da onun üzerinde durmanın, insanın karakterini değiştiremeyeceği gibi, onu daha iyi ya da kötü yapamayacağı gibi; dehşet dar anlamıyla bir siyasal topluluğun ya da partinin belkemiği haline de gelemmez" (s. 251).

Pavlov'un köpeklerine benzeyen, yaşayan kuklalara dönüşen, sadece insani tepkiler verebilen insanlar için umut vadeden bir tutumla yaklaşan Arendt, belki de dünyayı yeniden sevmenin, insanların yeniden insan olarak görülebileceği bir arayış içerisindedir. Toplum olarak yaşanan olayın çok acı, anlaşılamaz, kavranılamaz tarafları olduğu kimsenin inkâr edebileceği bir durum değildir, ama bu toplumun belkemiği olarak da görülmemelidir.

Totaliter rejimlerin detaylı bir analizini yapan Arendt, bu rejimlerin yok ettiği unsurları tartışmıştır. Bir totaliter rejim, Arendt'in ele aldığı sırayla önce tüzel kişiliğe, sonrasında ahlaki kişiliğe ve en sonunda kişilerin bireyselliğine tahakküm uygulamaktadır. İnsanlar bu rejimler altında gereksizleştirilirler, kendiliklerine sahip olamazlar. Yaşayan birer cesetlere, kuklalara dönüşürler. Ceset fabrikaları kuran totaliter rejimler, cinayetleri sivrisinek ezmek kadar gayrişahsi görmektedirler (Arendt, 2014b, s. 254).

2. BÖLÜM: KÖTÜLÜĞÜN RADİKALLİĞİNDEN SIRADANLIĞINA VE DÜNYANIN DURUMU

Radikal kötülüğün hüküm sürdüğü, insanların gereksiz kılındığı Nazi Almanyası, beraberinde dünyaya olan bakışı da değiştirmiştir. Toplama kamplarında esir düşen, gaz odalarında vahşice yakılan, topyekûn tahakkümü yaşayan insanların olduğu bir dünyanın içinde, kötülüğün beklenenden daha radikal olduğu deneyimlenmiştir. Kavranamaz, anlaşılamaz halde apaçık gerçeğiyle karşımızda olan radikal kötülük insanları düşünmeye ve sorgulamaya itti. Arendt bütün bunların ardından dünyayı da radikal kötülüklerle birlikte düşünüp tasvir etmek adına bir çöl dünya metaforuna başvurmuştur. Daha sonra bu kötülük ortamında totalitarizmin izlerini tecrit ve terk edilmişlik durumlarında görmüştür. Arendt, çölleşmiş dünyada tecrit ve terk edilmişlik durumlarına yaşayan insanların yapıp ettiklerine hakkında düşünme özelliklerini de yitirdiği iddiasında bulunmaktadır.

Bu ortamda olağan ve gündelik çalışma hayatlarına bile üzerine düşünülmeden yapıp edilenler kötülüğü sıradanlaştırmaya ve hayatın rutinine yaymaya başlamaktadır. Hayatın rutini içinde kötülük sıradanmışçasına görülmeye başlanmıştır. Özellikle bu sıradanlaşma Adolf Otto Eichmann adlı subayın çalışmayla kurduğu ilişkide açığa çıkmaktadır. Eichmann'ın yargılanma sürecinde birebir gözlem yapan Arendt, çölleşen dünyada kötülüğün nasıl sıradanlaştığına tanık olur. Kötülüğün sıradanlaşmasına karşı Arendt'in yine de düşünmeye çağrı yaparak, bir umut alanı yaratmaya çalıştığını görürüz.

2.1. Çölleşen Dünya

The Promise of Politics adlı kitabında Arendt, dünyanın çöle dönüştüğünden bahsetmektedir. Yaşadığı dönemin sorunlarını bu kitapta da tartışmayı ve anlamayı ihmal etmeyen Arendt (2005), II. Dünya Savaşı'yla beraber dünyayı saran korkulardan, Alman şehirlerine yapılan bombalı saldırılardan bahseder ve savaşın sadece insanları öldürmediğini, aynı zamanda savaşların insanların dünyasını çöle dönüştürdüğüne değinmektedir (s. 154). Radikal kötülüğün had safhaya ulaştığı, insanların kişiliklerinin zarar gördüğü bir dünyayı çöle benzeten Arendt, savaşlarda ölenlerin sadece insanlar olmadığını, dünyanın da çok büyük zararlar gördüğünü dile getirerek önemli bir belirlemede bulunmaktadır. Radikal kötülükler, sadece insanları öldürmez, içinde bulunduğu dünyanın yeşilliklerini de yok ederek, beraberinde bir çöl yaratırlar.

Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri kitabında da çöl metaforunu kullanmaya devam eden Arendt şöyle der (2014c): “Bugün Bolşevik ve Nazi versiyonlarıyla tanıdığımız haliyle totalitarizm, tek parti diktatörlüklerinden çıkmıştır; bu diktatörlükler, diğer tiranlıklar gibi, bir komşusuzluk ve yalnızlık çölü oluşturmak için terörü araç olarak kullanmışlardır (s. 476). Tezde Nazi döneminin yol açtığı radikal kötülükle beraber dünyayı anlama gayreti bulunulsa da Arendt’in de dikkat çektiği bir nokta bulunmaktadır. Bolşevik ve Nazi versiyonuyla tanıdığımız bu çöl, bugünün dünyasının örneğidir. Geçmişte de çöl dünya olabileceği gibi, gelecek için de çöl dünyalardan söz edilebilir.

The Promise of Politics’e geri dönüldüğünde, insanın kendi eseri olan dünyayı kurmadan önce de dünyanın bir çöl olduğunu vurgulamaktadır. Dünyayı kuran, eylemleriyle şekil veren insanın kendisidir, bu yönüyle insanı *homo faber* olarak tanımlayan Arendt, *İnsanlık Durumu*’nda *homo faber*’e çeşitli eleştirileri de getirecektir. Dünyanın geçmişinde bulunan, daha önce nasıl bir çöl olduğunun tanımlaması için *The Promise of Politics*’e bakıldığında, Roma İmparatorluğu üzerinden örnek vermektedir. Arendt (2005), Yabancılarla kurduğu siyasi düzen itibarıyla, Batıda dünyayı yaratan ilk toplumun Roma İmparatorluğu olduğunu, bunun öncesinde birçok zengin medeniyet olmasına rağmen, onların altında yatanın çöl olduğunu vurgulamaktadır (s. 189). Bu tez gereğince Roma İmparatorluğu tartışılmayacaktır, ancak dünyanın daha öncesinde içinde çölü barındırdığı fikrini anlamak açısından, Arendt’in bu fikrine yer verilmiştir.

Arendt’e göre Roma İmparatorluğu, daha öncesinde çölü içinde barındıran dünyayı, çölleşmekten kurtarmış ve bir dünya yaratmayı başarmıştır. Peki, dünya çölleşmeye karşı gelebilmiş midir? İnsanlar, yarattığı savaşlarla, radikal kötülüklerle dünyayı çöle tekrar dönüştürmüşlerdir. Bu bakımdan, dünya sürekli bir çölleşme tehlikesi içerisindedir, bunun da bir versiyonu olarak Nazilerle beraber II. Dünya Savaşı karşımıza çıkmaktadır.

2.2. Tecrit ve Terk Edilmişlik Bağlamında Kötülük

Çöle dönüşen bir dünyanın yanı sıra bir kavram daha karşımıza çıkmaktadır: Siyasal alanda tecrit edilmek (Arendt, 2014b, s. 307). Tiranlıkların karakteristik özelliği olan tecrit edilme, izolasyon anlamına gelmektedir. Uyum içinde hareket eden bir insan yaratma amacıyla, gaddar yönetimlerce yapılan tecrit edilme, insanları doğaları gereği kudretsiz bırakmaktadır. İzole olmuş insan yığınlarının demir kelepçelerle bir arada olmaya zorlandığı ve artık onlar için çöl haline gelmiş bir dünya karşımızdadır (Arendt,

2014b, s. 306). Tecrit edilmeyi çıkmaz bir sokağa benzeten Arendt (2014b), şu satırları yazar: “Tecrit, ortak bir tasanın peşinde birlikte hareket ettikleri yer olan yaşamlarının siyasal alanı tahrip edildiğinde insanların içine çekildikleri bir çıkmaz sokaktır” (s. 308). Totaliter rejimler yönetiminde tecrit edilen insanlar, toplumsal ve sosyal ilişkilerden yoksun bırakılmış kimselerdir. Artık, ortak bir tasanın peşinde koşabilecekleri kimseleri yoktur. Bu yüzden çıkmaz bir sokakta sıkışıp kalmışlardır.

Arendt, ayrıca tecrit edilmek ile terk edilmişlik arasında bir ayrım olduğunu belirtir. Tecrit edilmek ve terk edilmişlik birbirine benzer kavramlar gibi düşünülse de Arendt iki kavramın birbirinden farklı olduğunu vurgular. Tecrit, yaşamın siyasal alanını kapsarken; terk edilmişlik ise hiçbir biçimde dünyaya ait olmama deneyimine dayanmaktadır (Arendt, 2014b, s. 309).

Tecrit edilme siyasal alanda olan ve totaliter rejimlerin baskısıyla; terk edilmişlik ise bütün bir yaşam deneyimini kapsamaktadır. Terk edilmişlik hissiyatının klasik anlamda yalnızlıkla bağdaştırılmamalıdır. Yalnızlık deneyiminde kişi bir başınadır, ancak terk edilmişlik hissi kişinin bir başkalarıyla olduğu durumda karşına çıkmaktadır. Bu ayrım noktasında Antik Yunan’a gözlerini çeviren Arendt, Epiktetos’a referans vermektedir. Epiktetos’a göre terk edilmiş insanın ötekiler tarafından kuşatıldığını dile getiren Arendt (2014b), terk edilmiş kişinin düşmanlarına maruz kaldığını söyler (s. 310). Yalnız insan ise sadece kendisiyle olabilir, bir başkası onun hayatında olamaz. Yalnızlık içerisinde olan insan kendisiyle bir başınayken; terk edilmiş olan insan ötekiler tarafından tek başına bırakılan insandır.

Luther, İncil’de geçen ‘insanın yalnız olması gerektiği iyi bir şey değildir’ sözüne dair çok az bilinen bir yorumunda değinmişti: Luther’in dediğine göre yalnız bir insan ‘her zaman bir şeyi bir başkasından türetir/çıkarır ve her şeyin en kötüsünü düşünür.’ (Arendt, 2014b, s. 313)

Totaliter rejimler de insana her şeyin en kötüsünü düşündürmeye sebep olmaktadır. Arendt böylece, radikal kötülüklerin ardından, insanları insan olarak gereksiz kıldığı, dünyaya ait olamamaya sebep olduğu varoluşsal sorunların yaşandığı bir tabloyu, detaylarıyla incelemektedir. Bu tabloda totaliter rejimlerin kurbanlarını bir kavramla daha açıklamaktadır: “*uprootedness*” Arendt, 2014b, s. 309). Bu kavram köksüzlük olarak yorumlanmaktadır. Köksüzlüğün, insanların gereksiz kılınmasıyla bağlantılı olduğunu vurgulayan Arendt, köksüz olmayı şöyle tanımlamaktadır: “Köksüz olmak, dünyada başkalarının tanıdığı ve güvence altına aldığı hiçbir yeri olmamak demektir; gereksiz olmak ise hiç dünyaya ait olmamak demektir” (Arendt, 2014b, s. 309). Köksüzlük içinde

olup gereksiz kılınan insanlar artık kendilerine ait bir yer bulamamaktadırlar. Böylece totaliter rejimler insanların dünyaya ait köklerini bile kırpıp onları köksüz bırakılmış bir hale getirirler.

Arendt'in kaleme aldığı her satırla beraber yeni bir kavram açığa çıkmakta ve her kavramın kendi içinde farklı anlamları bulunmaktadır, ancak her kavram okuyucuları tek bir yere götürmektedir ki bu yer de radikal kötülüğün ardından, dünyanın çöle dönüştüğüdür. Arendt'in çizdiği tabloda sanki karşımızda duran büyük bir çöl, insanların nerede, nasıl şekilde var olduklarının bile farkına varmadığı bir resim söz konusudur. Belki de bu resimde Arendt, Lazarus'un henüz dirilmediğini göstermektedir. Bu kadar karamsar bir gözle baktığımız resimde umut nerede mümkündür?

Zihnin Yaşamı kitabında Hegel'in düşüncelerine değinen Arendt (2018b), Hegel'in bir alıntısını paylaşmaktadır. Bu alıntıyla beraber, dünya tarihinin, bir mutluluk sahnesi olmadığına değinmektedir (s. 181). Dönemler içerisinde radikal kötülük örneklerinin olduğu bir dünyada, mutluluk sahnelerini görebilmek neredeyse imkânsızdır. Arendt, mutsuzluk sahnelerini daha çok hatırladığımız dünya tarihi için Hegel'i yorumlamaya devam etmektedir. Mutlu dönemlerin, insanların uyum içinde bulunduğu solgun sayfalar olarak (Arendt, 2018b, s. 181) nitelendirildiği bu sahneleri hatırlamak oldukça güçtür. Onlar artık geçmişte kalan, dokunulmadıkça solup gitmiş sayfalara dönüşmüştür. Bu noktada Arendt, bizi dünyayla ilişkisi kopmuş insanlık durumunu yeniden düşünmeye ve canlandırmaya çağırır.

Benim ilerleyen sayfalarda önerdiğim şey, en yeni deneyimlerimiz ve yakın dönem korkularımızı çıkış noktası olarak insanlık durumunu yeniden düşünmektir. Burada söz konusu olan şey kesinlikle düşünmektir ve bana öyle geliyor ki düşünmeme hali - gaflet içindeki umursamazlık ya da dumura uğramış bir zihin ya da koflaşmış "doğrular"ı tasasızca terennüm eden bu hal- zamanımızın en bariz özellikleri arasındadır. O nedenle önerdiğim şey aslında çok basittir: Hiçbir şey yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir. (Arendt, 1994, s. 14- 15)

Böylece Arendt, radikal kötülüğü olup bitmiş, üzerine düşülmemesi gereken bir şey olarak görmemektedir. Aksine, konuşulması, değerlendirilmesi gereken, yeniden düşünülmesi gereken bir şey olarak yorumlamaktadır. Gaflet içindeki bir umursamazlık yerine, yeniden düşünebilmek, Arendt için önem taşımaktadır. Günter Gaus'la yaptığı bir röportajda Arendt (2014c) ağızından şu sözler dökülür:

O tarihte olan bitenler korkunçtu, fakat daha sonra gerçekleşen şeyler bunları fersah fersah geride bıraktı. Bu benim için düpedüz bir şoktu; o andan itibaren kendimi sorumlu

hissettim. Yani, hiçbir şeye bulaşmadan kenarda durmanın artık imkânsız olduğunu düşünmeye başladım. (s. 42)

Arendt'in kenarda durmak yerine yapıp ettiklerimizi düşünmek için kendini sorumlu hissetmesi, *İnsanlık Durumu*'ndan yalnızca birkaç yıl sonra tanık olacağı Nazi subayı Adolf Eichmann'ın davası için önem kazanacaktır. Bu davada düşünmemeye, sorumluk almamaya ve insanların yapıp ettiklerinin nelere dönüşebileceğine tanık olan Arendt'i anlamak için bu davayı irdelemek gerekmektedir. Bu davanın ardından düşünmenin, sorumluluk alabilmenin önemini kavramak mümkün olacaktır. Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda henüz Eichmann davasında olup bitecek olanları bilmeseydi bile, dava sonrasında yazdığı kitapların her birinde Eichmann'ın yapıp ettiklerine ilişkin çeşitli yazılar yazmış ve belirlemelerde bulunmuştur. Bu doğrultuda *amor mundi*'yi daha iyi idrak edebilmek için Eichmann davasına çalışmamızda öncelik verilmiştir.

2.3. Eichmann ve Kötülüğün Sıradanlığı

Daha önce *Totalitarizmin Kaynakları*'nda radikal kötülüğe ilişkin bir sorgulama yapan Arendt, daha sonrasında bu sorgulamanın devamını *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* kitabında devam ettirmektedir. Bu kitap, Hitler'in önemli subaylarından biri olan, Nihai Çözüm'ün büyük aktörlerinden birinin, Otto Adolf Eichmann'ın davasını içermektedir. 11 Mayıs 1960 yılında İsrail askerleri tarafından yakalanan Eichmann'ın yargılanması Kudüs Bölge Mahkemesi'nde yapılmıştır. Eichmann'ın görevi, Nihai Çözüm'ü uygulamaktır. Bu çözüm de bilindiği üzere özellikle Yahudi, Roman, engelli, eşcinsel ve devam edebilselerdi, Hitler'in kabul etmediği herhangi bir özelliği olan vatandaşların ölümlerini içermektedir. Özellikle de Yahudi vatandaşlar, bu zulme uğrayan kesimde yer almıştır. Hitler Almanya'yı *judenrein* adı verilen, yani Yahudisiz bir bölgeye dönüştürmeyi amaçlamıştı. Bu amacı gerçekleştirme görevini verdiği isimlerden biri de Eichmann olmuştur.

On beş farklı suçtan yargılanan Eichmann'ın davasını *The New Yorker* dergisinin muhabiri olarak takip eden Arendt, dava sürecinde Eichmann'ın kendi ifadelerini kitabında konu edinmiştir. Eichmann'ın ağzından çıkan her bir sözü not eden Arendt, sadece Eichmann'ın ifadelerini kitabına eklemekle kalmamış, davayla ilgili kendi analizlerini de kitabına eklemiştir. Önceleri radikal kötülük olarak ifade ettiği süreç, Eichmann'la beraber bir yeni tanım daha kazanacaktır: Kötülüğün sıradanlığı.

Kötülüğün sıradanlığı kavramını anlayabilmemiz için davayı Arendt'in yazılarından, sanki oymuşçasına takip etmemiz gerekmektedir. *Totalitarizmin*

Kaynakları'nda öfkeli ve kimi zaman umutsuz olan Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda öfkelerini geriye alıp, radikal kötülüğün ne olduğunu, nasıl olduğunu anlamaya gayret eden araştırmacı bir kimliğe bürünür. Bu umutsuzluk sadece Arendt için geçerli değildir, radikal kötülüğü deneyimleyen her bir birey için, kendiliğindenliği elinden alınan herkes için geçerlidir. *Totalitarizmin Kaynakları*'nda geçen "En kötüler korkularını yitirdi; en iyiler ise umutlarını" (Arendt, 2014b, s. 260) sözleriyle, umutların kaybedildiği bir dünyayı gözler önüne koymaktadır. En iyiler artık umut etmeyi bırakmış, en kötüler ise korkularını geride bırakıp cesurlaşmıştır. Dengelerin alt üst olduğu, radikal kötülüğü, totaliter tahakkümün sonuna kadar gidilen dünyada umudu yakalamak mümkün müydü?

Arendt aklında bu sorularla Eichmann davasını takip etmektedir. Davanın ardından kitaplaştırdığı ve kavramsallaştırdığı kötülüğün sıradanlığı, beraberinde çeşitli tartışmalar da meydana getirmiştir. Arendt, kötülüğün sıradanlığı derken, kötülüğün sıradan bir şey olduğundan mı bahsediyordu? Kötülüğün sıradan oluşu, kötülüğü basit, önemsiz bir şey gibi mi görmektir? Ya da bu kavram beraberinde kötülüğün normal bir şey oluşunu mu anlatmaktaydı?

Eichmann'ın davasını ele aldığı kötülüğün sıradanlığı kavramı, beraberinde birçok tartışmayı getirmiştir. Kötülüğün sıradanlığı kavramı, oldukça radikal bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır. Kötülüğün nasıl bir sıradanlığı olabilir, sıradanlaşmış bir kötülük, kötülüğü basitleştirmek anlamına mı gelmekte gibi birçok soruyu ardı ardına sıralamamıza sebep olan bu kavram insanın düşünme ve yargıda bulunma yetisiyle veya yetisini kullanamayışıyla bağlantılıdır. Tartışmalara sebep olan bu kavram için Jaspers, Arendt'e şöyle bir mektup yazmıştır:

Alcopley, 'kötülüğün sıradanlığı' ifadesini Heinrich'in önerdiğini ve şimdi onun düşündüğü şeyin ceremesini sen çektiğin için kendine lanet okuduğunu söyledi bana. Belki de bu bilgi doğru değildir ya da onu yanlış hatırlıyorumdur. Bence bu olağanüstü bir ilham ve kitabın altbaşlığı olarak yerine oturuyor. Mesele kendi başına kötülüğün değil, *bu* kötülüğün sıradan olması. (aktaran Bernstein, 2010, s. 331)

Arendt'i belki de en iyi anlayan isimlerden Jaspers, Arendt'in aslında bu kavram ile ne demek istediğini, kendi başına kötülüğün sıradan bir olgu olmadığını, toplama kamplarında yapılan bu kötülüğün sıradan olduğunu ifade ettiğini anladığını ve bu kavramın kitabın başlığına uyduğunu söylemektedir. Bizlerin bu kavramı anlaması içinse, önce Eichmann'ı Arendt'in yazdıkları itibarıyla tanımamız gerekmektedir.

11 Nisan 1961 yılında yargılanması başlayan, Nihai Çözüm'ün kilit ismi, baş aktörlerinden biri olan, gaz odalarının sorumlularından Eichmann, ölüm cezası ile

yargılanmaktadır. Mahkeme süreciyle ilgili olarak, uluslararası bir mahkeme kurulması gerekliliğine dikkat çeken Arendt, tek bir ulusu temsil eden bir mahkemede, olayların korkunçluğunun asgariye indirildiğini dile getirmektedir (Arendt, 2012a, s. 276). Uluslararası bir mahkemenin gerekliliğine Jaspers de aynı şekilde katılmaktadır. Jaspers'in Basel'de bir radyoya verdiği ve daha sonrasında *Der Monat*'ta yayımlanan bu röportajda, uluslararası bir mahkemede yapılmasının gerektiğini, Yahudi halkına işlenmiş bu suçun, bütün insanlığa karşı işlenmiş bir suç olduğunu söylemektedir (Arendt, 2012a, s. 275).

Arendt de aynı şekilde hocası Jaspers'e katılır ve şu sözlerle neden sadece Yahudi halkına değil de insanlığa karşı işlenmiş bir suç olarak gördüğünü dile getirir:

Nazi rejimi, Alman halkının hem Yahudileri Almanya'da istemediğini hem de Yahudi halkının tamamını yeryüzünden kazımak istediğini duyurduğu zaman o yeni suç, insanlığa karşı suç ('insan statüsüne karşı' veya insan doğasına karşı bir suç anlamında) ortaya çıktı. (Arendt, 2012a, s. 274)

Arendt'in, Jaspers'in ve daha nice isimlerin insan doğasına ilişkin bir suçun işlendiğini dile getirdiği bu mahkemede, suçun sorumlusu Eichmann ise hiçbir şekilde suçlu olmadığını iddia etmektedir. Hayatı boyunca ne bir Yahudi'yi ne bir insanı öldürmediğini söyleyen Eichmann, dava sürecinde Yahudi katliamına yardım ve yataklıktan suçlanabileceğini, ancak direkt olarak bir insanı kesinlikle öldürmediğine ilişkin bir savunma yapmaktadır.

Yahudilerin öldürülmesiyle hiçbir ilgim yok. Hayatım boyunca hiçbir Yahudi'yi ne de Yahudi olmayan birini öldürdüm – hayatım boyunca kimseyi öldürmedim. Bir Yahudi'yi veya Yahudi olmayan birini öldürme emri vermedim, kesinlikle böyle bir şey yapmadım. (Arendt, 2012a, s. 32)

Dava sürecinde çapraz sorgulardan geçen Eichmann, bir grup psikiyatristin kontrolünden de geçmiştir. Bu kontroller yapılırken, aslında herkes gaz odalarını inşa etme fikrini oluşturan bir kimsenin, normal olmamasını beklemekteydi. Hatta Leonard Cohen, *All There is to Know About Adolph Eichmann* şiirinde şöyle yazar:

Gözler normal
Saçlar normal
Kilo normal
Boy normal
Belirgin özellikler yok
Parmak sayısı on
Ayak Parmak sayısı on
Zekâ normal
Ne beklemiştiniz?

Uzun tırnaklar mı?
Devasa azı dişleri?
Yeşil tükürük? Delilik? (aktaran Bakır, 2015, s. 102)

Herkesin karşısında bir delilik, bir canavar bulmayı umduğu Eichmann'ın geçtiği psikiyatrik testlerden sonra aldığı rapor, psikiyatristlerin bile şaşırmasına sebep olmuştur. İnsanları gaz odalarına hapseden, toplama kamplarını yaratan, insanları kitleler halinde yok eden Eichmann'ın psikolojik durumu normal olarak belirlenmektedir. Hatta onu inceleyen psikiyatristlerden biri, onunla ilgili bir yorumda bulunur: “(...) söylenenlere bakılırsa, içlerinden biri ‘benden, onu muayene ettikten sonraki halimden her halükârda daha normal demişti’” (Arendt, 2012a, s. 36).

Davayı takip eden her bir insan, anormal birini görmeyi planlıyordu, çünkü böylesi çok daha kolaydı. Milyonlarca insanın ölümüne yol açan biri, sıradan bir insan olmamalıydı. Normal standartlarda bir psikolojik rapora sahip olmamalıydı. Karşımızdaki kişi bir deli ya da bir canavar olmalıydı, ama öyle değildi. Üstelik canavar olmasını umulan Eichmann, Kant'ın ahlak kurallarına uygun bir şekilde yaşadığını iddia etmiştir. “Eichmann bir anda üstüne basa basa hayatı boyunca Kant'ın ahlak kurallarına ve özellikle de Kant'ın görev tanımına uygun yaşadığını ilan etti” (Arendt, 2012a, s. 143). *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni okuduğunu söylemesinin ardından, herkesin ağzını açık bırakacak bir şekilde kategorik buyruk tanımlı yapan Eichmann, bundan sonrasında Kant'ın ilkelerine uygun yaşamaya gayret ettiğini, ancak elinden bir şey gelmediğini, artık hiçbir şeyi değiştiremeyeceğinin farkına vardığını söylemektedir.

Özellikle görev ahlakına uygun yaşadığını vurgulayan Eichmann, mahkeme sürecinde büyük bir safsata yapmaktadır. Kant, ahlak yasasıyla, davranışlarımızın temelindeki ilkenin, tüm insanlar için geçerli bir yasa olması gerektiğini anlatmaktadır. Kant'ın belirlediği bu ilke, Eichmann'ın ve onun yönetimindeki askerlerin, tüm insanları gereksiz kılmak adına belirledikleri ilkenin ötesinde, insanın değerini vurgulamak içindir. Ayrıca Kant'ın ahlak felsefesinde, muhakeme yapabilme, düşünebilme oldukça önemli bir yer taşımaktadır. Eichmann ise Kant'ın adını ağzına almaya cüret etmekle yetinmiyor, üstüne üstelik onun ödev ahlakını benimsemişçesine safsata yapmaya gayret ediyordu: “Kant hakkındaki sözlerimle, irademin ilkesinin her zaman genel yasaların ilkesi haline gelebilecek şekilde olması gerektiğini kastediyordum” (Arendt, 2012a, s. 143). Eichmann'ın yaptığı ise kendi iradesinin ilkesinden ziyade, Hitler'in oluşturduğu bir ilkeyi benimsemek ve bu doğrultuda hareket etmek olmuştur. Eğer Eichmann, Kant'ın ödev ahlakını benimsediyse, bu sadece Hitler'in ona verdiği görev yerine getirmekten

başka bir şeye yaramamıştır. Oldukça yanlış bir Kant okuması yapan Eichmann, emir komuta zincirinden öteye gidememiş, Hitler'in yarattığı zincirin bir parçası olmuştur. Bu Kant'ın görev ahlakıyla ilgili anlatmak istediği şey değildir. Kant salt iyi olan, ahlaki olan bir yasadan bahsetmektedir. Emir nereden gelirse gelsin, Kant insanların öldürülmesi gerekliliğiyle alakalı bir vahşeti kabul etmeyecektir; aksine doğru olanın yapılması gerekliliğini vurgulayacaktır.

Kant'a referansla bir görev tanımında olduğunu iddia eden Eichmann, mahkeme süreci boyunca bir pişmanlık taşımamaktadır. Yaptığı kötülüğünün farkında ya da farkına varma yolunda bilme olmayan Eichmann, sadece emir komuta zinciri altında, yapması gerekenleri yaptığını dile getirmektedir. Onun için önemli olan tek şey idam cezasından kurtulmak adına, hangi safsataları yapabileceği yönündedir. Kitlelerin ölümünden sorumlu olan Eichmann, kendi ölümünden de sorumlu olmamak için bütün çıkış yollarını denemektedir.

Hatta bu çıkış yolları arasında çok fazla ileri gidip, Arendt'in de değindiği gibi onun hayal âlemini de görmüş oluruz. Eichmann, Nihai Çözüm'ün başına geçmeden önce, çalıştığı yerdeki patronunun Theodor Herzls'in *Der Judenstaat* adlı kitabını okumasını tavsiye ettiğini söylemektedir. Türkçe'ye *Yahudi Devleti* olarak çevrilen bu kitap, Siyonizm'i anlatmaktadır. En temelde Siyonizm, bağımsız bir Yahudi devleti kurmaya çalışan bir harekettir. Eichmann, safsatalarında o kadar ileriye gider ki bu kitabı okuduktan sonra kendisinin de Siyonist harekette yer aldığını, bunun için çabaladığını anlatır. Arendt şu sözlerle Eichmann'la alay eder (2012a): "Görünüşe göre hayatı boyunca okuduğu ilk ciddi kitap, Eichmann'ın üstünde kalıcı bir etki bırakmış" (s. 51).

Yahudilerle arasının oldukça iyi olduğunu ve aslında amacının Siyonizmi desteklemek olduğunu iddia eden Eichmann, Yahudiler için her türlü desteği verdiğini, bu desteği büyük bir idealizmle yaptığını belirtmektedir. Mahkeme süreci boyunca türlü türlü yalanı söylemekten kaçınmayan Eichmann'ın idealist kişiliği yaşanan her şeyi oldukça sıradan bir şekilde anlatmaktaydı. Bütün mahkeme boyunca, kimseyi öldürmediğini, Kant'tan esinlendiğini söylediği yetmediği gibi Siyonizmi de desteklediğini söylemesi, Eichmann'ın idamdan kaçış için her yalanı söylemeye hazır olduğunu göstermektedir. Bir deli, bir canavar görmeyi umduğumuz mahkeme salonunda, gördüğümüz tek şey yalanlardan oluşan ve görevine yürekten bağlanan bir Nazi subayı olmuştur.

Eichmann'a göre, her ne kadar bu nitelikleri idealistlikten ayırmak pek mümkün görünmese de, "idealist" olmak sadece bir "fıkre" inanmak veya çalıp çırpınmak ya da

rüşvet almamak değildi. “İdealist” dediğin fikri (idea) için yaşardı –dolayısıyla bir iş adamı idealist olamazdı- ve fikri için her şeyi, dahası herkesi feda etmeye hazır olurdu. Polis soruşturması sırasında, böyle bir şey yapması gerekseydi kendi babasını bile ölüme göndermekten çekinmeyeceğini söylerken, sadece emir kulu olduğunu ve emirlere itaat etmeye hazır olduğunu vurgulamaya çalışmıyordu; kendisinin her zaman tam bir “idealist” olduğunu da göstermeye çalışıyordu. Herkes gibi, tam bir “idealist”in de şahsi duyguları olurdu elbette; ama “fikri” ile çatışıyorsa, bu duyguların yapacaklarını engellemesine asla izin vermezdi. (Arendt, 2012a, 52)

Babasını bile ölüme göndermekten çekinmeyecek Eichmann ve onun idealist düşünceleri karşısında Arendt’in şaşkınlığı gittikçe artmaktaydı. Bugünün dünyasında, sadece bir okuyucu olan bizler bile hayrete düşerken, mahkeme salonunda Eichmann’ı birebir gözlemleyen Arendt, kötülüğün sıradanlığının nasıl olduğunu gözlemlemekteydi. Eichmann’ın ağzından çıkan her bir söz, yaşananların ne kadar trajik olduğunu gösterir nitelikteydi. Yahudilere karşı kötü niyetinin olmadığını her fırsatta dile getiren Eichmann, Yahudi bir sevgilisinin bile olduğunu, üzerine Nazi arması olmasına rağmen onun da bundan rahatsız olmadığını dile getirir. Bu ilişkinin gerçekliğini sorgulamak bir yana dursun, Arendt (2012a), Nazi subaylarının Yahudi genç kızlara tecavüz etmekten ne kadar zevk aldığı gerçeğini de vurgulamaktadır (s. 40-41).

Şimdiye kadar sözünü ettiğimiz her şey bir roman, bir hikâye değil, yaşanan gerçeğin ta kendisidir. Kitlelerin ölümüne sebep açan, gaz odalarını yaratan üst düzey bir yetkili Kudüs’teki mahkemede sorgulanmaktaydı. Herkes gibi gözleri, elleri bulunuyordu. Sorun da buydu, herkes gibi olması, normal olmasıydı. Arendt’in de rahatsız olduğu şey bu normallığın kendisiydi. Bir sapkın, bir akıl hastası, bir deli yoktu mahkeme salonunda. Psikiyatristler tarafından normal olduğu belirlenen, hatta Kant okuyabilecek kadar felsefi bir tarafı olan biri vardı.

İşin acı tarafı, yakalanan diğer Nazi üyelerinin de aldığı cezalar, sıradan bir kötülük yapmışlar gibi verilmekteydi. Bu isimlerden biri olan Dr. Otto Bradfisch on beş bin Yahudi’nin öldürülmesinden sorumlu olduğu halde, beş yıl sürecek bir hapis cezası, Rusya’nın Slutsk ve Smolevichi kentlerinde yaşayan Yahudileri tasfiye eden Joseph Lechtaler de üç yıl altı ay sürecek bir ceza almıştır. Hatta Kulmhof’taki gaz odalarını idare eden Wilhelm Koppe savaştan sonra bir çikolata fabrikasının başına geçmiştir (Arendt, 2012a, s. 25). Birkaç yıl önce gaz odalarının yönetiminden, ceset fabrikalarının başında olan bir yetkili, savaş bitiminden sonra hiçbir şey olmamışçasına, normal bir şekilde çikolata fabrikası işletmekteydi. Binlerce insanın ölümü, sağ kalanların ise travmaları karşısında verilen cezalar oldukça anlamsızdı.

Oldukça anormal olan bir durumun bu kadar normalleştirilmesi, sanki bir hırsızlık yapmışçasına verilen cezalar, hatta birçok yetkilinin ceza bile almadan hayatlarına kaldıkları yerden devam etmesi belki de Eichmann davasını Arendt için bu kadar önemli kılmaktadır. Uluslararası bir mahkeme çağrısı bu yüzdendir, suçların sadece Yahudiliğe değil, tüm insanlığa yapıldığının söylenmesi bu yüzdendir. Ne ironik ki toplama kamplarında topyekûn tahakküme uğrayan insanlar, gerçekten de insan olabilmelerini kaybetmiş gibidir. Yapılan tahakküm, tüzel kişiliklerine yapılan bir saldırıydı ve ne acı, tüzel kişilikleri o kadar yok edilmiş ki savaş sonrasındaki mahkemeler bile onların tüzel kişiliklerini neredeyse görmezden gelmiştir. On beş bin kişiyi öldüren bir insanın, sadece beş yıl ceza alması başka hangi anlama gelebilirdi ki?

Cohen'in şiirinde görmeyi umduğumuz canavarı, Arendt de bir Mavi Sakal olarak tanımlar. Eichmann'a baktığımızda görmek istediğimiz Mavi Sakal'ı göremeyiz. Eichmann ve onun gibiler ne bir sapık ne bir sadisttir. Sadece normal insanlardır (Arendt, 2012a, s. 281). Her gün selamlaştığımız, konuştuğumuz kimselerdir. On beş bin Yahudi'nin öldürülmesinden sorumlu olan Bradfish, aldığı beş yıllık cezanın ardından tekrar insanlar arasında karışacak ve her gün gördüğümüz kimselere dönüşecektir.

Asıl sorun tam da Eichmann gibi onlarca insanın olmasından, onlarcasının ne sapık ne de sadist olmasından; ne yazık ki hepsinin eskiden de, şimdi de dehşet verici bir biçimde normal olmasından kaynaklanıyordu. Hukuk kurumlarımız ve yargılama usullerimizin ahlaki standartları açısından bu normallik, yapılan bütün kötülüklerin toplamından daha dehşet vericiydi... (Arendt, 2012a, s. 281)

Arendt, daha önce radikal kötülük olarak tanımladığı kötülüğün, Eichmann'ı tanıdıktan sonra başka bir halini keşfetmektedir. Radikal kötülük, anlayamadığımız, kavrayamadığımız, affedilemez bir kötülükken, Arendt'in karşısında görmeyi umduğumuz Mavi Sakal onu başka bir şekilde tanımlamaya itmiştir. Bu noktada Arendt, düşünce ile kötülük arasında bir bağlantı kurmakta ve Eichmann'ın düşünmekten yoksun olduğunu, onun fikirsiz olduğunu dile getirir. Düşünce yoksunluğu, zekâsında bir gerilik olduğu anlamında karşımıza çıkmamaktadır. "Aptal biri değildi. Dönemin baş suçlularından biri haline gelmesine olanak sağlayan –aptallıkla kesinlikle özdeş olmayan bir şeyden- fikirsizlikten başka bir şey değildi" (Arendt, 2012a, s. 292).

Eichmann'a baktığımızda Yahudiler'in ölümündeki suçu görülür olduğu halde, reddeden, aksine onları çokça sevdiğini söylediği açıklamaları bulunmaktadır. Eylemlerinin gidişatına yönelik bir düşünce, bir sorumluluk hissetmediği sorgularında oldukça anlaşılan Eichmann bu yüzden Arendt için sadece fikirsizlik örneği

sergilemektedir. Aptallıkla kesinlikle özdeşleşmeyen, ama eylemleri konusunda üzerine düşünmeyen, emir komuta zinciri arasında biridir sadece. Eichmann'ı dinledikçe düşünme yetersizliğini fark eden Arendt, onun klişe cümlelerle, sürekli kendini tekrar ettiğini dile getirmektedir. Her zaman aynı şeyleri aynı şekilde ifade eden Eichmann'ı motive eden şeylerin, kariyerinde yükselmek, üstlerini hoşnut etmek ve kendini ispatlamak gibi sıradan şeyler olduğunu belirten Arendt, onun motivasyon kaynağında antisemitist bir saplantı, hınç, nefret aramamaktadır. (Bernstein 2010, s. 273-274)

Davanın başından beri sonunun idam olacağını düşünen Eichmann, 1 Haziran 1962 yılında idam edildi. Cesedi yakılarak, külleri denize atılan Eichmann'ın ise son sözleri şunlar oldu: ““Baylar, kısa bir süre sonra *tekrar görüşeceğiz*. Bütün insanların kaderi bu. Çok yaşa Almanya, çok yaşa Arjantin, çok yaşa Avusturya! *Sizi unutmayacağım*”” (Arendt, 2012a, s. 258). Ölüm gelmek üzereyken bile Eichmann, Arendt'in fikirsizlik olarak adlandırdığı, düşünce eksikliğini, düşüncesizliği adeta hala sürdürmektedir. Arendt'in de dikkatini çeken Eichmann'ın bu tavrı, Arendt (2012a) tarafından şöyle yorumlanır: “Son dakikalarında, insanın kötülüğüyle ilgili bu uzun dersin bize ne öğrettiğini özetliyordu sanki- korkunç, fikre ve zikre direnen- *kötülüğün sıradanlığı*” (s. 258).

Eichmann'ın davası o kadar çok konuşuldu ki bir sosyal psikolog olan Stanley Milgram 1961 yılında bu davanın ardından bir deney yapmaya karar verdi. Deney temeli itibarıyla Eichmann'ın duruşma sırasında vurguladığı emir komuta zincirinin bir parçası olduğu, bir anlamda da sorumluluğu kabul etmediğini gösterdiği sözlerini araştırma üzerine yapıldı. Gazeteye verdiği bir ilanda deneyin ne üzerine olduğuna dair açıklama olmaksızın yaşları 20 ile 50 arasında değişen katılımcıların arandığı duyuruldu. Katılımcıların tamamen rastgele seçildiği, kimi katılımcıların öğretmen kimi katılımcıların öğrenci olduğu bu deneyde, öğretmen olanlar öğrencilerin birtakım sözcükler öğrenmesini beklemektedir. Eğer bu sözcükler öğrenilemezse, her yanlış cevapta artacak düzeyde elektroşok uygulanmaya başlanacaktı. Her yanlış cevapta verilen voltaj arttıkça, öğrenci rolünde olanlar çığlıklar atıp, duvarları yumruklamaya başlıyordu.

Tabii ki deney grubunun bir elemanı olan öğrenciye elektroşok uygulandığı yoktu ancak öğretmen rolündeki asıl katılımcılar bunu bilmiyor ve her yanlış cevabın ardından voltajı arttırıyordu. Eğer öğretmen rolündeki denek deneyi durdurmak isterse, odadaki bir diğer kişi olan gözlemci sözlü uyarılarda bulunuyor; lütfen devam edin, deney için devam etmeniz gerekiyor, devam etmeniz çok önemli, başka seçeneğiniz yok, devam etmek

zorundasınız sözlerini sırasıyla söylüyordu. Totaliter tahakküm, öğretmen rolündeki katılımcılara uygulanmaktaydı.

Sonucunda ise deneydeki en yüksek olan 450 voltu, katılımcıların %65'i uygulamıştı. Azımsanamayacak bir sayı olan %65 oranını, deneyi uygulayan grupta büyük şaşkınlık etkisi yaratmayı başarmıştı. Milgram deneyinin ardından da Arendt'in kötülüğün sıradanlığı söyleminin ne kadar doğru olduğunu görmekteyiz. Milgram deney sonuçlarını şu sözlerle dile getirdi: "Sadece görevlerini yapan, kendi başlarına vahşi işlere kalkışmayan sıradan insanlar, korkunç bir yok etme işleminin bir parçası olabilmekteler" (Milgram, 1973, s. 75). Tıpkı Eichmann'ın mahkemede, sadece görevini yaptığını söylemesi gibi, bu deneye katılan insanlar da sadece görevlerini yapmış ve korkunç bir yok etme işleminin parçası olmuşlardır.

Bu deneyi Arendt'in fikirleri doğrultusunda tartışmamız gerekirse, insanların baskı doğrultusunda, azımsanamayacak sayıda çoğunluğunun verilen göreve itaat ettiğini görmekteyiz. Eichmann'da da olduğu gibi sadece verilen göreve kuşkusuz, sualsiz itaat edilmesi bizleri insanlık için tehlikeli bir noktaya, kötülüğün sıradanlaşmasına götürmektedir. Milgram'ın bu deneyinin ardından görüyoruz ki, Eichmann gibi fikirsiz, düşünce yoksunu, sadece emir komuta zinciri altında görevini yerine getirmekten başka bir şey yapmayan, sorumluluğunu almayan insanlar olduğu sürece, Arendt'in de söylediği gibi, kötülük sıradan olmaya devam edecektir.

2.4. Minerva'nın Baykuşundan Sokrates'e Düşünmenin Önemi

Eichmann'ın davası, Arendt'in düşünmeye verdiği değeri kavrayabilmek açısından önemlidir. Düşünmek, Arendt'in gerek radikal kötülüğü gerek kötülüğün sıradanlığını anlayabilmek için bir başlangıçtır. Arendt, arkadaşı Kurt Blumenfeld'e yazdığı mektupta, "Bir çeşit melankoli yaşıyorum ve bununla savaşmanın tek yolu anlamak ve bu konular üzerine düşünmek" sözleriyle (aktaran Young-Bruehl, 2012, s. 58), düşünmenin, melankoliyle savaşmak için bir yol olduğunu dile getirmiştir. Böylece Arendt, Eichmann'ın aksine düşünme yolunu seçer ve yaşanılan her şeyin çözümünü düşünmede bulur. İçinde yaşadığı melankoliden kurtuluşunun anahtarı düşünmede yatmaktadır.

Arendt (2018a), *Sorumluluk ve Yargı* adlı kitabında Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in hukuk felsefesi üzerine yazdığı kitaba gönderme yapmaktadır: "Hegel haklı olabilir: "Minerva'nın baykuşu ancak alacakaranlık çöktüğünde kanatlarını açar" (s. 12). Minerva, Roma mitolojisinde bilgelik tanrıçası olarak bilinmektedir. Yunan mitolojisinde

ise Athena ismiyle bilinir. Aklın ve bilgeliğin mitolojideki yeri olan Minerva'nın yardımcı hayvanı ise baykuştur. Bu baykuş bilgiyi taşımakla görevlidir.

Hegel, bu metaforunda, tarihte ancak olaylar yaşanıp bittiğinde üzerine düşünülebileceğini vurgulamaktadır. Yaşanan olaylarla beraber bir alacakaranlık çöker ve gece hayvanları olarak bilinen baykuşların görüş şekli en üst noktaya taşınır. Minerva'nın baykuşu, böylece alacakaranlıkta uçar, olayların neticelerini, süreçlerini gözlemler ve bilgiyi toplar. Arendt içinde yaşanan bütün bu olayların ardından bir alacakaranlık çökmüş ve içini büyük bir melankoli hissiyatı kaplamıştır. Çöken alacakaranlıkla beraber, artık kendini düşünmeye ve anlamaya hazır hisseden Arendt, kendi baykuşunun kanatlarını açmaya hazırdır.

Düşünmek ve anlamak, Arendt'in melankoliden çıkması, melankoliyle savaşması ve olayları anlamlandırmak için bir çözümdür. Aynı zamanda ona dünyayı yeniden sevdirecek olan, *amor mundi*'yi bulmasına yardım edecek olan da budur. "Hannah Arendt *amor mundi*, yani dünya aşkı olarak adlandırdığı eğilimi korumak için mücadele etti" (Young-Bruehl, 2012, s. 58). Arendt de her insan gibi bir melankolinin, bir umutsuzluğun içine düşmüştür, ancak her şeye rağmen dünya aşkı eğilimini korumak için mücadele etmeyi bırakmamıştır. *Amor Mundi* ilkesine, eğilimine giden ilk adım, düşünmek ve anlamak olarak böylece karşımıza çıkmaktadır.

Arendt'in oldukça kıymetli bulduğu bir etkinlik olarak düşünme, Eichmann'ın ve Hitler yönetimi altında olan bütün görevlilerin yapmadığı bir şeydi. Arendt'in düşünmekten ne anladığıysa özellikle önce seminerler dizisi olan, sonrasında kitaplaştırılan *Zihnin Yaşamı* kitabında karşımıza çıkmaktadır. *Zihnin Yaşamı*'nın üzerine çalışmaya başladığında, ilk aşkı felsefeye geri döndüğünü söyleyen Arendt için Bruehl, Arendt'in düşünce sistemindeki başlangıcın ve sonucunun aynılığına dikkat çekmektedir (Young-Bruehl, 2012, s. 506- 507). Augustinus'un aşk anlayışı üzerine, doktora teziyle başladığı felsefe aşkı, yaşamının son anlarında tekrar kendini başka tür bir aşk olarak, *amor mundi*'yle gösterecektir. Arendt, dünyayı sevmekte geç kaldığı itirafında belki de haklıdır, çünkü *Zihnin Yaşamı* kitabını tamamlayamadan hayata veda etmiştir. Young-Bruehl (2012), Arendt'in çalışma odasında misafirleri önünde kalp krizi geçirirken, *Zihnin Yaşamı*'nın son bölümü olan "Yargıya Varma'nın" ilk sayfasının, başlığı ve iki epigraf dışında bir şey olmadığını, bu sayfanın da daktilosuna takılı bir şekilde durduğunu dile getirmektedir (s. 62).

Yine de üç bölüm olarak yazılması planlanan *Zihnin Yaşamı*'nın iki bölümü tamamlanmıştır. Bu yüzden son bölümü eksik bir şekilde, tamamlanamadan basılmıştır.

Arendt, vakitsiz ölümüyle kitabını tamamlayamamış olsa bile yazdığı her bir satır, okuyucuları için yol göstermektedir. 69 yıllık yaşamında radikal kötülüğe ve bu kötülüğün sıradanlığına tanıklık eden, sorumluluk almaktan kaçınmayan Arendt'in belki de okuyuculara bıraktığı yegâne ödev, yapıp ettiklerimizin üzerine düşünmek olmuştur.

Zihnin Yaşamı başlığının iddialı görüldüğünün farkında olan Arendt, giriş bölümüne önce hocası ve yine mektup arkadaşlarından biri olan Martin Heidegger'den bir alıntıyla başlayan Arendt, şu cümlelere yer verir:

Düşünmek, bilimlerin yaptığı gibi, malumat kazandırmaz.

Düşünmek, kullanışlı pratik bilgelik sağlamaz.

Düşünmek, evrenin bilmecelerini çözmez.

Düşünmek bize doğrudan eyleme gücü bahsetmez. (Arendt, 2018b, s. 21)

Satırlar ilerledikçe zihinsel etkinliklere olan takıntısını dile getirir ve bu takıntının altında yatan iki kaynaktan söz eder. “Dolaysız olan ilki, Kudüs'teki Eichmann duruşmalarına katılmış olmamdan kaynaklanıyor. Duruşma üzerine yazdığım raporda, ‘kötülüğün sıradanlığı’ndan bahsetmiştim” (Arendt, 2018b, s. 21-22). Kötülüğün sıradanlığıyla, edebi, teolojik ya da felsefi gelenekle az çok çatıştığının farkında olan Arendt (Arendt, 2018b, s. 22), alışagelmış kötülüğün şeytani bir şey olarak görüldüğü algısına karşı sıradanlık tanımıyla edebi, teolojik ve felsefi geleneklerle çatıştığı gibi, bu geleneklerin literatürüne de yeni bir kavram kazandırmıştı. Bu zamana kadar şeytani olarak kötülük başarısızlığın getirdiği hınç, kıskançlık, açgözlülük gibi durumlarla tanımlansa da Arendt, Eichmann'ın dava süreci sonrasında karşılaştığı şeyin farklı bir konumda olduğunu vurgular.

Ancak benim karşılaştığım şey tamamıyla farklı, yine de inkâr edilemez biçimde gerçektir. Beni sarsan, failin eylemlerinin eşi benzeri görülmemiş kötülüğünü derinlerde yatan hiçbir kökene ya da güdüye dayandırmamızı imkânsız kılan bariz sığılıydı. Yaptıkları canavarcaydı, ama fail -en azından duruşma salonundaki kişi- bir şeytan ya da canavar değil, bilakis çok sıradan, alelade birisiydi. Katı ideolojik kanaatlere ya da belli şeytani güdülere sahip olduğunu gösteren hiçbir emare yoktu. Geçmişinde, duruşma öncesi polis sorgusunda ve duruşma esnasındaki davranışlarında görebileceğiniz dikkate değer yegâne özellik ise tamamıyla olumsuz bir şeydi; bu aptallık değil, *düşüncesizlik*'ti. (Arendt, 2018b, s. 22)

Eichmann'ın davasının ardından kötülük ile düşünme arasında bir bağlantı kurma gayretinde olan Arendt, düşünce yoksunluğunu ve bu yoksunluğu anlama arzusu içindedir. “İyilik ve kötülük sorunu ya da doğruyu yanlıştan ayırt etme yetimiz, düşünme yetimizle bağlantılı olabilir mi?” sorusunu soran Arendt (2018b) tabii ki tek başına

düşünmenin iyi davranışlar, iyi sonuçlar ortaya koymayacağını da farkındadır (s. 23). Yine de bu soruyu sorması gereklidir, çünkü daha önce kavramsallaştırdığı kötülüğün sıradanlığı düşünmeyle ilişkilidir. Eichmann, hiç düşünmeden, gayet sıradan bir şekilde kötülükleri işlerken böyle bir soruyu sormamak kaçınılmazdı.

Ancak, alıntının özellikle dördüncü satırında olan, düşünmenin doğrudan eyleme gücü vermeyeceğinin vurgusu, sadece düşünce etkinliğinin, tek başına bir sonuç vermeyeceğini de göstermektedir. Düşünmek doğrudan bir eyleme gücü bahsetmez veya evrenin sırlarını çözmek için bir aracı olamaz. Arendt, Eichmann'ın düşünmediğinin altını sık sık çizse de aslında Eichmann'ın da bir şekilde düşünme şekli bulunmaktaydı. Bu yüzden Arendt'in iyiliğin ve kötülüğün düşünme yetisiyle bağlantılı olup olmadığını anlaması gerekmektedir.

Düşünmeye verdiği önemde Sokrates'in izlerini takip eden Arendt, Sokrates'in adını sık sık anmaktan kaçınmayıp, bir model olarak seçmektedir. 1971 yılında *Social Research* dergisine yazdığı "Thinking and Moral Considerations: A Lecture" adlı makalesinde, profesyonel bir düşünür olmasının yanı sıra herkes gibi görünen, herkesi temsil eden bir model aradığını yazan Arendt (1971), ilerleyen satırlarda tahmin edilebileceği üzere bu ismin Sokrates olduğunu yazar (s. 427). *Zihnî Yaşamı*'nda da Sokrates'ten sık sık bahseden Arendt, düşünmeyle ilgili fikirlerinde ondan yardım almaktan çekinmez.

Arendt bu bağlamda Sokrates'le ilgili üç benzetmeye değinmektedir. Bunlardan biri Sokrates'in kendini tanımladığı at sineği benzetmesidir (Arendt, 2018b, s. 202). Atina halkının at sineği olarak tanımlayan Sokrates, toplumu sorgulamaya ve alışa gelmişliklerin dışına çıkmaya zorlayan bir at sineği olarak görmektedir. Atina halkı içerisinde bir sinek gibi oradan oraya uçuşan Sokrates, yurttaşları düşünmeye ve sorgulamaya yönlendirmiştir. Nasıl ki etrafta uçuşan, vızırdayan bir sinek insanları rahatsız eder ve dikkati üzerine topluyorsa; Sokrates de kendini bu şekilde konumlandırmıştır. Söylediği her söz, sorduğu her soru, ele aldığı her konu, toplum içerisinde hem rahatsızlık verici hem de bilgilendirici bir tutumda olmuştur. İnsanların düşünceleri için at sineği rolüne bürünmekten kaçınmayan Sokrates, bir başka benzetmede ise kendini ebe olarak tanımlamaktadır.

Bu benzetmeyi Arendt (2018b) şöyle anlatır: "Theaitetos'ta, Sokrates kendisi kısır olduğundan diğerlerinin düşüncelerini nasıl doğurtacağını bildiğini söyler" (s. 203). İnsanların düşüncelerini doğurtabilen bir ebe olan Sokrates, kendisi içinse hiçbir şey bilmediği ilkesini sürdürerek, kendini kısır olarak yorumlamıştır. Hamile bir kadının

doğumuna yardım eden bir ebe gibi, insanların içinde zaten var olduğunu düşündüğü düşünceleri doğurtmaktadır. Düşünsel bir doğurmada bulunan ebe Sokrates, bu noktada bilgiyi, düşünceyi doğurtmaktadır.

İnsanlardaki düşünceleri doğurabilen bir ebe ve at sineği olarak karşımıza çıkan Sokrates, bir sonraki benzetmede ise torpil balığıdır. Torpil balığı benzetmesi Menon tarafından yapılmaktadır. İnsan üzerinde uyuşturucu bir etki yapan torpil balığına benzetilen (Platon, 2013, s. 46) Sokrates, ona dokunan herkesi ebeliğiyle, at sineği oluşuyla sersemletmektedir. Her diyalogunda insanları düşünmeye, sorgulamaya iten Sokrates, bu özellikleriyle Arendt için izlerini takip edebileceği modeldir. Sokrates'in düşünme biçimi, düşünme etkinliğinin kendisinin nasıl ilerlediğini göstermektedir. Sokrates'in diyaloglarında sık sık soru üzerine soru, düşünme üzerine düşünme bulunur. Sokrates, insanların söylediği her bir cümleye öyle karşılıklar verir ki söylenen cümle üzerine tekrar düşündürür. Diyaloglar okunduğunda kesin bir sonuç karşımıza çıkmaz, ancak düşünülecek birçok şey ortaya çıkar. Arendt'in de vurgulamak istediği nokta budur, düşünce, kendi başına bir yere ulaştırmaktan ziyade, yolun kendisidir.

Arendt *düşünmeyi* Homeros'un *Odyseia* destanındaki bir mitolojik hikâyeye bağdaştırır. Bu hikâye ise Penelope'nin Örgüsü olarak bilinmektedir. Hikâyeye göre eşi Troya Savaşına katılan Penelope, yıllar süren bir beklemeye girmiştir. Yirmi yıl süren bu bekleyiş sırasında, Penelope'ye birçok kişi talip olmuştur. Uzun yıllar süren bu bekleyişte, eşinin dönmeyeceğine inandırılmak isteyen Penelope, eşine olan sadakatinden, sevgisinden vazgeçmemiştir. Bu yüzden gelen evlilik tekliflerini oyalamak adına bir el işi yaptığını, örgü ördüğünü, ancak bu örgü biterse biriyle evlenebileceğini söyler, ancak örgü hiçbir zaman bitmez. Penelope, eşine o kadar sadık ve sevgi doludur ki her sabah ördüğü örgüyü, akşamları bozar ve böylece örgü işi hiçbir zaman bitmez. Sabah ördüğü işi, akşam bozan ve ertesi gün tekrar başlayan, Penelope'nin hikâyesi, Arendt'in düşünme işine olan bakışını göstermektedir. Düşünme, Penelope'nin örgüsüne benzer bir iştir, bir gece önce dokuduğunu ertesi sabah söker (Arendt, 2018b, s. 110), sözleriyle Arendt, düşünme eyleminin nasıl olduğunu belirlemektedir. Bu benzetme, birçok yönden Sokrates'i de anımsatmaktadır. Sokrates, diyaloglarında bitmiş bir örgüyü, işlemeyi vermez, aksine, düşünce üzerine düşünce geliştirir. Söylenen her sözü Penelope'nin örgüsündeki gibi söküp, baştan yeni anlamlarla söyleten Sokrates, Arendt'in izlerinden gittiği ve bunu eserlerinde dile getirmekten kaçınmadığı bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır.

Penelope'nin hikâyesindeki iki nokta dikkat çekmektedir. Bu noktalar, Penelope'nin eşine duyduğu sadakat ve sevgidir. Dünyayı sevmeye üzerinden okunduğunda bu hikâye, düşünmeye olan sadakatimizin önemi açığa çıkmaktadır. Düşünmeye, düşünüyor olmaya bir sadakat içinde olmamız, ondan vazgeçmememiz gerekmektedir. Düşünce, her gün yeniden kendini oluştursa, belki bizlere bir sonuç vermese de ona sadakatle, sevgiyle bağlanmamız gerekmektedir. Arendt, *İnsanlık Durumu*'nu yazarken, insanları düşünmeye davet etmişti. Yapıp ettiklerimizin, geçmişimizin ve geleceğimizin üzerine düşünme sadakati, bizleri bu çöle dönüşmüş dünyayı belki de yeniden sevmeye götürecek bir izlencedir.

Bu noktada Arendt, düşünme etkinliğinin bazı tehlikeli taraflarına da işaret etmektedir. Tehlikeli bir düşüncenin olmadığını ve düşünmenin kendisinin tehlikeli olduğunu vurgulayan Arendt (2018b), Sokrates üzerinden örneklerine devam etmektedir (s. 206). Düşünmenin Penelope'nin örgüsündeki gibi sabahları örülüp akşamları sökülmesi, bir sonuçsuzluğu beraberinde getirmektedir. Sokratik düşünmede sonuçsuzluğun olumsuz şeylere dönüşebileceğini Alkibiades ve Kritias ile örnekleyen Arendt (2018b), bu iki ismin polis için birer tehdit olduğunu vurgulamaktadır (s. 206). Alkibiades ve Kritias, devlet işleriyle yakinen uğraşan, Sokrates'in öğrencileri olarak bilinen kimselerdir. Arendt'in bu iki ismi öne sürmesindeki sebep, onların yaptıklarıdır. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* kitabında bu iki isme değinir ve Alkibiades'le Kritias'ın Spartalılar'ın tarafına geçtiğini, Kritias'ın da Otuz Tiranların merhametsiz önderi olduğunu anlatır (Popper, 1989, s. 182). Arendt, düşünmenin önemini vurgulamaktan kaçınmaz, ancak bu örnekle beraber Sokrates'in öğrencilerinin bile olumsuz davranışlarda bulunabileceğini gösterir. Sokrates gibi düşünmek, onun öğrencisi olmak da her zaman olumlu bir yere varmamaktadır. Bu sebeple, düşünmenin kendisi tehlikelidir.

Arendt (2018b), düşünmenin önemiyle ilgili şu sözleri söyler: “Düşünme, yaşama eşlik eder ve kendisi hayatta olmanın maddi olmayan özüdür” (s. 222). Adeta yaşamak için bedenin ihtiyaç duyduğu bir nefes gibi, hayatta olmanın özü olan düşünme olmadan, insan tam anlamıyla hayatta olamayacaktır. Arendt, düşünme olmaksızın bir yaşamın olabileceğini de vurgular, ancak böyle bir yaşamı sürdüren insanların kendi özlerini geliştiremediklerini söylerken, onları bir yandan da uyurgezerlere benzetir. “Düşünmeyen insanlar uyurgezerlere benzerler” (Arendt, 2018b, s. 223). Bir uyurgezer olan Eichmann ve nice onun gibi kötülüğün sıradanlığını oluşturan insanlar, kendi özlerini geliştirmekte yetersiz kimseler olarak, düşünmenin yaşama eşlik eden rolünün

farkında olmadan hayatlarını sürdürmektedirler. Hayatlarını sürdürdükleri söz edilse dahi, düşünmenin, Arendt'e (2018b) göre gerçek anlamda hayatta olmakla aynı şey olduğu (s. 208) cümleleri düşünüldüğünde, söz konusu uyurgezerlerin sürdüğü bir hayatın, nasıl bir hayat olduğu da sorgulanmaya açıktır. Düşünmeyen insanlar, bilinçsiz bir şekilde, bir uyurgezer gibi oradan oraya gitmektedirler. Ne yaptığını, ne söylediğini bilemez halledirler. Arendt, düşünmenin canlı olma ve uyanık kalma ile içsel yatkınlığı üzerine vurgu yapmaktadır (Sözer, 2002, s. 225). Düşünmek, uyanmak ve yeni bir güne başlamaktır.

Arendt'in düşünmeye verdiği kıymet, şüphesiz her satırda açığa çıkmaktadır. Eichmann'ın davası bittiğinde bile, Arendt'in zihninde olan soru işaretleri sönmemiştir. Uyurgezer olarak tanımlanan, düşüncesiz kimseler, aynı zamanda kötülüklerin de isimleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kötülük ve düşünce arasındaki bağlantıyı incelemeye devam eden Arendt, Antik dönemde izler bulur ve düşünce yolculuğunda Platon'a değinir. Platon'un hiç kimsenin isteyerek kötülük yapmadığı fikrini değerlendirmeye alan Arendt (2018b), böylesine bir fikrin bütün insanların iyilik yapmak istediği sonucuna vardığını vurgular (s. 210). Arendt'e göre kötülük, iyi ya da kötü olmaya karar vermeyen kimselerin yaptığı bir şeydir. "Meseleye dair üzücü hakikat, kötülüklerin ekseriyetinin kötü ya da iyi olmak veya kötülük ya da iyilik yapmak konusunda herhangi bir karar vermemiş insanlar tarafından yapılmasıdır" (Arendt, 2018b, s. 210). Bu belirlemesiyle Arendt, karar verebilmenin, ayırt edebilmenin önemini de vurgulamaktadır. "Düşünce rüzgârının tezahürü bilgi değil, doğruyla yanlış, güzelle çirkini birbirini ayırt etme becerisidir" (Arendt, 2018b, s. 224). Eichmann'a baktığımızda ise düşünce rüzgârının getirdiği ayırt etme becerisinin kendisinde olmadığı apaçık ortadır. Oysaki Eichmann ve onun gibiler, yargıda bulunabilselerdi, doğruyla yanlış, güzelle çirkini birbirinden ayırt edebileceklerdi, ancak bunu yapmaktan bile acizlerdi. Arendt (2018b), ayırt edebilme becerisine önem verir, iyiyle kötünün; güzelle çirkinin ayrımı yapılabildiği takdirde, her şeyin masada olduğu nadir anlarda felaketlerin önlenebileceğini düşünür (s. 224).

Burada altının çizilmesi gereken yer şudur ki ayırt edebilme becerisi de tek başına felaketleri önlemek için yeterli değildir, bir ihtimal olarak Arendt ayırt etme becerisini değerlendirmektedir. Her şeyin bir masa üzerinde, apaçık ortada olduğu, Nazi Almanyası'yla beraber şahit olunan insanlık suçları, ardında büyük bir düşüncesizlik ve ayırt etme beceriksizliğini barındırmaktadır. Eichmann davasına geri döndüğümüzde, bir grup psikiyatristin muayene raporunu unutmamak gerekir. Ne düşüncesizlik ne de ayırt etme becerisinin yoksun olması, akılla ilgili bir yoksunluktan, zekâda olan bir

problemden kaynaklanmamaktadır. Arendt, Eichmann'ın zihinsel bir sorununun olmadığına altını özenle çizer ve sağlıklı bir kişi olduğu için kötülüğü sıradanlıkla bağdaştırır. Hatta zihinsel bir sorunu olmamasıyla, ruh bilimcilerin komik bir duruma düştüğünü, bu durumun altında ise acı bir gerçek yattığını dile getirir (Arendt, 2012, s. 36). Nazi Dönemi'nde yaşanan insanlığa karşı işlenen bu suçların altında bir psikolojik sorun aransa da böyle bir sorunun olmadığı Eichman'ın incelemelerinde görülmüştür, bu acı gerçeğin kendisidir. Eichmann, düşünme ve ayırt edebilme özelliklerini hiçbir zaman kullanmamıştı, psikolojik bir rahatsızlığı olmadığı halde, ne yaptığının hiçbir zaman farkına varmamıştı.

Seyla Benhabib (2022), Arendt için düşünmenin önemini vurgularken şu sözlere yer verir:

En derin inanışlarımızın sarsıldığında bile, kendi zeminimizde bir duruş cesareti göstermemiz gerekir; ama aynı zamanda, yargılarımızı, başkalarının duruş noktasını öngörmeye çalışarak ve bunlardan hangi ve ne türden gerekçelerle ayrıldığımız üzerine düşünerek, düşüncelerimizin bağımsızlığını gözden geçirmek zorundayız. (s. 23)

Bir duruş cesareti olarak düşünme, başkalarının neler düşünebileceğine dair bir öngörü yapmanın gerekliliğini de içinde taşımaktadır. Bir başkasının fikrini kabul etmeden önce, bu fikrin nerelere gidebileceğini düşünmek önemlidir. Eichmann davasında olduğu gibi sorgusuz sualsiz bir kabullenmenin yerine, düşüncenin bağımsızlığı her daim koruyacağımız bir şey olmalıdır.

Düşünmeyi enine boyuna değerlendiren Arendt, çöle dönüşen dünyayı, sevmenin yollarını ararken; bir başka kavrama daha değinir, bu ise vicdan olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşünmenin tehlikeli taraflarının farkında olan ve her zaman olumlu sonuçlarının olmadığına farkında olan Arendt'te vicdan nedir, ne anlama gelmektedir? Arendt'in vicdandan ne anladığını, nasıl yorumladığını anlamak için, yine Sokrates'in izlerini takip etmek gerekmektedir.

2.5. Sessiz Diyalog ve Vicdan

Düşünmenin her zaman olumlu sonuçlarının olmayacağını farkındalığı içerisinde olan Arendt (2018b), Sokrates'in düşüncenin özü olduğunu keşfettiği ve Platon'un da isimlendirdiği bir kavramdan söz eder: Sessiz diyalog (s. 216). Sessiz diyalog, kişinin kendi kendisiyle yaptığı, kendi içerisinde yaptığı bir konuşma olarak ifade edilmektedir. Arendt, sessiz diyalogu *Sorumluluk ve Yargı* adlı kitabında şöyle tanımlar: “Düşünme, Platon'dan beri, kendimle aramdaki sessiz diyalog olarak

tanımlanmıştır; kendime eşlik edebilmemin ve kendime yetmemin biricik yoludur” (Arendt, 2018a, s. 12). Kişinin kendi içinde yaptığı bir sohbet olarak yorumlanabilecek sessiz diyalog, içsel bir süreçtir. Kişinin kendisine özel, kendisine ait olan, kendi kendine sorular sorup yanıt verdiği, münzevi olduğu insani bir durumdur.

Kendini bir at sineği ve ebe olarak gören Sokrates, insanları düşünmeye davet edip, Sokratik diyalogları kurarken, aslında sessiz diyalogu kendi içinde barındırmaktadır. İnsanlarla diyalog halindeyken yaptığı konuşmaları, kendi kendine de yapan Sokrates, bir beden içerisinde iki farklı konuşma halindedir. “Sokrates’in keşfettiği şey, tıpkı başkalarıyla olduğu gibi kendi kendimizle de ilişki kurabileceğimiz ve bu iki tür ilişkinin bir şekilde birbiriyle ilişkili olduklarıydı” (Arendt, 2018b, s. 220). Kişi, bir dostla ilişki kurabileceği gibi, kendisiyle de ilişki kurabilmelidir. Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’inden alıntı yapan Arendt, dostun bir başka kendi olduğu fikrine dikkat çeker (Arendt, 2018b, s. 220). *Nikomakhos’a Etik*’te Aristoteles’in dostlukla ilgili fikri okunduğunda, insanın dostuyla ilişkisinin, kendiyle olan ilişkisi gibi olduğunu vurgulamaktadır (Aristoteles, 1997, s. 185). Kişi, kendisiyle konuştuğu gibi dostuyla da konuşabilmeli; dostuyla konuşabildiği gibi kendiyle ve düşünceleriyle de iletişim kurabilmelidir. “Sokrates, ‘benliğin de bir tür dosttur’ derdi” (Arendt, 2018b, s. 220). Kişi, benliğiyle nasıl dost olabilir? Kendiyle nasıl ve ne şekilde konuşabilir? Bu noktada Arendt dostluğun temelinde yatan yüce yasaya dikkat çeker: Kendinle çelişme (Arendt, 2018b, s. 220).

Kişi, düşünebilmek, sessiz bir diyalog kurabilmek için kendisiyle uyum içerisinde olması gerekir. Arendt’in yüce bir yasa olarak gördüğü kendinle çelişme ilkesi, kişinin kendisiyle dost olabilmesinin yegâne şartıdır. Bu doğrultuda Sokrates’in de söylediği gibi haksızlık görmenin, haksızlık yapmaktan evladır (Arendt, 2018b, s. 219) düşüncesiyle harekete geçen Arendt, haksızlık gören kişinin kendisi olsa bile, mağdurla dost kalabileceğini vurgulamaktadır. Eichmann’ın davası tekrar düşünüldüğünde, belki Eichmann sessiz bir diyalog halinde, kendi kendine konuşmayı sürdürebilseydi, düşünebilseydi, milyonlarca insanın ölümüne sebep olmak yerine, kendi haksızlığa uğrayacağı halde buna engel olabilseydi, kendisiyle dost kalabilirdi. Böylece Arendt’in düşüncesinde, Eichmann ve onun gibiler, kendileriyle bile dost değillerdir, çünkü onlar haksızlığa uğramayı değil, haksızlık etmeyi tercih etmişlerdir. “Kim bir katille arkadaş kalmak, beraber yaşamak ister ki? Başka bir katil bile bunu istemez” (Arendt, 2018b, s. 219).

Satırlar ilerledikçe, birçok kişinin bildiği, felsefe tarihinde konusu sık sık edilen vicdan kavramına değinen Arendt (2018b), Shakespeare’ın III. Richard oyunundan bir alıntı yapar:

Neyden korkuyorum? Kendimden mi? Etrafta başkası yok:
Richard, Richard’ı seviyor: işte bu, ben benim.
Burada bir katil mi var? Hayır. Evet, benim:
Öyleyse kanatlan: Ne! Kendimden mi? Yüce akıl neden:
İntikam alacağım diye. Ne! Kendi kendimden mi?
Eyvah! Kendimi seviyorum. Ne sebeple? Neye yarar
Kendimin kendine yaptıklarından ötürü mü?
Oh! Hayır: Yazıklar olsun! Bilakis kendimden nefret ediyorum
Kendimin yaptığı nefret dolu şeyler için.
Ben bir zalimim. Yine de yalan söylüyorum, değilim diye.
Sersem, kendinden iyi bahsediyorsun: sersem yaltaklanma. (s. 220)

Arendt’in yaptığı Shakespeare alıntısı, hem bir sessiz diyalog örneği hem de kişinin kendi içinde uyumsuzluğunu ve bu uyumsuzlukla beraber kişinin içindeki savaşı göstermektedir. Aynı zamanda vicdanın da kendiyile olan konuşmasıdır. Alıntının devamını da getiren Arendt (2018b), Richard’ın dostlarıyla bir araya gelip, kendisiyle olan sessiz diyalogdan nasıl kaçındığını da alıntılar:

Vicdan, korkakların kullandığı bir kelimedenden ibaret,
Daha başında, güçlülere korkutmak için icat edilmiş. (s. 221)

Kötülükler söz konusu olduğunda, ahlaki bir kavram olan vicdan, akla hemen gelmektedir. Mesela kötülük yapan biri olduğunda, vicdanının olup olmadığı sorgulanır. Bu sorgulama Arendt’i de kendine davet etmiş olmalı ki sorguladığı bir kavram olarak zihninde yer etmiştir. Genel anlamda vicdan kavramı, kötünün iyiden ayrıldığını söyleyen bir his, bir ses gibi kabul edilmektedir. Bu doğrultuda Arendt (2018b), Shakespeare örneğinden giderek, onun da vicdan kelimesini kullandığını, ancak alışılmış biçimiyle kullanmadığını, *consciousness* olan bilinç kelimesiyle, *conscience* olan vicdan kelimesinin ayrımının ayırt edilmediğine dikkat çeker (s. 221). Birçok dilde bu ayrımın olmayışını da vurgulayan Arendt (2018a), bu noktada vicdanla ilgili şu sözleri söyler: “Vicdan sözcüğünün tüm dillerdeki ilk anlamı doğruyu ve yanlış bilme ve yargılama yetisine değil, sayesinde kendimizi bildiğimiz, kendimizin farkında olduğumuz yetiye, yani bugün bilinç olarak değindiğimiz şeye tekabül eder (s. 73). Arendt, sayfalar ilerledikçe Nazi Almanya’sı örneğinden devam etmekte ve bu örnekte kendilerini suçlu hissetmeyen, vicdan krizi yaşamayan kişilere dikkat çeker. Bilinç ile vicdanın köklerini

birleştiren Arendt, kişinin eylemlerini, yapıp ettiklerinin farkına varmasına işaret eder. Eichmann gibi kimselerin düşünce yetersizliğine sahip olduğunu her fırsatta sorgulayan Arendt (2018a), sorular sormaktan çekinmez: “Düşünme yetersizliğinin genellikle vicdan dediğimiz şeyin felaket getiren iflasıyla örtüştüğü doğru mudur” (s. 148).

Daha önceleri dini deneyimin içinde yer alıp, Tanrı’nın sesi olarak görülen vicdan, dini boyutta görüldüğünde bir çatışmayı içinde barındırmamaktadır, çünkü “Tanrının sesi açık konuşur” (Arendt, 2018a, s. 101). Dini deneyim çerçevesinde açıkça konuşan Tanrının sesi, seküler felsefeyle beraber farklı bir tarafından da ele alınmıştır. Sekülerlikle birlikte artık Tanrının sesini hissetmekten ziyade, kişiler kendi içlerinde bir müzakere etmektedirler. Hisler, yerini düşünmeye bırakmıştır.

Öte yandan, düşünmenin olmazsa olmaz koşulunun kendi kendinle barışık olmak olduğu, vicdanın da bundan başka bir anlamı olmadığı ifade edildiği ölçüde, vicdan kesinlikle bir gerçekliktir; ne var ki bu gerçeklik sadece, şimdi kavradığımız gibi, ‘yapamam’ ya da ‘yapmayacağım’ diyebilir. Vicdan, kişinin kendisiyle ilişkili olduğundan, ondan eylem itkisi beklenemez (Arendt, 2018a, s. 101- 102).

Kişinin kendisiyle ilişkili olması bakımından vicdanın sübjektif bir yönü bulunmaktadır. Bir kişi için vicdana aykırı gelebilecek bir eylem, bir başkası için aynı aykırılığı içermeyebilir. Dolayısıyla kötülüklerden uzak durmak için vicdan, başvurulacak bir yol değildir.

Arendt, tezin daha öncelerinde belirtildiği gibi, kişinin kendiyle dost olmasını, kendiyle konuşabilmesini önemseyen bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda hem düşünme hem de vicdan, kişinin kendiyle barışık olmasıyla yani sessiz diyalogu sürdürebilmesiyle ilişkilidir. Vicdan, kesinlikle bir gerçekliktir, ancak kişinin kendisiyle bağlantılı bir gerçeklik olduğu için, vicdan sadece kendi başına harekete geçirici bir etken değildir. Vicdan da kötülüklerle karşı kesin bir cevap olarak ele alınamaz, ama düşünme ve vicdan birbiriyle bağlantılıdır. Bu bağlantıyı ise Arendt (2018a), yan etki olarak tanımlar: “İnsana ‘durmadan sorun yaratan’ vicdan, düşünen benlik ve onun deneyimi bakımından bir yan etkidir” (s. 174).

Bir yan etki olan vicdan, düşünmeyle beraber Penelope’nin örgüsüne benzemektedir. Nasıl ki Penelope her sabah örgüsüne yeniden başlıyordu, vicdan da böyledir. Sürekli sökülecek, sürekli baştan örülecek, ancak nihai bir yere varmayacaktır. Vicdanlara seslenerek, insanların kötülüklerden uzaklaşacağını düşünmek Arendt için pek de mümkün değildir, ancak Arendt, düşünme etkinliğinin kendisini değerli bulmakta

ve bu etkinliğin bir yan etkisi olarak vicdana değinmektedir. Vicdanlara seslenerek insanların kötülükten uzaklaşması mümkün olmasa bile yine orada duran, ara sıra kendini gösteren bir şey olarak vicdan karşımızdadır.

Arendt, hayatı boyunca kötülük olgusu üzerine düşünmüş ve bu kavramı anlamak adına eserlerinde birçok kez değerlendirmeler yapmıştır. İlk önce radikal kötülük olarak isimlendirdiği, daha sonrasında Eichmann davasıyla beraber kötülüğün sıradanlığı olarak ele aldığı bu olgu, isimlendirilişi ne olursa olsun apaçık karşımızdadır. Kötülük, Nazi Almanyası'nsı öncesinde de olduğu gibi sonrasında da bulunmaktadır. Kötülüğün varolduğı bu dünyanın içinde, dünyayı sevdiğinin itirafını yapmaktan kaçınmayan Arendt, bu sevgiyi nasıl bulabilmiştir? Heidegger (2012), Arendt'e yazdığı mektuplardan birinde Meister Eckhart'ın Johanna yorumundan alıntı yapar ve şu satırları yazar; *ipsa cogitatio ... spirat ignem amoris*, düşünce bizzat aşkın ateşini üfler (s. 108). Düşünce kesinlikle aşkın ateşini üflemişti, ama bu sefer başka bir tür aşkın, dünya aşkının ateşini üflemişti.

3. BÖLÜM: KÖTÜLÜĞE KARŞIN AMOR MUNDI-DÜNYA SEVGİSİ

Peki, böyle bir dünyada anlam aramak, kötülükler karşısında bir duruş sergilemek ve her şeye rağmen dünyayı sevebilmek mümkün müydü? Belki de birçok insan bu soruları kendisine sormakta ve bir cevap aramaktadır. Radikal kötülüğün birebir tanıdığı olan, kötülüğün beklenenden daha radikal olduğunu gösteren Arendt için de bu soru önem taşımaktadır. Dünyayı sevebilmek, dünyaya sevgiyle bakabilmek Arendt'in önemseddiği, zihninde yer edindiği bir durum olarak okuyucunun karşına çıkmaktadır.

Arendt'in sözleriyle tekrar sorarsak, radikal kötülüğün insanları yığın haline getirdiği, tecrit ettiği ve artık çöl halindeki bir dünyayı sevebilmek mümkün mü? Dünyanın dönüştüğü çölü izlemeye devam mı etmeli, yoksa onu sevmeye çalışıp, onu yeniden inşa mı etmeli? Şüphesiz ki bu soruların cevaplarının bulunması oldukça güçtür. Siyasi alanda tecrit edilen, radikal kötülüğü en üst seviyesiyle yaşayan, totaliter rejim ve onun kurallarına itaat etmek amacıyla gücü elinden alınan insanların olduğu, çöle dönüşmüş bir dünyayı sevebilmek hakikaten mümkün müdür?

Arendt'in dünyayı sevmeye ilişkin cümleleri, her daim fikrini aldığı Jaspers'e yazdığı mektuplarda okunmaktadır. Bu mektuplaşmalar, okuyucuların, Arendt'i yakinen tanıma açısından oldukça önemli bir yer edinmektedir. Yazılan bu mektuplarla beraber, Arendt'in düşünce sisteminde birçok detayın farkına varılmaktadır. Farkına varılan detaylardan biri de Jaspers'e yazdığı mektuplardaki bir itiraftır: “Çok geç kaldım, ancak son yıllarda gerçek anlamda dünyayı sevmeye başladım. Siyaset kuramları üzerine kitabıma *Amor Mundi* (Dünya Aşk), adını vererek minnettarlığımı göstermek istiyorum” (Young-Bruehl, 2012, s. 32). Ancak kitap bu isimle basılmayıp, *The Human Condition*, *İnsanlık Durumu*, olarak yerini almıştır.

Arendt, *İnsanlık Durumu* olarak basılan kitabına bir başka isim olarak *Vita Activa*'yı düşünse de özellikle vermek istediği isim *Amor Mundi*'ydi. *Amor Mundi*'de ısrar etmesinin sebebi sadece dünyaya olan sevgisini göstermek değil, aynı zamanda felsefi geleneğe karşı yapılan bir eleştiriyi de kapsamaktaydı. Felsefi geleneğin *contemptus mundi*'sini, yani dünyanın hor görülmesi fikrine karşı (Young-Bruehl, 2012, s. 503) *amor mundi*'yi savunmaktaydı. Dünyanın hor görülmesi, dünyanın hiçe sayılması anlamını taşımaktadır. “Dinin ve felsefenin, belki de ölümle baş etmenin bir yolu olarak gördüğü dünyaya aşma çabası olarak, dünyayı hakir görme ve ondan kaçma eğilimi”,

contemptus mundi olarak karşımıza çıkar (Berktaş, 2012, s. 148). Arendt ise dünyayı ne hakir görür ne de ondan kaçır. Tam tersine, dünyanın yanında olduğunu gösterir.

Felsefi geleneğin dünyayı hor gördüğünü düşünen Arendt, dünyayı yeniden kurma ve yeni bir gelenek yaratmak adına, yeni bir siyaset bilimi oluşturma arayışına girmiştir. Genç bir doktora öğrencisiyken aşk kavramı üzerine yazdığı tez, adeta büyümüş, gelişmiş ve tekrar Arendt'in hayatına girmiştir. Bu sefer yeni bir siyaset biliminin başlangıcı olarak karşımızdadır. Fikrini almaktan esirgemediği Jaspers de *Amor Mundi*'nin bir kitap başlığı olarak uygun olduğu görüşündedir (Young-Bruehl, 2012, s. 507).

Arendt'in *amor mundi* adını vermeyi arzuladığı kitap *İnsanlık Durumu* olarak basılsa da Jaspers'e yazdığı bu mektuptaki cümleler, onun her şeye rağmen dünyaya minnettar olduğunu, dünyayı aşkla sevdiğini göstermektedir. Çok geç kaldığını düşündüğünü dünyayı sevmek, dünyaya minnettar olabilmek önemli bir itirafı taşımaktadır. Radikal kötülüklerle beraber dünyayı sevmekten kaçınan, dünyaya belki de öfke duyan Arendt, artık dünyaya farklı gözlerle bakabilmeyi, onda yeniden anlam bulmayı, onu yeniden sevmeyi öğrenmiştir. Dünyayı sevmemek, dünyadan nefret etmek, pek çok insanın düştüğü bir çukur, bataklıktır. Radikal kötülük, Arendt'in düşünce sisteminde özellikle Nazi Dönemi'yle bağlantılı bir şekilde ele alınsa da bu tür kötülükler, sadece tek bir dönem için geçerli değildir. Dünyanın oldukça uzun geçmişi düşünüldüğünde, radikal kötülükler, isim verilmemiş halleriyle aslında hep oradadırlar. Kötülükler her dönem, dünyayla beraber, dünya içindedirler ve sorgulanmayı talep etmektedirler. Bu dünyadan nefret edenler, yaşamayı anlamsız bulanlar, dünya içinde kaybolmuş hissedenler için Arendt'in *amor mundi*'si bir cevap, bir tavsiye olarak oldukça değerli bir itirafıdır. Arendt, aslında *contemptus mundi*'yi geride bırakıp, *amor mundi*'yi yakalamamız gerektiğini ifade etmektedir.

Acaba Arendt, radikal kötülüklerin ardından *contemptus mundi*'nin içine düşmüş müdür sorusu zihinlerde canlanabilir. Dünyayı sevmeye itirafından önce, kendini karanlıkta hissettiğini, yazdığı metinlerden anlamaktayız, ama Arendt ne olursa olsun düşünmeyi bırakmamıştı. Minerva'nın baykuşu Arendt için her zaman alacakaranlıkta havalanmayı başarmıştı. Zaman zaman umutsuzluğa, çaresizliğe düştüğünü hissetse bile *contemptus mundi*, Arendt için, içinden çıkılması gereken bir noktaydı.

Bu itirafın, satırların öncesinde Arendt, dünyayı sevmeye geç kalmışlığını vurgulamıştı. Bu geç kalmışlığı anlamak, neden minnettar olduğunu gösterme arzusunda olduğunu anlamak için, Arendt'in *amor mundi*'den önceki düşüncelerini irdelemek önem

taşımaktadır. Neden dünyayı sevmeyen bir Arendt vardı? Ona göre *amor mundi*'den önce dünya nasıl bir konumdaydı? Dünyada ne görüyordu?

3.1. Augustinus'ta Aşk

Bu noktada Arendt'in Augustinus üzerine yazdığı doktora tezine değinmek gerekmektedir. Jaspers'in danışmanlığı altında yazdığı doktora tezi *Love and Saint Augustine* başlığıyla kitaplaştırılmıştır. Tezin ana teması Augustinus'un felsefesinde aşk kavramıdır. Arendt'in yazdığı tez Jaspers tarafından pek çok eleştiriye tutulmuştur. Alıntılarda çeşitli hataların olduğunu, Arendt'in kullandığı yöntemin metnin anlamını çıkarmakta zorlaştırdığını vurgularken; bir yandan da Augustinus'un aşk hakkında söylediklerini bir araya getiremediğini söyler (Kristeva, 2012, s. 51). Bu sebeplerle Arendt'in en yüksek dereceyi almasına karşı çıkmıştır.

Teziyle alakalı bolca eleştiri olsa da Arendt, tezinden beslenmekten vazgeçmemiştir. Yıllar sonra sevmeye çok geç kaldığını düşündüğü dünyada *amor mundi*'yi bulmasında Augustinus'un izlerini hala taşımaktadır. Bu izle alakalı Julia Kristeva (2012) *Kadın Dehası* adlı kitabında Jaspers'le Arendt'in mektuplaşmasına yer vermektedir: “Yıllar sonra Arendt Jaspers'e, şimdi çok uzaklarda kalan çalışmada hala kendisini bulmaktan dolayı şaşırıldığını yazdı” (s. 52). Arendt, çok uzaklarda kaldığını düşündüğü doktora tezinde bile yıllar sonra kendini bulmuş ve dünyayı sevmenin bir anahtarı olarak tezinden yararlanmıştı.

Hristiyan bir teolog ve filozof olan Augustinus, Arendt için önem taşımaktadır, çünkü Arendt, dünyadaki insanları birleştiren bir bağ arayışı içerisindeydi (Kristeva, 2012, s. 52). İnsanlar arasında bağ kurabilmek Arendt'in içinde yer aldığı dünya için oldukça zorlayıcıydı. Sırf üst bir ırk yaratmak amacıyla milyonlarca insanın işkenceye uğradığı, öldürüldüğü ve geride kalanlar için tamir edilmesi zor bir hayatın olduğu dünyada, insanlar arasında bağ kurabilmek ne denli kolay olabilirdi? Bu yüzden Arendt, bu bağı bulmak için içinde bulunduğu yerden geriye doğru gitmiş ve aradığı bağı Augustinus'un düşüncelerinde bulmuştur.

Augustinus'un düşüncelerini derinlemesine irdeleyen Arendt, çöl dünya metaforunda da Augustinus'un izlerinden gitmektedir. Augustinus da dünyayı bir çöl olarak görmekte, ancak onun düşüncelerinde dini bir temel yatmaktadır. Hristiyanlığın öte dünyasını arayanlar, sevenler için, İsraililer için çöl neyse bu dünyanın da o olduğunu, bu yüzden onların, evlerde değil, çadırlarda yaşadığını tezinde vurgulamaktadır (aktaran Arendt, 1996, s. 19). Bu alıntıda Augustinus'un dini inancı

şüphesiz ki önem kazanmaktadır, ancak Arendt bu kavramda Augustinus'tan esinlenip, kendi yorumlarını katmayı ihmal etmemiştir. Hristiyan inancına göre içinde yaşadığımız, nefes aldığımız dünya Augustinus'un yorumlamasıyla bir çöl, öte dünya iste asıl olan yerdir. Radikal kötülüklerle beraber, çöle dönüşen dünya, insanların sanki evlerinde değillermiş gibi hissetmesine sebep olmuştur. Öte bir dünya arama ihtiyacı ve bu dünyayı sevmekten kaçınma gibi birtakım düşünce ve hisler de radikal kötülüklerle beraber oluşmuştur. Arendt'in (1996) tezinde yaptığı alıntıda *who do not love the World*, yani dünyayı sevmeyenler olarak vurguladığı bir cümle bulunmaktadır (aktaran s. 19). Bu sefer dünyayı sevmeyen kimseler; radikal kötülükle beraber dünyayı sevmeyenler, dünyada sevecek bir şey bulamayanlar, bir umutsuzluğa kapılanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorun Arendt için oldukça önem taşımaktadır ki *İnsanlık Durumu* kitabının ismine *amor mundi*'yi vermek isteyerek, dünyayı yeniden sevdiğini göstermek istemektedir. Yani, artık karşımızda inancı gereği bir öte dünyayı benimseyen, arayan kimseler kalmamıştır. Radikal kötülüğün dayattığı acıyla, kötülükle öte bir dünya arayanların olduğu bir dönem başlamıştır.

Yıllar önce yazdığı Augustinus'un aşk kavramı tezinde, hala izler bulan Arendt *amor mundi* fikrini ortaya koyarken Augustinus'un felsefesinden de oldukça etkilenmiştir. İnsanları birleştirmek, onları birbirine bağlamak ve dünyada bir anlam bulabilmek için geride kalan tezine dönüş yapan Arendt'in, Augustinus üzerine yazdığı doktora tezi *Love And Saint Augustine* başlığıyla basılmış ve kitabın editörlüğünü Joanna Vecchiarelli Scott ve Judith Chelius Stark yapmıştır. Kitap Arendt'in tezi ve editörlerin çeşitli yorumlarıyla basılmıştır.

Arendt (1996) yazdığı önsözde, kitapta üç temel analiz olduğu söylenmektedir. Bu analizler ise *appetitus*, *cupidias* ve *caritas* kavramları üzerine şekillenmektedir. Augustinus'ta aşk, *appetitus* olarak anlaşılmalıdır ve Augustinus'un da aşk hakkında belirttiği tek tanım budur (s. 7). *Appetitus*'tan ise iki tür aşk kavramı doğar: *Cupidias* ve *Caritas*.

Cupidias'ı yanlış ve sıradan bir aşk olarak tanımlayan Arendt (1996); *caritas*'ı ise sonsuz ve mutlak geleceği arzulayan bir aşk olarak ifade eder (s. 17). Bütün kötülüklerin kaynağı *cupidias* iken iyiliklerin kaynağı ise *caritas*'tır. *Cupidias* dünyevi ve geçici olan bir sevgiyi ifade ederken; *caritas* ise tanrısal ve uhrevi bir sevgiyi anlatmaktadır. Tabii ki Augustinus'un Hristiyan bir teolog ve filozof olduğunu unutmamak gerekmektedir. Söz konusu olan yanlış aşk olarak ifade edebileceğimiz *cupidias* ve iyi doğru aşk olarak anlayacağımız *caritas*'ın ortak noktası arzunun, yani *appetitus*'un zemininde olmasıdır.

Cupidias'ı anlamak için Augustinus'un *İtirafılarım* (1999) kitabının satırlarını okumak anlamlı olacaktır:

Âşık olmak ve sevilme hoşuma gidiyordu. Özellikle de sevdiğim kişinin vücuduna sahip olduğumda. Arkadaşlığın temiz duygularını şehvetin pislikleriyle kirlletiyordum, duruluğunu ahlaksızlıkların kara sisleriyle karartıyordum; iğrenç ve utanç içinde olmama rağmen, aşırı bir kendini beğenmişlikle kibar ve terbiyeli görünmeye çalışıyordum. Kölesi olmayı arzuladığım aşka düştüm. (s. 52)

Daha çok gelip geçici olan, maddesel ve bedensel bir sevgi türünü içeren cupidias'tan artık uzak durmaya karar veren Augustinus, *İtirafılarım* kitabıyla kendiyile yüzleşir ve adeta günah çıkarır. Bağımlı, sadece arzuların ve tutkuların olduğu bu sevgi, geride bırakılması gereken bir sevgidir.

Kitap Augustinus'un hayatından birçok noktaya temas ederken bir yandan da *caritas*'ı bulmayı anlatmaktadır. Augustinus (1999), *Kutsal Kitap*'ta geçen buyruğu, insanlara hatırlatır ve insanın Tanrı'sını bütün yüreğiyle, canıyla ve aklıyla, kendisi gibi sevmesinin yanlış olmadığını vurgular (s. 61). Matta 22, 37'de geçen buyruk, İsa'nın sözüne dayanmaktadır: Tanrı'nı, Rab'bi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün aklına seveceksin. Bu doğrultuda doğru olan sevgi, Tanrı'nın sevgisidir. Kalıcı olan sevgi Tanrı'dadır. "Ey ebedi gerçek, ey gerçek sevgi, ey sevgili ebediyet!" (Augustinus, 1999, s. 153). Gerçek ve ebedi sevgi *caritas*'ta yatmaktadır.

Arendt'in özellikle etkilendiği nokta da *caritas*'tır. Çünkü Arendt (1996), *caritas*'la beraber Augustinus'un insan komşusunu tanrının sevdiği gibi ve kendini sevdiği gibi sevmeli ilkesinin yattığının altını çizer (s. 93). Bu alıntıyı daha iyi anlamak için Augustinus'un (1999) şu sözünü okumak gerekmektedir: "Ne mutlu seni sevenlere, arkadaşını sende ve düşmanını da senin yüzünden sevenlere" (s. 80). Kutsal metinden bir buyruğu yeniden yorumlayan Augustinus, bu sözyle Tanrı'nın yarattığını, Tanrı için sevmelisin ilkesini vurgulamaktadır. İster dostun olsun ister düşmanın, onu yaratan da seni yaratandır. Tanrı'dan ötürü komşunu sevmelisin nasihatinde bulunmaktadır.

Arendt'in *amor mundi* 'ye gittiği yolda Augustinus'tan esinlenmesi kaçınılmazdır. Arendt, Augustinus gibi dinle bağlantılı bir noktadan ilerlemez, ancak komşunu tanrının sevdiği gibi ve kendini sevdiğin gibi sev ilkesi, dünya içinde yer bulmak için anlamlı bir yere dayanmaktadır. Dünyada radikal kötülüğü yaratan da dünyayı çöle dönüştüren de komşularımızdır. Dünyada anlam bulamadığımızda, radikal kötülüğten başka bir şey göremediğimizde ne yapacağız? Dünyayı sevmekten vaz mı geçeceğiz? Kendimize başka bir dünya mı yaratmaya çalışacağız? Arendt tezinde Augustinus'tan bir alıntı daha

yapmaktadır. “Sev, ama kimi sevdiğine dikkat et” (aktaran Arendt, 1996, s. 17) uyarısında bulunan Augustinus’u kendine bir rehber olarak gören Arendt, bu uyarıyı dinlemiş olacaktır ki dünyayı sevmeyi seçmiştir. *Cupiditas*’ta olduğu gibi gelip geçici olanı sevmeyip; *caritas*’ı yani ebedi ve kalıcı bir sevgiyi tercih etmiştir. Arendt, sevgisini dünyaya yöneltmiştir. Dünyayı sevmeye çok geç kaldığı itirafında bulunurken; belki de *caritas*’ı geç bulduğunu da ifade etmektedir.

Fatmagül Berktaş (2012), Arendt üzerine yazdığı *Dünyayı Bugünde Sevmek* kitabında şöyle der:

Politik sorunlarımız ve kaygılarımız, tarihin rastlantılarının - hangi zamanda, nerede, nasıl yaşadığımız vb. - önümüze koyduğu, bir anlamda bizim için ‘seçtiği’ ve bizi tavır almak zorunda bırakan olgulardır. Tabii olgulara gözlerimizi kapamak ve onlarla baş etmeye çalışmak yerine kendi benliğimize, ‘içimize’ çekilmek de mümkün. Ama Arendt’in tutumu hiçbir zaman bu değildir. O daima ‘dünyadan yana ve onun için’ tavır alır, her şeyi belirli bir zamanda dünyadaki konumu açısından anlamaya ve zihinsel yargıya tabi tutmaya çalışır. (s. 22)

Aslında dünyayı sevmek demek, dünyayı her şeyiyle kabul etmek demektir. Masmavi gökyüzünü, yemyeşil ormanlarını, uçuşan kelebekleri olduğu kadar dünya fırtınaları, çölleriyle, sert dalgalarıyla da karşımızda apaçık durmaktadır. Dünyanın karanlık taraflarını da gören Arendt, bu amaçla *amor mundi* ilkesini oluşturmakta ve bu doğrultuda bir siyasi sorgulama içinde kendini bulmaktaydı. “1950’lerin başında Hannah Arendt, filozofların ciddi ilgisine ihtiyaç gösteren dünya savaşı, totalitarizm, atom bombası gibi siyasal olayların vuku bulduğu bir dünya için yeni bir siyaset bilimi tasarlamaya başladı” (Young-Bruehl, 2012, s. 501). Yani Arendt, dünyayı sevmek derken bir yandan da dünya için çalışmaktan bahsetmekteydi.

Arendt, düşünmenin olmadığı, totaliter tahakkümün hüküm sürdüğü, bunların sonucunda çöle dönüşmüş dünyayı yeniden kurmak istemektedir. Nazilerin kurduğu cehennemden çıkış noktasının, ancak yeni anılar ve yeni eylemlerle olduğunu vurgulamaktadır (Arendt, 2014c, s. 291). İnsan eylemleriyle beraber çöle dönüşen dünya ancak yeniden kendisini açabilir. Bu sebeple *İnsanlık Durumu*’nda eylem, iş, emek gibi konulara yer vermiş ve dünya sevgisini de buradan hareketle kurmuştur. Yaptığı eylemlerle dünyayı çöle dönüştüren insan, yine yaptığı eylemlerle dünyayı çölden kurtarabilecektir.

Bu noktada Franz Kafka’nın *Amerika* romanından hareketle şöyle yazar:

Bütün kanlı olaylardan ve canice büyüden azade olan (üçüncü romanı Amerika'nın sonunda, o mutlu sonda, somut olarak betimlemeye çalıştığı) böylesi bir dünyanın bir parçası olmak için, ilk önce, yanlış kurulmuş bir dünyanın yıkımını öngörmek zorundaydı. Öngördüğü bu yıkım sayesinde, bir iyi niyet modeli olarak insanı, *fabricator mundi*'yi, yanlış yapılan elimine edip kendi dünyasını yeniden kurabilen o dünya-işçisini, yani o üstün figür imgesini beraberinde taşıdı. (Arendt, 2014c, s. 137)

Nazilerle beraber dünya bir çöle, başka bir anlamıyla da yanlış kurulmuş bir hale dönüşmüştü. Kafka'nın *Amerika* romanında yazdığı gibi, yanlış kurulmuş bir dünyanın yıkımını öngörmek gerekmektedir. Söz konusu yıkım dünyanın sonunu getirmek, bir kıyamet yaratmak gibi bir anlama gelmemektedir. Dünyayı yeniden kurabilecek, inşa edecek bir dünya işçisiyle gerçekleşecektir. Kafka'nın *Amerika*'sından hareketle açıkladığı *fabricator mundi* devamında şöyle anlatılır:

Ve bu kahramanlar sadece iyi niyet modelleri oldukları ve anonimliğe/genelin soyutluğuna terk edildikleri ve ancak iyi niyetin bu bizim dünyamızda sahip olabileceği işlev içerisinde gösterildiği için, Kafka'nın romanlarının tek bir çağrısı var gibidir. Kafka sanki şöyle demek istemektedir: bu iyi niyet insanı herkes, ama herkes olabilir, hatta siz ve ben bile. (Arendt, 2014c, s. 137)

Böylece *fabricator mundi*, özel bir kişiyi imlemez. Aksine, herkesin olabileceği bir *dünya işçiliğini* anlatır. İyi niyetin, kahramanlığın olduğu dünya işçiliğinde esas olan, dünyayı yeniden kurabilmek ve *amor mundi*'yi bulabilmektir. Bu ise *vita activa*'yla gerçekleşebilir.

3.2. *Vita Activa* ya da İnsanlık Durumu

Arendt'in *İnsanlık Durumu* kitabı, Almanya'da *Vita Activa* olarak basılmıştır. Kitabının bir basımını Heidegger'e hediye eden Arendt, Heidegger'in ve çevresinin düşmanlık patlamasıyla karşılaşmıştır (Young-Bruehl, 2012, s. 481). Jaspers'e yazdığı mektuplarda hem öfkesi hem de kırılganlığı anlaşılmaktadır:

'Biliyorum,' diyordu Arendt Jaspers'e, 'benim toplumda adımın olması, kitaplar yazıyor olmam falan onun için kabul edilebilir şeyler değil. Gerçekte, kendim hakkında onu hep yanılttım, bunların hiçbiri yokmuş gibi, sanki üçe kadar sayamazmışım gibi davranarak. Bunun tek istisnası ona ait bir şeye yorum yaptığım durumlardı; böyle bir durum, onun için memnuniyet vericiydi ve o zaman üçe hatta bazen dörde kadar sayabiliyordum. Fakat birden bire bu rolden sıkıldım ve bu fikir değişikliğini burnumun üstüne yediğim yumrukla ödemiş oldum...' (Young-Bruehl, 2012, s. 481)

Heidegger ve çevresince kabul görmeyen *Vita Activa*'nın *İnsanlık Durumu* olarak basılmasının sebebi, Arendt'in (2018b) *Zihnin Yaşamı*'nda anlattıklarından anladığımız kadarıyla yayıncısının isteği doğrultusunda olmuştur (s. 24). Arendt (2018b) yayınladığı isimle alakalı bir pişmanlık duygusu içinde olduğunu ifade etmez, ancak *Zihnin Yaşamı*'nda *Vita Activa*'yı isim olarak önerdiğini, çünkü daha mütevazı bir şekilde adlandırma niyetinde olduğunu ifade eder (s. 24). Bu sebeple *İnsanlık Durumu*, *Amor Mundi* ve *Vita Activa*, Arendt'in zihninde birbirinden ayrılamayan, birbirini destekleyen üç kavram veya isimlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türkçe'ye *Aktif Yaşam* olarak çevrilen *Vita Activa*, insan doğasıyla alakalı bir anlatıyı ifade etmez. Arendt (1994) özellikle, *İnsanlık Durumu* isimlendirilmesinin bir yanlış anlaşılma olabileceğinin altını çizer ve insanlık durumunun, insan doğasıyla aynı olmadığını vurgular (s. 20). O zaman *İnsanlık Durumu* neyi ifade etmekte? Arendt, *İnsanlık Durumu*'yla problem olarak gördüğü hangi meseleyi ele almaktadır?

Bu konuda Arendt'in (2018b) cevabı, siyaset teorisinin en eski sorunlardan biri olduğunu düşündüğü eylem sorunudur (s. 24). Arendt kafasına takılan eylem sorununu, oluşturmak istediği yeni siyaset bilimine taşır ve sisteminin temeline eylemi alır. Bu noktada Young-Bruehl şöyle der (2012): “Ancak Hannah Arendt için, yeni bir siyaset bilimine öncelikle gerekli olan bir eylem anlayışıdır; öngörülemez dolayısıyla da insan tarafından imal edilemez ya da Varlık tarafından yaratılamaz bir yeni başlangıçtır” (s. 501).

Radikal kötülüklerin, totaliter tahakkümün ardından, çöle dönmüş bir dünyayı karşısında bulan Arendt, sevmeye geç kaldığı dünyada *amor mundi*'yi yakalamaya çalışmaktadır. Bunu yapmanın yolu ise yeni bir siyaset bilimi anlayışından, yani kökeninde eylemin olduğu bir sorgulamadan geçmektedir. Felsefi sisteminde sık sık düşünmenin kıymetini, özellikle Eichmann davası üzerinden konumlandıran Arendt, *İnsanlık Durumu*'nun başında Augustinusçu bir cümleye değinmektedir. *Zihnin Yaşamı*'nda da “İçteki İnsanın Keşfi” başlığıyla açtığı bu cümle *quaestio mihi factus sum* olarak bilinmektedir (Arendt, 2018b, s. 303).^{*} Cümle, Türkçe metinde “ben, bana dert edildim” olarak çevrilmiştir. *İnsanlık Durumu*'nda ise bu cümle beni, kendim için yapan

^{*} Bu cümle “kendime bir soru haline geldim” anlamında kullanılmaktadır. Cümlemin İngilizce karşılığı, *I have become a question to myself* şeklindedir. Çeviri konusunda İngilizce referansı takip etmek anlamsal olarak daha kolay anlaşılır olabilir, ancak ifadedeki edilgen formu da gözden kaçırmamak gerek. Arendt, bu cümleyle beraber, bölüm başlığı olarak koyduğu “İçteki İnsanın Keşfi” tanımlamasıyla da kendini tanımaya ve keşfetmeye gitmektedir. Kendi üzerine düşünmenin anlamını bu cümleyle beraber sunmaktadır.

soru olarak çevrilmiştir (Arendt, 1994, s. 21). Arendt (1994) bu sorunun insan doğasına ilişkin bir cevabının bulunmasının gerek bireysel gerek psikolojik gerek felsefi anlamda yanıtlanamaz görüldüğünü söyler (s. 21). Kendimizi anlamak, kendimizin ne olduğunu çözümlmek pek de olası değildir, ancak çevremizi ve etrafımızı belirleyebiliriz. Kendimizi çözmek olanaksız olsa da içinde bulunduğumuz dünyayı belirlemek, anlamak mümkündür. Bu eski Latince söz *kendinde bulamadığını dünyada bulabilirsin* anlamıyla Arendt'in *amor mundi* fikri üzerinden okunabilir. Arendt, *contemptus mundi*'ye karşı *amor mundi*'yi öne sürmekte ve insanların dünyayı hakir görmesinden, dünyayı yok saymasından kaçınmaları arzusu içerisindeydi. Kim olduğumuzu, ne olduğumuzu, özümüzü bilemesek bile içinde olduğumuz dünyayı deneyimlemekteyiz. Bu da onu sevmek için bir neden değil midir?

Arendt'in dünya işçileri olarak isimlendirdiği *fabricator mundi*, *amor mundi*'yi hissetmeli ve oluşturmalıdır. Arendt (1994), *vita activa* ile üç temel insani etkinliği ele almaktadır: Emek, iş ve eylem (s. 17). Böylece *fabricator mundi*, yeni eylemlerini, yeni anılarını *vita activa*'da göstermelidir ki radikal kötülüklerin ardından, belki de birçok insanın kaybettiği *amor mundi*'yi, dünya sevgisini, yeniden bulabilsin.

3.3. Vita Contemplativa ve Vita Activa

Arendt hemen hemen yazdığı her metinde düşünmenin öneminin altını çizmişti. Ancak *İnsanlık Durumu*'na geldiğimizde düşünme ve eylem birlikte anlam kazanmaktadır. Tek başına düşünmenin kötülöklere karşı bir çözüm olmayacağını işleyen Arendt, oluşturmak istediği yeni siyaset bilminde eylemin rolünün de önemini vurgular ve düşünme ile eylem arasındaki bağlantı üzerine yoğunlaşır. Bu noktada Bergen Coşkun Özüaydın (2019) şöyle der: “Dünyanın ihtiyacı olan, ne eylemsizliği seçip, *vita contemplativa*'nın kanatları altına sığınarak, sadece düşünmek ne de düşünmeden, düşünmesizlikle eylemektir” (s. 92).

Anlam olarak düşünce yaşamı veya derin düşünce olarak ele alabileceğimiz *vita contemplativa* düşünceyi temel alan, tefekkürü öne çıkaran bir noktadır. Tefekkürün hiyerarşi içerisinde muazzam bir ağırlığı olduğunu dile getiren Arendt (1994), bu durumun *vita activa*'yı bulanıklaştırdığını ifade etmektedir (s. 30- 31). Bu noktada Arendt *Geçmişle Gelecek Arasında* adlı eserinde Kant'a değinir. Kant'ı neyi bilebilirim, ne umabilirim sorularıyla ilgilendiği kadar ne yapmalıyım sorusuna da dert edinmekle kalmayıp, ne yapmalıyım sorusunu felsefesinin merkezine koymuş yegane bir düşünür olarak tanımlar (Arendt, 2012b, s. 117).

Vita contemplativa'ya eleştirisini yapmaya devam eden Arendt, bu eleştiride Karl Marx ve Friedrich Nietzsche'nin görüşlerinden de destek almaktadır. Nietzsche, *Tan Kızıllığı*'nda *vita contemplativa*'yla ilgili analizler yapmaktadır. Dünya hakkında kötümser kararların olduğu çağlarda insanlardan söz eden Nietzsche, *Tan Kızıllığı*'nı yazdığı tarihte Nazileri ve onun beraberinde getirdiği sıradanlaşan ve radikalleşen kötülüğü bilmese de sanki yıllar sonrasını öngörmüştür. Tabii ki dünya tarihinde kötülükler, savaşlar, şiddetler hiçbir zaman dinmemiştir. Elbette Nazi Dönemi öncesinde de kötülükler vardı, ancak o dönem bunları bilmeden *vita contemplativa*'yı ele alan Nietzsche, yıllar sonrasında Arendt'in de haklı bulduğu, ondan beslendiği bir isim olarak karşına çıkacaktı.

Vita contemplativa'nın kaynağıyla alakalı olarak insanın kötü, karanlıkta kalmış zamanlarına dikkat çeken Nietzsche, insanın bu zamanlarda düşünceyi eyleme dönüştürmeye çalıştığını, ancak gücünün azaldığında yorulduğunu, hasta ya da bıkkın hissettiğini vurgular. Gittikçe güçsüzleşen, yorulan insanın yaşamı en sonunda eylemden yoksun olarak melankolik bir yaşayışa dönüşür (Nietzsche, 2014, s. 47). *Vita contemplativa* umutsuz ve karanlıkta hissettiğimiz, gücümüzü kaybettiğimiz, melankolik hislere kapıldığımız bir dönemde, insanı dünyadan, dünya sevgisinden daha çok uzaklaştırmaktadır. Derin tefekkür olan, *vita contemplativa* hali, özellikle radikal kötülüğün hüküm sürdüğü, totalitarizmin en derin haliyle hissedildiği zamanlarda kişileri umutsuz bir hale getirmektedir. İnsan belki de bunu bile isteye yapmaz, ama karşısında duran acımasız tablo karşısında umut elde etmek ne kadar mümkün olabilir ki? Toplama kamplarında kendiliğindenlikleri yitirilen, tüzel kişilikleri elinden alınan insanlar, kaybettiği ışığı nerede bulabilir? Arendt, *vita contemplativa*'nın muazzam ağırlığından söz etmişti. *Vita contemplativa*'nın *vita activa*'ya kıyasla daha ağır bastığının eleştirisini yapmaktaydı. Aslında Arendt, şunu da sormaktadır: Karanlık zamanlar karşımızdayken, radikal kötülükler kendini göstermişken, ağır basan *vita contemplativa* çözümü sağlayabilir mi?

Arendt bu melankolik yaşayışa karşı *vita activa*'yı, yani eylemde bulunma gerekliliğini savunmaktadır. Radikal kötülüğü derinlerine kadar yaşadığımız, dünyada bir anlam bulmakta güçlük çektiğimiz, karanlık içinde kaldığımız dönemlerde *vita contemplativa* daha umutsuz ve karanlık bir noktaya insanları itebilir.

Marx ise bu noktada Arendt'e göre *vita activa* ve *vita contemplativa* arasındaki hiyerarşiyi tersine döndürmüştür. Çünkü insan etkinlikleri arasında en alt konumda olan çalışma ve emek etkinliklerine en yüksek yeri vermiştir (Arendt, 2012b, s. 118). Böylece

Marx, çalışma ve emek etkinliklerine verdiği önemle, hiyerarşiyi alt üst etmiştir. Ancak Arendt, Marx'a her şeyiyle katılmamaktadır. Marx, emeği önceler ve onun yerini önemsemektedir, ama Arendt'e göre emek, insani fonksiyonları en alt düzeyde gerçekleştirdiğimiz, biyolojik yönümüzü temsil etmektedir. Emeği konu edinmesi itibariyle Arendt, Marx'a yer verse de vardığı sonuç itibariyle aynı yere ulaşmamaktadır.

Arendt'in bir diğer eleştirisi de geleneksel felsefeye yönelik olmuştur. Geleneksel felsefenin eylemin, insanın en yüksek etkinliği olduğu görüşüne dudak büktüğünü söyler (Arendt, 2012b, s. 118). Yeni bir siyaset biliminin insana ümit vereceğini dile getiren Arendt (2014c, s. 579), bir matematikçi ve düşünür olan Blaise Pascal'ın (2017) sözlerine onayıyla birlikte yer verir:

Platon ve Aristoteles'i hep ciddi akademik kıyafetleri içinde hayal ederiz. Bunlar dürüst insanlardı ve tıpkı başkaları gibi dostlarıyla birlikte gülüp eğlenirlerdi. *Yasalar*'ını veya *Politika*'larını yazarak eğlenirken bunu sanki bir oyun gibi yapmışlardır. Bu, hayatlarının en az filozofça ve en az ciddi kısmıydı, çünkü en filozofça olanı sade ve sakin biçimde yaşamaktı. (s. 156)

Bu alıntıdan hareketle Arendt kendi analizlerini de ekler ve bir anlamda düşünürlerle karşı da bir eleştiri yapar. Geçmişte felsefenin, diğer bilimlerin olduğu gibi, siyaset biliminin de anası olmasına rağmen, pek çok çocuğundan biri olan siyaset bilimiyle olan ilişkisine üvey evladıymış gibi mutsuz bir görüntüyle baktığını ifade eder (2014c, s. 579). Arendt aslında felsefecilerin, siyasete karşı umutsuz ve mutsuz bir pencereden baktıklarını, ama bu şekilde bakmayı bırakmaları gerektiğine değinmektedir. Siyaset biliminin oyun gibiymiş görüldüğü yaklaşımıyla Arendt'in eleştirisine tutulan Platon ve Aristoteles, ona göre sade ve sakin bir şekilde yaşamayı, daha çok filozofça görmekteydi. Oysa neredeyse tüm hayatı boyunca siyasetten ayrılmayan Arendt için esas olan siyasi yaşamdı. Bu noktada bir diğer eleştiri de Heidegger'e yapılmaktadır. Varlığa ilişkin bir soruşturma yapan ve felsefe tarihinde Varlık sorusunun unutulduğunun altını çizen Heidegger (2018) varolmanın anlamını soruşturduğu felsefe hayatında insanı ve varolmanın anlamını sorgulamaktadır (s. 19). İnsan yerine *Da* ve *sein* anlamlarıyla birleşen *Dasein* kavramını kullanmaktadır. Oradaki varlık olarak tanımlanabilecek olan bu kavramla varolanı anlama gayretinde olan Heidegger'e göre *Dasein*, dünya-içinde-varlıktır. Dünya-içinde-varlık olması onun mekânsal olarak dünyada kapladığı alanı imlemez, dünya ile ilişki kurabilmesi itibariyle dünya-içinde-olandır ve *Dasein* var olduğu takdirde bir dünyaya tabidir (Heidegger, 2018, s. 143). Dünyaya tabi olan *Dasein* aynı zamanda dünyaya fırlatılmış olandır. Dünyaya fırlatılmış olması, onun dünyaya

doğmak için bir seçim hakkının olmadığını, aslında özgür olmayan bir varoluşla dünyada var olması anlamına gelmektedir ki bu bakış açısıyla Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nu Heidegger'e gönderdiğinde, neden Heidegger ve çevrelerinin kitaptan hoşlanmadığını da göstermektedir. Arendt dünyayı sevgiyle tanımlarken; Heidegger ise fırlatılmışlıkla tanımlayacaktı.

Dünya içinde olmayı sürdüren *Dasein*, varlığını sürdürebilmek adına *herkes* gibi olma çabası içinde olur. Herkes gibi olma çabası içinde Heidegger'in *her günlük* adını verdiği yaşayışın içinde yer alan *Dasein*, işe gider, hayal kurar, dedikodu yapar, merak eder (Esenyel, 2016, s. 366). Herkesle beraber olduğumuz, her günkü yaşamlarımızı sürdürdüğümüz kamusal alanda var olduğumuz bu etkinlikler insanın en asıl gerçeğini unuttuğu, ölümü unuttuğu bir yaşayışı göstermektedir. "Heidegger'in kamusal alanı, insanın ölümlü varlığını unutmak için giriştiği, otantik olmayan bir yaşam" olarak karşımıza çıkmaktadır (Berktaş, 2010 s. 179). *Otantik* ve otantik olmayan-*inotantik*, olmak üzere iki ayrı ontolojik düzlem gören Heidegger'e göre *otantik* durumda zamansallık ve sonluluk düşünceleri varken; *inotantik* alanda unutmama söz konusudur. *Dasein*, zamansallığını anlayabildiği otantik alanda kendi varoluşunun anlamını açabilmektedir (Esenyel, 2016, s. 379). Ancak inotantik alanda *Dasein* kendi varoluşunun anlamını göremez, görmeyi unuttur. *Dasein* kamusal alanda hem kendinin hem de başkalarının öleceğini bilir. Ölümün herkes için olacağını bilir, ancak kamusal *Dasein*, kendini şuna inandırır: Herkes ölür, ama ben değil, herkes aslında hiç kimsedir (Heidegger, 2018, s. 379). Kamusal alanda ölümü kimse üzerine almaz. Herkeste öleceğinin bilgisi vardır, ama kimse kendisi için öleceğini düşünmez. Böylece ölüm bir vukuata indirgenir (Heidegger, 2018, s. 379).

Heidegger insanın özünü, inotantik alan olarak adlandırdığı başkalarıyla paylaştığı, herkesle beraber olduğu yerde kaybettiği düşüncesine kanaat getirirken Arendt için tam tersidir. Arendt, herkesle beraber olmanın, birliğin önemini vurgulamaktadır. Arendt'in kurduğu sistemde, Heidegger'in kaçındığı kamusal alan en önemli yeri oynamaktadır. Arendt için, dünya içinde otantik varoluş siyasal ve kamusal alanda eylem olmadan mümkün değildir.

Çünkü Arendt için, bütün kötülüklere ve çöle dönüşmüş bir dünyaya rağmen, dünyayı yeniden kurmanın ve sevmenin imkanını oluşturmak *vita activa*'da yatmaktadır. Tabii ki tek başına *vita activa* ile değil, aynı zamanda *vita contemplativa* ile sağlanacaktır. Felsefi bir varlık olan insan ile siyasi bir varlık olan arasındaki ilişki ile düşünce ile eylem arasındaki bağlantıyla yeni siyaset bilimi ve aynı zamanda felsefesi açığa çıkacaktır

(Arendt, 2014c, s. 599). Eğer yeni bir siyaset bilimi kurulacaksa, bunu aynı zamanda felsefe de üstlenmelidir. Felsefe bilimleri başlatan, doğuran bir anne ise çocuklarından biri olan siyaset ondan muhakkak beslenmelidir. Arendt de aslında siyaset ve felsefe arasındaki ayrılamaz bağı da altını çizer.

Bağı altını çizer, ancak filozofların onu hayal kırıklığına uğrattığını da ifade etmektedir (Arendt, 2014c, s. 600). Sahici bir siyaset felsefesi yapılmadığını düşünür. Ona göre “sahici bir siyaset felsefesi, son kertede, trend analizlerinden, kısmi uzlaşmalardan ve yeni yorumlardan zuhur edemez; felsefeye bir başkaldırıktan da zuhur edemez” (Arendt, 2014c, s. 599). Peki, Arendt, bu ifadesiyle neyi anlatmak istemektedir? Neden filozoflara karşı eleştirel bir tutum sergilemektedir?

Arendt, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri*’nin Yakın “Geçmiş Felsefi Düşüncede Politikaya Duyulan İlgi” isimli bölümünde filozoflara dair yorumlamalar yapmaktadır. Bu bölüm Arendt’in 1954 yılında Amerikan Siyaset Bilimi Kuruluşu’nda yaptığı konferansın taslaklarından hareketle kitaba eklenmiştir. Arendt bu doğrultuda Platon’a değinir ve onun felsefe tarihinde sorduğı sorulara yönelir. Bu sorular Arendt’e göre felsefe kendisini beşerî işler aleminden nasıl koruyup özgürleştirebilir ve felsefi etkinlik açısından en uygun koşullar, yani yönetim şekli, nelerdir üzerine olmuştur (Arendt, 2014c, s. 578). Bu sözlerin arından Arendt hem alaycı hem de eleştirel bir tavır sergilemektedir. Ardından şunları da ekler: Bu sorulara farklı cevaplar verilse de barışın devletin en yüce iyisi olduğuna, iç savaşın da bütün kötülüklerin en büyüğü olduğuna kanaat getirilmektedir ve bir başka deyişle filozofların siyasi alemden oy birliğiyle talep ettiği şeyin eylemin ya tamamen fuzuli olduğuna ya da bir avuç insanın ayrıcalığı olarak kaldığı durum olarak görüldüğüdür (Arendt, 2014c, s. 578).

Aslında bu sözleriyle Arendt, filozofların *vita contemplativa*’ya ağırlık verdiğini ve *vita activa*’yı geride bıraktığı görüşünü taşır. Derin bir tefekküre bağı olan *vita contemplativa* yaşamı, eylem noktasında yetersiz kalmaktadır. Bu da beraberinde ikili bir durumu doğurmaktadır. *Vita contemplativa* ve *vita activa* olarak iki farklı yaşayış biçimi ortaya çıkar. Oysa Arendt, bu iki ayrı yaşayışı bir araya getirmeye çalışmaktadır. Berktaş da (2002) “Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı” makalesinde Arendt’in *vita contemplativa* ile *vita activa* arasındaki ayrımı sona erdirmeye çabasıyla, düşünen ve eyleyen varlığı birleştiren bir zemini gözlerimiz önüne getirmek istediğinin vurgusunu yapar (s. 261).

Arendt *vita contemplativa*’yı dünyadan kopuş olarak görür ve bu onu kaygılandırır. 1955 yılında eşi Heinrich Blücher’e yazdığı mektubunda kendisini başka insanların kaygı ve korkularıyla taşımış bir şekilde hissettiğini ifade etmektedir (aktaran

Courtine-Denamy, 2002, s. 83). Bu hissediş aslında onun dünyanın nasıl bir yer olduğunun, ilerleyen zamanlarda nasıl bir yere doğru gideceğinin, kimsenin umursamadığına yönelik bir isyandı da. İnsanların kaygıları ve endişeleri var, ancak bu noktada dünya ne durumda?

3.3.1. Emek

Böylece Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda ve aslında her eserinde düşünen ve eyleyen varlığın ortak zeminini kurgular. *İnsanlık Durumu*'nda Arendt, insana özgü olan etkinlikleri ele almaktadır. *Vita activa* terimi anlamsal olarak emek, iş ve eylemi ifade etmektedir ve üçü de asli etkinliklerdir ve bu üç kavram insani varoluşun, doğum ve ölümle – doğarlıkla ve ölümlülükle yakından ilişkilidir (Arendt, 1994, s. 19) Arendt'in bu doğrultuda ele aldığı ilk kavram emektir. Arendt'e göre (1994) emek:

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. (s. 17)

Hayatın ta kendisi olan emek, insanın biyolojik sürecine bağlı olarak hayati zorunlulukların karşılandığı bir etkinlik olarak Arendt tarafından ifade edilmektedir. Aynı zamanda emek, sadece bireysel bir sürekliliği değil, aynı zamanda türün devamlılığını sürdürmeyi de ifade etmektedir (Arendt, 1994, s. 19). Türün devamlılığını sürdüren emek kavramına ilişkin olarak Arendt etimolojik bir araştırma yapar. Yaptığı araştırma doğrultusunda çarpıcı bir etimolojisi bulunan emek kavramının Yunanca, Latince, Fransızca, Almanca dillerinde ortak bir şekilde acı ve ızdırıp anlamlarını barındırdığı analiz eder. Yunanca *ponein* ve ile *ergazesthai*, Latince *facere* veya *fabricari*, Fransızca *travailler* ile *oeuvrer*, Almanca *arbeiten* ile *werken* kelimeleri, *labor*, yani *emeğe* karşılık gelen kelimelerinde bariz bir acı ve ızdırıp çağrışımlarının olduğunu vurgular (Arendt, 1994, s. 115).

Etimolojik analizinde emek, kulağa pek de hoş gelmeyen anlatılarla doludur. Köken itibariyle şöyle bir anlam anlaşılabilir: Emek, acıdan ve ızdıraptan oluşur. Bu anlam da tabii ki emek harcamaktan kaçınmayı beraberinde getirmektedir. Arendt (1994) bu noktada emek harcamaktan ve çalışmaktan kaçınmanın yeni bir arzu olmadığına altını çizmekte ve emek harcamamanın bir zamanlar da toplumda ayrıcalıklı bir grup insanın sarsılmaz bir ayrıcalığı olduğunu dile getirmektedir (s. 13). Yüzyıllar geçtikçe ve çağ ilerledikçe emek farklı bir pozisyonda konumlanmış ve özellikle modern çağla beraber

dönüşen bir kavram haline gelmiştir. Ancak söz konusu değişim emeksiz bir toplum manzarasına dönüşmesine sebep olmuştur. Çünkü emek kavramı işle karıştırılmış ve bu da beraberinde emek sonucu olarak ürün değil, işin sonucu olarak ürüne dönüşmüştür (Şen, 2012, s. 136). Arendt'in hayatın kendisi olarak gördüğü emek, en sonunda insanın kaçtığı ve kaçındığı bir şeye dönüşmüş ve böylece emeksiz toplumlar oluşmaya başlamıştır. Peki, iş ile Arendt neyi ifade etmektedir? İş hangi anlamlara gelmektedir?

3.3.2. İş

Biyolojik yaşamını sürdürmesi gerekliliğiyle *animal laborans* olan insanın bir diğer etkinliği ise iştir. “İş; insani varoluşun, türün sürekli yinelenen gelen hayat döngüsüne kakılmış, ölümlülüğü bu döngüyle telafi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir” (Arendt, 1994, s. 17). İş yönüyle *homo faber* olan insan, *animal laborans*ın biyolojik gerekliliklerinin dışına çıkan bir konumdur. Arendt'e göre (1994) iş, doğal çevrenin dışına çıkar ve yapay bir şeyler dünyası oluşturur (s. 17). Doğal çevrenin dışına çıkan ve yeni şeyler üreten *homo faber*, bir anlamıyla kendine yeni bir dünya kurmaktadır. Bu yeni kurulan dünya ise emeksiz mümkün değildir. Arendt (1994), vahşi bir toprak ile ıslah edilmiş bir toprak benzetmesini kullanır (s. 190.) Henüz ekilmemiş, sürülmemiş bir toprak içinde çeşitli taşlar, çöpler barındırabilir. İnsan emeği oraya dokunmadığı, temas etmediği sürece, topraktan bir verim alabilmek mümkün değildir. Emek ile yaptığımız toprağı sürme işlemi, süreç halinde işe dönüşmektedir. Toprağı sürme eylemi emeği temsil ederken; sonucunda çıkan ise işi temsil etmektedir. *Homo faber*, yaratan ve yaratıcı bir insandır. Yapma ve yaratma etkinliği *homo faber*in doğusunda bulunmaktadır.

Bu doğrultuda Arendt (1994), emek ve iş; *animal laborans* ve *homo faber* arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımda *homo faber*'in malzemeyi işleyen olduğunu ve insan eseri bir dünyayı oluşturduğunu, şeylerin sonsuz çeşitliliği içerisinde meydana getirdiği ifade eder (s. 187). Malzemeyi işleyen, sonsuz çeşitlilikler içerisinde olan ve bu doğrultuda kendine bir dünya yaratan *homo faber*, türlü türlü şeyler, sanat eserleri gibi sayabileceğimiz pek çok şeyi üretir. *Animal laborans* ise türün devamlılığını sürdürmek ve biyolojik sürecini işlemeye devam edecek etkinliklerde bulunur. Emekte bir kalıcılık ya da işte olduğu gibi üst bir şekilde dünyanın dışına çıkıp yeni bir şeylerin üretimi yoktur. Arendt emek ile iş arasındaki ayrımı korumamız gerekliliğinin altını çizmektedir. Bir yandan da emek kelimesinin, çalışmanın neticesi olan bitmiş bir ürün olarak tanımlanamayacağını ifade eder (Arendt, 1994, s. 115).

Ancak Arendt (1994) kendi söylemiyle, yaptığı bu sıradışı ayrımın, tarihsel olarak gözden kaçırıldığı kanaatindedir (s. 114). Buna ek olarak John Locke'un *Yönetim Üzerine İki İnceleme* kitabından referansla "Bedenimizin Emeği ve Elimizin İş'i" bölümünde Locke'un iş gören ile çalışan beden arasında yaptığı ayrımı konu edinir (s. 115). Locke (2012), bedenin emeği ile ellerin işinin tam anlamıyla kişiye ait olduğunu, insanın kendisinden başka kimsenin bunda bir hakkının olmadığını vurgular ve doğanın insana verdiği şeylere kendi emeğini katarak mülkiyeti haline getirdiğini ifade eder (s. 24). Kavramsal olarak Locke da emek ve iş arasında bir ayrım olduğunu söylese de Arendt ile geldikleri nokta aynı değildir. Arendt (1994), Locke'un bu analizde ilgilendiği kısmın temellük olduğu, asıl amacının dünyayı kendine mal etmeye müteallik bir yer bulmak olduğunun altını çizerek (s. 155). Locke ve Arendt, kavramsal olarak aynı noktalara temas ediyor gibi dursa da sonuçları göz önüne alındığında ikisi de birbirinden farklı yollara gitmiştir.

Homo faber'i irdelemeye devam eden Arendt, onun yeni bir dünya kurduğunu ifade etmişti. Peki, *homo faber* yeni bir dünya kurarken başka neler yapmaktaydı? *Homo faber* doğayı dönüştüren, geliştiren bir varlık olarak mı karşımıza çıkmakta? Bu sorular ışığında Arendt (1994), insan eseri dünyanın yaratıcısı olan *homo faber*'in aynı zamanda doğanın tahripçisi olduğunu ifade eder (s. 191). Doğayı kendi ellerine alan, doğada imalatını yapıp yeni bir dünya oluşturan *homo faber*, bir yandan da onu tahrip etmekten geri durmamaktadır. *Animal laborans* olan insan, bedeniyle ve evcilleştirdiği hayvanlarla yaşamayı besleyen bir efendi veya tanrı olabilir; ancak doğanın ve yeryüzünün hizmetkârı olmaya devam eder (Arendt, 1994, s. 192). *Homo faber* ise yeryüzünün hizmetkârı olmaya devam etmez. *Homo faber*, *animal laborans*'in aksine, bütün yeryüzünün efendisi ve tanrısı olarak davranır (Arendt, 1994, s. 192).

Doğaya ve yeryüzüne meydan okuyan, onun efendisi ve tanrısı olma arzusunda bulunan *homo faber*, bir yandan da yaratıcı ve üretkendir. Ne de olsa doğal çevresinin dışında yeni bir dünya imalatında bulunmaktadır. Ancak bu bir yandan da tehlikeli bir durumu içinde barındırır. Yaratan *homo faber*, yaratabildiği kadar yıkıcı da davranır. *Homo faber* olan insan, Tanrı'nın yarattığı doğanın bir kısmını da tahrip edip insan yapımı bir dünyayı kurar (Arendt, 1994, s. 192). Doğanın tahribi konusunda Nazi Dönemi Almanya'sı çarpıcı bir örnek olarak düşünülebilir. İnsan, o kadar ileri giden bir varlık olma yoluna gitmiştir ki Tanrı'nın yarattığının dışına çıkıp, daha üst özellikleri olan bir insan ırkı yaratma amacı gütmüştür. Milyonlarca insanın Yahudi oldukları, bir milyon

bebeğin de Yahudi bebekler olarak dünyaya geldikleri için öldürüldüğü bir katliama bütün dünya şahit olmuştu (Arendt, 2012a, s. 20).

Bu doğrultuda Arendt (1994), kendi dünyasal amaçlarımız için değiştirdiğimiz doğa ile insan eseri olan dünya arasında iki ayrı kendilik olduğunu vurgular. İki dünya arasında sıkışmış olarak ifade edebileceğimiz insan, doğadan uzaklaşmış ve kendi yarattığı yeni dünyanın esirine dönüşmüştür. *Homo faber*, doğayı ve dünyayı kendine yaşayacağı bir alan olarak mümkün kılmaktan daha çok, belki de ona düşman olmuş ve kendi pragmatik ilkeleri doğrultusunda yönlendirdiği bir pozisyona dönüşmüştür. Bu da *homo faber*'in sıkışıp kaldığı ikicil durumu göstermektedir. İçine doğduğu doğa mı, yoksa yıkıp tahrip ettiği, kendi üretimi olan doğa mı? Hangisi *homo faber*'in dünyası? Arendt (1994), bir trajedi olarak yorumladığı *homo faber*'e ilişkin şu satırları yazar:

Ancak trajedi şuradadır ki *homo faber* kendi etkinliğini yerine getiriyormuş görüldüğü anda akli ile ellerinin nihai/amaç ürünü olan şeyler dünyasını değersizleştirmeye başlar; şayet faydalanan/kullanan kimliğindeki insan en yüksek amaçsa, 'her şeyin ölçütü' ise, o zaman *homo faber*'in işine dayanağını veren doğa neredeyse salt 'değersiz bir malzeme' gibi muamele görmekle kalmaz ama 'değerli' şeylerin kendileri de kendi asli 'değer'lerini yitirerek salt araçlar haline gelirler. (s. 212)

Tanrı'ya meydan okuyan *homo faber*, her şeyi kendi için görmektedir. Bu yüzden anlamı anlamaktan acizdir (Arendt, 1994, s. 211). Dünyayı imalathane olarak konumlandıran *homo faber*, doğanın bütün taraflarını sadece kendisi için yapılmış görmekte ve kendini her şeyin ölçütü olarak tanımlamaktadır. Henüz *İnsanlık Durumu*'nu yazdığı sırada Eichmann'la tanışmamış olan Arendt, insanın nasıl da kendini her şeyin ölçütü olarak ilan edebileceği dehşetiyle yakinen karşılaşmamıştı. Eichmann'ın dava boyunca ona verilen görevleri yapma sebebinin, işinde yükselmek olduğu amacı içerisinde yaptığını unutmamak gerek. Eichmann kendini bir ölçüt olarak görmüş ve insanları öldürme imalathanelerinde, kendinden başka kimseyi düşünmeyerek görevini *layığıyla* yerine getirmişti. *Homo faber*'in insanı araçsallaştırdığının altını çizen Arendt (1994, s. 213), yıllar sonrasında tanışacağı Eichmann'la yaptığı tespitin en gerçekçi haliyle karşılaşacaktı.

'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 geçirecek; insanlarımız, kendi insanlarımız.' Asıl sorun Lwów'da da aynı şey yapıldığı halde, etrafı gezdirmenin ev sahibi için büyük bir zevk olmasıymış. Nitekim 'korkunç bir manzarayla' daha karşılaşmış. 'Çoktan dolmuş bir hendek vardı. Bir de, fiskiye gibi yerden fıskıran bir kan pınarı. Daha önce böyle bir

şey görmemiştim. Bu kadar çalışmak yeterdi artık; Berlin'e geri döndüm ve Tümgeneral Müller'e raporunu verdim.' (Arendt, 2012a, 97-98)

Bu sözlerin sahibi olan Eichmann, insanların dehşet verici bir şekilde öldürüldüklerini biliyor olsa bile düşündüğü tek şey işi olmuştur. Bu kadar çalışmanın yeterli olduğunu düşünüp, Müller'e raporunu sunmaktan kaçınmıyor, ancak katliamı durdurmak için hiçbir şey yapmıyordu. Sanki birer tanrıymışçasına kimlerin öldürüleceğine karar veren, bunları raporlayan Eichmann ve onunla beraber çalışan yüzlerce asker, her şeyin ölçüsünün kendi olduğunun da birer göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Her şeyi araçsallaştıran *homo faber*, en sonunda doğadan kopmuş, anlamını yitirmiş bir hale dönüşmüştür. Öyle ki insanların acılar içinde öldürülmesi hiçbir anlam ifade etmemiştir.

Böylece *homo faber*'in iki farklı yüzünü irdeleyen Arendt onun tanrıçılık oyununa yaklaşan tarafını vurgularken *vita activa*'nın bir diğer etkinliği olan eylemi başka bir yerde konumlandıracaktır.

3.3.3. Eylem

Arendt (1994), eylemi şöyle ifade etmektedir:

Şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde İnsanın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyadan oldukları gerçeğine karşılık gelir. (s. 18)

Homo faber'de tanrı rolünü üstlenip, kendini ölçüt bilen insan, eylemle beraber başka insanların da olduğunu tanımaktadır. Sırf Yahudi oldukları için öldürülen ya da sırf Alman oldukları için tanrı rolünü üstlenen kimseler tarafından yaşayıp yaşamayacaklarına karar verilen bir dünya yoktur. Bütün insanların bu dünyada, beraber oldukları gerçeği yerini eylemde bulur. Gander (2009), Arendt için insan olmanın eylemde bulunmanın, eylemde bulunmanın ise insanlar arasında olan ve onları birbiriyle ilişkiye sokmanın edimi olduğunun altını çizer (s. 61).

Çoğulluğun insan eyleminin bir koşulu olduğunu vurgulayan Arendt (1994), hiç kimsenin şimdiye dek yaşayan, yaşayacak başka herhangi biriyle asla aynı olmayacağını yazar (s. 19). Eylemde çoğulluk söz konusudur ve her birimiz bu dünyada farklı bir yerde konumlanırsınız. Bu doğrultuda her birimizin eylemi de birbirinden farklı olacaktır.

Dante'den de bir alıntı yapan Arendt (1994), Dante'nin şu sözlerini çevirir: "İster doğal zorunluluk nedeniyse ister özgür iradeyle olsun, esas olarak kişi tarafından

amaçlanmış her eylemde kişi kendi imgesini dışlaştırır. O sebeple herkes, eyleyen, kendi olduğu müddetçe eylemekten sevinç duyar” (s. 239). Kendi olabilmemiz de eylemle ilişkilidir. Bu yine Hitler’in yok etmek istediği bir yöndü. Çoğulluğa ve öngörülemezliğe, yani kendiliğe yapılan bir saldırıydı. Toplama kamplarında insanların sahip olduğu haklardan, giyecekleri kıyafetlere kadar müdahale edilmişti. Hatta isimleri bile onlardan koparılıp alınmış ve sadece birer numaraya dönüştürülmüşlerdi. Kendiliğin ve çoğulluğun da yok edildiği kamplarda insanlar eyleyemez, eylem faaliyetinde bulunamaz hallere getirildi.

Çoğulluk Arendt’in düşünce sisteminde önemli bir zemini oluşturan ve korunması gereken bir kavramdır. Çoğulluğun korunması ise “her türlü politik kontrol yapı ve araçlarının, insan etkinlikleri alanının dışında bırakılması ile sağlanabilecektir” (Yazıcıoğlu, 2009, s. 119). Totaliter rejimlerin hüküm sürdüğü zamanlarda veya Arendt’in söylemiyle karanlık zamanlarda, çoğulluğun sürmesi olanaksız görünmektedir.

Eylem aynı zamanda bir mucize, yani beklenmedik bir şeydir (Arendt, 2012b, s. 229). Mucize denildiğinde akıllara doğaüstü, anlam verilemez olayların umulmadık bir şekilde gerçekleşmesi düşünülebilir, ancak Arendt mucize kavramını bu şekilde ele almaz.

Yeryüzünün ortaya çıkması, üzerinde organik yaşamın doğması, hayvan türleri arasında insanın evrimi vs. düşünüldüğünde, bütün varoluşumuz her şeyden önce deyim yerindeyse bir mucizeler zincirine bağlıdır. Evrendeki ve doğadaki süreçler ve bunların istatistiki olarak içerdiği olasılıklar göz önüne alındığında, kozmik süreçlerden yeryüzünün ortaya çıkışı, inorganik süreçlerden organik yaşamın oluşumu ve en sonunda organik yaşam süreçlerinden insanın evrimi; bütün bunlar ‘sonsuz ihtimaller’ olarak görüldüğünden, gündelik dille gerçek birer ‘mucize’dirler. (Arendt, 2012b, s. 229)

Bütün varoluşumuzun mucizeler zincirine bağlı olduğu, sonsuz ihtimaller evreninde meydana gelen bu yaşam mucizesi, Arendt’te doğarlıkla, doğumla bağlantılıdır. Mucize, yeni insanların doğmasında yeni başlatıcıların olmasında; doğmak suretiyle muktedir oldukları eylemedir (Arendt, 1994, s. 338). Böylece şunu belirleyebiliriz: Her doğan insan, her bulunduğu eylemle bir mucize yaratır. Arendt, doğarlık, doğuyor olmak kavramıyla “insanların yeni ve öngörülemez bir şey başlatma mucizesini hatırlatır” (Coşkun, 2012, s. 180).

Bu mucize insanın doğuyor ve eylem yoluyla yeni bir şeylere başlayabiliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Eylem, doğum ile ölüm arasındaki yaşam süresinin yasası olan ölümlülük yasasına müdahale etme gücüne sahiptir. Eylem, insanların gündelik yaşamın otomatik seyrini kesintiye uğratma, ona müdahalede bulunma ve yeni bir şey başlama

yetisinin, ölümden kaçamasalar bile, yeni bir şeye başlamak için doğduklarının sürekli bir hatırlatıcısıdır. (Coşkun Özüaydın, 2015, s. 78)

Bir hatırlatıcı olan ve içinde mucizeler barındıran eylem, içinde umudu barındırmaktadır. Bu umudu eski bir mit olan Pandora'nın kutusu üzerinden okuyan Arendt (1994), Yunanların umudu aldatici bir kötülük türü olarak gördüğünü vurgular (s. 338). Antik Yunan mitlerinde geçen bu hikâyede kutunun içerisinde türlü türlü kötülükler bulunmaktadır. Mite göre yaratılan ilk kadın olan Pandora'ya Zeus bir kutu hediye etmiş ve bu kutuyu dünyaya gidene kadar açmaması gerektiğini söylemiştir. Fakat Pandora bu şartı unuttur ve merak edip kutuyu açar. Kutunun içinden türlü türlü hastalıklar, ıstırap, yalan, şehvet, keder gibi insanlığa zararı olan neredeyse bütün kötülükler çıkar. Pandora telaşla kutuyu kapatır, fakat kutunun içinde tek bir şey kapalı kalmıştır: Umut.

Belki de insanlığın unuttuğu, ona en gerekli olan şey umudun kendisidir. Arendt'i okurken, kötülükler karşısında hala umutlu kalan, dünyada kaybettiklerini kazanmak için çabalayan bir kişiyi görmekteyiz. Her eylem umudu ve inancı içinde taşımaktadır. Dünyaya duyduğumuz inancı ve umudu kaybetmemeliyiz. Eylemlerimiz umudumuzu ve inancımızı geri kazandıracaktır. Bu umudu da İncil'de yer alan sözlerle ifade eder: "Müjdeler olsun, bu çocuk bize geldi!" (Arendt, 1994, s. 338)

Bir çocuğun doğuşu gibi mucizevi olan eylemin gücü yadsınamazdır. Dünyaya gelen her çocuk kendi içinde yeni potansiyeller, eylemler taşımaktadır. Aynı zamanda doğan her çocuk, insan varlığını sürdürmeye ve her insan birbirinden yaşatmaya, büyütmeye, geliştirmeye devam edecektir. Margaret Canovan (1998), *İnsanlık Durumu*'na yazdığı önsözde kitabın en yüreklendirici mesajının doğum ve başlangıç mucizesini hatırlaması olduğunu vurgular (s. 17). Christiana Schües (2002), Arendt'in doğma olgusuyla, yalnızca hiçbir yerden gelmek anlamını dile getirmediğinin, aynı zamanda birisinden gelmek anlamına geldiğinin de altını çizmektedir (s. 187). Birisinden gelmek anlamı itibariyle bu insanların birbirine olan bağlılığını da gösterecektir ki *amor mundi*'yi kurmak için bu bağlılık veya bağlantı önem taşımaktadır.

Eylemin etimolojik kökenlerine dair bir araştırma yapan Arendt (1994), Yunanca *archein* kelimesinde olduğunu gibi başlamak, önyak olmak ve hâkim olmak anlamlarını vurgularken, Latince *agere* kelimesiyle bir şeyleri harekete geçirmek olduğunun altını çizer (s. 242). *Geçmişle Gelecek Arasında*'da *agere*'ye ilişkin olarak sürekliliği sağlamak asıl ve kalıcı olmak anlamlarına gelen *gerere* kelimesiyle de bağlantı kurar (Arendt, 2012b, s. 80). Böylece Arendt'e göre eylem, bir şeyin önayağı olmak, başlatabilmek ve

harekete geçirebilmekle, bunu yaparken de sürekliliği koruyabilmek de ilişkilidir. Tabii ki bir eylem oluşturmak için başka insanlara da ihtiyaç duyarız. Başkaları olmadan bir şeyin öncüsü olabilmek, bir durumun önayağı olabilmek mümkün değildir. Eylemi oluşturabilmek için başka insanlara da ihtiyaç duyarız. Arendt, eylemi bir mucize olarak tanımlarken, mucizeyi de bir bebeğin doğuşu tasviriyle açıklamaktadır. Tıpkı bir bebeğin büyürken, ona bakım verebilecek, daha sonra ona arkadaş olabilecek kimselere ihtiyaç duyduğu gibi, eylem de başka insanlara ihtiyaç duymaktadır. İnsanların birlikte yaşıyor olmaları gerçeğinin bütün insani etkinliklerinin koşulu olduğunun altını çizirken; “insan toplumu dışında tahayyülü bile mümkün olmayan yegâne şeyin eylem” olduğunu vurgular (Arendt, 1994, s. 39-40). Hatta Arendt (1994), “vahşi doğada yaşayan bir münzevi hayatı da dahil olmak üzere başka insanların bulunuşuna doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık etmeyen” bir dünyanın olmadığını da söyler (s. 39).

Eylem ile sözün birbiriyle çok yakından ilişkisi olduğunu, çünkü eylemin bir yandan da kimsin sen sorusuna bir yanıt olduğunu dile getirmektedir (Arendt, 1994, s. 243). O halde eylemlerimiz ve sözlerimiz, bizim kim olduğumuzu belirleyen bir özelliğe sahiptir. Başka insanların bulunuşuyla var olduğumuz dünyada her birimizin eylemleri birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar arasında kim olduğumuzu belirleyen fiziki bedenimiz değil, eylemlerimizdir. Birbirinden farklı kimliklerimizi, kişiliklerimizi eylemler ve sözler aracılığıyla ortaya koyarız. Ancak bunu yaparken bir yandan da başkalarına, kim olduğumuzu gösteririz. Kendi başımıza olduğumuzda, kim olduğumuzu anlamak pek mümkün değilken; etrafta başkaları olduğunda kim olduğumuzu göstermemek mümkün değildir. Bu yüzden Arendt (1994), konuşmanın ve eylemin ifşa edici niteliğini vurgularken, bu niteliğin ortaya çıkışının başkaları ile birlikte olduklarında gün yüzüne çıktığını ele alır (s. 245).

Kendimizi insani dünyaya söz ve eylemle dahil ettiğimizi söyleyen Arendt (1994), bunu ikinci bir doğuşa benzetir (s. 241). Kendimizi anca sözlerimiz ve eylemlerimizle dünyaya dahil edebiliriz. Konuşmanın, sözün, eylemin olmadığı bir yaşam söz konusu değildir. İnsanlar arasında olduğumuz sürece, dünyaya dahil oluruz. Eğer sözlerimiz ve eylemlerimiz olmazsa, dünyaya dahil olamayız ve bu da Arendt için yaşarken ölmek gibidir:

Oysa konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen, yaşarken ölmek demektir - böyle bir yaşam hali, kelimenin İncil'deki anlamıyla her türlü kibir ve görünümünden azimle feragat etmektir; artık insanlar arasında geçirilmediği için insani yaşama sona ermiş demektir. (Arendt, 1994, s. 241)

Arendt yaşam içinde sessiz ve hareketsiz kalmayı onaylamaz. Dünyada olmak demek sözlerimizle, eylemlerimizle orada olmak ve yaşamak demektir. Sessizce, kimsenin görmediği, konuşmadığı bir yaşam, anca ölmeye doğru gitmek demektir. Toplama kamplarında gereksiz kılınmış ve kendiliğindenlikleri ellerinden alınmışlardı. Artık birbirinden farklı eylemleri, söyleyecekleri sözleri yok edilmişti. Giydikleri kıyafetlerden, yapacakları işlere kadar her şey Nazi Rejimi tarafından belirlenmeye başlamıştı. Yani, insanlar nefes alsalar bile, kim olduklarının cevabı ortadan kaybolmuştu. Bir anlamda da insani yaşamları son bulmuş, yaşarken ölmüş veya daha doğru bir tanımla öldürülmüşlerdi. Yaşananlar, bizlere bir dersi de anlatmaktadır. Söz ve eylemin olmadığı yerde, yaşarken ölebilir veya öldürülebiliriz. Dünyada olmak, dünyada yaşamak ve onu sevmek için, sözlerimizle, eylemlerimizle var olmalıyız. Bu doğrultuda Berktaş, Arendt'ten bir alıntı yapar ve onun şu sözlerini aktarır: “Bu dünyadan ayrılırken iyi bir insan olmuş olmaktan çok, ardında daha iyi bir dünya bırakmış olmayı dilerim” (aktaran Berktaş, 2012, s. 188). Dünyadan ayrılma düşüncesinde bile, dünyayı daha iyi bir yer haline getirme fikrinden ayrılmayan Arendt, oluşturmak istediği yeni siyaset biliminde, dünyadan hiçbir zaman vazgeçmez. Gaus'la yaptığı bir röportajda, *dünya bir siyaset alanı* tanımlamasına katılır ve üzerine basarak tekrar eder: Siyaset alanı (Arendt, 2014c, 58).

Söz konusu olan siyaset alanı dünya, daha iyi bir yere dönüştürülmelidir. Dünya, radikal kötülükleri, ardından kötülüğün sıradanlaşmasını deneyimledi. İnsanlar umutlarını, kendiliğindenliklerini, kişiliklerini yitirdi. İnsan, kendinden bir şeyler kaybederken bile dünya içinde olmayı sürdürüyor. Gideceği başka bir dünyası yok. Kimi zaman dünyada yaşamının anlamsızlığını sorguluyor, karanlıkta kalmış hissediyor, bütün anlamlarını kaybediyor, ama dünyayı hiçbir zaman kaybetmiyor. Eylemlerimizle, çoğulluğumuzla, öngörülemezliğimizle hatta sıradanlaşmış radikal kötülüğümüzle bile dünyadayız. Onu sevmeli ve ona aşkla bağlanmalıyız.

3.4. Arendt'te *Amor Mundi*

Arendt'in sözünü ettiği aşk ne anlama gelmekte? Dünyayı sevmenin anlamı Arendt için neydi? Bu sorulara yazdığı bir şiirin dördünlüğünde cevap veren Arendt, şu satırları yazar:

*Ich lieb die Erde
So wie auf der Reise
Den fremden Ort*

Und Anders nicht.
(Bu dünyayı seviyorum
bir gezgin yabancı bir yeri
nasıl seviyorsa öyle
başka türlü değil.) (Kohn, 2014, s. 34)

Kendisini bir gezgine benzeten Arendt, bu metaforuyla yine geçmişinden bir sayfa olan Augustinus'u düşündürmekte. Dinlerde, yaşadığımız dünyanın sık sık geçici bir yer olduğu, hakiki olanın ölümden sonra olduğu vurgusu yapılmaktadır. Augustinus da kendi inancında her zaman dünyanın gelip geçici olduğunun altını çizerek. Bolca Augustinus okuması yapan Arendt'in bu fikre alışkın olduğunu düşünebiliriz. Tabii Augustinus (1999), geçici varlıkların mutluluk vermeyeceği inancını taşımaktadır (s. 81). Arendt bu noktada ondan ayrılır.

Dünya, gelip geçiciliğin olduğu, tıpkı bir gezginin hayatını yaşamak gibidir. Kalıcılığı yoktur. Gezgin, gittiği yabancı yeri sonuna kadar keşfetmek, o yerin bütün doyumlarına ulaşmak ister. Dağlarını, tepelerini, doğasını, insanlarını... Her yerini görmek ve deneyimleme arzusu içerisinde olur. Bu yönüyle heyecanlıdır, yorulmaktan kaçınır, bütün enerjisini keşiflerine harcar. Kendine gezgine benzeten Arendt de böyledir. Ölümüne kadar keşiflerinden, yazılarından hiçbir zaman vazgeçmedi. Satırlar ve düşünceler arasında yolculuğunu sürdürdü. Arendt de felsefenin, siyasetin, sosyolojinin gezginiydi ve bu dünyayı öyle sevdi. Dünya gelip geçici bir yer olsa da Arendt dünyayı iyi bir yer haline getirmek için eylemlerde bulunmaktan hiçbir zaman kaçınmamıştır.

Dünyanın gezgini olan Arendt, *amor mundi*'yi ilke olarak kurarken, temelsiz bir şekilde dünyayı sevmeliyiz doktrinde bulunmaz. “[Düşünceli] eylem ve konuşmayı temellendiren ya da motive eden ruh durumunu [*Gestimmtheit*] Arendt ‘*amor mundi*’ yani ‘dünya sevgisi’ sloganıyla özetlemiştir” (Schües, 2002, s. 1995). Yeni bir siyaset bilimi olarak ele aldığı emek, iş ve eylem kavramları çerçevesinde *amor mundi* ilkesi açığa çıkmaktadır. Coşkun Özüaydın (2015) da *amor mundi*'nin eyleme kaynaklık eden ve insana eylem aracılığıyla yeni bir dünya kurma şansı veren bir eylem ilkesi olduğunun altını çizmektedir (s. 128). Eylemin, mucizelerin, çoğulluğun, doğarlığın olduğu bir dünya *amor mundi*'yi açığa çıkartacaktır. *Amor mundi* bu anlamda tek başına dünyayı sevmekle bağlantılı değildir, ortak bir dünya kurmak ve orayı diğerleriyle sevebilmektir. Arendt'e göre ortak dünya, insan çoğulluğunun kendisini açığa çıkardığı, kendimizi diğerleriyle ilişkiye sokmamız aracılığıyla, deneyimle kurulur; hazır bir çerçeve olmadan, sürekli yeniden kurulması gereken, bu özelliğiyle kırılabilir da olan bir dünyadır (Toker, 2022, s. 10).

Sürekli inşa etmemiz gereken, kırılganlığıyla karşımızda apaçık olan dünya, her türlü farklılığı, çoğulluğu içinde barındırmaktadır. Arendt, dünya resmini her şeyiyle beraber görmeye çalışarak yapmaktadır. Onun dünyası, insanların benzersizliğini, biricikliğini korumaya, dolayısıyla da “ortak politik uzamı paylaşan kişiler arasındaki farklılıkları” desteklemeye yönelik bir çaba içerisindedir (Coşkun, 2019, s. 96).

Bu doğrultuda Arendt’te kamusal alan ve özel alan ayrımları dikkat çekmektedir. Kamusal alan veya kamu, hepimiz için olan ortak bir dünyayı ifade etmektedir (Arendt, 1994, s. 77). Kamusal alanda çoğulluk kendini göstermektedir. Birbirimizden farklılıklarımızı, kendimiz olabilmeyi bu alanda gösteririz. Kamusal alanda bütün farklılıklarımızla beraber, hep beraber ve bir aradayız. Birbirimizi görür, tanır ve biliriz. Özel alan ise kamusal alandan farklıdır. Özel alan, kamusal alanın tersi bir şekilde başkalarının bizi görmediği, bilmediği bir alandır. Özel alanda insan, kendi halindedir. Ne yaptığı başkalarını ilgilendirmez. Bir tür görünmezlik alanı gibi ifade edebileceğimiz özel alanda bulunan kişi insani varoluşun özsel niteliklerinden uzaktadırlar. Özel bir yaşam sürdürmek, hakiki bir insan yaşamı için gerekli olan özel şeylerden yoksun kalmak anlamına gelmektedir (Arendt, 1994, s. 86). Özel alan hususunda Fransızlara yönelik bir eleştiri yapar ve Fransızların dolap ve yatak, masa ve sandalye, kedi, köpek ve saksılar ortasında kendini dört duvarları arasında küçük şeylerden mutlu olma sanatının ustaları kesildiklerini yazar (Arendt, 1994, s. 77). Ona göre bir kamu alanı olmayan dolap, yatak, masa ve saksılarla dolu bu alan, kamusal alanın sönüşünü göstermektedir.

Masa üzerinden konuyu detaylandıran Arendt, insanların etrafında toplandığı bir masayı düşünür. İnsanlar etrafında oturduğu masayı sahiplenirler, bir arada olurlar ve böylece birbirine bağlanırlar. İşte, bir araya gelmemizi sağlayan ortak bir dünya olan kamu alanı, böylece birbirimizin üzerine yıkılmamızı önler (Arendt, 1994, s. 78). Masanın etrafında kaç kişinin ya da kimlerin toplandığı önemli değildir. Önemli olan aradaki bağıdır. Yine bir benzetmeyle devam eden Arendt, ortak dünyanın yitimini bir ruh çağırma seansında masanın etrafına toplanmış kişilerin, masanın yok oluşuna tanıklığı örneğini verir. Bir hokus pokusla sırta kadem basan masa sonrasında karşılıklı ve yan yana oturan insanlar, masanın kayboluşuyla beraber aralarında elle tutulur hiçbir şey bulunmayan, alakasız iki kişi durumuna düşerler (Arendt, 1994, s. 78).

Arendt’in bu ayrımı aşk için de geçerlidir. Aşk özel alanda yaşanıp var olabilecek bir yerdedir. Kamusal alanda yaşandığında aşk, öldürülmüş daha doğrusu yok edilmiş demektir, hatta dünyanın değiştirilmesi ya da kurtuluşu gibi siyasi amaçlarda kullanıldığında olsa olsa bir hata, dalalet olup çıkacaktır (Arendt, 1994, s. 76). Gaus’la

yaptığı röportajında da aşk ve sevgi üzerine çeşitli belirlemelerde bulunmaktadır. Bu röportajda aşkın kişiye, dünyayla olan ilişkisinden bağımsız olarak, doğrudan hitap ettiği bir kişinin olduğu vurgusunu yapar ve aşkı “apolitik” bulduğunu söyler (Arendt, 2014c, s. 58).

Kamu alanına çıktığı anda öldürülen daha doğrusu yok edilen aşk, özel alanda yaşanmalıdır, çünkü aşk söze dökülemezliği barındırmaktadır. Arendt (1994), şöyle der: “Aşkı anlatmaya çalışma asla/Aşk anlatılamaz ki” (s. 76). Dünyayı bir siyaset alanı gören ve diğer insanlarla birlikte olarak yaşayabileceğimiz bir yer olarak tanımlayan Arendt için, aşktan bahsedildiğinde kamu alanına gerek kalmamaktadır. Aşk, ben ve diğeriyle bağlantılıdır. Aşk, iki aşığın bir olduğu, birbirlerine bağlı oldukları ve bu doğrultuda dışarıda kalanları görmedikleri bir yerdir. Aşk, iki aşığı da toplum arasından çıkararak kamusal alanın, siyasetin dışına itmektedir. Bu yüzden dünyasızdır. Aşk, insanları dünya dışına çıkarmaktadır. Eğer insanlar aşklarında dünya dışına çıkmayı sürdürürlerse bu dünyanın yıkımı, çoğulluğun yok oluşu ve eylemin de sona erişti olacaktır. “Çoğulluk eyleme tekabül eden koşuldur; birden fazla kişi olmadan, eylem, siyasal yaşam olmaz” (Young-Bruehl, 2012, s. 496).

Eğer aşk dünyasızsa, ortak dünyayı ortadan kaldırıyorsa, Arendt *amor mundi*’yi, yani dünya aşkını veya sevgisini nasıl temellendirebilmiştir? Bu soruyu sormamak olanaksız, çünkü neredeyse Arendt’in aşka dair söylediği olumlu şeyleri bulabilmek güç. Dünyayı siyaset alanı olarak tanımlayan Arendt, aşkı da siyasetleştirmiş ve aşk ile anladığı ya da geliştirdiği-genişlettiği başka bir tür aşk tanımlamıştır. “Arendt için dünyayı kaybetmeden, dünyasızlaşmadan ve başka insanlardan uzaklaşmadan yaşamının yolu saygıdır” (Coşkun Özüaydın, 2015, s. 120). Böylece Arendt aşk ile pek çoğumuzun düşündüğü romantizmi düşünmez.

Aşk ya da sevgi özel alanda kendini gösterirken, bu duygu genişlediğinde saygıya dönüşür ve kamusal alanda yer bulur. Arendt’in bu bağlantıyı Augustinusçu düşüncenin ve tabii ki Hristiyanlığın öğretisi olan komşunu sev ilkesiyle kurduğu düşünülebilir. Sevgi ya da aşk genişlemiş veya gelişmiş bir haliyle saygı anlamıyla karşımızdadır. İki insan arasında olan aşk, büyür ve insanlar arasında olan saygıya dönüşür. Kendi sınırlı alanında sevgi, “daha geniş insani konular alanında saygı olarak tecelli eder” (Arendt, 1994, s. 332). Bu noktada Hristiyanlıktan esinlense de bir yandan da eleştiri getirmektedir. Komşunu sev ilkesini Tanrı’dan korktuğun için ya da Tanrı’nı sevdiğin için benimsemek yerine; insanları sadece kendi oldukları için sev ve say demektedir.

Bu tanımlamalar doğrultusunda özellikle Arendt'in aşk dünyasızlaşmadır ifadesiyle, *amor mundi* ilkesi birbiriyle çelişiyor gibi gözükmemektedir. Ancak bu bir çelişki değildir, çünkü Arendt *amor*'a yani aşka veya sevgiye farklı bir anlam yüklemektedir. Onun *amor*'u pek çoğumuzdan farklıdır. Amor, başka insanların da bir arada olduğu, çoğulluğun ve ortak dünyanın olduğu, insanları Tanrı yarattığı için sevmeye zorluluğunun olmadığı, saygıya dayalı bir aşktır. Arendt'in *amor*'u iki kişinin yaşadığı aşkı değil, insanların birbiriyle olan beraberliğidir.

Yahudi Telgraf Ajansı ve Kanada Yayın Kuruluşu adına çalışan, Maidanek'te bulunan ölüm kampına tanık olan ve orada yaşananları duyuran Amerikalı muhabir Raymond A. Davies'in raporlarından birini hatırlamak gerekir:

S. Kampta insanları öldürdünüz mü? C. Evet.
S. Onları gazla zehirlediniz mi? C. Evet.
S. Onları diri diri yaktınız mı? C. Bazen.
(...)
S. İnsanların öldürülmesine şahsen yardımcı oldunuz mu? C. Kesinlikle hayır.
Benim kamptaki görevim mutemetlikten ibaretti.
S. Olup bitenler konusunda ne düşünüyorsunuz? C. İlk başta kötüydü ama sonra alıştık.
S. Rusların sizi asacağını biliyor musunuz? C. (gözyaşlarına boğularak) Bunu niye yapsınlar ki? *Ben ne yaptım ki?* (Arendt, 2014c, s. 198)

Sadece emirleri yerine getiren bu kişi, hiçbir şey yapmamıştı. Sorumluluğu almamıştı, düşünmemişti, çoğulluklara karşı gelmişti, ama ölüm anına gitmek üzereyken bile yaptığından bihaberdi. Bu konuşmada ne saygı vardır ne de ortak bir dünya. Tamamen radikal kötülüğün sıradanlığı karşımızdadır.

3.5. Dostluk

Bir noktaya daha değinen Arendt (1990), "Philosophy and Politics" makalesinde dostluğu konu edinir. Sokrates'in de Atina'da dostlar edinmeye çalıştığını vurgulayarak politik yaşamda dostluğun öneminin altını çizer ve dostların birbiriyle kendilerine dair yaptığı paylaşımlar, küçük bir dünya oluşturur iddiasında bulunur (s. 82). *Amor mundi*'yi, saygının yanı sıra dostlukla da ilişkilendirir. Arendt her daim dostluğa önem vermiştir. Hatta Arendt'in ölümünün ardından yapılan veda konuşmasında arkadaşı Hans Jonas yer alır ve şu sözleri söyler: "O, dostluğu her şeyin üzerinde tuttuğu için ona bir dost olarak hitap etmek istiyorum" (Örnek, 2022, s. 178). Arendt, dostluğu her şeyin üzerinde tutan, dünyanın da dostu olan bir isimdir.

Ortak bir dünya kurmaya yardımcı olan dostluk, aşkta olduğu gibi iki kişi arasında sınırla kalmayıp beraberlik oluşturur. Arendt'in örneğinden sürdürürsek, her birimiz dostlarımızla büyük ve bitmek bilmeyen bir masaya otururuz. Saygının ve dostluğun olduğu bu masaya, Aristoteles de dahil olur. Aristoteles (1997), 1167b'de toplumsal dostluk olarak yorumladığı, insanların başkaları ile uzlaşma içinde olduğu ve aynı yöne dönük olduğu bir dostluktan bahseder (s. 188). Arendt de sık sık Aristoteles okumaları yapar ve toplumsal dostluk bu bağlamda *amor mundi*'yle aynı yolda ilerler.

Karanlık Zamanlarda İnsanlar'da Aristoteles'in toplumsal dostluğu, *philia*'nın üzerine de yazan Arendt (2022), bu tür dostluğun önemliliğinin altını çizirken Yunanlar için arkadaşlığın özünün sohbete dayandığını, sohbetin siyasi önemi olduğunu belirlemektedir (s. 38). Aynı masada olmamız bu yüzden önemlidir, masa etrafında toplandıkça bir arada olmayı kavrarız. Toplumsal dostluk veya *philia* şehrin esenliği için oldukça gereklidir, çünkü şeylerden ne kadar etkilenirsek etkilenelim, sadece onları çevremizdeki dostlarımızda paylaştığımızda, tartışabildiğimizde insanileşir ve anlam kazanırlar (Arendt, 2022, s. 39). Dostlarımız, karanlık zamanlarda bir daha hiç doğmayacağını düşündüğümüz güneşin ışığını bizlere gösterirler. Arendt (2022), Yunanların da dünyayı diğer insanlarla paylaşmaya hazır olma haline *philanthropia*, insan sevgisi adını verdiğini de hatırlatır (s. 39). Çöle dönüşen, hatta dünyasızlaşan dünya, saygıyla, dostlukla kendini iyileştirecektir. Arendt böylece içinde dünyayı iyileştirebilmenin, karanlık zamanlara ışık olabilmenin umudunu içinde taşır.

Ancak kötülük de birbirimizle ilişki kurduğumuz dünyada kendini göstermektedir. Adına ister radikal kötülük ister kötülüğün sıradanlığı diyelim veya başka bir kavramla ifade edelim, kötülük her zaman dostlarımızla kurduğumuz ortak bir dünyanın içindedir.

Bir manastıra çekilip dünyanın kötülüklerine, pisliklerine bulaşmayabilir ve ruhunuzu 'temiz' tutabilirsiniz ama, sizin ruhunuzun temizliği dünyayı daha iyi bir yer yapmaz. Politik kötülüğe, ancak politik eylemler karşılık verilebilir ya da 'totalitarizme, İsa'yı taklit ederek yanıt verilemez'. (Berkay, 2012, s. 189)

Kötülüklere karşı dünyadan geri çekilmek veya başka bir anlamıyla onu hakir görmek, hiçbir zaman çözüm değildir. Politik kötülüğe, ancak politik eylemlerle cevap verebilir ve totaliter tahakküme karşı bir duruş sergilenebilir. İnzivaya çekildiğimiz, bu dünya çok kötü, kurtarılacak hiçbir şey yok şeklindeki yaklaşımlar dünyayı iyi bir yere götürmediği gibi, dünyayı çöle dönüştürmekten ve yalnızlaştırmaktan başka bir yere de taşımayacaktır. Eğer dünyayı iyi bir yer haline getirmek istiyorsak, politik kötülüklere

karşı politik eylemlerde geri durmadan, dostlukla, saygıyla ve sorumlulukla onu yeniden kazanmanın bir yolunu aramamız gerekmektedir. Arendt, hayatı boyunca dünyanın dostu ve onu iyi bir yere getirmenin arayışının sorgulamasını yapmaktan ve iyiye doğru giden, *amor mundi*'nin hüküm sürdüğü bir dünya umudundan hiçbir zaman kaçınmamıştır.



SONUÇ

İyiliklerin yok olduğunu, kötülüklerin kazandığını düşündüğümüz, dünyayı sevmenin ve yaşamının zorlaştığı, Arendt'in ifadesiyle karanlık zamanların yaşandığı dönemler olmuştur. Totaliter rejimlerin hüküm sürdüğü, radikal kötülüğün en uçlarına kadar yaşandığı, artık insanların sıradanmışçasına kötülük işlediği, iyilerin umutlarını kaybettiği, kötülerin daha da güçlendiği sayısız karanlık zaman yaşanmıştır. Geçmişte yaşandığı gibi, üzücü bir öngörüyle, gelecekte de yaşanacağını da söylemek kaçınılmazdır.

Bütün anlamların yok edildiği, kötülüğün kavranamaz ve anlaşılamaz olduğu radikal kötülükler kişisel çıkarların, hırsın, hıncın, iktidar olma arzusuyla kendini totaliter rejimlerin hükmü altında gösteren mutlak birer kötülüktürler. Bu kötülük türü radikallikle ifade edilirken Eichmann davasıyla beraber sıradanlıkla tanışır. Eichmann'ın düşünmeden, taşınmadan, verilen bütün emirlere itaat etmesi, yaptığı işkenceleri ve sebep olduğu soykırımı normalmişçesine görmesi kötülüğün sıradanlığını göstermektedir. Sıradan bir şeymişçesine insanların haklarının elinden alındığı, yaşamlarıyla alay edildiği karanlık günler, kötülüğün sıradanlığıyla dolup taşmıştır.

Pandora kutusunu açtığında, bütün kötülükleri dünyaya bırakmış, en son kutunun içinde umut saklı kalmıştı. Bu iki anlamlı da düşünülebilir: Umudu kaybetmek veya onu her daim içinde saklı tutup korumak. Bu tez ise ikinci anlamını arayarak, radikal kötülüklere rağmen dünyayı sevmenin bir yöntemini aramayı amaçlamış ve bu doğrultuda ise örnek bir düşünür olarak Arendt'in umudunu konu edinmiştir.

Arendt, dünya için bir *fabricator mundi* olmaktan hiçbir zaman vazgeçmemiş ve bu dünyadan bir gün gittiğinde bile, ardında daha iyi bir yer bıraktığını bilerek ayrılmayı istediğini söylemiştir. Daha iyi bir yer bıraktığı iddiasını ortaya koymak mümkün olmasa da daha iyi bir dünyanın umudunu bıraktığını söyleyebiliriz. Düşünce hayatı boyunca geçmişle yüzleşmekten, geleceğe gözlerini çevirmekten, soruları sormaktan ve düşünmekten hiçbir zaman kaçınmamıştır. Ona göre insan düşünmekten kaçındığında, uyurgezerlere dönüşür. Düşünmemek, sorgulamamak demek dünyayı arkada bırakmak demektir. Totaliter rejimlerin tahakkümü, düşünmemenin bir ürünüdür ki bunun da en önemli örneklerinden biri Eichmann davası olmuştur. Her daim düşünme ve sorgulamanın bilincinde olmanın gerekliliği Arendt'in nasihatlerinden biridir.

Totaliter rejimlerin insanları yaşayan ölümlere çevirdiği karanlık zamanlarda kendiliğindenliğe, çoğulluğa, kamusal alana, ortak dünyaya saldırılar yapılmıştır. Böyle

bir durumda yapayalnız ve dünyasız kalan insan ya yitip gidecektir ya da dünyayı yeniden bulmanın yollarını arayacaktır. Arendt dünyayı yeniden bulmayı, dünyasızlıktan *amor mundi*'ye gidişi tercih etmiştir ve çöle dönüşen dünyayı yeniden renklendirmenin yolunu yeni bir siyaset bilimi arayışında bulmuştur. *Vita activa* olarak isimlendirdiği insani etkinlikler emek, iş ve eylem aşamalarından oluşmaktadır. Emekte biyolojik ve gündelik ihtiyaçlarını devam ettiren *animal laborans*, yapıp ettiği kalıcı işlerle beraber *homo faber*'e dönüşmektedir. Ancak *homo faber*, yapıp ettiği, kalıcı işleriyle bir anlamda da Tanrıçılık oynamaya başlar ve doğanın en büyük tahribatçısına dönüşür. Anlamı ve değeri kaybeden *homo faber*, dünyayı çöle dönüştürmeye devam etmektedir. Bunun örneklerinden biri de Nazi Almanya'sında, insanların soykırıma uğramasıdır.

Eylem ise türlü türlü mucizelerin olduğu, her birimizin sahip olduğu bir yetidir. Her eylem bir mucizedir, çünkü dünyayı değiştirme olanağını içinde barındırır. Bu yönüyle insan *fabricator mundi*'ye dönüşür ve dünya için çalışan, dünya işçisi olur. Fakat *fabricator mundi* olabilmek kolay değildir. İnsan *contemptus mundi*'ye yani dünyayı hor gören bir tavra da sahip olabilir. Karanlık zamanların ardından dünya kimileri için aydınlanmayabilir. Bu yüzden Arendt *contemptus mundi*'ye karşı çıkar ve *amor mundi*'yi, dünya sevgisini hatırlatma arayışına girer.

Dünyayı yeniden sevebilmek de onun için çalışarak ve onun için mucizelerde bulunarak mümkün olmaktadır. Ancak dünya sadece içinde nefes aldığımız, topraklarında yürüdüğümüz, denizlerinde yüzdüğümüz bir yer değildir. Aynı zamanda başkalarıyla paylaştığımız, aynı masaya oturduğumuz, başkaları da söz konusudur. Diğer insanlarla beraber ortak bir dünyayı paylaşıyoruz. Ortak dünya bilincini de taşıyarak kamusal alanda saygıya, sevgiye, dostluğa dayalı bir paylaşımda bulunuyoruz. Arendt'in *amor mundi*'si saygının, sevginin, dostluğun olduğu bir ortaklıktır. Arendt *amor*'u iki kişi arasındaki aşktan ziyade, birbirimize duyduğumuz sevgi ve saygı olarak görür ve böylece *amor* onun için yeni bir anlam kazanır.

Böyle bir dünyayı sevebilmek mümkün mü sorusunun ağırlığında başlayan bu tez, bu soruya mutlak bir evet ya da mutlak bir hayır cevabını vermemektedir. Fakat böyle bir dünyayı sevebilmenin umudu mümkündür yanıtını taşımaktadır. İlk sayfalarda karanlığını hissettiğimiz, totaliter tahakküm, son sayfalarda sevginin, saygının, dostluğun önemini vurgulayarak noktalanmaktadır, ama bu kötülüğün bir gün sona ereceği ve insanların yeniden karanlığı yaşamayacağı garantisinde değildir. Böyle bir garantinin mümkünatı da yoktur.

Eğer bu dünyada yaşıyorsak, burada var olmaya devam edeceksek, en azından onu daha iyi bir hale getirmenin yollarını ve umudunu içimizde taşımamız gerekmektedir. Radikal kötülüklerin sıradanlaşmasını engellemek, *fabricator mundi*'lerin yegâne görevidir. Yoksa dünya karanlığa teslim olur.

Broch, (2012) “Gözlerini aşka aç” diyor (s. 216). Gözlerini aç, bu sefer, dünya aşkına, *amor mundi*'ye aç.



KAYNAKLAR

- Allison, H. E. (1995). *Kant's theory of freedom*. Cambridge University Press.
- Arendt, H. (1971). Thinking and moral considerations. *Social Research*, 38 (3), 417- 446.
- Arendt, H.(1990). Philosophy and politics. *Social Research*, 57 (1), 73-103.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık durumu*. (Çev. Şener, B. S). İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1996). *Love and Saint Augustine*. Scott J. & Stark, J. (Ed). University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2005). *The promise of politics*. Jerome Kohn (Ed). Schocken Books.
- Arendt, H. (2012a). *Kötülüğün sıradanlığı "Adolf Eichmann Kudüs 'te"*. (Çev. Çelik, Ö). Metis Yayıncılık.
- Arendt, H. (2012b). *Geçmişle gelecek arasında siyasi düşünce konulu altı deneme*. (Çev. Şener, B. S). İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014a). *Totalitarizmin kaynakları/ antisemitizm*. (Çev. Şener, B. S). İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014b). *Totalitarizmin kaynakları/ Totalitarizm*. (Çev. Serin, İ). İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014c). *Formasyon, sürgün, totalitarizm anlama denemeleri 1930-1954*. (Çev. Yıldız, İ). Dipnot Yayınları.
- Arendt, H. (2018a). *Sorumluluk ve yargı*. (Çev. Serin, M). 1. Basım. Sel Yayınları.
- Arendt, H. (2018b). *Zihnin yaşamı*. (Çev. Ilgar, İ). İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2018c). *Totalitarizmin kaynakları/ emperyalizm*. (Çev. Şener, B. S). İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2022). *Karanlık zamanda insanlar* (Ed. Tanıl Bora). İletişim Yayınları.
- Aron, R. (2010). *Sosyolojik düşüncenin evreleri*. (Çev. Alemdar, K). Kırmızı Yayınları.
- Aristoteles, (1997) *Nikomakhos'a etik*, (Çev. Babür, S). Ayraç Yayınevi.
- Augustinus. (1999). *İtirafılar*. (Çev. Dominik Pamir). 1. Basım. Kaknüs Yayınları.
- Bakır, K. (2015). Hannah Arendt'te Kötülük Problemi. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (25), 97-113. <https://doi.org/10.20981/kaygi.288134>
- Berktaş, F. (2002). Hannah Arendt: Bir inci avcısı. *Metafizik ve Politika/ Martin Heidegger & Hannah Arendt*. Yazıcıoğlu Öge S., Sözer Ö., Tomkinson F. (Ed). Boğaziçi Yayınevi Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi. 255-271.
- Berktaş, F. (2010). Heidegger ve Arendt'te özgürlük: Bir kesişme noktası. *Tarihin cinsiyeti içinde* (s. 178-191). Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2012). *Dünyayı bugünde sevmek Hannah Arendt'in politika anlayışı*. Metis Yayınları.
- Benhabib, S. (2022). Parmaklıklara takılmadan düşünmek. (Çev. Akar, B). *Özne Felsefe Dergisi*, (37), 13-26.
- Bernstein, R. J. (2010). *Radikal kötülük - felsefi bir sorgulama*. (Çev. Erdoğan, N. ve Deniztekin F.). Varlık Yayınları.
- Broch, H. (2012). *Vergilius'un ölümü*. (Çev. Cemal, A). 2. İthaki Yayınları.
- Canovan, M. (1998). Introduction. *Human condition içinde*. (ss. xix- xxii). University of Chicago Press.
- Coşkun, B. (2012). *Hannah Arendt'te "Radikal kötülük" problemi*. (Kayıt No: 314081) [Yüksek lisans tezi, Maltepe Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Coşkun, B. (2019). *Hannah Arendt'te sorumluluk, düşünme ve yargılamanın anlamı*. (Kayıt No: 576793) [Doktora tezi, Maltepe Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.

- Coşkun Özüaydın, B. (2015). *Hannah Arendt'te dünya kavramı ve amor mundi*. (Kayıt No: 399779) [Doktora tezi, Maltepe Üniversitesi] YÖK Tez Merkezi.
- Coşkun Özüaydın, B. (2019). *Hannah Arendt'in vita activa'sı*. A. U. Hacıfevzioğlu (Ed.). *İnsan, Toplum ve Siyaset: Felsefi Sorgulamalar* içinde (s. 87-140). Sosyal Yayınları.
- Courtine-Denamy, S. (2002). M. Heidegger ve H. Arendt'te kaygı ve dünya kavramları. *Metafizik ve Politika/ Martin Heidegger & Hannah Arendt* içinde. Yazıcıoğlu Öge S., Sözer Ö., Tomkinson F. (Ed). Boğaziçi Yayınevi. (ss. 81-148).
- Gander, H.H. (2009). Dünya, politika ve otorite Sorunu. (Çev., Kayaoğlu, E.). *Cogito*, (177), 57-33.
- Grossmann, A. (2002). Hannah Arendt'te politik-olanın yorumbilgisi. *Metafizik ve Politika/ Martin Heidegger & Hannah Arendt* içinde. Yazıcıoğlu Öge S., Sözer Ö., Tomkinson F. (Ed). Boğaziçi Yayınevi. (ss. 81-148).
- Esenyel, A. (2016). Martin Heidegger. *Felsefe tarihi III XX. Yüzyıl filozofları* içinde. Çüçen, A. (Ed.). Sentez Yayınları. (ss. 363-391)
- Heidegger, M. & Arendt, H. (2012). *Mektuplar 1925-1975*. (Çev. Paşalı, M). Kaknüs Yayınları.
- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman*. (Çev. Ökten, H). Alfa Yayınları.
- Kant, I. (1999). *Pratik aklın eleştirisi*. (Çev. Kuçuradi, I). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2012). *Saf aklın sınırları dahilinde din*. (Çev. Çağlan, S. B). Literatür Yayınları.
- Kant, I. (2017). Mektuplaşmalar: 640 ve 642 numaralı mektuplar. (Çev. Topuz, M).
- Kant, I. (2020). *Arı usun eleştirisi*. (Çev. Yardımlı, A). İdea Yayınevi.
- Beytülhikme Dergisi*, 7(1), 361-365.
- Kohn, J. (2014). Önsöz. *Formasyon, sürgün, totalitarizm, anlama denemeleri* içinde. (ss. 9- 38). Dipnot Yayınları.
- Krämer, T. (2017, 22 Ocak). Auschwitz'in Son Tanıklarıyız. <https://t24.com.tr/haber/34auschwitzin-son-taniklariyiz34,385492>
- Kristeva, J. (2012). *Kadın dehası*. (Çev. Mertoğlu Onur, Z). Pinhan Yayıncılık.
- Levi, P. (1996). *Boğulanlar kurtulanlar*. (Çev. Atakay, K). Can Yayınları.
- Locke, J. (2012). *Yönetim üzerine ikinci inceleme sivil yönetimin gerçek kökeni boyutu ve amacı üzerine bir deneme*. (Çev. Bakırcı, F.). Ebabil Yayınları.
- Miller, A. (2011). *Vichy'deki olay*. (Çev. Geyran Koldaş, N). Mitos Yayınları.
- Milgram, S. (1973). The perils of obedience. *Harper's Magazine*, 247(1483), 62- 77.
- Neiman, S. (2006). *Modern düşüncede kötülük alternatif bir felsefe tarihi*. (Çev. Sargüney, A). Ayrıntı Yayınları.
- Nietzsche, F. (2014). *Tan kızıllığı ahlaksal önyargılar üzerine düşünceler*. (Çev. Salihoğlu, H ve Özdağ, Ü). İmge Yayınları.
- Oranlı, İ. (2014). Kant'ın etik anlayışı ve radikal kötülük mefhumu. *Felsefi Düşün Dergisi*, (3), 65- 76.
- Oranlı, İ. (2017). Kötülük ve terör: Kant'tan Arendt'e kavranamazlık mefhumu. *Cogito*. (86), 215- 227.
- Örnek, Y. (2022). Hannah Arendt ve veda konuşmaları. *Özne Felsefe Dergisi*, (37), 175-180.
- Toker, N. (2022). Önsöz. *Karanlık zamanlarda insanlar* içinde. (ss. 7-13). İletişim Yayınları.
- Platon. (2013). *Menon*. (Çev. Akderin, F). Say Yayınları.
- Popper, K. (1989). *Açık toplum ve düşmanları cilt 1: Platon*. (Çev. Mete Tunçay). Remzi Kitabevi.

- Schües, C. (2002). Doğumluluğun anlamı. *Metafizik ve Politika/ Martin Heidegger & Hannah Arendt* içinde. Yazıcıoğlu Öge S., Sözer Ö., Tomkinson F. (Ed). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi. (ss. 181-224).
- Scott, J. V. & Stark, J. C. (1996). Introduction. *Love and Saint Augustine* içinde. (ss. vii-xix).
- Sözer, Ö. (2002). Metafiziğin Örtüsüzleştirilmesi ve Politik Tarihin Aralığı. *Metafizik ve Politika/ Martin Heidegger & Hannah Arendt* içinde. Yazıcıoğlu Öge S., Sözer Ö., Tomkinson F. (Ed). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi. (ss. 225-254).
- Şen, E. (2012). Hannah Arendt'in iş-emek kavrayışı perspektifinde emek kavramının Türkçe etimolojisi. *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 1(2), 134-142.
- Yazıcıoğlu, S. (2009). Anlam yitimi olarak şiddet. *Cogito*, (177), 109-136.
- Young-Bruehl, E. (2012). *Hannah Arendt/Dünya aşkıyla*. (Çev. Ali Selman). İletişim Yayınları.



ÖZGEÇMİŞ

Hediye Simge NARMAN 2019 yılında Üsküdar Üniversitesi Felsefe Lisans Bölümü'nden mezun oldu. 2019 yılında Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesinden ayrıca Pedagojik Formasyon Eğitimi aldı. 2020-2023 arasında Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Felsefe Yüksek Lisans eğitimi aldı.

